

**LA BIBLIA, LIBRO SAGRADO.
TEOLOGÍA DE LA INSPIRACIÓN EN LOS ÚLTIMOS DIEZ AÑOS**

Como es bien sabido, el 18 de noviembre de 1965 el papa Pablo VI promulgaba la constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la Sagrada Escritura, que tanto había de influir en todo lo referente a la teología de la Biblia. En España, por otra parte, después de algunos manuales clásicos, publicados tras el Concilio, pero en la misma línea anterior a él ¹, el primer manual universitario que asume el espíritu conciliar es, seguramente, el que aparece en 1989 con el título *Biblia y Palabra de Dios*, número 2 de la serie «Introducción al Estudio de la Biblia», amplia colección de introducción a la Biblia, publicada por la editorial Verbo Divino a iniciativa de la Asociación Bíblica Española ². En ese volumen, Antonio M.^a Artola intenta una renovación de la teología de la inspiración y yo mismo elaboré una presentación relativamente nueva en el panorama teológico español, tanto de la historia y teología del canon bíblico, como de la hermenéutica bíblica. A poco más de diez años de la aparición de ese volumen, intento ofrecer en este trabajo un panorama crítico de lo que ha sido la reflexión posterior sobre la inspiración bíblica, teniendo en cuenta como punto de partida el manual dicho y el importante trabajo de A. M. Artola, «Trein-

1 Sobre todo, F. Fernández Ramos y otros, *Manual Bíblico I. Introducción General a la Sagrada Escritura* (Casa de la Biblia, Madrid 1966); y el monumental de M. Tuya - J. Salguero, *Introducción a la Biblia*, BAC 262, 268 (Madrid 1967).

2 A. M.^a Artola - J. M. Sánchez Caro, *Biblia y Palabra de Dios*. Introducción al Estudio de la Biblia I (Estella 1989; ⁴1998); hay traducciones al italiano (ed. Paideia) y al portugués brasileño (ed. Ave Maria). Poco antes se había publicado la traducción castellana del renovador manual de V. Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura* (Bilbao 1985; or. italiano de 1981); para otros manuales, véase la bibliografía de *Biblia y Palabra de Dios*, o. c., 24-25.

ta años de reflexión sobre la inspiración bíblica»³, donde hace el punto acerca de los estudios sobre el tema en ese momento. En líneas generales, se presentan diez años largos de estudio sobre la inspiración bíblica, repartidos en tres grandes apartados: trabajos publicados con ocasión de los treinta años de la *Dei Verbum*, aportaciones de nuevos manuales, monografías en general.

I. ESTUDIOS SOBRE LA *DEI VERBUM* Y ESTUDIOS GENERALES

En vísperas de la aprobación de la constitución DV, la discusión sobre la inspiración en el ámbito católico se centraba básicamente en un intento de repensar y refinar las categorías clásicas con que se presentaba la inspiración bíblica: la categoría de instrumento (escuela tomista, con Benoit al frente), la de dictado (dimensión prácticamente abandonada, por llevar a una inspiración verbal casi fundamentalista), la de autor (dimensión renovada por la capacidad especulativa de Rahner). Además, se abren nuevas perspectivas, que enriquecen de manera viva la discusión existente. De ellas, las de mayor interés fueron, sin duda, la dimensión social (McNamara) y la dimensión lingüística y literaria (Alonso Schökel) de la inspiración⁴.

A treinta años de distancia, la teología de la inspiración no parece apasionar ni a los estudiosos de la DV, ni a quienes tratan la cuestión en obras de tipo general. Así sucede, por ejemplo, en el voluminoso comentario histórico a la elaboración del texto de la constitución conciliar, escrito en 1998 por R. Burigana⁵. Las aportaciones de este comentario se refieren básicamente a la intrahistoria de la constitución y es, sin duda, de gran interés para reconstruir el itinerario de la constitución en su conjunto, pero no aporta nada especialmente nuevo en el campo de la inspiración, salvo las ya consabidas posturas tradicionales sobre el tema, que se manifiestan en el conocido boceto o esquema I, *De fontibus revelationis*, que marca las posturas más tradicionales del momento y que, como sabemos, causó la primera gran crisis en el aula conciliar. Tampoco ofrece novedad alguna sobre las aportaciones de DV a la teología del canon y de la inspiración bíblicas la presentación,

3 *Estudios Bíblicos* 47 (1989) 363-415.

4 Sobre el tema, véase el artículo de A. M.^a Artola, mencionado en nota 3.

5 *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione «Dei verbum» del Vaticano II* (I Mulino, Bolonia 1998) 514 pp.

que hace Sesboüé en el último volumen publicado de su reciente historia de los dogmas. Si quisiéramos resumir lo que sobre el punto concreto que nos ocupa dice el buen historiador canadiense de la teología, podríamos resumirlo en una sola frase: el fin de las discusiones de escuela ⁶.

En perspectiva ecuménica, conviene anotar algunos datos. Aunque los documentos de la Comisión sobre Fe y Constitución, del Consejo Ecuménico de las Iglesias, reunidos en una publicación de 1980 por Flesseman van Leer, son de diversas épocas, y aunque no se trata directamente en ellos de la inspiración, quiero dejar aquí constancia de ellos porque la publicación española que se hizo sí es del tiempo que estamos estudiando. Además, en ella se ha añadido un interesante acuerdo de la Subcomisión Luterano-Ortodoxa de 1988. Sobre todos estos documentos expuse las conclusiones a que se llegaba en el estudio que acompaña la edición española de 1991 ⁷. Una de las aportaciones más interesantes es precisamente la que se encuentra en el acuerdo entre luteranos y ortodoxos, quienes —al no aceptar la analogía del ente como instrumento filosófico de reflexión— describen la inspiración bíblica como «una acción del Espíritu, mediante la cual éste introduce a una persona en el misterio de la gloria de Dios y ésta es capaz, no de decir algo nuevo sobre Dios, sino de indicar infaliblemente los caminos por los cuales se llega a esa gloria de Dios que nos lo da a conocer». Los autores bíblicos habrían hecho esta experiencia y habrían sido inspirados, «para utilizar expresiones y conceptos del lenguaje ordinario con el fin de guiar a los demás a esta experiencia». La Sagrada Escritura, de este modo, es el testimonio inspirado y canónico de la revelación, aunque no la revelación misma. La consecuencia es que el exegeta auténtico ha de ser igualmente inspirado por el Espíritu, «para poder alcanzar la auténtica comprensión de los textos bíblicos» (p. 42). Estas expresiones nos marcan un camino interesante de diálogo, pues en ellas se perciben una serie de coincidencias con lo que es el pensamiento común de la teología católica de la inspiración, si bien encontramos algunos puntos

6 Ver los comentarios en B. Sesboüé, *Historia de los dogmas. IV. La Palabra de la Salvación* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1997; or. francés París 1995) 425-37.

7 E. Flesseman van Leer - J. M. Sánchez Caro (eds.), *Autoridad e interpretación de la Sagrada Escritura en el movimiento ecuménico* (Universidad Pontificia, Salamanca 1991; Ginebra 1980); véase especialmente mi estudio introductorio, *Para un diálogo ecuménico sobre teología de la Sagrada Escritura*, *ibid.*, 21-48, esp. 39-44.

no claros del todo. La discusión de estos aspectos puede verse en el estudio que acompaña a la edición del texto (pp. 43-44).

Por lo demás, tampoco se encuentra gran cosa en el homenaje de 1995, ofrecido a Umberto Betti, aunque cabría esperarlo, dado el campo de trabajo del homenajeado⁸. Sin embargo, y quizá sea sintomático de la situación, no se encuentra ni un solo trabajo sobre la inspiración. Lo más cercano es un ensayo de P. Grech, en el que reflexiona sobre el concepto y la naturaleza de la verdad bíblica a partir del famoso texto de DV 12, pero sin aportar gran cosa acerca de la inspiración bíblica⁹.

II. APORTACIÓN DE LOS RECIENTES TRATADOS DE INTRODUCCIÓN GENERAL A LA ESCRITURA

Siempre hubo necesidad de una ayuda para iniciarse en el estudio de la SE, si bien ésta era pensada más para facilitar la predicación, que para establecer teóricamente el estatuto de la Biblia en la Iglesia y la teología. Con esta finalidad compone san Agustín su *De Doctrina Christiana*, que es en realidad el primer «manual», que introduce al conocimiento y estudio de la SE. Sucede algo parecido en el siglo VI con Casiodoro, el hombre que trató de integrar la cultura ostrogoda y la romana. Tras retirarse de la vida pública, funda un monasterio en *Vivarium*, al sur de Italia, su tierra natal, con la finalidad de transcribir y conservar escritos de la cultura clásica y cristiana. Para ello escribió un doble tratadito introductorio: *De humanarum litterarum institutione; De divinarum litterarum institutione*. Ambos textos, editados conjuntamente, se convirtieron pronto en una especie de manual, que ayudaba no sólo a escribir códices bíblicos, sino también a entender lo que en ellos se escribía, pues el principio del que parte Casiodoro es que, mal se puede escribir un manuscrito bíblico, si nada de la Biblia se entiende. De todos modos, el primer tratado «moderno» de introducción a la Escritura Sagrada en el ámbito específicamente católico fue probablemente la *Bibliotheca Sacra* de Sixto de Siena, escrito tras el Concilio de Trento, y que contiene la primera sistematización moderna de los estudios bíblicos, tal como se cono-

8 N. Ciola (ed.), *La «Dei Verbum» trent'anni dopo. Miscellanea in onore di Padre Umberto Betti, OFM.* (PU Lateranense/Piemme, Roma 1995) 375 pp.

9 P. Grech, «Quid est veritas? Rivelazione e ispirazione: nuove prospettive», o. c., 146-58.

cía en ese momento. En los tiempos actuales, y hasta el Concilio Vaticano II, los tratados católicos se distinguieron por su tratamiento específico de las cuatro cuestiones básicas que componen el *cursus* habitual de la Introducción General a la Sagrada Escritura: inspiración, canon, texto y hermenéutica¹⁰.

Tras el Concilio Vaticano II llega un momento de pausa. La orientación en parte controversística de nuestros tratados de Introducción, especialmente en lo relativo al canon bíblico y a la interpretación, pierde en este momento su sentido y significación. Los grandes temas de discusión acerca de la inspiración bíblica y la inerrancia dejan de tener la importancia que hasta ahora tenían, como consecuencia de la crisis racionalista y de la famosa «cuestión bíblica». Y la reflexión filosófica sobre hermenéutica, así como las aportaciones de la crítica bíblica, comienzan a crear problemas, tanto por lo que se refiere a la naturaleza sagrada de la Biblia, como especialmente en los tratados de hermenéutica bíblica, siempre tan teóricamente claros y en los cuales la cuestión más discutida por lo años cincuenta y sesenta era la del famoso *sensus plenior* o sentido pleno de la Escritura. Nada tiene de particular que haya un tiempo en que nadie se atreva a publicar un manual. De hecho, como he indicado otras veces, el proyecto francés de rehacer la *Introducción a la Biblia* de A. Robert y A. Feuillet, sigue incompleto hasta hoy¹¹. Se añadió el adjetivo «crítica» al sustantivo «introducción»; comenzó su publicación en 1974 con la introducción al AT y se editaron muchos suplementos a la posterior introducción al NT. Pero nunca se ha publicado el volumen primero, planeado para suplir el tratado de introducción general de la anterior edición preconciliar.

El primer tratado verdaderamente postconciliar es el de Valerio Mannucci¹². Digo que es el primer tratado en esta línea,

10 Sobre la pequeña historia de estos tratados, puede verse la introducción a *Biblia y Palabra de Dios*, o. c., 16-20, donde se recuerda cómo estos tratados tomaron prácticamente desde finales del siglo XIX dos direcciones, una más orientada hacia la crítica, otra más hacia la teología. En España, un intento de síntesis a los medios de que se disponía en aquel momento, fueron los meritorios trabajos de J. Prado (1952), el *Manual Bíblico* de la Casa de la Biblia (1966), el manual de R. Rábanos (1960) y el de M. Tuya y J. Salguero (1967). Todos ellos, aunque algunos hayan sido publicados después del Vaticano II, en realidad pertenecen a la época preconciliar, tanto por orientación, como por mentalidad.

11 La primera edición francesa es de 1959; en España llegó hasta la tercera (Herder, Barcelona 1970).

12 V. Mannucci, *La Bibbia come parola di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura* (Brescia 1981), con muchas ediciones posteriores; en España la

porque asume los resultados del Vaticano II, especialmente por lo que se refiere a *Dei Verbum*, con toda conciencia. Además está escrito con verdadero espíritu postconciliar. La sobriedad de su tratamiento de la inspiración bíblica, su estudio del canon, abierto ecuménicamente y dialogando con las nuevas corrientes de la teología protestante, y su tratamiento lleno de interés de la hermenéutica bíblica en diálogo con la filosofía y teología del momento, suponían una renovación en el campo de la introducción católica a la Biblia.

Después, como es generalmente reconocido, está el de la Asociación Bíblica Española, concretamente los dos primeros volúmenes de la colección IEB¹³. En él se dividen y separan conscientemente las cuestiones de tipo positivo y las cuestiones teológicas. Sin negar en ningún caso que se trata de un manual católico, el primero se dedica a la geografía, arqueología, historia, literatura y texto; el segundo a las cuestiones clásicas de inspiración, canon y hermenéutica, pero con algunas variantes muy significativas: se parte de la Biblia como palabra de Dios, se estudia primero el reconocimiento de este libro por la Iglesia (canon), se estudia después la naturaleza de la Biblia y su verdad (inspiración y verdad, ya no inerrancia) y se elabora un tratado de interpretación de la Biblia, centrado en un diálogo abierto con la filosofía contemporánea y con todas las corrientes de interpretación de la Biblia, anticipando con claridad el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la interpretación de la Escritura en la Iglesia, al recensionar todos los métodos y lecturas o aproximaciones posibles en la interpretación bíblica.

A partir de esta fecha, sólo conozco la existencia de dos tratados de primera mano y amplios, el de Fabris/Mannucci y el de Tâbet. A ellos vamos a dedicar ahora unas palabras de análisis, completando el estudio con la presentación de otros escritos paralelos.

publica Desclée, el año 1985, en una mala traducción, corregida en la segunda edición, *La Biblia como palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura* (Bilbao²1988).

13 J. González Echegaray y otros, *La Biblia en su entorno*. Introducción al Estudio de la Biblia (IEB) 1 (Estella 1990; ³1995); A. M.^a Artola - J. M. Sánchez Caro, *Biblia y Palabra de Dios*. IEB 2 (Estella 1989; ⁴1995).

1. *Entre el estudio positivo y la reflexión teológica:
Fabris-Mannucci*

Así podría resumirse el talante de la introducción a la Biblia, con que se inicia una obra más amplia, que lleva por título *Logos. Corso di studi biblici*, y que quiere ser la continuación adaptada a los tiempos actuales de la conocida serie italiana, también en varios volúmenes y de la misma editorial, *Il Messaggio della Salvezza*, que comenzó a publicarse a partir de 1964.

Idea general del volumen

La obra que ahora nos ocupa es el primer volumen de esta serie¹⁴, pensado en ocho; el primero, dedicado a las cuestiones generales; el último, a la teología bíblica; y en medio tres a cada uno de los dos testamentos. Según G. Ghiberti, que hace la presentación general de la obra en el primer volumen, se trata de una obra que pretende ofrecer en cierta medida los conocimientos fundamentales para una lectura científica del texto bíblico. El primer volumen, como reconoce el mismo autor, ofrece muchas más informaciones de orden filológico, histórico y hermenéutico que el correspondiente volumen de la colección anterior —a la que ésta sustituye—, pero sin dejar de dar las nociones fundamentales del pensamiento cristiano sobre la inspiración bíblica y el canon de la Sagrada Escritura (p. 6). Como los demás volúmenes, también éste es una obra en colaboración, dirigida en este caso por R. Fabris. Se encontrarán trabajos de P. Sachi (fuentes para una historia del pueblo bíblico, historia del pueblo bíblico tras el destierro), L. Cagni (presentación sumaria de la historia del Próximo Oriente Antiguo, literatura extrabíblica), A. Bonora (historia del pueblo bíblico hasta el destierro), R. Penna (grandes líneas de la historia de la Iglesia primitiva), E. Galbiati (geografía y arqueología bíblicas), A. Rolla (instituciones), M. Priotto (historia de la literatura hebrea), G. Ravasi (lengua bíblica), A. Passoni (historia del texto y crítica textual), V. Mannucci (canon e inspiración), B. Maggioni (el mensaje de la Escritura), R. Fabris (historia de la exégesis, metodología exegética, hermenéutica, instrumentos para el estudio), A. Rizzi (principios de hermenéutica). Un conjunto, como se ve, muy com-

¹⁴ R. Fabris y otros, *Logos. Corso di studi biblici. 1. Introduzione generale alla Bibbia* (Elle Di Ci, Leumann 1994) 564 pp.

pleto, aunque no demasiado amplio para las cuestiones que en él se tocan. En este trabajo, por lo demás, me limito a una presentación y crítica de los capítulos dedicados al canon y a la inspiración bíblica. Ambos son de Mannucci y no cabe esperar ninguna novedad respecto a su manual, mucho más amplio sobre estas cuestiones. Efectivamente, el autor se remite constantemente a él, así como al de la ABE española en su versión italiana.

La autoridad de la Biblia como punto de partida

Se parte de una pregunta: ¿cómo presentar hoy la autoridad de la Biblia?, ¿qué tipo de autoridad es? Puede hablarse de autoridad bíblica, en cuanto que este libro es un componente esencial de nuestra cultura, también porque ha sido inspiración y fuente de la fe de la Iglesia a lo largo de la historia, pero —sobre todo— porque hoy es de hecho inspiración de fe y fuente de ella entre los cristianos de este momento de la historia. Ahora bien, la autoridad de la Biblia no viene de fuera, ni de los efectos que ella pueda conseguir, sino que nace dentro mismo de la Biblia, en cuanto que es palabra de Dios en lenguaje humano. En diálogo con el documento sobre la autoridad de la Biblia del Consejo Ecuménico de las Iglesias de 1971¹⁵, recuerda que, aunque la Biblia pueda ayudarnos en muchos casos a fundamentar su propia autoridad sólo con su lectura, hecha en espíritu de fe, sin embargo, esto no es suficiente: hemos de dar razón de cómo y por qué la Iglesia recibe como sagrados y canónicos estos libros, cómo se ha llegado a esta convicción, cuál ha sido el itinerario histórico y cómo esto nos ayuda a reconocer la autoridad de la Escritura. Es en este contexto en el que estudia la cuestión del canon, comenzando por la terminología.

Con respecto a este planteamiento, parece correcto y creo que es importante conectar la cuestión sobre la autoridad de la Escritura (típica cuestión protestante) con la cuestión del canon y la inspiración (típica cuestión católica). Pero no acaba uno de saber por qué no empezamos con el estudio de la misma naturaleza de la Biblia, que es en último término la respuesta adecuada a su autoridad, es decir, no se justifica por qué empezar con el estudio del canon bíblico, antes que con el de la inspiración. Precisamente con respecto al canon bíblico, el autor hace una exposición más bien

15 Véase el documento en la colección reseñada en nota 7.

de ensayo sintético, que de manual analítico; agradable de leer, pero quizá difícil de sistematizar por parte del lector. Faltan textos y rigor analítico —cosa que sí existe en el manual primero del autor. En conjunto, se trata de una presentación breve, en la que se han superado los tics de los manuales preconciarios, que ahora quedan ya muy lejos. Sin embargo, quizá por falta de espacio, se ve reducida a una redacción de tipo ensayístico, donde se dan los datos fundamentales, pero sin detalles y sin la adecuada sistematización. No parece suficiente para una presentación rigurosa, universitaria del tema.

Inspiración y verdad

Inmediatamente se toca la cuestión de la inspiración bíblica, a partir de lo que él llama «el misterio de la Escritura». Con razón recuerda Mannucci, que hablar del «misterio» de la Escritura es hablar en último término de su relación con Dios, de su dimensión trascendente, a la vez que inmanente o histórica. Se trata de hablar de la Biblia como palabra de *Dios*, de la Biblia como inspirada por *Dios*. Ambas realidades están en el fondo de su fuerza autorizada, de su naturaleza normativa y canónica. En este sentido se trata de la Biblia como palabra de Dios, de la inspiración bíblica y de la verdad de la Biblia (pp. 397-421). Son las cuestiones clásicas en cualquier tratado actual. Efectivamente, siguiendo una orientación que proviene del Vaticano II, la inspiración se enmarca en el contexto de la revelación de Dios, de la Biblia como palabra de Dios, y no en el de la inerrancia absoluta del libro, como sucedía antes. La verdad de la Biblia en los actuales tratados es una consecuencia de la inspiración bíblica, mientras que antes del Vaticano II con frecuencia la inspiración bíblica era la manera de explicar la inerrancia de la Escritura.

El autor parte de una doble constatación: judaísmo y cristianismo son religiones de la palabra de Dios, como muestra un somero análisis de la Biblia (AT y NT); DV ha analizado de manera diversa la relación entre Biblia y palabra de Dios, llegando a la conclusión de que la Escritura no sólo contiene la Palabra de Dios, sino que lo es, si bien es una palabra de Dios que nos es dada a conocer por medio de seres humanos y de manera humana. Efectivamente, nunca dice DV que Dios sea autor literario, mientras que a los autores humanos sí les describe como «verdaderos autores» (DV 11), lo cual no es sino una consecuencia del principio de la «condescendencia», que se aplica tanto a la encarnación del Verbo persona en

el seno de María, como a la encarnación del Verbo escrito en las páginas de la Biblia (DV 13). Tras estas afirmaciones generales, se hace un recorrido por la Biblia, para intentar descubrir la conciencia misma que la Sagrada Escritura tiene de ser palabra Dios; un recorrido rápido, en el que se toca los datos básicos (la conciencia de escuchar palabra de Dios en la ley y los profetas, la denominación de algunos libros como sagrados, etc.). La conclusión es que, sin que haya una expresión clara del asunto, tanto para el AT como para el NT, Dios continúa hablando en el presente por medio del Libro sagrado (p. 402).

Sobre la inspiración bíblica, el tratamiento es también tradicional. El punto de partida es la afirmación de DV 9: «La Sagrada Escritura es Palabra de Dios en cuanto que ha sido escrita por inspiración del Espíritu Santo». No sólo hay una referencia a la Palabra, sino también al Espíritu. Por eso, el estudio bíblico parte de la acción del Espíritu en el AT y en el NT, para pararse algo más despacio en la relación entre el Espíritu y la Escritura. En este punto hay muy pocos testimonios explícitos: Flavio Josefo, algo del Pseudo Aristeas, la asociación Espíritu de Dios — Palabra de Dios (también escrita) en el AT y los dos textos clásicos de la época tardía del NT, 2 Tm 3, 14-16 y 2 Pe 1, 16-21, que el autor estudia aparte. Viene después un repaso a las afirmaciones del magisterio de la Iglesia, desde el Concilio I de Toledo, pasando por los concilios de Florencia, Trento y Vaticano I —donde se define como dogma— hasta la síntesis del Vaticano II, donde se nos afirma, después de tantas discusiones, que la inspiración bíblica debe ser comprendida en el ámbito más amplio de la revelación y que Dios es autor de la Biblia en sentido amplio, mientras que los verdaderos autores, es decir, escritores, son los hagiógrafos (pp. 402-08).

Un apartado ofrece las últimas reflexiones de orden más teórico acerca de la naturaleza de la inspiración bíblica. Interesante en este punto las reflexiones sobre el concepto de autor bíblico (más complejo y difuso en la actualidad) y sobre el carisma de la inspiración, que debe concebirse como algo transitorio en los autores bíblicos y permanente en el libro bíblico. A partir de aquí, se refiere sumariamente a las imágenes usadas por los padres y a sus conceptualizaciones posteriores (huella de Alonso Schökel) y expone tres modelos o hipótesis de explicación: el modelo leonino de León XIII, el modelo del Dios autor en el ámbito de la creación de la Iglesia, característico de K. Rahner, y el modelo literario de Alonso Schökel. Una selección de modelos, como se ve, que no hace del todo justicia a todos los intentos llevados a cabo. Luego presenta algunos modelos reductores y, por tanto, inadecuados,

como el de J. Barr (inspiración genérica) y otros más matizados de autores de tradición protestante, como Achtemeier y Howard Marshall, quizá conocidos a través de nuestros textos y trabajos en el manual de la ABE y antes (pp. 408-14).

Interesante también las tareas de futuro que presenta: 1) mostrar cómo el carisma de inspiración no es un carisma absoluto, sino que está al servicio de la revelación, de la palabra de Dios, de la historia de la salvación y, sobre todo, de la objetivación en escritura de la palabra de Dios; 2) ahondar en la relación Biblia — Palabra de Dios, teniendo en cuenta las realidades analógicas que se entienden en la Escritura como palabra de Dios: el logos preexistente de Dios, la palabra encarnada en Jesucristo, la palabra de Dios por medio de profetas y apóstoles, el testimonio escrito de esta palabra, la palabra de la predicación viva de la Iglesia; 3) mostrar que la relación Biblia — Palabra de Dios, como testimonio escrito y autorizado de la revelación histórica, no puede entenderse sólo como el libro donde se ha almacenado un testimonio histórico del pasado, sino como el libro que hace presente hoy la palabra de Dios; 4) poner de relieve la fuerza que tiene la Escritura para construir y santificar, explicando su origen y cómo interviene en ello el Espíritu Santo. En el fondo, se trata de ahondar en el significado de la Biblia como palabra de Dios viva y eficaz hoy por medio del Espíritu Santo.

El último apartado trata de la verdad de la Biblia. Recuerda que, tras la reorientación del tema llevada a cabo por el Vaticano II, que ya no habla de inerrancia, la verdad de la Escritura es una cuestión que afecta al canon de la Biblia (en cuanto que es un libro normativo y en cuanto que nos da la lista de los libros en los que se encuentra esa norma o «canon de la verdad») y es también una tarea en último término de la hermenéutica, que nos ayuda a descubrir no sólo el sentido del autor o autores bíblicos, sino también el significado del texto hoy. Hace después un breve recorrido histórico, partiendo de la crisis de finales del siglo XIX, cuando estalla la cuestión bíblica y se trata de contener mediante la *Providentissimus Deus*, para concluir con la formulación novedosa de DV 11, que conecta con la posibilidad de un sentido divino más amplio que el humano, al estilo del famoso *sensus plenior* o sentido pleno y del sentido típico, tan populares antes del Concilio. Concluye con una breve discusión acerca de la verdad hebrea y la verdad griega (pp. 415-21).

En conjunto, este capítulo tiene unas características semejantes al anterior sobre el canon. Se dan los elementos básicos, se plantean las cuestiones de manera atractiva y actual, se ofrecen

pinceladas originales interesantes, pero no se ahonda en los temas. Se da la suficiente información, pero no se profundiza en las cuestiones, del modo que uno esperaría en un estudio de este tipo. Creo que esto no se debe al autor —quien tiene una obra de mayor densidad sobre estas cuestiones— sino sobre todo al planteamiento de conjunto de toda la obra, donde se ha tomado la opción de primar los contenidos histórico-positivos, frente a la reflexión teológica, reducida aquí —en consecuencia— a lo estrictamente indispensable.

2. *Una reflexión teológica más allá de los datos históricos y positivos: M. A. Tàbet*

De un estilo diverso es el tratado de Miguel Ángel Tàbet, actualmente profesor en la Universidad de la Santa Cruz del Opus Dei en Roma¹⁶. Había publicado ya en castellano un manual de introducción el año 1981¹⁷. El que aquí comentamos retoma aquél y lo amplía notablemente. Su objetivo es netamente teológico y se ofrece explícitamente como manual a los estudiantes de teología del ciclo institucional, aunque no excluya tener en cuenta un público más amplio. Las fuentes en que se inspira, según propia confesión del autor, son el *Catecismo de la Iglesia Católica* (nn. 50-141), el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia de 1993 y el discurso del Papa con ocasión de la presentación de este mismo documento (p. 5).

Naturaleza y esquema de esta introducción

Se sitúa en el ámbito más clásico de las Introducciones Generales a la Sagrada Escritura católicas, concibiéndose toda ella como una introducción a la Biblia en el ámbito de la teología. En consecuencia, el esquema de exposición es también clásico: tras unas breves nociones sobre la Biblia y la revelación divina, tiene una primera parte dedicada al carácter sagrado de la Biblia con sus características o propiedades. Inmediatamente, presenta la doctrina de

¹⁶ M. A. Tàbet, *Introduzione generale alla Bibbia* (Ed. San Paolo, Casinello Balsamo 1998) 416 pp.

¹⁷ M. A. Tàbet, *Una introducción a la Sagrada Escritura* (Rialp, Madrid 1981).

la Iglesia sobre la inspiración, para pasar a hablar de Dios, uno y trino, como autor principal de la SE y de los hagiógrafos como verdaderos autores de sus escritos, concluyendo esta parte con un estudio de la inspiración de los libros sagrados y un breve añadido sobre el contenido y la finalidad sobrenaturales de la Biblia. Se añade un apartado sobre lo que llama «propiedades de los libros sagrados», a saber, la unidad de la Biblia como exigencia de su origen divino, centrándose sobre todo en la unidad existente entre AT y NT; la verdad de la Biblia, la santidad de la Biblia y la perennidad e inmutabilidad de la Biblia. En total 123 páginas sobre el tema que nos traemos entre manos. Dedicar también, como es lógico, sendas secciones al canon de la Biblia, al texto y a la hermenéutica bíblica, de las que aquí no se trata.

El carácter sagrado de la Biblia y sus propiedades

El autor comienza con una introducción en la cual sitúa la Biblia como Sagrada Escritura en el contexto de la revelación, haciendo un denso resumen de lo que es la revelación, los modos de revelación y lo que es la Escritura, así como su relación con la tradición y el magisterio, a partir del *Catecismo de la Iglesia Católica*. Es más una declaración de principios que una introducción, pero deja claro el contexto en el que se quiere mover. Después presenta unas breves nociones generales acerca de la terminología para designar la Biblia y los libros que la componen y un breve resumen de lo que dice la Iglesia sobre la necesidad de leer la Biblia. Es una introducción un poco desequilibrada: la primera parte es de una densidad teológica grande y sólo puede ser captada y entendida por quien conoce bien la teología fundamental; la segunda es una ilustración cultural y necesaria, dirigida supuestamente a quien no conoce mucho la Biblia; la tercera es un consejo piadoso, pues no se conecta de ningún modo con el trabajo que sigue.

A continuación se trata del carácter sagrado de la Biblia, presentando primero los datos de la tradición y el magisterio, después el autor principal de la Escritura, que es Dios uno y trino, para pasar a tratar de los hagiógrafos, inspirados por Dios, como verdaderos autores de sus escritos. Luego se estudia la inspiración de los libros sagrados, su contenido y finalidad sobrenatural y las propiedades de la Escritura. La lectura de estas páginas sumerge al lector en la atmósfera de los manuales anteriores al Vaticano II. Aunque nuestro autor cita constantemente la DV, en directo y a

través de la reelaboración que de ella hace el *Catecismo de la Iglesia Católica*, en realidad la clave de exposición de todo el tratado es puramente preconiliar. Si quitásemos los textos posteriores a la *Divino Afflante Spiritu*, las variantes de este tratado serían mínimas. Nada ha cambiado en los planteamientos, nada en los lenguajes; ni siquiera tiene el aire un tanto renovador del manual de la *Introducción a la Biblia* de los viejos Robert y Feuillet, ni siquiera los pequeños atisbos innovadores del *Manual Bíblico* de la Casa de la Biblia. Todo suena a los antiguos manuales de Höpfl-Gut, de Prado, de Perrella, del PIB. Sólo que, en lugar de estar escrito en latín, está escrito en italiano. Quien quiera saber lo que era un manual antes de la DV, puede leer este tratado de inspiración y tendrá una idea casi perfecta de ello, aunque sin la imaginación especulativa de Prado o Perrella y sin la erudición inacabable de aquellos manuales. El esquema ya está indicando que el estudio de la Biblia se hace desde arriba, como podría estudiarse una Cristología puramente desde la perspectiva trinitaria: es el libro inspirado por Dios y, por tanto, es divino; casi da la sensación de que el hecho de haber sido escrito por seres humanos fuera un mal menor, y que es una pena no haber podido evitarlo. Por supuesto, no es un tratado de características «monofisitas» (es decir, olvidado de la parte humana de la Biblia); no lo es, porque formalmente están todos los datos necesarios para evitarlo.

Junto a esta primera impresión, hay cuestiones serias de método. La más importante es el modo de usar teológicamente los textos del magisterio de la Iglesia. Se citan muchos, muchísimos y constantemente, hasta el punto de hacer difícil la lectura del texto con demasiada frecuencia, dando la impresión de que el autor no se atreve a pensar por sí mismo. Pero los textos se citan sin su contexto histórico y dando a todos en la práctica el mismo valor: lo mismo vale una encíclica, que un texto del *Catecismo de la Iglesia Católica*, que un texto de DV, que un discurso del papa, que un escrito de la Pontificia Comisión Bíblica de época antigua o contemporánea. Nunca se analizan los textos con cuidado, tratando de interpretar lo que dicen con seriedad, procurando descubrir cuáles son las afirmaciones que se hacen en directo y cuáles las que se tocan marginalmente. Esto genera cierta confusión y no parece un buen servicio al magisterio.

A esto se añade el uso de los textos de la Escritura. También ellos se utilizan linealmente, todos en el mismo plano, citados muy pocas veces (muchas menos que los textos del magisterio) e interpretados siempre mediante lo que quiere ser una estricta comprensión desde el magisterio. Jamás se hace una indagación arti-

culada de un tema bíblico a partir de un análisis de la Biblia misma, situando cada texto en su tiempo, descubriendo la evolución de pensamiento existente en la Biblia (la pedagogía divina, tan tradicional en la doctrina de los Padres y tan indicada en DV). Todo es igual en los textos bíblicos, todos los textos valen lo mismo. Por lo demás, el criterio de estudiar casi sólo aquellos textos bíblicos citados en los documentos magisteriales es muy peligroso. Los textos que citan los documentos magisteriales lo son a título muy diverso: probatorio, explicativo, ilustrativo, ejemplar, e incluso de complemento y adorno, para justificar algunas expresiones o lenguajes. Estos tres aspectos aquí señalados: la dificultad para aceptar una Biblia verdaderamente humana (igual que divina), la hermenéutica maximalista de los textos del magisterio de la Iglesia, y el uso descoordinado y sin contexto de los textos bíblicos, hacen que nos situemos ante un tratado atemporal, en el que predomina la dimensión sobrenatural de la Biblia, como si ésta viniera directamente de Dios y fuese un libro sin historia y sin problemas. Pero veamos algunos aspectos concretos.

Inspiración y Biblia

El autor no acaba de distinguir plenamente entre inspiración profética e inspiración escrita, lo que hace que su presentación y argumentación bíblica no sea del todo concluyente. Encuentro también algunas dificultades en relación con los textos citados del NT, pues *theópneustos* en la literatura helenística no está claro que tenga el mismo sentido que en 2 Tm; el texto de 2 Pe 1 habla directamente de la inspiración profética, no de la bíblica; mientras que la alusión que hace 2 Pe 3 a las cartas paulinas no menciona directamente la inspiración bíblica (pp. 26-29). Quizá debiera matizarse también la exposición de la reflexión patrística y medieval sobre este asunto. Alonso Schökel ya hace tiempo que nos enseñó a distinguir entre las imágenes de la inspiración y su conceptualización posterior. En conjunto, esta sección adolece de un contexto histórico, que haga comprensible las especulaciones reseñadas y nos ayude a descubrir cómo va evolucionando el pensamiento teológico. Me llama la atención que el autor no cite ni una sola vez una historia del dogma de la inspiración tan clásica como la de Beumer, que le hubiera ayudado a evitar algunas de estas carencias. Por lo que se refiere a los textos del magisterio, me parece que no están bien presentados. Se entrelazan con problemas concretos, que no siempre se explican de manera suficiente, y se ala-

ban constantemente, pero sin profundizar en ellos, ni analizarlos con seriedad (p. ej., véase el desfile de textos, sin decir nada serio sobre ninguno en pp. 36-38). La interpretación sobre el uso velado en DV de la terminología de instrumento, y la interpretación que hace del término «verdaderos autores», con el que se califica a los hagiógrafos en DV 11, es inexacta e interesada (38). DV no quiso usar una terminología técnica instrumental a propósito (usa la imagen, pero no su conceptualización) y quiso indicar que los hagiógrafos son los verdaderos autores literarios, mientras Dios es autor de otra manera. Este ser verdaderos autores, es decir, con todas las riquezas y condicionantes humanos de un autor literario es precisamente lo que posibilita la aplicación de diversos métodos y aproximaciones humanas de interpretación, como afirma claramente el Papa en el discurso de la instrucción de la PCB (véase el n. 8).

En relación a la categoría de *Dios autor* de la Escritura (39-43), se limita a presentar la doctrina general de que Dios es autor de la Biblia en cuanto Dios trinitario y como acción *ad extra*. Se trata de una acción sobrenatural, que aquí se presenta como equivalente a la acción de Dios que causa el milagro, siguiendo una comparación de santo Tomás (que la usa como ejemplo, no como identidad). Pero la Biblia no es un milagro, aunque el hecho sobrenatural de la SE supere la posibilidad de las fuerzas creadas, como todo lo que es sobrenatural. Por lo que se refiere al tema de la Biblia como palabra de Dios, cuestión que se trata al hablar de la Biblia y el Verbo de Dios, se hacen sólo observaciones generales.

En correlación con lo anterior, a nuestro autor le cuesta aceptar que los hagiógrafos sean verdaderos autores (44-70). Por eso insiste en que Dios es más autor que los hagiógrafos, en cuanto que su acción en la composición de los libros es preeminente. Y, si bien se dice de los hagiógrafos en DV 11 que son *veri auctores*, en realidad Dios y los hagiógrafos serían ambos autores en el sentido propio del término. Usa después la formulación filosófica de la causa instrumental y eficiente principal como la única posible explicación adecuada de la relación Dios-hagiógrafo, lo cual es plenamente legítimo, pero no debe dejarse siquiera sospechar que tal es lo que se afirma en la DV.

A mi juicio, en este planteamiento hay tres afirmaciones que no han sido del todo bien explicitadas por el autor, lo cual parece ser la razón última de un planteamiento no plenamente correcto, al menos tal como yo lo he entendido: 1) Dios no es autor preeminente en la composición de la Biblia, en el sentido afirmado por el

autor. Por supuesto, Dios es primero y decisivo como en toda acción sobrenatural humano-divina, en la que interviene su gracia necesariamente. El es quien toma siempre la iniciativa, pero no como «compositor» de los libros. En consecuencia no es autor preeminente en sentido estricto. Dios no «escribe» libros, aunque sea autor —en sentido analógico— de la Biblia. 2) Por eso, no se dice de la misma manera la palabra autor de Dios y de los hagiógrafos. De Dios se dice como imagen o, todo lo más, analógicamente; de los hagiógrafos se dice en sentido estricto (autor literario); y ésta es la razón por la cual los autores humanos son «verdaderos autores». 3) Por supuesto, es legítimo intentar una explicación de la inspiración bíblica a partir de la conceptualización del término instrumento con las armas de la filosofía aristotélico-tomista de la causa eficiente e instrumental. Pero esto es una explicación más y tiene siempre el gravísimo problema de no poder explicar de manera adecuada la libertad del autor humano. Que se diga que Dios actúa con el hagiógrafo respetando la naturaleza inteligente y libre de éste —como dijo ya la *Divino Afflante Spiritu*— es una aclaración necesaria, pero no es una explicación (51). Por lo demás, si se habla de que en la SE Dios como autor ha dejado su huella, hay que recordar que se trata de una huella sobrenatural no perceptible por el entendimiento humano, sino sólo a la luz de la fe (52).

El modelo leonino (54-6)

Por todo ello, para nuestro autor la explicación definitiva de la inspiración sigue siendo el clásico modelo leonino de la iluminación de la mente del hagiógrafo, la moción de la voluntad y la asistencia mientras escribe para que no cometa error. Como muy bien conoce el autor, este modelo ha sido matizado y perfeccionado de muchas maneras y arrastra consigo dos dificultades casi imposible de solucionar, la explicación aceptable de la libertad del hagiógrafo ante una moción eficaz de Dios y la misma inspiración de un escrito que, precisamente en el momento clave de escribirse, es cuando no tiene una intervención positiva de Dios (así parece reconocerlo el mismo autor, al hablar de las objeciones de Lagrange a la hipótesis de Franzelin en p. 74). Por otra parte, decir que el modo de conciliar la eficacia divina con la libertad del hombre es un misterio que se estudia en el tratado de antropología teológica o sobrenatural, simplemente, no es de recibo, cuando se trata de la gran dificultad para aceptar esta explicación.

En el apartado dedicado a las *propiedades de los libros sagrados* (89 ss.) el autor tiene el mérito de hablar de las cualidades del libro sagrado en un amplio apartado, sin reducir ésta a la verdad, sino estudiándola junto con la unidad, la santidad, la perennidad y la inmutabilidad. Quizá se podría haber añadido con tanta o más razón, puesto que se encuentra en 2 Tm 3, 14-16, la utilidad de la Biblia y su eficacia sobrenatural (y natural). El tratamiento, que en cuanto al planteamiento general es interesante, se resuelve luego de manera quizá un poco anticuada en sus planeamientos concretos y con un matiz sobrenatural, que parece maximalista. Así, al hablar de la unidad de la Biblia, no se distingue bien entre lo que significa la unidad de la Historia de Salvación que contiene la Biblia y la lógica diversidad y las notables diferencias entre unos textos y otros. Si no tuviéramos en cuenta esto, resultaría difícil explicar, por ejemplo, la evolución de algo tan decisivo como la fe en otra vida, inexistente en la mayoría del AT. No se puede decir sin más que los autores sagrados enseñan —con diversas perspectivas— necesariamente una sola verdad (89). Hay que explicar esto. Los trabajos de M. A. Molina Palma sobre la unidad de la Escritura como norma hermenéutica decisiva son sin duda de interés en este asunto¹⁸.

En relación con la verdad de la Escritura, creo que debería matizarse un poquito más el tratamiento del autor, que parece usar siempre el concepto de verdad aristotélico-tomista como el propio de la Biblia, sin evitar del todo el tratamiento del tema desde la perspectiva de la inerrancia, al estilo de los más clásicos manuales preconciarios. Por otra parte, parece demasiado optimista o generalizador afirmar que hasta el Vaticano I la verdad de la Biblia no se ha puesto en discusión, olvidándose de las disputas de las críticas de Celso, de las reflexiones sobre el tema de Agustín y del asunto Galileo, por poner sólo unos cuantos ejemplos de primera categoría. Asimismo, a mi juicio, la interpretación que se da de DV 11 en página 98 es minimalista y no parece hacer justicia plenamente a la discusión que se tuvo en el aula conciliar en torno a esta cuestión. Creo que no es del todo adecuado interpretar la frase *nostrae salutis causa* únicamente como la finalidad a la que tiende la Biblia, olvidándose de que se trata también del aspecto formal bajo el que ha de entenderse la verdad bíblica.

18 Véase especialmente su tesis doctoral, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu* (Burgos 1987); la misma Pontificia Comisión Bíblica recuerda que la interpretación de la Biblia ha de tener en cuenta las tensiones dinámicas internas que en ella existen, evitando interpretaciones exclusivistas; cf. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* III, A.

Tampoco me parece correcto del todo afirmar sin más, que en la Biblia no hay errores científicos, sino sabia condescendencia divina (101); no parece serio y desde luego no es un lenguaje comprensible para el hombre y la mujer de hoy, sea creyente o increyente. Lo mismo sucede con las dificultades históricas, que ni siquiera se conocen bien. Citar a este respecto todavía un decreto de la PCB de 1905 como plenamente vigente es no querer saber en qué contexto se llevó a cabo aquella discusión y aquellos decretos. Mejor salida es la de los géneros literarios, aunque no se le saca todo el partido que podría haberse sacado en este asunto.

En cuanto a la santidad de la Biblia (110 ss.), la cuestión queda reducida a demostrar que en la Biblia no se dice nada inconveniente, porque es divina. Es demasiado poco. Por lo demás, justificar como se hace en pp. 114-15 la institución del *herem*, no creo que sea el mejor camino para mostrar la santidad de la Biblia. Y esto, sin entrar en averiguaciones de si fue o no una institución histórica; lo mismo se diga de la cuestión de la guerra santa. Creo que este apartado debería revisarse muy a fondo.

En resumen, es loable el esfuerzo por escribir un nuevo tratado de Introducción a la Sagrada Escritura, pero deberían revisarse varias cosas, para que apareciese como un tratado mas de acuerdo con el espíritu conciliar de la DV. Naturalmente, todas las opciones teológicas son legítimas dentro de la fe de la Iglesia, pero en este momento parece que no puede escribirse una introducción teológica a la Sagrada Escritura, sin explicitar un poco mejor todo lo que se refiere al diálogo con las ciencias humanas actuales, intentando situarse más en la perspectiva del libro concreto que es la Biblia, que en la perspectiva casi sólo de la especulación atemporal del teólogo, que habla de una Escritura Sagrada, que no sabemos si existe tal como se presenta.

3. *La revisión de un clásico: el Comentario Bíblico «San Jerónimo»*

El año 1990 se publica la nueva edición revisada del clásico comentario católico norteamericano «San Jerónimo», cuya primera edición era de 1968¹⁹. En conjunto aquí se incorporan los avan-

19 R. E. Brown - J. A. Fitzmyer - R. E. Mupphy (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary* (G. Chapman, Londres²1990); sobre nuestro tema, R. F. Collins, «65. Inspiration» (1023-33).

ces de la exégesis contemporánea (véase su descripción en pp. xix y xx), lo que hace que los dos tercios del comentario sean nuevos. Como orientación general, acepta los métodos histórico-críticos como la base del comentario, sin olvidar las enseñanzas de la Iglesia católica, que, sin embargo, no condiciona a los biblistas católicos más allá de lo que lo hace la propia fe. Está todo él elaborado por católicos —para que se pueda apreciar también la variedad de posiciones y planteamientos de los casi setenta colaboradores— y se dirige tanto a los estudiantes clérigos de teología y a los sacerdotes, como a todo lector serio de la Biblia.

Por lo que se refiere a la inspiración, a ella se dedica el primer artículo monográfico (*topics*) de la serie final, lo que sin duda quiere ser significativo. El autor es Collins, mientras que en la primera edición era R. F. Smith y llevaba el título de «Inspiración e inerrancia». El esquema antiguo era el siguiente: terminología, origen divino y humano de la Escritura, naturaleza de la inspiración (opiniones y teorías), ámbito de la inspiración y efectos de la inspiración, sobre todo la inerrancia. Ahora el esquema es algo diferente. Parte de la DV y hace una indagación histórica desde la Biblia, pasando por el judaísmo hasta los Padres de la Iglesia. Estudia el modelo profético de inspiración (instrumentalidad causal, inspiración verbal plena), para pasar a presentar una historia de las discusiones sobre inspiración e inerrancia hasta hoy. Estudia luego las opiniones de autores actuales, tanto protestantes como católicos, concluyendo con una serie de corolarios: uso eclesial de la Escritura, palabra de Dios, verdad de la Biblia y futuro de las teorías de la inspiración.

Para el autor la DV, en lo que se refiere a la inspiración, presenta una síntesis de la enseñanza tradicional de la Iglesia, sin entrar en los detalles teológicos que proponía el primer esquema sobre las fuentes de la revelación, rechazado por los padres conciliares. Por otra parte, al describir la teoría de la inspiración según el modelo profético y la causalidad instrumental, afirma, que la teoría profética de la inspiración, acompañada frecuentemente de la noción de dictado, continuó a influir en los cristianos durante todo el medievo, el tiempo de la reforma y de la contrarreforma y es sostenida hoy día por muchos cristianos, especialmente los más conservadores, y admite varias formas (n. 35). La exposición que se hace posteriormente es buena, se presenta sobre todo desde una perspectiva histórica y evita las posibles especulaciones demasiado teóricas. Finalmente, recordemos los «corolarios» o consecuencias de la inspiración: es un texto con autoridad para la Iglesia, es Palabra de Dios (fórmula aparentemente simple, pero de gran comple-

alidad y polivalencia, que debe ser estudiada y sobre la que hay aún mucho que reflexionar), es escritura verdadera (también el concepto de verdad es complejo y no debe limitarse a carencia de error, pero no hace reflexión a fondo). Concluye diciendo que falta un verdadero tratado de la inspiración de la Escritura, el cual debería comenzar tomando muy en serio la realidad misma de las Escrituras. Y concluye: «Puesto que la comprensión de las Escrituras está constantemente “en proceso”, una comprensión de la inspiración necesariamente está también siempre “en proceso”» (n. 72).

En resumen, este breve estudio sobre la inspiración se inserta en un comentario, que se presenta voluntaria y conscientemente en la línea histórico-crítica. En consecuencia, no hace especulaciones teológicas. Presenta los datos y la historia. Entre los datos, merecen destacarse dos elementos: el espíritu con que se interpretan las afirmaciones de DV acerca de la inspiración es el adecuado, aunque lo hace quizá con excesiva sobriedad, si bien citando ampliamente los textos; es muy bueno el tratamiento que da a los textos neotestamentarios sobre la inspiración; muy pobre el tratamiento sobre la Biblia como palabra de Dios; pobre también la cuestión de la verdad bíblica. Regular la bibliografía, aunque tiene lo sustancial. En el conjunto de la obra a la que acompaña, es una reflexión suficiente²⁰.

III. ESTUDIOS MONOGRÁFICOS SOBRE LA NATURALEZA DE LA BIBLIA

No son muchos los estudios monográficos existentes sobre la inspiración bíblica. La razón es sencilla. Por una parte, la orientación de los estudios bíblicos camina hoy preferentemente en la línea de la exégesis positiva, sea ésta sincrónica o diacrónica, mientras que la preocupación más teórica se refleja sobre todo en el campo de la hermenéutica. Así, en el campo de la exégesis protestante alemana, las tomas de postura últimas de U. Luz y G. Theissen sobre el estatuto de la Biblia en la universidad y en la sociedad actual,

²⁰ En España se han publicado también dos pequeños manuales de divulgación. En ambos se da una información suficiente, se asumen los criterios del Vaticano II y se da una orientación conciliar adecuada, si bien no aportan ninguna novedad notable. Quede aquí noticia de ellos, para información del lector: F. Marín Heredia, *La Biblia, palabra profética* (EVD, Estella 1992) 330 pp.; F. Pastor Ramos, *Introducción a la Biblia* (Instituto SCC San Pío X, Madrid 1995) 261 pp.

posturas que están bien alejadas de las discusiones sobre la inspiración²¹; en el mundo anglosajón, las discusiones sobre lo que se ha denominado «hermenéutica postmoderna», que han recogido, entre otros, los trabajos de Thiselton y Aichele²²; y en el ámbito católico, la asimilación de una exégesis crítica, que sin embargo no vacíe a la Biblia de su componente de Sagrada Escritura, como ha dejado bien claro la Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica²³. Desgraciadamente, esto lleva con frecuencia a dejar en manos de quienes o son fundamentalistas o rozan una orientación de este tipo, cualquier reflexión sobre la inspiración bíblica, que en último término es la reflexión sobre la naturaleza de la Biblia y sobre su estatuto en la comunidad eclesial y en la teología²⁴. Afortunadamente no es ese el caso de los pocos estudios que ahora paso a presentar.

1. *Un estado de la cuestión y algo más: A. M.^a Artola*

En 1994 A. M.^a Artola recoge una serie de trabajos, preferentemente sobre la inspiración bíblica, en un volumen que quiere presentar la situación de los estudios sobre esta cuestión²⁵. Probablemente sea Artola quien, en los últimos veinte años, ha trabajado más sobre la inspiración, tanto por lo que se refiere a estudios de teología histórica, como intentando una respuesta desde la teolo-

21 U. Luz, «Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft», *NTS* (1998) 317-39; véase la respuesta desde una perspectiva católica de M. Reiser, «Bibel und Kirche. Eine Antwort an Ulrich Luz», en *Trierer Theologische Zeitschrift* 1 (1999) 62-81; G. Theissen, «Die Überzeugungskraft der Bibel. Biblische Hermeneutik und modernes Bewusstsein», en *Evangelische Theologie* 60 (2000) 412-31.

22 A. C. Thiselton, *New horizons in hermeneutics* (Harper Collins, Londres 1992); G. Aichele y otros, *The Postmodern Bible. The Bible and Culture Collective* (Yale University Press, New Haven/Londres 1995); véase una síntesis de los planteamientos hasta la fecha de publicación en A. K. M. Adam, *What is Post-modern Biblical Criticism?* Guides to Biblical Scholarship (Fortress Press, Minneapolis 1995).

23 Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Ciudad del Vaticano 1993); véase el volumen colectivo de F. García López - A. Galindo García (eds.), *Biblia, literatura e Iglesia* (Universidad Pontificia, Salamanca 1995).

24 Véase sobre el tema J. M. Sánchez Caro, «Escritura», en J. M. Mardones (dir.), *10 palabras clave sobre fundamentalismos* (EVD, Estella 1999) 47-79.

25 A. M.^a Artola, *La Escritura inspirada. Estudios sobre la inspiración bíblica* (Universidad de Deusto, Bilbao 1994) 255 pp.

gía especulativa, ayudándose, sobre todo, de la filosofía. Desde el punto de vista histórico reciente, los dos mejores trabajos del autor, recogidos en este libro, son «Introducción general a la Escritura e inspiración» (1985), donde hace un planteamiento de la historia de los tratados y del puesto en ellos de la cuestión de la inspiración, y «Unicidad de la Biblia e inspiración» (1989), donde hace el punto de las reflexiones sobre la inspiración hasta ese año. En ese momento, el autor, influenciado por los estudios semiológicos franceses, por los estudios sobre la eficacia (*performance*) del lenguaje de Searle y Austin, así como por las reflexiones filosófico-teológicas de St. Breton, propone una respuesta al estudio de la inspiración, que se articula básicamente sobre los siguientes pilares básicos: partir de la Biblia como Palabra de Dios (aunque diferenciando las partes de la Biblia, pues ni todas lo son de la misma manera en todos los momentos, ni se trata de un sentido unívoco); partir de la Biblia como fenómeno de lenguaje, analizando sobre todo la eficacia o *performance* específica de la palabra bíblica escrita; incorporar el elemento del Espíritu, absolutamente imprescindible, para poder hablar no sólo de una palabra de Dios revelada, sino de una palabra de Dios escrita, que es lo propio de la inspiración. Esta teoría se articula en la edición primera de la colección «Introducción al Estudio de la Biblia» de 1989 ²⁶.

Sin embargo, en la tercera edición de esta obra (1992) ²⁷, el autor cambia de orientación. A. M.^a Artola, aprovechando la reflexión anterior y teniendo en cuenta las aportaciones del Concilio Vaticano II, sin olvidar los elementos actuales de reflexión filosófica sobre la naturaleza del lenguaje, escoge la categoría de *consagración* para intentar una comprensión de la inspiración bíblica, sin olvidar naturalmente lo que es el lenguaje oral y escrito. Así, partiendo de la comparación con el misterio de la encarnación, es decir, de la Palabra de Dios hecha carne, este autor hace una aplicación al misterio de la inspiración de la Escritura, teniendo en cuenta no sólo la inspiración del hagiógrafo, sino también y sobre todo la inspiración como cualidad de la Escritura.

Según el autor, hay que considerar, en primer lugar, *el papel de Dios* en la composición del libro, que contiene los siguientes elementos: la decisión divina de componer la SE, la elección de los autores inspirados, las propiedades de la futura escritura, la atri-

²⁶ A. M.^a Artola - J. M. Sánchez Caro, *Biblia y palabra de Dios*, Introducción al Estudio de la Biblia 2 (EVD, Estella 1989).

²⁷ *Ibid.*, 1992, 169-197.

bución de la SE a Dios. La conclusión nos lleva a establecer algunas suposiciones sobre la Trinidad en el origen de la Escritura. Acto seguido, debe tenerse en cuenta la acción del Espíritu inspirador en *el autor humano* de la SE: la elección o llamada y sus componentes, así como la génesis de la palabra inspirada y la consagración de esa palabra. En último término, tenemos delante la obra final, es decir, *la escritura inspirada*. El proceso de la obra tiene sus etapas. En primer lugar, el autor humano transmite su mensaje en el seno de la comunidad creyente a la que pertenece (estructura social de la inspiración), bien mediante la comunicación de un testimonio (anuncio kerigmático), bien mediante una reflexión posterior (palabra teológica), que puede ser, por ejemplo, de tipo sapiencial. En este momento del proceso se sitúa la elaboración de la palabra escrita con intervención del Espíritu Santo, que es quien revivificará esa escritura en el momento de leerla en comunidad. Este es el texto inspirado, tanto en su dimensión de superficie (*fenotexto*, producción de sentido), como en la de profundidad (*genotexto*, tejido que hace posible esta producción de sentido). Tanto uno como otro deben participar de la inspiración: claramente en el primer caso; de manera más difícil de precisar en el segundo. Por lo demás, las relaciones de ambos producen lo que se llama el *intertexto*, que nos da el contexto literario concreto de la Escritura. Aquí habría que situar los problemas que crea la extensión de la inspiración a la *traducción*, especialmente debido al caso de la traducción de los LXX. Finalmente, el autor dedica unas palabras a la *lectura inspirada*, que es un momento nuevo de intervención del Espíritu, en el que la Escritura recupera la efectividad del instante de su locución, cuando se inició el proceso que la llevaría a existir tal como es hoy. Esto acontece sobre todo en la proclamación kerigmática y en la proclamación litúrgica.

De este modo el autor continúa su reflexión teórica, intentando no sólo una explicación del misterio de la inspiración bíblica desde el punto de vista teológico, sino también en diálogo con la filosofía, especialmente con la filosofía del lenguaje, tan interesante en los últimos años. Además, pone las bases para organizar un estudio teológico de la Biblia, que se pueda presentar de manera orgánica, y en el cual las categorías básicas serían la palabra de Dios, la palabra de Dios hecha Escritura (inspiración), la palabra de Dios escrita y normativa (canonicidad), la palabra de Dios leída e interpretada (hermenéutica). En todos estos grandes capítulos del tratado de la Escritura —que se intenta llevar a cabo en la obra indicada— se pone de relieve lo que podemos llamar

la historia de la palabra de Dios entre los hombres: nacimiento de la palabra de Dios en el ámbito humano por la acción del Espíritu (profecía sobre todo, Cristo), cristalización de la palabra de Dios en un escrito, en el seno de la comunidad, mediante la acción del Espíritu que habita en la comunidad (inspiración), reconocimiento del escrito como palabra de Dios por la comunidad, iluminada por el Espíritu que habita en ella (canonicidad), lectura e interpretación de la palabra escrita por la comunidad «en el mismo Espíritu en que fue compuesta» (hermenéutica). Falta por completar esta visión con una de las cuestiones de más importancia hoy día: la relación de una teología de la S. Escritura con el estudio crítico de la Biblia.

2. Reflexiones sobre lo ya conocido: M. A. Tàbet

Una breve palabra sobre la colección de estudios de M. Tàbet²⁸. Ya conocemos al autor, por lo que no es fácil esperar demasiadas novedades de esta monografía, que se compone de artículos anteriormente publicados (no se dice de dónde proceden), sin duda preparando su manual de Introducción a la SE, que hemos comentado. No obstante, por lo que a nuestro tema se refiere, podemos indicar algunas observaciones de interés.

El capítulo primero se titula «L'ispirazione biblica nel Concilio Vaticano II» (19-59). Es un largo estudio sobre la evolución de la doctrina de la inspiración en el magisterio de la Iglesia desde el concilio Florentino (1442) hasta la *Dei Verbum* del Vaticano II en 1965. Por regla general los documentos de la Iglesia se interpretan en sentido maximalista. Quizá fuera más prudente ser más sobrio y no sospechar necesariamente, tras cada frase, una afirmación dogmática, como parece hacerse en la interpretación del texto de Trento (p. 21), que, sin embargo, no trató directamente la cuestión de la inspiración, entre otras cosas, porque en aquella ocasión no se discutía.

El texto de *Dei Verbum* 11 se interpreta también en esta línea, pero con mucha más sobriedad que en el manual. Si bien se fuerza un poquito la interpretación, para poder afirmar que en último término el Concilio habría dicho, aunque no a voces, que la mane-

²⁸ M. Tàbet, *Teologia della Bibbia. Studi di ispirazione ed ermeneutica biblica* (Armando editore, Roma 1998) 267 pp.

ra más adecuada de explicar la inspiración bíblica es la teoría de la causa instrumental, sin embargo el análisis del texto conciliar es interesante, está bien documentado y no pasa el límite de lo que permite el texto, distinguiendo lo que dice y lo que, a su juicio, parece decir (ver, por ejemplo, p. 59). Lo que el autor afirma sobre la importancia de la inspiración para la hermenéutica bíblica es importante y de interés, aunque creo que se puede ahondar más en esta vía. En conjunto, el estudio merece leerse y, aunque a veces se observa la orientación del autor hacia una interpretación maximalista de determinados aspectos de los documentos magisteriales, por regla general se contiene en límites justos, por lo que su interpretación podrá ser discutible, pero es de valor. Como actitud general, el autor se muestra más preciso, más sobrio y más dialogante aquí que en el manual.

El capítulo segundo, «Ispirazione biblica, condiscendenza divina e mistero dell'incarnazione» (61-104) es un estudio histórico-teológico de la imagen de la condescendencia (*synkatábasis*) de Dios, para explicar la inspiración bíblica. Se estudia el origen de la imagen, su desarrollo en san Juan Crisóstomo, que es quien la usa de manera más amplia en este campo, la llegada a los documentos del magisterio de la Iglesia, especialmente en la *Divino Afflante Spiritu*, su paso a *Dei Verbum* 13 y la explicación de la imagen en el Catecismo de la Iglesia Católica y en el discurso del Papa con ocasión de la instrucción de la PCB sobre la interpretación en la vida de la Iglesia (1993). Es un trabajo de teología histórica, bien documentado y, a mi juicio, bastante original. Creo que el camino de la condescendencia puede ayudar mucho a la teología de la Sagrada Escritura. Y este trabajo da gran parte de los datos. Éste es un mérito importante del estudio, independientemente de que se acepten o no completamente sus conclusiones, que son también interesantes.

Finalmente, el capítulo quinto, «La Sacra Scrittura nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*» (183-215) ofrece una reflexión sobre los elementos que, acerca de la teología de la Escritura, se encuentran en los nn. 101-141 del *Catecismo*. La presentación es correcta. Sobre cómo deba usarse esta síntesis a la hora de la reflexión teológica sobre asuntos que no son estrictamente de fe, es otra cuestión, en la que ahora no podemos entrar. Así pues, en general, en los tres estudios indicados el autor se muestra buen conocedor de los textos y se mantiene en una línea de interpretación que procura, como norma general, no ir más allá de lo que dicen, aunque en opinión mía algunas veces fuerza la interpretación, lo que por otra parte es hasta cierto punto teológicamente legítimo. Su pensamiento puede

calificarse, por tanto, de una reflexión sobre lo ya conocido. Y en ello aporta siempre datos que merece la pena tener en cuenta.

3. *La aventura de otro camino: F. Martin*

No deja de ser una sorpresa que, cuando parecía que la cuestión de la inspiración estaba pasando de moda, aparezca un grueso volumen como el de François Martin²⁹, que recoge su tesis doctoral, presentada en la Facultad de Teología de Lyon. Aquí estamos ante una manera de pensar totalmente distinta de la anterior. Nuestro autor parte de una constatación (la ruptura creciente entre exégesis y teología), de una convicción (la inspiración no es un resto polvoriento de la vieja teología, sino una verdad crucial, que focaliza todos los aspectos relativos a la revelación cristiana), y de un método (el de la semiótica greimassiana, consistente en el análisis minucioso de los presupuestos de un acto aparentemente banal, como es el de la lectura de un texto). Desarrolla así una reflexión metodológica sobre tres ejes: el carácter testamentario de todo texto, a la vez parcial y cerrado; el acto de lectura, en particular el que hace un creyente; la naturaleza de la autoridad divina de las Escrituras, afirmada constantemente por la Iglesia. Desde esta perspectiva, el estudio se articula en tres partes: en primer lugar, el problema tradicional de la inspiración ha dado lugar a muchos estudios, pero falta una teoría del texto; después, presenta un análisis de la letra como institución diferente a la palabra; finalmente, intenta precisar la naturaleza de la Escritura. Con la ayuda de É. Nodet y simplificando inevitablemente un estudio que es por demás complejo, intentemos una exposición de este interesante ensayo.

Una cuestión dogmática y tres modelos

El punto de partida es deliberadamente teológico: la inspiración de las Escrituras, antes de ser un problema, es objeto de fe recibida, tal como ha sido transmitido por la misma Escritura y ha sido recibido por la Iglesia católica de todos los tiempos. Inmedia-

²⁹ F. Martin, *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Écritures* (Cerf, París 1996) 516 pp; véase la larga recensión, con interesantes sugerencias, de E. Nodet, «De l'inspiration à l'Écriture», *RB* 104 (1997) 237-74.

tamente, hace un recorrido por los modelos de reflexión acerca de la inspiración: 1) El modelo del escrito, que privilegia la categoría o imagen del dictado y que, al no dejar clara la participación del elemento humano en la Escritura, lleva consigo una doble alternativa, a saber, la hermenéutica —leer la Escritura toda desde Cristo— o el fundamentalismo —aceptar el texto como divino e inmutable e inmediatamente transparente; 2) El modelo de la transmisión oral, que tiene el peligro de considerar al escrito como algo secundario, mientras que es el profeta lo importante; por otra parte, en el NT lo decisivo serían las *ipsissima verba Iesu*, y no los evangelios, cosa que es contraria a la tradición eclesial; 3) El modelo psicológico, que es una variante necesaria del anterior, pues se trata de explicar cómo un hagiógrafo puede escribir un texto que es Escritura mediante una inspiración divina en un momento determinado. Ahora bien, este modelo psicológico es muy complicado y habría mostrado también sus debilidades, no en último término, porque no acaba de dar razón de un texto inspirado como tal. Este último modelo se complicó además con la cuestión de la verdad y la inerrancias bíblicas, dando lugar a un intenso debate, que, sin embargo, por ese camino parece ya agotado. La conclusión de esta historia sintética es que hoy, más que en ningún otro momento, se ha de considerar la Biblia como una obra literaria, donde no pueden fácilmente separarse el fondo y la forma. Desde esta afirmación se hace posible plantear la cuestión de la inspiración con la ayuda de las modernas ciencias del lenguaje, intentando a continuación proponer una perspectiva teológica.

Texto, letra y reencuentro

Así pues, la Biblia es un texto inspirado. El autor parte de la enseñanza de la Iglesia, pues actúa como teólogo y quiere reflexionar sobre los datos de fe católica. Pero el significado de esta afirmación no es evidente. Es preciso pararse un momento a reflexionar sobre las nociones de texto y de obra literaria. Para extraer el sentido de un texto hay tres caminos ordinarios: la filología, la búsqueda del sentido, el conocimiento del autor. En realidad todo texto supone la desaparición o ausencia del autor, quedando el lector u oyente del texto, que experimenta emociones estéticas ante él. Éste debe ser el punto de partida de una analítica del significado, que quiera superar el subjetivismo del destinatario, sobre todo si conoce al autor por medio de otros datos además de la obra.

En este punto, el autor, con la ayuda de la génesis de la semiótica literaria de Saussure y el análisis de la profundidad del texto del último Greimas, tal como ha sido practicado en los últimos años en el Centro para el Análisis del Discurso Religioso (CADIR) de la Facultad de Teología de Lyon, a la que el autor pertenece, intenta describir lo que es la Biblia como texto inspirado.

Según Greimas, en un texto debemos distinguir la manifestación y la inmanencia. La manifestación es el significado de un texto cuando se escucha o se lee, lo que no es analizable en el nivel del texto, sino sólo en el nivel del oyente o lector; la inmanencia es el significado inmanente del texto, que depende de sus estructuras y formas internas; esto es lo que se llama el *discurso* del texto, que es «una globalidad significante». Es en este punto donde podemos analizar un texto. Es aquí donde puede buscarse lo que es un texto inspirado. En realidad, no se trata de analizar las estructuras narrativas de un texto (destinatario, sujeto, búsqueda de un objeto, etc.). Es verdad que estas estructuras son las más visibles en un texto; pero son en sí abstractas y, en último término, lo único que nos dicen es la competencia del enunciador para narrar algo. Se trata de analizar las estructuras discursivas del texto, que están en su dimensión inmanente, las cuales son concretas, si bien su análisis es más complejo, porque expresan la capacidad enunciativa del enunciador, su acto de palabra. Estas estructuras dan lugar a una paradoja: el texto, como resultado visible, es el enunciado, el cual sin embargo implica un cierto acto de enunciación, que es a la vez necesario y eliminado del enunciado. Por lo demás, esta versión del análisis semiótico de un texto deja abierta la posibilidad de que ese enunciado —y en consecuencia el texto mismo— haga referencia al mundo externo al texto —la realidad y el enunciador— con lo que se evita la pura inmanencia de la vieja semiótica, que con razón se ha criticado tanto.

Así pues, en el nivel inmanente de un texto hay que distinguir dos polos, que el autor designa como enunciador y enunciatario (*l'énonciateur, l'énonciataire*), que no deben confundirse con autor y lector, tal como los entendemos habitualmente. El «enunciatario» (lector interno) se encuentra en una posición compleja: por una parte, al escuchar o leer la letra es conducido al lugar del «enunciador», al que interpreta; por otra, al descubrir el discurso sus propias representaciones ideológicas son manipuladas, es decir, él mismo es interpretado. Por medio de una repetición del acto de leer ambas posturas van aproximándose, aunque el enunciatario nunca llega a la comprensión y fruición plena de la obra. De aquí la necesidad de instituir la lectura como rito repetitivo.

Una formulación de la inspiración bíblica

A partir de aquí, se retoman las cuestiones clásicas acerca de la Biblia: qué significa que la Escritura es palabra de Dios, qué significa que la Escritura habla a los humanos, qué relación hay entre palabra y escritura, qué caracteriza una obra literaria con la fruición repetitiva de su lectura, etc.

A partir de dos constataciones: que el discurso se revela en la lengua y que la significación de un texto debe analizarse en la «forma del contenido» (en el nivel inmanente del texto) y no en su pura manifestación textual, se formula lo que, a mi juicio, es la tesis básica del libro: según el autor, el dogma de la inspiración de la Escritura pone bien de relieve una diferencia de naturaleza entre los autores bíblicos, en número indeterminado, y el enunciador como origen de la inspiración. Puede haber varios autores, pero hay un solo enunciador de la Biblia como Sagrada Escritura. Esto es posible percibirlo, a partir de una hipótesis y de una definición. La hipótesis es que la relación entre texto manifestado y discurso inmanente es la misma que entre el mensaje y la fuerza de la enunciación. La definición afecta a la letra, que puede definirse como «la dimensión del discurso en donde puede manifestarse la fuerza de la enunciación». En este sentido, la letra recibe la existencia y la fuerza no del mero hecho de que alguien escriba algo, sino del hecho de que alguien actúa en el momento en que el otro escribe. No se identifica con el texto, sino con aquello que la fuerza enunciativa del discurso conserva en la inmanencia.

Así pues, se trata de un intento de descubrir al Dios autor de la Biblia en el terreno de la inmanencia del texto, algo de lo que el autor bíblico no es consciente. Naturalmente, queda ahora al autor mostrar cómo esto se ha realizado en el AT y en el NT, cuáles son los elementos de unidad y diversidad de la Biblia, cuál es el papel de la Iglesia en este descubrimiento, etc. Pero lo esencial es lo que acabo de decir. En este sentido puede decirse que Dios es «autor» de la Escritura (enunciador), mientras que los autores humanos son los verdaderos autores (autores literarios del texto, narradores). Y se puede hablar también de la unidad de AT y NT como hace la Iglesia, sin que por eso queden suprimidas las dificultades reales y las diferencias concretas entre unos y otros escritos. Como dice el autor: «la multiplicidad de las obras veterotestamentarias y neotestamentarias, sea cual sea su fecha de redacción, la diversidad de sus géneros o de sus lenguas, se convierte en un solo enunciado

por el hecho de estar referidas a un único enunciador» (441). «El “autor de las Escrituras” ocupa así el lugar de esa instancia particular que la semiótica llama “el sujeto de la enunciación implícita”, el cual, sin asumir directamente ninguno de los actos predicativos o de los enunciados tomados aisladamente, asume, sin embargo, la “verdad” del acto del discurso, por la cual el objeto textual es informado y en consecuencia constituye *un todo significante*». De esta manera, para el autor, se pasa de los textos de la Escritura al *Texto* de una única obra (*ibid.*). Como afirma hacia el final del ensayo, «consideradas en la perspectiva cristiana, las Escrituras son plenamente de Dios y plenamente del hombre, sin que se pueda establecer la parte de uno o de otro. Así, son testimonio del punto de unión entre el hombre y Dios, pues el único enunciado de los dos Testamentos se ordena *alrededor de la encarnación*, que revela en la carne al mismo tiempo la Palabra del Padre y la Vida del Espíritu, y lleva a plenitud humana la institución del Hijo en su condición de hablante. Dos realizaciones indisolubles, de las cuales una *revela*, la otra *instituye*» (443).

He aquí una exposición necesariamente parcial de este interesante ensayo teológico, difícil de leer para quien no está habituado a la terminología semiótica, pero sugerente por el camino que abre y, sobre todo, porque, a mi modo de ver, sitúa la reflexión sobre la inspiración en un terreno que es el terreno donde a mi juicio debe llevarse a cabo la verdadera reflexión acerca de la naturaleza de la Escritura sagrada, en el de la obra literaria, el texto, y no tanto en el del autor sagrado, el hagiógrafo. En consecuencia, puede decirse, con todas las matizaciones que pueden y deben hacerse al autor, que nos encontramos ante uno de esos ensayos que ciertamente han de calificarse de originales y generadores de nueva reflexión. Ésta no se ha producido todavía, pero estoy seguro de que se producirá.

4. Reflexionar desde lo fenoménico: S. M. Schneiders

La reflexión sobre la inspiración bíblica no es únicamente cuestión de la teología católica. Hay ámbitos de la teología protestante, en los que preocupa también la naturaleza de la Biblia, tratando de reflexionar sobre su estatuto en la Iglesia, que ha de estar entre la de un puro racionalismo (la Biblia, puro libro humano) y una palabra escrita absoluta y únicamente divina (fundamentalismo). En este ámbito se mueve Sandra M. Schneiders, quien en

su libro sobre la interpretación del NT como Sagrada Escritura introduce algunas precisiones sobre la inspiración bíblica, hechas desde una consideración fenoménica de la Biblia ³⁰.

Para la autora, la inspiración bíblica es una afirmación de fe estrechamente ligada a la noción de revelación y por regla general aceptada en la Iglesia sin mayores problemas. La cuestión ha estado ligada al canon, pero no en el sentido de que un texto debiese ser inspirado para ser canónico, sino más bien al contrario: tras ser canónico, ha sido reconocido como inspirado, sin dar lugar a más dudas. Da un breve repaso a algunas de las más conocidas formas de explicar el hecho, constatando la dificultad que los autores modernos (cita a Rahner y a Achtemeier) han sentido a la hora de aplicar la noción de inspiración profética al modelo de inspiración bíblica. De paso hace una constatación, siempre discutible si se toma en general, al menos a la vista de esta exposición: que hoy día el estudio del procedimiento de la inspiración, así como la discusión sobre el hecho mismo de la inspiración, ya no preocupa a los teólogos, a no ser en confesiones muy fundamentalistas (p. 88). La misma autora refiere una serie de elementos sobre la teología de la inspiración, recordando que se dan varias explicaciones, desde el dictado mecánico extremo, que conduce al fundamentalismo, hasta los teólogos que piensan que nada claro se puede decir sobre el dogma de la inspiración. Cita varias posiciones intermedias, alabando, entre otras, la de Hoffman, que aporta una visión global en la que acoge canon e inspiración bíblica ³¹.

En este punto medio se sitúa la autora, que sugiere un acercamiento lingüístico a la hora de una explicación teológica de la inspiración. Según ella, la afirmación de que la Biblia ha sido inspirada, es del mismo tipo que afirmaciones como las siguientes: el mundo ha sido creado por Dios, Jesús de Nazaret es la encarnación del Hijo de Dios. Son afirmaciones que no aportan nada al conocimiento humano que tenemos del origen de las cosas, al conocimiento histórico que tenemos de Jesús de Nazaret. En ambos casos, y también en el caso de la inspiración, se trata de la percep-

30 A. M. Schneiders, *The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture* (Harper Collins, Nueva York 1991); trad. francesa: *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte* (Cerf, Lectio Divina 161, París 1995) 332 pp.; véanse especialmente pp. 80-108 de la edición francesa, que es la que he podido manejar.

31 A. Hoffman, «Inspiration, Normativeness, Canonicity and the Unique sacred Character of the Bible», *CBQ* 44 (1982) 447-69.

ción mediante la fe de algo que puede ser discernido, pero que no lo es necesariamente. De hecho la Biblia es un libro escrito por seres humanos, cuya tarea, por difícil que sea, puede rastrearse constantemente. Afirmar que este libro es de inspiración divina «es confesar haber hecho en él la experiencia como lugar privilegiado del desvelamiento de lo divino, lo cual legitima la afirmación de que este libro ha sido influenciado por Dios de una manera especial» (91). Es una realidad especial la que aquí se experimenta, una de esas «expresiones simbólicas de lo divino», según la terminología de la autora, que antes ha hecho todo un estudio sobre el interés y el realismo de la metáfora como base del lenguaje simbólico de la teología. En este caso, como en los otros, la fe es una respuesta objetiva, pero no necesaria, a lo que ha sido desvelado en y por medio de una serie de elementos fenoménicos, que pueden ser experimentados, aunque no necesariamente, como desvelamiento de lo divino. Así pues, puede decirse que la Escritura es desvelamiento (es reveladora) en razón de la influencia divina sobre ella (inspiración); nosotros la reconocemos como inspirada (divinamente influenciada) porque la experimentamos como reveladora (que desvela). La inspiración atrae nuestra atención sobre la influencia divina en el texto y en el lector, mientras que la revelación atrae nuestra atención sobre el poder revelador del texto, cuando se le actualiza (93).

A partir de aquí estudia algunos otros aspectos de la inspiración, recordando que el efecto primero de la inspiración es el carácter revelador de la Escritura sagrada, pero que los demás efectos deberán ser deducidos de la acción de la Escritura en la historia, no de un razonamiento a partir de lo que se ha dicho, puesto que no se trata de una constatación puramente racional. En cuanto al modo de la inspiración, pueden seguirse varias hipótesis. La autora se inclina por la hipótesis de Achtemeier, que pone en juego la vida de la Iglesia, la formulación de tradiciones en el seno de la comunidad y la respuesta del escritor o escritores, plasmando todo esto en un escrito; pero poco más se puede decir. Como dice la autora, «preguntarse cómo tuvo lugar la inspiración, no es buscar una descripción de las operaciones divinas, sino interrogarse acerca de la fenomenología de la experiencia humana de una revelación divina, mediatizada por el texto revelador que son las Escrituras» (97).

5. *Repensar la teología de la inspiración desde la Biblia:*
A. dos Santos Vaz

Éste es casi el título de un largo artículo del profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Portugal³². En este interesante trabajo el autor quiere ir más allá del clásico esquema psicológico en el que se encerró la reflexión teológica sobre la inspiración a partir del modelo leonino. Un esquema, afirma el autor, que es fruto de una consideración aislada del tema de la inspiración y de los mismos hagiógrafos, que han sido con frecuencia estudiados sin conexión con la comunidad de fe en la que vivían y a la que servían; un esquema, además, que propone una explicación irreal, puesto que en ningún autor bíblico puede verificarse; un esquema, finalmente, que no hace justicia a los mismos textos bíblicos, pues la exégesis histórico-crítica ha mostrado con claridad que los textos bíblicos son ocasionales y funcionales.

En consecuencia, parece que se debe embocar otro camino, uno que tenga en cuenta de manera coherente los datos bíblicos y, a partir de ellos, el ámbito comunitario en que se mueven los hagiógrafos —sean éstos los que sean—, las raíces sociales de la inspiración, el contexto histórico-comunitario de la revelación, la sociología misma de la inspiración (puesta de relieve por el parentesco descubierto entre los textos bíblicos y muchos otros de culturas paralelas y cercanas).

Con todos estos presupuestos, el autor inicia una exposición sistemática de la teología de la inspiración, articulada en ocho puntos y una conclusión, exposición que ocupa la parte mayor del ensayo (62-87). Se parte de cómo la revelación de Dios se va realizando en la historia de un pueblo —Israel— por medio de hechos y palabras; ahora bien, esta revelación no debe considerarse como una especie de comunicación de Dios al hombre de manera simple, antropológica y al estilo de las soluciones que se apoyan en un «Deus ex machina». El concepto bíblico de revelación de Dios al hombre —y ésta es una de las ideas más interesantes del ensayo— es más bien como una explosión de luz que se proyecta en el ser humano desde dentro hacia fuera, hacia la conciencia, siempre que ésta se halle en un contexto de fe. Pasa después a analizar la intervención del Espíritu en esta revelación, recordando que «Espíritu de Dios» es un concepto que refleja la presencia

32 A. dos Santos Vaz, «Repensar a teologia da inspiração da Bíblia», en *Didaskalia* 28 (1998) 59-91.

misma del Dios que actúa a favor del ser humano, concepto que poco a poco irá tomando rasgos cada vez más personales. Se presenta así la acción del Espíritu en los profetas y en la Ley, mostrando cómo progresivamente se va uniendo al concepto de palabra de Dios la acción del Espíritu. Ahora bien, esta revelación es recibida y acogida por un pueblo organizado y estructurado, que la conserva y la interpreta. Precisamente a la sombra de esta actividad nacerá la literatura sagrada de Israel. En el nacimiento y consideración de este tipo de literatura el autor juzga que tuvo una importancia grande la corriente apocalíptica, que nos es conocida por los llamados apócrifos veterotestamentarios. Es en este ámbito cultural y religioso en el que se va gestando la idea de una literatura (no ya sólo palabra hablada) divinamente inspirada. Así puede verse cómo la palabra de Dios, que se va convirtiendo en escritura sagrada, formaba parte ya de la tradición y legado de la fe de Israel; cómo la acción de ponerla por escrito era el modo de objetivar la fe del pueblo, por lo que no debemos tratar a los autores bíblicos con los moldes de los autores modernos; y cómo esa redacción se hace necesariamente bajo la influencia del Espíritu de Dios, que actúa en la fe de la comunidad. No se trata por tanto de que el Espíritu lleve a cabo una acción específica e individual en cada escritor, sino que el Espíritu actúa por medio de la comunidad creyente en la que se inserta el autor y a la que pertenece y sirve el hagiógrafo.

Por lo que se refiere a la literatura sagrada cristiana, el autor recuerda que Cristo es la palabra definitiva de Dios, encarnada entre nosotros; que su mensaje fue recogido por la primera comunidad cristiana sin ruptura con la palabra de Jesucristo; y que, con la ayuda del Espíritu de Jesús, este mensaje constituye la verdadera tradición apostólica, que tiende en un determinado momento y por diversas causas a cristalizar —al menos en parte (77)— en escritos. El mismo Espíritu de Jesús resucitado, que acompaña con su acción toda la tarea de predicar y extender la palabra de Dios, ese mismo influye para que se ponga el mensaje por escrito. En este orden de ideas, la acción del Espíritu de Dios en los escritores bíblicos es la consecuencia lógica de la presencia del Espíritu en la historia y en la palabra que la interpreta, ya que ésta es parte integrante y constitutiva de la comunidad cristiana y elemento imprescindible de la historia de salvación realizada por el mismo Espíritu de Dios. Se trataría, según el autor, de un carisma específico en el ámbito de la Iglesia, como había otros carismas. Aquí el teólogo portugués se acerca a la conocida teoría de los carismas de Benoit, si bien discrepa de él en que se trataría de un carisma

específico y distinto de los otros, no simplemente de una variable del mismo carisma. En consecuencia, la inspiración bíblica sería un carisma personal de algunos individuos de la comunidad de fe; no se trata, pues, ni de una comunidad inspirada, ni de carismáticos inspirados aislados de la comunidad cristiana. «Los escritores eran inspirados en cuanto miembros de la comunidad de salvación, en cuanto intérpretes de la revelación de Dios, que había de ser puesta por escrito. Y el fenómeno de la inspiración acontecía y se situaba dentro e indisolublemente de la comunidad de fe, en su tejido social concreto, materializando así una tarea encomendada la comunidad y para bien de ella» (81).

Esta es básicamente la elaboración de A. de Vaz. Construida con amplias referencias bíblicas, tiene sobre las construcciones de los teólogos sistemáticos la ventaja de estar siempre en contacto con el testimonio mismo de la Escritura. Se apoya, sin duda, en las intuiciones de Benoit, al que ya hemos hecho referencia, y en el ensayo de Hoffman, ya señalado. Su construcción es coherente y sitúa a la inspiración en el contexto adecuado de la revelación y de la historia de salvación de Israel y de la comunidad cristiana. Aparece como un carisma en perfecta coherencia con otras realidades de la comunidad cristiana (nos recuerda en cierto modo la especulación teológica de K. Rahner sobre la Escritura como elemento constitutivo fundante de la Iglesia). Evita las tentaciones de un puro racionalismo bíblico, de un psicologismo aislado e insuficiente y de un recurso a la dictación mecánica. Se explica perfectamente que Dios actúa en los hagiógrafos, pero no necesariamente en sus facultades: «actúa en su vida y, después, también en el acto de escribir la Palabra de Dios. La inspiración es un carisma; pero no es un carisma orgánico, sino personal, y actúa en toda la persona, no en un determinado órgano» (88). Por ello no puede seguirse el proceso psicológico o fisiológico de la inspiración. Es un don gratuito de Dios, al estilo de los carismas paulinos, un carisma espiritual de la comunidad cristiana, como aquellos otros por medio de los cuales se conservaba y comunicaba la revelación. De este modo, opina el autor, la inspiración no choca con una exégesis crítica, se comprende mejor la verdadera autoría literaria de los hagiógrafos y se justifica la autoría verdadera, pero analógica, de Dios. Se trata, en fin, de una bella y coherente exposición bíblico-teológica de la inspiración bíblica, manteniéndose en los límites de lo que ha afirmado la constitución *Dei Verbum*. Quedan, sin embargo, no pocas dimensiones por dilucidar: cómo actúa esa inspiración general y no orgánica en los hagiógrafos —si es que algo puede decirse de ello— y, sobre todo, qué significa esa inspi-

ración en la obra misma. Dicho de otro modo: el trabajo de A. Vaz es una bella síntesis del carisma de la inspiración bíblica desde la perspectiva de los hagiógrafos o de la construcción del libro santo; pero nada nos dice sobre lo que significa y es la escritura inspirada. Una dimensión ésta, que, como hemos visto, suscita cada vez más interés.

6. *Inspiración de la Biblia
y de escritos sagrados no cristianos: M. Fuss*

La posibilidad de que exista algún tipo de inspiración de escritos canónicos de grandes religiones se ha planteado en ámbitos de convivencia interreligiosa y, especialmente en la India³³. El estudio más importante publicado en la década que estudiamos es, probablemente, el de Michael Fuss, el cual reproduce su tesis doctoral en la P. U. Gregoriana del año 1983³⁴. En él, tras pasar revista a la situación de los últimos estudios acerca de las relaciones entre escrituras sagradas y escritos bíblicos en la India (con una bibliografía breve pero interesante desde antes del Vaticano II hasta finales de los 80), el autor presenta los tres puntos que rigen todo su trabajo, tomados de la Declaración Conciliar *Nostra Aetate*: 1) Relación entre las distintas religiones del mundo y el cristianismo, subrayando coincidencias y aspectos positivos; 2) Ningún rechazo por parte de la Iglesia Católica de cuanto hay de verdadero en las religiones; 3) Mantenimiento constante de que Cristo es siempre el camino, la verdad y la vida, en quien el ser humano encuentra su plenitud religiosa (14).

33 La primera vez que se planteó fue, probablemente, en la India, tras el Congreso de Teología sobre evangelización y diálogo en India de Nagpur, en 1971; en esa línea el primer trabajo sobre nuestro asunto fue el de I. Vempeny, *Inspiration in the Non-Biblical Scriptures* (Theological Publications in India, Bangalore 1973). Su tesis, siguiendo el estudio de Rahner sobre la inspiración bíblica, es que, al ser Dios coautor de todas las religiones, por su intervención en la historia de ellas y, puesto que, según el concilio Vaticano II, todas las religiones están orientadas a Cristo, las escrituras sagradas de esas religiones, puesto que forman parte constitutiva de ellas, tienen en cierto modo como coautor a Dios, por lo que se podría hablar de una «inspiración analógica», en cuanto que su mensaje es incompleto y, como el del AT, tiende hacia Cristo y hacia el NT, que es la plenitud de su enseñanza.

34 M. Fuss, *Buddhavacana and Dei Verbum. A Phenomenological & Theological Comparison of Scriptural Inspiration in the Saddharmapundarika Sutra & in the Christian Tradition* (Brill, Leiden 1991) 479 pp.

El estudio se articula en cuatro grandes capítulos. En el primero hace un amplio estudio del *Saddharmapundarika Sutra* o «Sutra del loto», texto sagrado del budismo mahayana, que expresa, como otros *sutras*, la enseñanza doctrinal de Buda de acuerdo con su palabra auténtica. Aplicando a este texto los métodos críticos de la investigación bíblica, se concluye que estamos ante uno de los más importantes escritos normativos, si no el más, del budismo mahayana. Estamos ante un escrito que concentra en sus relatos el núcleo del budismo: la experiencia inspiracional de Buda y su proclamación del *dharma* o doctrina decisiva que lleva a la iluminación y al nirvana. Estudia después la inspiración bíblica a partir del Vaticano II y, en el tercer capítulo, lleva a cabo una reflexión teológica sobre la inspiración bíblica, estudiando sobre todo su dimensión teológica desde la perspectiva de la encarnación del Hijo de Dios, Palabra encarnada. Tras estudiar tres textos bíblicos cristológicos claves (Hb 1, 1-3; Jn 1, 1-10; Col 1, 15-18), especialmente el primero, concluye que Jesucristo es presentado en el NT como Sabiduría encarnada; que su presencia y su palabra revelada ha sido recogida en los escritos denominados «evangelio»; y que la encarnación del logos es el modelo de esta proclamación inspirada y, en consecuencia, de las escrituras inspiradas (305-06).

El último capítulo es, sin duda, el más interesante para nuestro propósito. En él afronta la posibilidad de que la inspiración bíblica pueda extenderse a otras escrituras religiosas distintas de la Biblia. Partiendo de la teología del *logos*, según Justino, establece el marco teórico en el que quiere desarrollar su comparación: el Logos, que es Cristo, hace fructificar las semillas que existen en la humanidad por medio de su palabra germinal (*logos spermatikós*), que es la revelación. De este modo se fundamenta su convicción básica: en el origen de las escrituras sagradas no cristianas —y especialmente en las de una importancia tan grande como la que se estudia aquí— está el Espíritu Divino, como expresión legítima de la voluntad de salvación de Dios para cada grupo humano y, por consiguiente, él les ha dado una orientación básica hacia su manifestación plena, que sólo se encuentra en Cristo (307-13).

Compara después la presentación que el Sutra del loto hace de Buda con la presentación de Cristo que se lleva a cabo en el NT. En último término, Buda es «El Inspirado», aquel que ha recibido la revelación divina definitiva y la ha transmitido mediante el lenguaje humano de variadas maneras. Esta doble dimensión lo acerca a los profetas, aunque, según el texto sagrado estudiado, es más que un profeta y que un místico, acercando su figura a la de

Cristo, si bien nunca se le presenta como encarnación de la divinidad. En este sentido, Buda es el «autor» del Sutra del loto, que asume así la santidad de Buda y, hasta cierto punto, es intercambiable con él. Así, el libro budista participa de la inspiración de su «autor», y de la misma manera que en Buda se manifiestan las semillas de la verdad sembradas por el Espíritu en el mundo, semillas que encaminan hacia la verdad plena que es Cristo, del mismo modo y en paralelo, este escrito budista —y otros que cumplan básicamente sus condiciones— participa analógicamente de la luz del Espíritu, es decir, está «inspirado», en el sentido en que el Espíritu ha puesto en él semillas de verdad, que pueden llevar la verdad plena.

El estudio es sugerente y de interés, aunque el concepto de inspiración bíblica que se usa no aclara siempre si se trata de inspiración de la palabra hablada o de la palabra escrita; incluso, a veces da la sensación de que la inspiración no es más que una forma concreta de revelación. El esfuerzo es sin embargo lleno de interés y presenta un camino apasionante, si bien requiere un diálogo serio y real con las grades religiones que aceptan una escritura sagrada y, naturalmente, un profundo conocimiento de estas últimas ³⁵.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

No ha sido posible presentar y analizar todas las obras que sobre la inspiración se han escrito en estos últimos diez años, ni probablemente sea tampoco imprescindible. Las que hemos visto dan una idea de por dónde se encaminan los estudios recientes. Del repaso que hemos hecho es posible sin duda sacar algunas conclusiones, provisionales como siempre, pero que pueden ayudarnos a situar una discusión siempre necesaria, pues en ella nos estamos jugando en último término el estatuto de la Escritura Sagrada en la Teología y en la misma Iglesia. Así pues, a modo de resumen de nuestra reflexión, aquí van unas breves conclusiones:

³⁵ Véase a este respecto la reciente Declaración *Dominus Iesus* de la Congregación para la Doctrina de la Fe (6 de agosto de 2000), donde se recuerda el valor real de los libros sagrados de muchas religiones, insistiendo en que se ha de reservar «la calificación de *textos inspirados* a los libros canónicos del Antiguo y Nuevo Testamento, en cuanto inspirados por el Espíritu Santo» (n. 8).

1. Tras una larga época en la que parecía que la cuestión de la inspiración bíblica estaba dormida, vuelve a reflexionarse sobre ella y vuelven a publicarse grandes manuales de Introducción General a la Sagrada Escritura.

2. No parece que la línea de establecer un paralelismo con la inspiración profética sea la más cultivada. La experiencia del pasado, que lleva a caminos sin salida, así como el exceso de especulación teológica escolástica que lo acompañó, sugieren emprender otros caminos.

3. Parece que uno de los caminos privilegiados es precisamente el camino del análisis lingüístico. Aunque está todavía por ver cuáles serán los resultados que permanezcan.

4. En todo caso, se da hoy una preferencia al estudio de la inspiración del texto sobre el estudio de la inspiración de los hagiógrafos.

5. En este estudio, se tiene en cuenta con frecuencia y es una vía todavía no del todo explorada, la comparación con el misterio de la encarnación, en la línea de lo dicho en DV 15. Recordemos la teoría de la consagración de la palabra, que une observaciones sobre el texto y referencia a la encarnación, así como las sugerencias de Tâbet y las dimensiones cristológicas, puestas de manifiesto en otros estudios recensionados.

6. Se dan sugerencias para el estudio de los efectos, consecuencias o derivaciones de la inspiración, en una línea más amplia que el puro estudio de la verdad bíblica, ya superada la cuestión de la inerrancia. Éste es un camino de gran interés.

7. No están aún claras las líneas de una teología de la palabra de Dios escrita, que sería probablemente una de las consecuencias más interesantes del nuevo modo de tratar la inspiración bíblica. Hacerlo en el ámbito de una consideración amplia de la Escritura, parece un camino lleno de interés y capaz de sujetar una especulación excesiva e inútil.

8. Falta por establecer igualmente una conexión clara y aceptada por todos entre inspiración bíblica y canon de la Biblia.

9. En consecuencia, el modelo de inspiración profética, que tanto dio que hablar y que escribir, para presentar la naturaleza inspirada de la Biblia, hoy no es el primero ni el principal recurso para ello.

10. Se une siempre el tema de la inspiración bíblica con el de la hermenéutica. Ésta es una de las consecuencias más interesan-

tes en la actualidad. En este ámbito, la discusión sobre el papel de la Escritura en la teología y en la Iglesia forma parte de la discusión sobre la originalidad del cristianismo y su escándalo en una sociedad, en la que parece haberse renunciado a la búsqueda de la verdad y a realidades absolutas.

JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ CARO