

PARA UN DIALOGO ECUMENICO SOBRE TEOLOGIA
DE LA SAGRADA ESCRITURA
A PROPOSITO DE LAS RELACIONES DE
FE Y CONSTITUCION SOBRE AUTORIDAD
E INTERPRETACION DE LA SAGRADA ESCRITURA

La serie de relaciones del Consejo Ecuménico de las Iglesias, que aquí se presentan traducidas al castellano, casi todas ellas por primera vez¹, tienen un claro interés para el teólogo y el biblista católico. Un interés que se pone de relieve ya en la misma introducción que sigue a continuación de estas reflexiones de la doctora E. Flesseman-van Leer, quien sitúa cada uno de los documentos en su contexto histórico, desde la primera relación de Wadham (1949) hasta la última de Bangalora (1978).

La intención de este breve estudio es doble: presentar a los lectores españoles el hilo conductor de las diversas relaciones, completando desde una perspectiva católica la útil introducción a que acabo de referirme, y ahondar en algunas cuestiones concretas de teología de la Biblia, procurando establecer una comparación entre lo expuesto en estos documentos y el pensamiento de la teología católica, con especial referencia a la constitución *Dei Verbum* del Vaticano II. Aunque este método lleva consigo el repetir algunos conceptos,

1 La relación de Montreal se encontraba ya traducida en L. Vischer (ed.), *Textos y Documentos de la Comisión «Fe y Constitución» (1910-1968)* (Madrid 1972) 185-199, y en B.-D. Dupuy (ed.), *Vaticano II. La revelación Divina*, vol. II (Madrid 1970) 341-358.

me parece que ello no es del todo inútil, ya que en ambos casos la perspectiva es un poco diversa. En conjunto, este trabajo quiere ser una reflexión bíblica y teológica sobre los documentos presentados y algunos de los temas que en ellos se tratan, hecha desde perspectiva católica y con abierto espíritu ecuménico.

I. UN MODELO DE REFLEXION SOBRE LA BIBLIA

Leyendo el texto introductorio de la doctora Flesseman-van Leer, se descubre que lo interesante de las relaciones es no sólo el contenido concreto de cada una, sino la evolución de pensamiento que en ellas se percibe, al plantear cuestiones básicas acerca de la naturaleza y de la interpretación de la Sagrada Escritura.

En efecto, a poco que la lectura de las relaciones sea atenta, uno descubre con sorpresa y no sin alegría que se están planteando las clásicas cuestiones de la Introducción General a la Sagrada Escritura, si bien renovadas por los estudios actuales y el diálogo ecuménico. Prácticamente podría escribirse un clásico tratado de Introducción General con las relaciones aquí existentes, lo cual establece ya una primera aproximación entre el teólogo y biblista católico y el de otras confesiones cristianas. Añádase a esto la exigencia y rigurosidad de los análisis, el intento de buscar puntos comunes o aproximados entre las diversas confesiones, el interés y aprecio por la Biblia conjugado con la apertura a nuevas formas de investigación, dentro del más exquisito respeto a las diversas tradiciones cristianas, y se estará de acuerdo conmigo en que estamos ante un ejemplo modélico de trabajo científico de primera magnitud y de actitud ecuménica conscientemente asumida.

El teólogo y biblista católico, que se siente inevitablemente invitado a un diálogo estimulante, podría elegir para ello no pocos aspectos relevantes. Así, por ejemplo, merecen

subrayarse, entre otros, la evolución del pensamiento sobre la naturaleza de la Biblia en estos últimos años; la relación entre las posturas aquí asumidas y las que hallamos en el Vaticano II y entre sus comentaristas posteriores; toda una serie de puntos comunes con la reflexión teológica-bíblica católica romana, especialmente en relación a conceptos tan importantes como el de tradición; el interés de la reflexión hermenéutica que aparece desde el primer documento de Wadham y va recorriendo, como una espina dorsal, todas las relaciones, reflejando cuanto a lo largo de estos años el pensamiento de los teólogos y la experiencia que los biblistas van consiguiendo. Y otros muchos temas más.

1. *El interés ecuménico como hilo conductor*

Digamos, sin embargo, ya desde el principio, que la línea que une todas estas relaciones, su hilo conductor, es claramente el interés ecuménico. La pregunta que está en el trasfondo de ellas es siempre la misma: ¿no será posible recuperar la unidad volviendo a lo que es patrimonio común e indiscutible de todas las Iglesias cristianas, la Biblia? La pregunta es planteada con notable optimismo en la relación de 1949, con mucho más realismo en las otras relaciones. «Volvamos a la Biblia, allí encontraremos respuesta a nuestras divisiones», es lo que pone en movimiento toda la serie de esfuerzos que concluyen con las notables relaciones aquí presentadas.

Pero volver a la Biblia no es tan fácil. De hecho, las distintas confesiones basan sus peculiaridades precisamente en la Biblia misma. Por consiguiente, la pregunta inevitable es por qué hay interpretaciones de la Biblia tan diferentes, que fundan incluso distintas confesiones. La explicación que la primera relación de Wadham encuentra es que una misma y clara palabra de Dios en la Biblia se interpreta de diferentes maneras a consecuencia de las diferentes tradiciones religiosas cristianas. De aquí la necesidad de estudiar lo que es la tradi-

ción y lo que significan estas tradiciones en el contexto interpretativo de la Escritura.

Con ello se está anunciando lo que será el tema base del importantísimo documento de Montreal, la relación existente entre Escritura, Tradición (con mayúscula) y tradiciones. Es éste, sin duda, uno de los escritos de más alto valor ecuménico del Consejo, reflejo claro del momento en que se escribe. No podemos olvidar, en efecto, el año de esta relación, 1963. Es el segundo año del Concilio Ecuménico Vaticano II en la Iglesia Católica, al que por primera vez asisten observadores de otras Iglesias cristianas; y es también el año en que por primera vez asisten a una Conferencia de Fe y Constitución representantes de la Iglesia ortodoxa (como miembros de pleno derecho) y de la Iglesia Católica (como observadores). Es por tanto año de máximas esperanzas ecuménicas de unidad. Nada de extraño tiene que la terminología sobre la tradición en la relación de Montreal sea tan cercana a la que encontramos en la *Dei Verbum* del Vaticano II. ¿De dónde nace entonces la división de las Iglesias? La constatación decisiva del documento es que la Tradición (con mayúscula) es el mismo Evangelio, transmitido de generación en generación en el seno de la Iglesia y por medio de ella, de otro modo, el mismo Cristo presente por la acción del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia. Esta Tradición se encarna en las diversas tradiciones de las distintas Iglesias, constituyendo expresiones y manifestaciones en formas históricas diversas de la única verdad y realidad que es Cristo (Montreal. n. 47).

2. *La hermenéutica, cuestión inevitable*

A partir de aquí, y como una consecuencia inmediata, es inevitable plantear con toda crudeza el problema hermenéutico: ¿Cómo puede ser que una Tradición única dé origen a tradiciones diversas? ¿Puede descubrirse el contenido exacto de esa Tradición primigenia, es decir, puede descubrirse en el

fondo el significado exacto y correcto de la Escritura? De aquí la necesidad de buscar un criterio para identificar la verdadera Tradición y distinguirla de los falseamientos de ella. El criterio que encontramos en la Escritura y en la Iglesia primitiva es la Tradición Apostólica, que se pone por escrito, otorgando de este modo autoridad a la Escritura. Sin embargo, la crisis gnóstica del s. II puso de relieve que no basta la autoridad de estos escritos, pues incluso después, cuando el canon ya estuvo reconocido y aceptado, se hizo normal la cuestión de la interpretación. En el fondo los credos, las formas litúrgicas, la predicación de la Palabra, las exposiciones teológicas de la doctrina de la Iglesia son una interpretación de esta Palabra y de esta Tradición Apostólica, interpretación que ha de hacerse con fidelidad al origen, pero también con la necesaria adaptación al lenguaje cultural de cada momento.

Así, la pregunta por el criterio de la Tradición genuina se convierte ahora en la pregunta por el correcto criterio de interpretación de la Tradición Apostólica contenida en la Escritura. Esta interpretación correcta será la interpretación «dirigida por el Espíritu Santo» (Montreal, n. 52). Pero, ¿qué significa en realidad esto? Estamos ante la necesidad de encontrar un principio hermenéutico para la correcta interpretación de la Escritura.

El problema de fondo es, pues, un problema hermenéutico: cómo de un solo mensaje, la Tradición Apostólica contenida en la Escritura, hay lecturas tan distintas y que generan a su vez tan diversas confesiones. Por todo ello, el cómo superar este problema es la gran cuestión que queda abierta en la relación de Montreal.

Nada de extraño tiene que la relación de Bristol, publicada en 1967, tenga como punto central de su reflexión el gran problema de la hermenéutica bíblica, trascendental para el movimiento ecuménico. La técnica con que se ha escrito esta relación ha sido la de partir del análisis concreto de textos

hasta llegar a la formulación de unas observaciones hermenéuticas. Digo «observaciones», porque en realidad no se trata de formular principios, por más que se tocan aspectos hermenéuticos y metodológicos de mucha importancia. Tales son el valor de los métodos histórico-críticos, la cuestión tan debatida de la unidad y diversidad de las tradiciones bíblicas, la metodología exegética básica, las cuestiones hermenéuticas del diálogo con el texto y de la comprensión previa con que el exegeta se acerca a la Biblia.

En conjunto, por lo que se refiere a estos temas, se percibe una saludable aceptación de los métodos histórico-críticos, pero también un optimismo, quizá excesivo, sobre sus resultados. Es casi el contrapunto al documento primero de Wadham, donde predomina la valoración teológica de la Biblia sobre los procedimientos exegéticos. Se nota la mano de pensadores como J. Barr², aunque naturalmente los documentos fueron elaborados por muchos y son aceptados finalmente por la Comisión. Pero sigo pensando que lo que aquí se denomina hermenéutica se reduce a la aplicación sensata de los métodos histórico-críticos con unas gotitas de interpretación existencial bultamaniana y algunas apreciaciones sobre la pre-comprensión, en la que tanto había insistido R. Bultmann. Queda todavía algo más que aquí aún no se aborda en sus plenas consecuencias: todo el problema de la interpretación actualizada de la Biblia, así como las cuestiones complejas que han planteado los métodos sincrónicos de interpretación de la Biblia.

Finalmente se constata en esta relación la manera de concebir el papel de la Biblia en las Iglesias, tan diferente al de veinte años antes, en el momento de la primera relación: entonces (Wadham, 1949), la Biblia, sobre todo a partir de la llamada «teología bíblica», se leía con una conciencia clara de

2 Cf. p. ej. las ideas y propuestas de J. Barr en *Old and New in Interpretation* (Londres 1966); *The Bible in Modern World* (Nueva York 1973).

unidad y con el optimismo de poder hallar en ella un mensaje común y unitario para todos; acudir a la Biblia era la garantía para recobrar los datos que llevarían a la unidad. En este momento (Bristol, 1967), veinte años más tarde, esa unidad no aparece tan clara³. Se acuentúan ahora la diversidad del mensaje bíblicos, los distintos contextos vitales de los textos bíblicos las diferentes interpretaciones del hecho de salvación que se dan en el mismo interior de la Biblia. Y como consecuencia se desvanecen las esperanzas de que el recurso a la Biblia sea sin más un factor simple de unidad. Conocer los elementos de unidad y diversidad en el interior mismo de la Biblia es ahora el camino para ahondar en la unidad de las Iglesias. Con esta constatación termina el documento de Bristol.

3. *De la hermenéutica a las preguntas sobre la naturaleza de la Biblia.*

En la relación de Lovaina, cuatro años más tarde (1971), se aborda en directo el problema del recurso de las Iglesias a la

3 No olvidemos que G. von Rad había escrito en 1957 su teología bíblica, elaborada a partir de las distintas, y a veces muy diferentes, tradiciones bíblicas, y que en 1963 aparecen por primera vez los importantes trabajos de E. Käsemann sobre la diversidad de teologías en el NT, susceptibles incluso de fundar, según él, diversas eclesiologías y confesiones; cf. 'Unity and Diversity in New Testament Ecclesiology', *Novum Testamentum* 6 (1963) 290-297 = *Exegetische Versuche und Besinnungen II* (Gotinga 1964) 262-267; 'Begründet der ntl. Kanon die Einheit der Kirche?', en E. Käsemann (ed.), *Das Neue Testament als Kanon* (Gotinga 1970) 124-133.

Von Rad, por su parte, afirma en las observaciones metodológicas previas del primer tomo de su teología del AT, que «la concisa afirmación de la Carta a los Hebreos, según la cual Dios habló desde antiguo a Israel 'muchas veces y de muchas maneras' (Heb 1,1) indica ya la dificultad enorme de un desarrollo apropiado de los testimonios veterotestamentarios. En contraste con la revelación de Cristo, la revelación de Yahveh en el Antiguo Testamento se descompone en una larga serie de revelaciones aisladas y con contenidos muy diversos. Parece que les falte un centro común capaz de explicar el significado de esa multitud de actos aislados y determinar sus relaciones mutuas», *Teología del Antiguo Testamento I*, (Salamanca 1975) 160-61. Más claro es aún en la mirada retrospectiva final del II volumen: «Ningún exégeta debe proponerse la tarea de encontrar la unidad en la variedad exponiéndose al riesgo del pensamiento global, puesto que está consciente o inconsciente en el camino hacia esa meta (...) No, ya era hora de que también nosotros entrásemos, en este aspecto, en una fase de demolición y desconfiáramos de todas esas concepciones unitarias, que no se acreditan, o al menos no de un modo suficiente, en los materiales de que disponemos», *Ibid.* II, 540-541. Véase a este propósito cómo aborda estos problemas la relación de Bangalora 19-25.

Biblia como factor de unidad. En realidad, si bien todas las Iglesias recurren en último término a la Escritura como fuente autorizada, sin embargo este recurso no genera unanimidad entre ellas. Es difícil además en muchos casos descubrir cuál es la interpelación concreta que la Palabra de Dios contenida en la Escritura hace a las Iglesias sobre determinados problemas. Los intentos de lograr una respuesta común recurriendo a la Biblia no siempre han dado resultado en las Iglesias, pues se llega a conclusiones divergentes, todas ellas más o menos fundamentadas en el libro sagrado. Es verdad que la referencia a la autoridad de la Biblia es aparentemente sencilla y evidente: en ella escuchamos la palabra de Dios y su voluntad. Pero, ¿cómo se llega a esto?

La pregunta última y decisiva sobre la autoridad de la Biblia no es tan fácil de responder como parece. Tal autoridad se fundamenta en la presencia viva de la palabra y la persona de Cristo por medio de la escritura, lo que se hace posible mediante la acción constante del Espíritu en la comunidad cristiana. Pero, ¿quién garantiza esta presencia?

Para responder a este planteamiento es preciso llegar a comprender el verdadero sentido y significado del texto, lo que se lleva a cabo mediante un proceso hermenéutico que no es fácil de verificar, ya que está influenciado por el descubrimiento de que no hay una tradición única en la Biblia, así como por nuestras ideas acerca de la Iglesia y por nuestra tradición eclesial concreta. Pero también hemos de llegar a valorar lo que significa el canon bíblico, en cuya extensión además las Iglesias no se encuentran totalmente de acuerdo. Y, en último término, se plantea la cuestión de la inspiración, aunque ello se haga de maneras diferentes y desde diferentes perspectivas según las tradiciones eclesiales. Acogiendo la conclusión de este documento, podemos decir que la última pregunta es en el fondo ésta: cómo interpretar la Biblia para que haya una unidad genuina en Cristo. La última pregunta es, por tanto,

una pregunta sobre la hermenéutica, pero la hermenéutica no puede plantearse sin una clara concepción de lo que es la Biblia para nosotros, es decir, sin solucionar lo que en la tradición protestante se conoce como la cuestión de la autoridad de la Biblia, cuestión que en la Iglesia católica se ha planteado como una reflexión sobre la naturaleza de la Escritura y sobre su verdad, es decir, la cuestión sobre la inspiración bíblica.

4. *Volviendo la mirada al AT*

Lo dicho hasta ahora se complementa en la relación de Bangalora (1978) con una cuestión clásica de la interpretación bíblica e importante, entre otras cosas, para la unidad de los «pueblos de la Biblia», la del significado del AT para el cristiano. No se trata de una cuestión evidente. Las diferencias aparecen ya en la misma materialidad del AT, es decir, en la aceptación del canon corto o largo del AT, lo que tiene sus consecuencias en los distintos acentos que cada confesión pone al leer el AT (Bangalora, n. 3).

Aparte los diversos usos que las Iglesias hacen del AT y que se elencan brevemente en el documento (Bangalora, n. 4-8), de mayor relevancia hermenéutica es la valoración que se haga de la relación entre AT y NT. Descartando posturas extremas, todas las confesiones están de acuerdo en establecer una continuidad histórica entre ambos. Pero a partir de ahí surgen las divergencias. El AT puede valorarse como un elemento necesario del contexto histórico y ambiental para entender el NT, pero sin relevancia teológica. Puede valorarse también como un texto que el NT relea a la luz del misterio de Cristo, y por tanto con mucho interés teológico. O puede llegarse más allá, considerando que la misma Iglesia se inserta en la historia de salvación protagonizada por Dios e Israel, constituyendo el nuevo Israel o Israel de Dios.

En cualquier caso, parece que el AT es siempre importante a la hora de valorar el papel del pueblo judío en la eco-

nomía de la salvación y de establecer una relación del cristiano creyente con otras religiones no cristianas. Ambos asuntos dependen mucho de la valoración que se haga del Antiguo Testamento.

Las cuestiones, bastante complejas, de la relación entre AT y NT se abordan también con sensibilidad y finura. Describir lo específico del AT y NT, la necesaria unidad y la inevitable ruptura existente entre ambos, las aportaciones complementarias del AT y NT y la nueva orientación hermenéutica que el NT ofrece para la lectura del AT, son algunas de las aportaciones de esta relación. Todas ellas han de tener su reflejo a la hora de usar pastoralmente el AT, si no queremos caer en una simplicidad reductora y, quizá, no del todo cristiana. Las observaciones que sobre este punto se dan en esta relación (Bangalora, nn. 41-43. 48-50) resultan valiosas.

La relación de Bangalora al valorar el interés ecuménico de estas cuestiones, sugiere algunas iniciativas de verdadero interés. En primer lugar, no debemos olvidar que las distintas concepciones del AT en las diferentes Iglesias son, en algunos casos, origen también de división. Ahondar, por tanto, en las relaciones AT/NT es una obligación ecuménica. De manera práctica, se debería intentar en cada ámbito lingüístico una traducción común del canon veterotestamentario, especialmente a partir del texto masorético y con una exigente crítica textual, que tenga también en cuenta a los LXX y a los libros deuterocanónicos, al estilo de la traducción ecuménica francesa (TOB). Y es preciso también emprender una revisión del lugar que ocupa el AT en la vida de las Iglesias, complementando su uso litúrgico con los hallazgos de la crítica bíblica y su uso doctrinal con las perspectivas litúrgicas, procurando en este último caso que la selección de perícopas sea equilibrada y no reduccionista. En este punto concreto no dudaría en poner como ejemplo válido la reforma de los leccionarios para la celebración de la Misa en la Iglesia católica, según las orienta-

ciones de las constituciones «Sacrosanctum Concilium» y «Dei Verbum» del Vaticano II.

II. BIBLIA Y UNIDAD DE LA IGLESIA. ALGUNAS CUESTIONES CONCRETAS.

El punto de partida de todas las reflexiones entrelazadas en estos documentos es, según hemos podido ver, la constante búsqueda de la unidad de la Iglesia a través de un retorno a la Biblia. En esta línea de razonamiento se plantean algunas cuestiones de la máxima importancia, que afectan a la teología de la Sagrada Escritura. He querido escoger tres concretas, sobre las que a continuación se centra nuestra reflexión: la relación entre Tradición y Escritura, el problema hermenéutico bíblico y las cuestiones acerca de la naturaleza de la Biblia, especialmente las referentes al canon y la inspiración bíblicas.

1. *Biblia y Tradición*

Pensando de manera lógica, si todas las confesiones cristianas derivan del mensaje de Cristo y éste se halla expuesto en la Biblia, parece adecuado volver al libro sagrado para re-encuentrar la unidad de las Iglesias. De hecho, esa es la Tradición (con mayúscula) de la Iglesia: el Evangelio, transmitido de generación en generación en el seno de la Iglesia y por medio de ella, Cristo mismo presente en su vida. De ella se distinguen la tradición y las tradiciones. Con la primera palabra se expresa el proceso de transmisión (*traditionary process*); con la segunda se designan las formas de expresión, las tradiciones confesionales e incluso las tradiciones litúrgicas y las tradiciones culturales (Montreal, n. 39).

Prescindiendo de la última de las acepciones, podemos decir que las dos primeras suponen sucesivamente una concepción de Tradición equivalente al Evangelio transmitido (en cuanto «traditum») y como acto de transmisión (es decir,

como «actus tradendi»). Prácticamente lo mismo se encuentra en *Dei Verbum*, nn. 7-10⁴, si bien no se dan definiciones específicas en la constitución conciliar.

Todos vivimos en el seno de la Tradición, que nos llega desde el AT y el Evangelio, en el que hunde sus raíces. Según la relación de Montreal, somos cristianos por la Tradición del Evangelio (la *parádoxis* del *kerigma*), testimoniada en la escritura y transmitida en el seno de la Iglesia y mediante ella por la acción del Espíritu Santo. Esta Tradición se actualiza por la predicación de la Palabra, la administración de los sacramentos y el culto, por la enseñanza y la teología, por la misión y el testimonio (Montreal, n. 45). Añadiendo a estos datos algunas intuiciones de la teología oriental⁵, el documento de Montreal insiste en la relación existente entre Tradición y Espíritu Santo en la Iglesia. La Tradición no es una mera suma de dogmas, sino la realidad viva que nos llega a través de la acción del Espíritu en la Iglesia (*ibid.*).

El concepto de Tradición expuesta en estos documentos, especialmente tal y como aparece en la relación de Montreal, corre paralelo al que encontramos en DV, nn. 7-8, excepto lo que allí se dice acerca del magisterio (cf. DV, n. 7b). Según he expuesto en otro lugar, a propósito del concepto de Tradición en DV, «la tradición viva de la Iglesia es la corriente de vida de esa misma Iglesia que, movida por el Espíritu Santo, dio origen en ella a la Escritura primero y a su reconocimiento como canon normativo después. Es la presencia viva del Espíritu Santo a través de los Padres y de la fe del pueblo de Dios, pre-

4 Cf. para esto el interesante estudio de J.L. Leuba, 'La tradición en Montreal y en Vaticano II: convergencias y divergencias', en B. D. Dupuy (ed.), *Vaticano II. La Revelación Divina II*, 179-209, especialmente en este caso 192-193.

5 Cf. p. ej. S. Bulgakov, *L'orthodoxie* (Lausana 1980) 17-41; V. Mehedintu, *Offenbarung und Überlieferung* (Gotinga 1980) 214 ss; A. Scrima, 'Revelación y Tradición en la Constitución dogmática Dei Verbum', según el punto de vista ortodoxo, en B.D. Dupuy (ed.), *Vaticano II. La Revelación Divina II*, 243-264; A. Kniazeff, 'Reflexiones sobre los capítulos III al IV de la constitución sobre la revelación divina', en *id.*, 265-284, esp. 279-281. En una línea semejante, cf. las observaciones de Mons. N. Edelby en su famoso discurso pro-

sencia activa del Espíritu, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia y, mediante ella, en el mundo entero, y que va introduciendo a los fieles en la verdad plena (cf. Jn 16, 13) y hace que habite en ellos intensamente la Palabra de Cristo (cf. Col 3,16) (cf. DV. n. 8)»⁶. Pienso que, sustancialmente, las mismas palabras podrían repetirse acerca del concepto de Tradición que encontramos en la relación de Montreal.

Con algunos interesantes matices, es de la misma opinión J. L. Leuba, teólogo reformado, miembro de la sección europea de la Comisión Fe y Constitución para la preparación de la Asamblea de Montreal y teólogo experto en la misma Asamblea. Tras subrayar, en un fino e interesante artículo, las coincidencias entre DV y la relación de Montreal acerca del concepto de Tradición, apunta tres campos en los que todavía queda mucho camino por recorrer: la fijación en concreto de lo que es ese «traditum» y ese «actus tradendi», el problema del progreso de la Tradición, y el problema del magisterio. Su observación final me parece bien pertinente en el este caso: «precisamente esas convergencias que hemos comprobado ofrecen una base para reanudar el diálogo, y por cierto a una profundidad que aún no se había alcanzado desde el siglo XVI. Ahora por primera vez se desarrolla el diálogo sobre un terreno común, sobre unas bases en las que ambas partes están de acuerdo, en un ambiente en el que se difuminan los anatemas mutuos, para dar paso a la confesión, todavía imprecisa, pero cierta, en la que quisiera yo condensar el objetivo primordial de este trabajo: ni los unos ni los otros, ningun-

nunciado en el aula conciliar del Vaticano II, en L. Alonso Schökel (ed.), *Concilio Vaticano II. Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación* (Madrid 1969) 481-487; igualmente, mis comentarios a este texto a propósito del concepto teológico de Tradición, en A.M. Artola/J.M. Sánchez Caro, *Introducción al estudio de la Biblia. 2. Biblia y Palabra de Dios = IEB II* (Estella 1989) 342-346.

6 IEB II, 342.

no llegaremos a la plena conquista de la verdad sin la colaboración y la compañía de los demás»⁷.

La relación de Montreal aborda la primera de las cuestiones señaladas por Leuba en el párrafo anterior: puesto que la Tradición originaria (lo «traditum», esto es, el Evangelio) nos llega a través de la transmisión viva de la tradición (el «actus tradendi»), ¿cómo llegar a determinar con la mayor exactitud cuál es el contenido de la única Tradición y con qué medios? (cf. Montreal, n. 48). En términos técnicos se trata del problema de la conexión entre la ontología del «traditum» y la noética del «actus tradendi». Dei Verbum expone también la relación entre la Tradición y el acto de transmitirla en el capítulo II, donde se nos habla del conocimiento de la Tradición Apostólica mediante la constante transmisión de ella bajo la asistencia del Espíritu: «Esta Tradición que proviene de los Apóstoles va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas, cuando los fieles las contemplan y estudian, repasándolas en su corazón...» (DV, n. 8b). El problema se plantea, sobre todo, cuando queremos precisar el contenido de esa única Tradición a través del proceso de la tradición que llega hasta nosotros. Dei Verbum expone la doctrina católica en los nn. 8b-10, pero no logra formular un criterio que pueda ser aceptado por todos los cristianos. La relación de Montreal expresa la necesidad de ese criterio en el n. 49 y, de acuerdo también con DV, afirma que la Escritura es el lugar ontológico donde se encuentra la Tradición en sentido estricto, lo «traditum», el Evangelio de Cristo. El hecho de que haya diversas tradiciones surgidas de esta Tradición originaria nos indica que la Escritura no es evidente por sí misma, necesita interpretación. Y aquí es donde aparece el problema hermenéutico aplicado a la Biblia, la necesidad de un criterio hermenéutico para lograr la recta interpretación bíblica, que nos ayude a explicitar la Tradición Apostólica (cf. nn. 50-54). La

7 Cf. el trabajo de J. L. Leuba citado anteriormente; la cita se encontrará en p. 209.

propuesta que hace la relación de Montreal de un estudio de la Escritura llevado a cabo en común por la Iglesias, de un estudio de los Padres de la Iglesia de todos los períodos y de una revisión sincera a esta luz de las tradiciones particulares de la Iglesia (cf. n. 56) es todavía un programa demasiado general, pero indica sin duda un camino importante y necesario⁸.

2. *El problema hermenéutico*

Acabamos de ver una vez más de dónde surge el problema hermenéutico y cómo el motor que le hace nacer es precisamente en estos documentos la convicción de que acercarse a la Biblia, libro común de todas las confesiones cristianas, lleva consigo una necesaria interpretación de ella. Por eso prácticamente todas las relaciones tocan la cuestión de la interpretación de la Biblia, aunque se nota una evolución clara en su tratamiento.

En la relación de Wadham el esquema de interpretación de un texto bíblico es de tipo fundamentalmente filológico e histórico-crítico, con un uso moderado de los métodos histórico-críticos. Es interesante observar que no hay alusión directa a la interpretación desde el intérprete y sus condicionamientos, a lo que llamamos lectura actualizada de la Biblia. En el fondo estamos ante una interpretación del texto hecha mediante una serie de reglas pero no ante una interpretación del texto bíblico desde nuestra realidad, ni muchos menos an-

8 Así se expresa J. L. Leuba, a propósito de esta propuesta de la relación de Montreal: «Si el testimonio apostólico tiene un contenido específico y coherente, como creen por principio los cristianos, es imposible que ese contenido se disipe al actualizarse. Todo lo contrario, sus actualizaciones lo harán destacar con más luminosidad, al mismo tiempo que ellas reciben su luz de él, de suerte que las tradiciones particulares aparecerán más claramente ostentando su doble carácter de auxiliares de la Tradición y de obstáculos parciales de esa misma Tradición, pero unos obstáculos que será posible superar a medida que vayamos descubriendo nuevamente la Tradición mediante una progresiva y creciente comprensión de la Escritura», 'La tradición en Montreal y en Vaticano II: convergencias y cuestiones', cit., 198. Por otra parte, nótese la coincidencia entre Montreal, n. 55 y DV, nn. 8c y 23 acerca de la necesidad de estudiar a los Padres de la Iglesia, para llegar a una correcta interpretación de la Escritura.

te una interpretación de la realidad actual desde el texto bíblico, si bien eso es lo que se intenta en un segundo momento perfectamente distinguido del primero, al cual no parecen afectarle las actitudes e intereses con que el intérprete se acerca a la Biblia. Por consiguiente, el descubrimiento de lo que la Biblia puede enseñar sobre un problema social o político concreto es como un segundo momento de la tarea interpretativa. Parece que lo anterior es previo e independiente de la realidad actual. Incluso se da por supuesto (Wadham II a) que se puede hacer ese estudio previo del texto como algo independiente de la realidad en que se vive, pues el peligro de interpretar la Biblia desde nuestra situación concreta llevaría a un cierto subjetivismo bíblico.

Por otra parte, se subraya correctamente en la misma relación el peligro de simplismo interpretativo (fundamentalismo o integrismo), pero no se descubre dónde está la raíz de este modo interpretativo. Y cuando se aborda el tema de la actualización de la Escritura, se hace como un momento en el proceso metodológico, sin precaverse de que está influenciando todo el proceso desde el principio.

El esquema que se propone es el siguiente:

- La Biblia nos habla mediante el Espíritu.
- Si sacamos conclusiones distintas se debe a nuestras tradiciones cristianas diferentes, aunque también a circunstancias sociológicas, geográficas y culturales diversas.
- La Biblia, leída e interpretada en diálogo con creyentes de otras confesiones, puede revelar nuestras diferencias y ayudarnos en el camino de la unión⁹.

⁹ Es interesante ver algunos nombres de los componentes de esta Conferencia y descubrir cuáles eran sus posiciones en ese momento. Especialmente importantes son Dodd, Eichrodt, Richardson, Schlink, Schweitzer, Torrance, Wright. Estamos ante una generación de gigantes en la aplicación de los métodos histórico-críticos a la Biblia, pero aún no son explícitos los planteamientos hermenéuticos últimos, aplicados también a ella.

En conclusión, con la relación de Wadham estamos ante lo que para un católico en aquellos años sería muy avanzado, si bien desde nuestras perspectivas actuales se tiene aún una concepción relativamente simplista de lo que es la hermenéutica, casi reducida a una metodología exegética dentro de la comunidad cristiana. Lo que más preocupaba era el por qué había diferentes interpretaciones cristianas de la Biblia; tan diferentes, que fundaban distintas confesiones cristianas. La explicación dada era que una misma y clara palabra de Dios en la Biblia se interpretaba de diferentes maneras a consecuencia de las diferentes tradiciones religiosas cristianas. De aquí la necesidad de estudiar lo que era la Tradición y lo que significaban estas tradiciones en el contexto interpretativo de la Escritura.

La relación de Montreal, según hemos visto, al ahondar en el problema de la Tradición y las tradiciones, había abierto de manera mucho más decisiva la cuestión de la hermenéutica bíblica. A ello da respuesta la relación de Bristol en 1967. El núcleo de esta relación se distribuye en tres apartados: juicio sobre los métodos histórico-críticos, el problema otra vez de la unidad y la diversidad de la Escritura y una exposición del proceso de interpretación. Junto a determinados aspectos, derivados de la exégesis histórico-crítica, se añaden algunas observaciones que nos introducen ya en nuevos planteamientos hermenéuticos: la necesidad de tener en cuenta las ciencias humanas, especialmente las técnicas de interpretación general de textos literarios; la apertura a nuevos planteamientos filosóficos, como es el caso de la interpretación existencial heideggeriana, sobre todo a partir de las propuestas de Bultmann; el modelo interpretativo de diálogo con el texto; sin olvidar la pre-comprensión bultmaniana.

Pero es en la relación de Lovaina (1971) donde se abordan más de cerca los criterios hermenéuticos teológicos. Lo que en ella se indaga es el criterio último que determina la au-

toridad de la Biblia¹⁰. A pesar de todas las dificultades que se exponen, en último término la autoridad de la Biblia proviene de Dios, del Espíritu (Lovaina IV). Tal realidad es la que se designa con la palabra inspiración. Esta no debe presentarse, según el documento, como una categoría dogmática elaborada fuera de la Biblia, sino como la conclusión derivada de la experiencia eclesial de la fecundidad de la lectura bíblica¹¹. Tal acción del Espíritu, que no se especifica, tiene también su papel en el proceso interpretativo eclesial de la Biblia. Biblia y testigos deben ser leídos «en el Espíritu». Estamos así muy cerca del criterio hermenéutico fundamental formulado por DV, n. 12: «la Sagrada Escritura se ha de leer e interpretar en el mismo Espíritu en que fue escrita».

Las últimas preguntas de Lovaina IV son de gran interés para un católico: «El Espíritu obra en la Iglesia. ¿Cómo se relaciona su obra en la comunidad histórica de la Iglesia con su

10 La cuestión de la autoridad de la Biblia es en su formulación y como tal propia de la reflexión protestante. El teólogo y el biblista católico hablará más bien de la verdad de la Biblia y de su inspiración. No obstante, como se ve más adelante, en la misma relación de Lovaina (sección IV), precisamente esta cuestión es la que va a plantear en último término los problemas teológicos de la inspiración y la verdad bíblicas.

En castellano la ausencia del concepto teológico de autoridad para hablar de la Biblia se refleja en el mismo vocabulario. Véase, p. ej. el más reciente manual universitario sobre el tema, *IEB II*, donde no se dedica ningún apartado específico al tema de la autoridad de la Biblia. Por ello es muy difícil traducir el adjetivo inglés *authoritative*, pues la versión por «autoritativo» no le hace justicia; menos aún el traducir por «autoritario», pero tampoco es correcta la traducción por «autorizado», al menos en muchos casos. Por eso se ha optado en la traducción por traducir la mayoría de las veces poniendo el sustantivo y la preposición: «con autoridad».

11 Se está reflejando aquí la nueva orientación de no pocos biblistas de tradición protestante, que intentan lanzar un puente entre las concepciones ortodoxas más conservadoras, ancladas aún en la teoría de la inspiración verbal, y las más liberales, que prescindían en la práctica de este hecho. Véanse p. ej. los trabajos de J. Barr, *The Bible in the Modern World* (Oxford 1973) esp. 14-18; 130-131; W. J. Abraham, *The Divine Inspiration of Holy Scripture* (Oxford 1981); cf. mi recensión en *Salmanticensis* 30 (1983) 97-99; P. J. Achtemeier, *The Inspiration of Scripture. Problems and Proposals* (Filadelfia 1980); cf. mi recensión en *Salmanticensis* 31 (1984) 264-247; I. Howard Marsall, *Biblical Inspiration* (Londres 1982). Una visión de conjunto en el estudio que A. M^a. Artola dedica a la inspiración en *IEB II*, 211-213. Este mismo autor intenta una exposición del tema de la inspiración bíblica desde una perspectiva no tanto dogmática, cuanto inductiva; cf. el planteamiento en *IEB II*, 139-140.

obra en el cristiano individual? ¿No deberíamos afirmar que es sólo dentro de la comunidad de la Iglesia donde puede ser leída la Biblia y escuchada realmente como Palabra de Dios creada por el Espíritu Santo?». La respuesta de un católico a la primera cuestión es que el Espíritu actúa también sobre cada cristiano individual que lee la Escritura en el contexto de la Iglesia, comunidad en la que actúa el Espíritu. La respuesta a la segunda es que el Espíritu no está necesariamente ligado a la Iglesia, pero sólo en su ámbito tenemos la certeza de estar abiertos a él¹².

3. Algunas consideraciones sobre el canon y la inspiración de la Biblia.

En las relaciones de la Comisión Fe y Constitución han aparecido alusiones al canon y a la inspiración bíblicas. A algunas acabamos de referirnos en el párrafo anterior. Pero no se trata a fondo y en directo ninguna de ellas¹³. Sí lo hace, de

12 Estudiando la cuestión, he formulado estos datos en el principio de hermenéutica bíblica que sigue: «El Espíritu de Dios, que actuó en las etapas del AT y NT, que dio a conocer el pueblo de Israel la revelación de Dios mediante hechos y palabras, bajo cuya acción ésta se puso por escrito y fue reconocida como Escritura inspirada y normativa, es el mismo Espíritu que hace posible la encarnación del Verbo de Dios, el mismo que Jesucristo deja a su Iglesia para que reconozca en su palabra y en sus obras la plenitud de la revelación de Dios, el mismo bajo cuya acción estos hechos y palabras se ponen por escrito, el mismo que lleva a la Iglesia a reconocer en esos escritos la definitiva revelación de Dios y a someterse a ellos señalándolos como normativos y canónicos. En consecuencia, es también el mismo Espíritu que habita y vive en la Iglesia como palabra interna a ella, el que sigue dándole a conocer la palabra externa, que es la Escritura, haciendo posible su interpretación auténtica, convirtiéndola en palabra eficaz hoy y cada tiempo», *IEB II*, 335. Puede completarse todo ello con las observaciones de A. M^a. Artola en *IEB II*, 183-190.

Compárese la formulación anterior con este texto de la relación de Lovaina: «La pregunta acerca de la autoridad de la Biblia es inseparable del proceso interpretativo en la Iglesia. Por ello hablar de inspiración significa reabrir la cuestión de la acción del Espíritu en la comunidad eclesial. Siempre que la interpretación actual conduzca a los hombres a conocer la Biblia como obra del Espíritu, debemos recordar la línea prolongada de testigos inspirados, que han ejercido su influjo sobre esta interpretación. Los primeros testigos fueron llamados e inspirados por el Espíritu Santo, pero sus testimonios, una vez adquirida la forma final, no son independientes del mismo Espíritu; para ser a su vez transmitidos, deben ser leídos en el Espíritu. Tal y como una vez llamó el Espíritu a sus testigos, así también hoy despertará la fe, la obediencia y el testimonio al desplegar ante nosotros estos testimonios indispensables» (Lovaina IV).

manera directa, el texto de la subcomisión luterano-ortodoxa, elaborado en Venecia en 1988 y publicado también aquí después de las relaciones de Fe y Constitución. Aunque se trata de un escrito que no tiene la autoridad y el peso de los anteriores, no está de más que hagamos algunas reflexiones acerca de él.

El documento parte de una clara afirmación sobre la Biblia como norma de fe y de vida para la Iglesia, canon en sentido activo, según la clásica terminología de los tratadistas católicos de introducción General a la Biblia. No es tan feliz, al menos en la versión francesa que manejamos, la formulación en el n. 1 sobre cómo llega el canon del AT y NT a constituirse como tal. El escrito afirma que el pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, por la comunión con el Espíritu, aceptó (*accepta*) las Escrituras hebreas, mientras que «la Iglesia les añadió (*l'Église leur ajoute*) el canon del Nuevo Testamento». Si es correcto afirmar que el Pueblo de Dios, bajo la guía del Espíritu, acoge (mejor que acepta) el AT como Escritura, no puede decirse sin más que la Iglesia añadiese a estas Escrituras el NT, puesto que podría interpretarse que la existencia de un canon neotestamentario depende directamente de la decisión de la Iglesia. Habría sido más correcto afirmar que la Iglesia recibe y reconoce el canon de la Biblia bajo la guía y el impulso del Espíritu Santo, porque en él reconoce la Tradición Apostólica, de la cual forma parte también el AT, aceptado por Cristo y los apóstoles como Sagrada Escritura¹³. De esta

13 Así en Lovaina III (no es conveniente usar el concepto de «canon dentro del canon»; importancia del canon como contexto hemenéutico); en Lovaina IV (la inspiración como último fundamento de la autoridad de la Biblia y sus diversas concepciones en las Iglesias; la inspiración activa del lector de la Biblia); y en Bangalora I, 3 (influencia teológica y ecuménica de los diversos cánones del AT aceptados por las Iglesias).

14 El Concilio de Trento formula el mismo tema con los verbos «recibe y venera todos los libros tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento» (EB 42; DS 1501), verbos que repite en el canon: «Si alguno no recibiese como sagrados y canónicos estos mismos libros...» (EB 5; DS 1504). Se trata pues de un acto de fe de la Iglesia, que en último término está recibiendo y venerando a Cristo mismo. La Iglesia, pues, no decide su canon, sino que lo acoge y lo recibe con fe (cf. mis observaciones a este punto en *IEB* II, 71-72). En una línea

manera, más exacta y detallada, se expresan los números 5-8 y 13 del escrito, con los cuales coincide plenamente la fe católica. Y desde esa exposición debe, a mi juicio, interpretarse la infeliz expresión del párrafo introductorio.

Por lo que se refiere al canon concreto de la Escritura, probablemente habría que afinar también alguna afirmación de componente histórico. Así, cuando se dice en n. 2 que el canon de la Escritura en tiempos de Jesús y de los apóstoles comprendía la Ley, los Profetas y otros libros, se señalan específicamente en entre éstos Salmos y Job. Este último dato es cierto, pero los estudiosos discuten si además de éstos se aceptaban también otros, p. ej. Ecl y Cant. Por tanto, hubiera sido mejor o no señalar ninguno o poner estos dos únicamente como ejemplos.

La lista de libros canónicos y deuterocanónicos del AT («anagignoskomena» según los ortodoxos, «apócrifos» según la tradición protestante) se da en el n. 10. Conforme a la tradición ortodoxa, se añaden I Esdras (3 Esd en las ediciones de la Vulgata) y III Macabeos. En realidad, no existe ni en la Iglesia ortodoxa, ni en las de confesión protestante decisión con autoridad sobre el particular. La aceptación de esta lista se hace en la línea de lo expuesto en los nn. 3 y 4, y, por lo que se refiere a la Iglesia ortodoxa, es un intento clarificador, pero sería necesario conocer qué Iglesias de la Ortodoxia se comprometen con esta declaración¹⁵.

En cuanto a la valoración que se hace en n. 12 de los distintos libros de la Escritura, puede compaginarse sin grandes

parecida se expresa el Concilio Vaticano I en su constitución dogmática *Dei Filius* (cf. EB 62; DS 3006). Y, finalmente, la misma actitud de acogida se refleja en la constitución dogmática *Dei Verbum* del Vaticano II: «La Santa Madre Iglesia, fiel a la fe de los apóstoles, reconoce (*innotescit*) que todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento con todas sus partes son sagrados y canónicos...» (DV, n. 11; cf. también DV, n. 20 sobre el canon del NT).

15 De hecho las Iglesias ortodoxas del Oriente cristiano aceptan en general el canon largo del AT, tal y como aquí se expone, pero no es norma totalmente común. Cf. para los datos históricos M. Jugie, *Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'Église Grecque est l'Église Russe* (París 1909); E. Oikonomos, *Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche* (Stuttgart 1976) 29-34.

dificultades con la que encontramos en DV, n. 18, donde se habla de la excelencia de los evangelios sobre el resto de los libros bíblicos.

La inspiración bíblica se expone partiendo de dos presupuestos: sólo se puede entrar en contacto con Dios y lo que él comunica mediante la experiencia de la gloria de Dios, que se realiza a través de la actuación del Espíritu en nosotros; nada podemos conocer directamente de Dios, puesto que no es admisible la analogía del ser. En consecuencia, la inspiración es una acción del Espíritu, mediante la cual 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 también a esta experiencia» (n. 16). La Sagrada Escritura, de este modo, es «el testimonio inspirado y canónico de la revelación, aunque no la revelación misma» (n. 19). Por eso es capaz de guiarnos infaliblemente hacia la unión con Dios, si bien no queda claro en esta exposición que nos comuniquen algo concreto sobre Dios. Por lo demás, el exégeta auténtico de la Biblia debe tener esta misma experiencia de revelación e inspiración, que tuvieron los autores bíblicos, y, en cierto modo, lo mismo sucede a quienes leen o escuchan la Biblia: todos han de ser inspirados por el Espíritu Santo para poder alcanzar la auténtica comprensión de los autores bíblicos (cf. n. 20).

La exposición tiene muchos puntos sugerentes. Así, la conexión directa de la inspiración bíblica con la acción del Espíritu; la distinción entre inspiración y revelación; una cierta flexibilidad del concepto de inspiración, que permite usarlo tanto para designar la inspiración bíblica como la inspiración religiosa en la oración o en cualquier otra manifestación del

Espíritu; la conexión entre la inspiración necesaria para poner por escrito la Biblia y para interpretarla y leerla adecuadamente¹⁶. Pero nos encontramos también con aspectos menos claros. Así, la inclusión de la tesis de la no existencia de analogía para poder hablar de Dios, tesis clásica protestante contra la famosa expresión de la revelación natural católica, que aquí es aceptada por los ortodoxos con apoyo en la teología negativa oriental, lo que es al menos discutible y conduce a algunas contradicciones en el mismo documento. En efecto, tomando esta tesis en su formulación extrema, resulta que la Biblia no habla de Dios, sino sólo del camino para llegar a la experiencia de Dios (n. 16). Así mismo, la expresión «experiencia de la gloria de Dios» es también oscura: ¿se trata de una experiencia perceptible?; en ese caso, ¿fueron conscientes de la inspiración los autores bíblicos?; en caso contrario, ¿hasta qué punto se puede hablar de experiencia? En conjunto, por tanto, se descubren en este texto algunas coincidencias importantes entre

16 Se observa aquí la influencia de la reflexión actual sobre la inspiración en no pocos autores católicos y protestantes, recogida en parte en DV, n. 11. La inspiración continúa afirmándose, pero se «des-psicologiza»: DV. la describe más funcionalmente, sin entrar en formulaciones teológicas (DV, n. 11). Lovaina prefiere no deducir la autoridad de la Biblia de la inspiración; se funda más en sus valores religiosos para la Iglesia, y de ahí procede a postular la inspiración como fuente de esa autoridad. Aunque el método de argumentación es diferente del Vaticano II, el resultado es similar. Según A. Dulles 'Recent Protestant and Catholic Views', en D. K., McKim (ed.), *The Authoritative Word. Essays on the Nature of Scripture* (Grand Rapids, Mi. 1983) 239-262, para muchos escritores actuales la inspiración de los libros bíblicos sólo es inteligible a la luz de una tradición inspirada anterior y de una posterior inspiración de la Iglesia (p. 253). En esta línea cf. J. Barr, *The Bible in Modern World*, op. cit. 132; *Fundamentalism* (Filadelfia, 1978) 288. Una formulación cuidadosa, recogiendo esta misma orientación, puede encontrarse en A. M^a Artola, *IEB* II, 171-190, donde además se distingue cuidadosamente entre revelación e inspiración. Sobre autores contemporáneos que afirman que la inspiración no se circunscribe a los libros canónicos: K. Stendahl, 'The Apocalypse of John and the Epistles of Paul in the Muratorian Fragment', en *Interpretation* (Nueva York 1962) 239-245; E. Kalin, 'The Inspired Community: A Glance at Canon History', *Concordia Theological Monthly* 42 (1971) 541-549; A. C. Sundberg, 'The Bible Canon and Christian Doctrine', *Interpretation* 29 (1975) 352-371, esp. 364-371. Tales planteamientos armonizarían, según A. Dulles (cit., 252), con los de P. Benoit sobre la inspiración de los LXX y los de G. Bardy sobre la inspiración de los Padres de la Iglesia; cf. P. Benoit, 'La Septante est-elle inspirée?', en N. Adler (ed.) *Vom Wort des Lebens*, Fest. Max Meinertz (Münster 1951) 41-49 = P. Benoit, *Exégèse et Théologie* (Madrid 1974) 155-166; cf. *ibid.* 167-192; G. Bardy, 'L'inspiration des Pères de l'Église', *RechScRel* 40 (1951-1952) 7-26.

las diversas confesiones cristianas: parece claro que el origen del canon bíblico hay que ponerlo en el instinto sobrenatural de la Iglesia, capaz de descubrir bajo la acción del Espíritu aquellos libros en los cuales se nos comunica la auténtica Tradición Apostólica; luteranos y ortodoxos (y católicos) están de acuerdo en el canon neotestamentario y en el núcleo básico del AT, pero existen todavía dificultades en cuanto a la enumeración completa de los libros canónicos del AT; la solución de aceptar esos libros (deuterocanónicos y apócrifos en la terminología católica) como dotados de una autoridad menor es para un católico discutible, al menos por lo que se refiere a los deuterocanónicos, aunque se deba aceptar que no todos los libros de la Biblia tienen el mismo valor y la misma importancia dentro del canon; más difícil es lograr una exposición coherente sobre la inspiración bíblica, expuesta en este texto de manera muy genérica y con algunas contradicciones que hemos señalado; no obstante, parece claro que habría de aceptarse, al hablar de inspiración, que el punto de partida es la acción del Espíritu en la historia y en la Iglesia, y que esta acción no es algo totalmente distinto (aunque tampoco algo plenamente igual) a la acción del Espíritu en el intérprete y lector de la Biblia, puntos éstos en perfecta concordancia con DV, n. 12. Se puede hablar, en consecuencia, de un cierto avance ecuménico y el teólogo y biblista católico agradece el esfuerzo de convergencia intentado en este documento, si bien está obligado, también por espíritu ecuménico a señalar aquellos aspectos en los que todavía existe desacuerdo y es necesario dialogar más y profundizar los temas.

III. CONCLUSION: EL ACTUAL DIALOGO ECUMÉNICO SOBRE LA TEOLOGIA DE LA BIBLIA.

Uno de los comenrarios mejores a estas relaciones de la Comisión Fe y Constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias, sin ser precisamente un comentario en el sentido téc-

nico de la palabra, es la colección de estudios de varios autores protestantes publicados por Donald K. McKim en 1983¹⁷. Este conjunto de estudios, escritos entre los años 70 y 80, nos introduce en la viva discusión acerca de la naturaleza de la Escritura, de su origen y autoridad, de su interpretación y su lectura, tal y como se ha llevado a cabo en el mundo protestante anglosajón de esos años hasta hoy. Leído este libro con los ojos de un escriturista católico, se experimenta el gozo de descubrir una coincidencia total con los puntos de vista expresados por los autores casi en un noventa por ciento; y se advierte, lo cual es motivo aún de mayor alegría, que existen posibilidades reales de diálogo y avance en el diez por ciento restante.

Precisamente el único escrito de un autor católico integrado en esta colección es un estudio comparativo de las posiciones sobre estos temas entre católicos y protestantes. El trabajo es obra del teólogo jesuita norteamericano Avery Dulles¹⁸ y lleva a cabo una interesante confrontación entre la Constitución *Dei Verbum* y los documentos bíblicos de la Comisión Fe y Constitución, entre las orientaciones de los exegetas católicos de «centro», según su expresión¹⁹, y los protestantes del mismo signo. Para el autor, Barth y Rahner prepararon, junto con otros teólogos menos conocidos, el camino de las convergencias actuales católico-protestantes de los años 60²⁰. Aunque sería exagerado hablar de un consenso ecuménico, ya que se mantienen determinadas diferencias confesionales, según A. Dulles, la década de los 60 supuso un acercamiento significativo entre las confesiones por lo que se refiere a la Biblia, acercamiento manifestado en documentos oficiales. Hablando en general, prosigue, la Ortodoxia Oriental forma parte de esta nueva convergencia, mientras que los Evangélicos conser-

17 D. K. McKim (ed.), *The Authoritative Word* (Grand Rapids, Mi. 1983).

18 A. Dulles, 'Scripture: Recent Protestant and Catholic Views', *Theology Today* (1980) 7-26 = D. K. McKim (ed.), *The Authoritative Word*, op. cit., 239-261.

19 cf. *ibid.*, 261.

20 cf. *ibid.*, p. 245.

vadores mantienen en lo esencial las clásicas posiciones protestantes ortodoxas.

Tras estudiar algunas cuestiones bíblicas concretas en los documentos del Consejo Ecuménico y del Vaticano II, llega a la siguiente conclusión: «Los documentos del Vaticano II y los de la Comisión Fe y Constitución, aunque no abarcan de manera completa todas las discusiones históricas entre católicos y protestantes, avanzan un largo trecho hacia la reconciliación. Como resultado, puede decirse que ya no es posible afirmar sin más que protestantes y católicos sigan fijos en la ortodoxia clásica, tal como se entendía en los siglos pasados. La reflexión bíblica de protestantes y católicos, desde mediados de los años sesenta, se ha embarcado en una historia común, en la que todavía quedan algunas tensiones interconfesionales²¹».

Parecidas afirmaciones podemos encontrar del lado protestante. Así, R. Gnuse afirma que las tres tesis básicas de la relación de Montreal podrían expresarse del siguiente modo: 1. Las Escrituras son parte del proceso vivo de la tradición; 2. Las Escrituras han de interpretarse a la luz de la «tradición» (las comillas son del autor); 3. Las Escrituras son el guardián de las tradiciones y su expresión suprema²². Según el autor, estas conclusiones representan una posición media entre las posiciones de los católicos romanos, de los griegos ortodoxos y de los protestantes. Para él, aunque en esta relación se afirma sin dudar la centralidad de la Biblia en la reflexión teológica, se admite igualmente la debilidad del principio radical de la sola *Scriptura*, puesto que ésta es contemplada en relación integral e inseparable con la tradición. «Las afirmaciones de este

21 *Ibid.*, p. 250.

22 R. Gnuse, *The Authority of the Bible. Theories of Inspiration, Revelation and the Canon of Scripture* (Nueva York 1985) 1143-114. De este libro es particularmente interesante para nuestro objeto el cap. 14: «Ecumenical Discussion: Scripture and Tradition», pp. 113-121.

Consejo (Montreal) –prosigue– reflejan también los cambios ocurridos entre católicos y protestantes en la última generación. Mientras que los católicos han acentuado la vuelta a la Escritura en su trabajo teológico durante los últimos años, los protestantes han abandonado su insistencia en la *sola Scriptura*. Los católicos contemplan la tradición como profundamente enraizada en la Escritura y como una interpretación constante de la Escritura. Los protestantes han reconocido la legitimidad de la tradición y se han vuelto más sensibles a la herencia intelectual de la Iglesia anterior a la Reforma²³».

Los testimonios que acabo de aducir muestran bien a las claras cuál es el interés teológico y ecuménico de los documentos presentados en esta publicación y expresan mejor mis propias palabras la conclusiones a que puede llegarse mediante su estudio y aplicación. Por otra parte, la intención de estas líneas no era otra sino la de poner de relieve algunos de los temas de interés que aparecen en ellos tanto para teólogos, como para biblistas de lengua española. Podemos estar seguros de que, al tenerlos en cuenta, la reflexión teológica sobre la Biblia y el espíritu ecuménico que la debe impregnar saldrán sin duda ganado.

JOSE MANUEL SANCHEZ CARO
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca.

23 *Ibid.*, p. 114. Un poco más adelante prosigue el autor: «Algunos teólogos protestantes hablan ahora de la relación entre Escritura y tradición de manera bastante compatible con la orientación romano-católica. James Barr y D. Kelsey hablan del origen de la Escritura en la tradición de la Iglesia o de la comunidad de fe. (...) . La Escritura se ve como el producto del proceso constante de la tradición existente en la Iglesia; las doctrinas de la Escritura y la inspiración son de «segundo orden» ante la doctrina de la Iglesia. La autoridad de la Escritura está enraizada realmente en la autoridad de la Iglesia y, en último término, en la autoridad de Dios» (p. 117). Las obras a que se refiere el autor son las siguientes: J. Barr, *The Scope and Authority of the Bible* (Filadelfia 1980) 48; 60; D. Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology* (Filadelfia 1975) 211. Sobre matices diferenciadores en las distintas grandes confesiones cf. R. Gnuse, op. cit. 118-120.