

# LA INSPIRACION SEGUN LA CONSTITUCION «DEI VERBUM»<sup>1</sup>

por ANTONIO ARTOLA

*”La revelación que la Sagrada Escritura contiene y ofrece, ha sido puesta por escrito bajo la acción del Espíritu Santo. La Santa Madre Iglesia, fiel a la fe de los Apóstoles, reconoce que todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, con todas sus partes, son sagrados y canónicos, en cuanto que han sido escritos por inspiración del Espíritu Santo tienen a Dios por autor y como tales han sido confiados a la Iglesia. En la composición de los libros sagrados Dios se valió de hombres elegidos, que usaban de todas sus facultades y talentos; de este modo obrando Dios en ellos y por ellos, como verdaderos autores pusieron por escrito todo y sólo lo que Dios quería.*

*Como todo lo que afirman los hagiógrafos, o autores inspirados, lo afirma el Espíritu Santo, se sigue que los libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error a la verdad que Dios quiso consignar en dichos libros para salvación nuestra” (Constitución Dei Verbum, n. 11).*

El Concilio Vaticano II vuelve a declarar solemnemente la doctrina sobre la Inspiración que definió ya el Vaticano I. Declara igualmente con la solemnidad del Magisterio extraordinario la doctrina sobre la verdad de

---

1. Un resumen de este trabajo fue leído en el *Coloquio Internacional de Teología* celebrado en Madrid los días 19-24 de septiembre de 1966.

la Biblia que el Magisterio ordinario había expuesto reiteradamente desde León XIII en su encíclica *Providentissimus Deus*. La excepcional importancia de estas enseñanzas ha impulsado ya a los teólogos católicos a exponer la historia del texto conciliar y a declarar su sentido. En esta línea, han ido apareciendo buenos estudios sobre la verdad de la Biblia <sup>2</sup>. Los estudios sobre la Inspiración no abundan sin embargo. El presente estudio quiere ofrecer unas consideraciones centradas precisamente en la cuestión de la Inspiración. En estas consideraciones nos proponemos una finalidad bien definida. Prescindimos de la prehistoria del texto conciliar, y tomándolo tal como ha sido promulgado, intentamos profundizar su doctrina acerca de la Inspiración. Y este trabajo de profundización lo realizamos también con un método definido: el método de confrontación de la doctrina conciliar con los problemas que tenía planteadas la teología contemporánea sobre la naturaleza de la Inspiración. Aun admitiendo que el Concilio no ha querido pronunciarse sobre la naturaleza teológica de la Inspiración, y mucho menos sobre las diferentes cuestiones teológicas, es por demás interesante someter a una revista esos planteamientos a la luz nueva del texto conciliar.

En el desarrollo de nuestro tema seguimos las siguientes etapas: primeramente resumimos la doctrina del documento sobre la inerrancia, toda vez que ésta resulta necesaria para comprender el enfoque nuevo que la doctrina de la Inspiración recibe en su nueva formulación; pero deliberadamente no desarrollamos la doctrina de la inerrancia, por suponerla suficientemente expuesta en estudios recientes. La atención principal la centramos en la Inspiración y en sus efectos. En el análisis de los diversos aspectos, procedemos ofreciendo primeramente el estado de la problemática actual de la Inspiración en sus diversos puntos, para luego confrontarla con la doctrina promulgada en la Constitución *Dei Verbum*.

## I

### LA «DEI VERBUM» Y SU DOCTRINA SOBRE LA VERDAD DE LA BIBLIA

La inerrancia ha sido, sin duda, la preocupación mayor de todos los tratados de Introducción General a la Escritura en el período entre los dos Concilios Vaticanos. En realidad, pocos temas teológicos han despertado en la historia de la Teología contemporánea una inquietud tan in-

---

2. En España ha publicado un buen trabajo de información el DR. IBAÑEZ ARANA en la revista «Lumen» 1966, pp. 3-16, con el título: *La verdad de la Biblia*, con la bibliografía aparecida hasta la publicación del trabajo.

tensa y extensa como éste de la inerrancia. Pocos problemas ha habido que hayan suscitado tan repetidamente la ansiedad de la Iglesia docente. La famosa «cuestión bíblica» de fines del siglo pasado, actualizada por el modernismo, estaba siempre presente en la conciencia católica tomando las más diversas formas. Incluso en los días mismos de la apertura del Vaticano II era la preocupación obsesionante de algunos círculos romanos en su forma más moderna, cual era la cuestión de la verdad histórica de los Evangelios y su interpretación. Y el Magisterio de la Iglesia, desde la encíclica *Providentissimus Deus* hasta el Monitum del Santo Oficio del 20-VI-1960 y las respuestas de la Pontificia Comisión Bíblica desde su primera intervención el 13 de febrero de 1905 hasta la publicación de la *Divino Afflante Spiritu*, aparecían presididas por la misma preocupación de salvaguardar la íntegra verdad de la Biblia. Cuán en serio se afanaban los teólogos por buscar una formulación nueva, aceptable, sobre la cuestión de la inerrancia, y hasta qué punto consideraban la cuestión todavía digna de nuevos estudios, lo aprueba el hecho de la aparición casi simultánea de dos estudios en lengua alemana: el artículo del P. LOHFINK <sup>3</sup> y el folleto de LORETZ <sup>4</sup> y la rápida difusión que obtuvieron las ideas del primero de ellos, gracias a las recensiones de COPPENS <sup>5</sup> y MARLE <sup>6</sup>.

Pero este largo, arduo, penoso trabajo del Magisterio, de escrituristas y teólogos no ha sido sin provecho. Pocas cuestiones teológicas, han sido estudiadas por un equipo tan amplio de investigadores. Y al fin, de la manera más inesperada, el Concilio en su Constitución Dogmática *Dei Verbum* ofrece a todos los fieles creyentes la formulación más perfecta que podía pensarse sobre una cuestión tan espinosa y tan estrechamente relacionada con las tesis fundamentales de la religión cristiana.

La historia del esquema en sus cuatro redacciones ya está escrita. Los detalles hasta la última enmienda introducida a petición del Papa, ya son conocidos. Por eso, no es nuestro ánimo volver sobre ello <sup>7</sup>.

Las características de la doctrina del Vaticano II sobre la verdad de la Biblia son las siguientes:

---

3. *Über die Irrtumslösigkeit und die Einheit der Schrift*, en *Stimmen der Zeit*, 1964, pp. 161-181, reimpresso en *Das Siegeslied am Schilfmeer*, Frankfurt, 1965, pp. 44-80.

4. *Die Wahrheit der Bibel*, Friburgo de Br., 1964.

5. *Nouvelle Revue Théologique*, 1964, pp. 933-947.

6. *Etudes*, 1964, pp. 635-638.

7. Para toda la Constitución *Dei Verbum* la obra de conjunto más completa hasta la fecha (sept. del 66) es la de E. STAKEMEIER, *Die Konzilskonstitution über die Göttliche Offenbarung, Werden, Inhalt und Bedeutung*. Paderborn, 1966. No trae bibliografía sistemática, pero a lo largo de la exposición recoge los trabajos publicados sobre el documento. Un comentario más sucinto lo han publicado SEMMELROTH y ZERWICK, *Vatikanum II über das Wort Gottes*, Stuttgart, 1966.

1. El enfoque positivo de la cuestión desde el punto de vista de la *verdad*, evitando incluso la expresión misma de inerrancia.

2. La especificación de la razón formal de la verdad bíblica: su finalidad salvífica exigida por toda la economía de la revelación.

En el fondo la originalidad de la fórmula no es tan grande, pues ya el Magisterio había citado repetidamente las frases de San Agustín y de Santo Tomás en que se inspira. El mérito de la doctrina conciliar está en haber pasado de la formulación negativa e indiferenciada a la exposición positiva y matizada de la particular forma de verdad que reviste la verdad bíblica.

Las consecuencias de semejante nueva formulación son grandes, no sólo en el ámbito de la inerrancia, sino también en sus relaciones con la doctrina de la inspiración. En efecto, desde la *Providentissimus Deus* había penetrado tan hondo en la conciencia católica la ansiedad por salvar la verdad bíblica, que la doctrina de la Inspiración era considerada como el presupuesto teológico necesario para fundamentar la inerrancia y la explicación que se daba de la naturaleza de la inspiración era simplemente la exposición del funcionamiento intelectual de la luz inspiradora para que las afirmaciones del autor sagrado resultaran inmunes de error. A eso venía la iluminación del entendimiento, la moción eficaz sobre la voluntad y la asistencia sobre las facultades ejecutivas. Incluso las afirmaciones de los que consideraban a la inerrancia como el efecto formal de la inspiración contribuían a dar a la doctrina sobre la inspiración el aspecto de un *carisma-para-evitar-el-error*.

Ahora, al evitar la Constitución la expresión misma de *Inerrancia* y al enfocar la cuestión desde un punto de vista más positivo; en otras palabras: al haber acertado con una fórmula que parece haber centrado definitivamente la cuestión y dado una solución satisfactoria al problema, queda en el ambiente la persuasión de que la inspiración ha perdido su objeto propio. De modo que todo aquel enfoque de *carisma-para-evitar-el-error* ha perdido actualidad y se siente la necesidad de estructurar nuevamente y en forma más positiva también la doctrina de la inspiración. O dicho de otra manera: el punto de gravedad y de interés ha pasado de la inerrancia a la inspiración en orden a buscar para ésta una formulación teológica tan acabada como ha recibido aquélla.

Con esta preocupación vamos a estudiar el texto de la Constitución sobre la Inspiración para sorprender si el documento en cuestión nos ofrece también una doctrina completa sobre la inspiración. Una doctrina conforme con la nueva formulación de la inerrancia y centrada en torno a la revelación.

## II

## LA «DEI VERBUM» Y SU DOCTRINA SOBRE LA INSPIRACION

La doctrina de la Constitución sobre la Inspiración se encuentra en el Cap. III, n. 11. Después de presentar en el Cap. I la doctrina general sobre la revelación y en el Cap. II su transmisión, el Cap. III describe la naturaleza de la Escritura en general, dejando para los Caps. IV y V la enseñanza sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento respectivamente. Así aparece la exposición sobre la Inspiración toda centrada en el tema general de la Constitución, que es la Revelación. Por esta razón, la primera cuestión —quizá la más principal en el capítulo de la Inspiración— que se ofrece en el estudio de la doctrina de la Constitución sobre la Inspiración es ésta de sus relaciones con la Revelación.

## 1. REVELACION E INSPIRACION.

El tema de las relaciones entre la Revelación y la Inspiración es clásico en los Manuales de Introducción General. Clásica es también la solución que se le da. Así, p. e., PERRELLA escribe:

«Inspiración y Revelación *convienen* en que en ambas el juicio está iluminado por Dios, difieren en cuanto que en la revelación hay manifestación del objeto, cosa que no se da en la inspiración»<sup>8</sup>.

Según esta doctrina, en el juicio sobrenatural convienen la revelación y la inspiración, diferenciándose tan sólo en cuanto a la recepción del objeto.

Esta cuestión que en los Manuales casi da la impresión de una precisión terminológica para mejor diferenciar nociones afines, en la problemática contemporánea de la Inspiración ha recibido gran actualidad a causa de una exhaustiva monografía que le ha dedicado recientemente el P. BENOIT<sup>9</sup> convirtiéndose desde entonces en el punto clave para toda futura estructuración del tratado sobre la Inspiración.

Dada la importancia del tema, presentaremos brevemente la problemática planteada por el P. BENOIT para ver luego la doctrina que sobre el particular ofrece la Constitución.

8. *Introducción General a la Escritura*, versión y adaptación española del P. PRADO, Madrid, 1954, p. 58.

9. *Inspiration et Revelation selon la Bible, chez Saint Thomas et les discussions modernes*. Revue Biblique, 1963.

a) *La problemática.*

El P. BENOIT se ve preocupado desde hace algún tiempo por el problema de la iluminación que requiere el juicio inspirado. ¿Estará sobrenaturalmente elevado el juicio teórico o más bien el juicio práctico? El estudio del problema particular le ha hecho descubrir un falso planteamiento de la cuestión en su mismo punto de partida o en sus supuestos fundamentales. He aquí las etapas de ese proceso. Los autores parten de la opinión generalizada según la cual revelación e inspiración coinciden formalmente en el elemento indispensable del juicio sobrenaturalmente iluminado o sea: para el «*judicium de acceptis*», sólo se diferencian en cuanto a la «*acceptio rerum*»<sup>10</sup>. Partiendo de este supuesto fundamental se han distinguido dos tendencias en cuanto al modo de entender esa iluminación sobrenatural del juicio inspirado: unos como LEVESQUE, PESCH, CALMES, MERKELBACH, etc.<sup>11</sup> sitúan la iluminación sobrenatural en el juicio práctico, mientras que otros como el P. LAGRANGE, VOSTE, HÖPFL, BEA, etc.<sup>12</sup> la ponen en el juicio especulativo. Ahora bien, estudiando los condicionamientos especiales que crea el juicio práctico en la orientación misma del juicio especulativo, y profundizando más la doctrina de Santo Tomás y la Biblia sobre la revelación e inspiración, el autor se ha convencido de que el problema tiene sus raíces en un falso planteamiento de las relaciones Revelación-Inspiración.

Después de un estudio concienzudo de las fuentes, el P. BENOIT llega al convencimiento de que la identidad formal del carisma de revelación y del carisma de inspiración en cuanto a la iluminación del juicio, es inexacta y principio de graves dificultades a la hora de salvar la inerrancia de las afirmaciones inspiradas<sup>13</sup>. Para el ilustre autor, el carisma de revelación pertenece al orden del conocimiento especulativo, siendo su objeto específico el juicio sobrenatural del conocimiento, que puede actuar especies recibidas natural o sobrenaturalmente<sup>14</sup>. Por el contrario, el carisma de

10. BENOIT, *art. cit.*, pp. 322-323.

11. *Id.*, *ibid.*, pp. 350 ss.

12. *Id.*, *ibid.*, pp. 354 ss.

13. «L'inspiration conçue en fonction de la révélation, comme un cas inférieur mais du même ordre, devait fatalement se cantonner comme ece au plan de la connaissance de la vérité. On s'estimait hereux d'avoir limité ce charisme au "jugement", sans exigence de "représentations" surnaturelles, mais sans s'apercevoir qu'en n'y voyant qu'un jugement spéculatif on restait enfermé dans une problématique de vérité notionnelle où les problèmes de l'inerrance seraient fort difficiles à résoudre», *ibid.*, p. 324.

14. «Je proposerais donc, en définitive, de grouper sous le charisme de Revelation toute l'activité de connaissance spéculative suscitée en l'homme par la lumière surnaturelle de l'Esprit Saint. Son élément central et spécifique sera le jugement surnaturel de connaissance qui atteint la vérité avec une certitude divine. Il pourra porter sur des représentations communiquées surnaturellement par Dieu, comme dans le cas typique du "prophète"»

inspiración se situaría en un plano diferente: en el de la dirección de la actividad práctica en orden a comunicar las verdades conocidas por revelación <sup>15</sup>. En el trabajo concreto de la redacción de los libros inspirados actuarían conjunta y simultáneamente los dos carismas, con una prioridad más bien lógica que cronológica pero siempre con formalidades diferentes <sup>16</sup>. Todo cuanto hay de iluminación pertenecería al carisma de revelación, mientras el carisma de inspiración se ordenaría a la comunicación de las verdades enjuiciadas por la luz de revelación <sup>17</sup>.

Como se puede adivinar ya por este breve resumen, la cuestión es fundamental para una estructuración correcta del tratado de Inspiración, excesivamente influenciada hasta el presente por la teoría de la iluminación profética, causa del oscurecimiento de las nociones sobre revelación e inspiración.

b) *La doctrina de la "Dei Verbum"*.

Veamos ahora la doctrina de la *Dei Verbum* sobre el tema. Aun cuando es sabido que la Constitución no toca ninguna cuestión debatida entre los teólogos, pueden resultarnos interesantes sus puntos de vista para tener una idea exacta de las relaciones entre revelación e inspiración, tanto más cuanto que la atención central de la Constitución se dirige hacia la revelación.

Examinando todos los lugares en que se hace mención de la inspira-

---

qui a une vision (revelatio *stricte dicta*); mais il pourra aussi porter sur des *représentations acquises naturellement* et sur des jugements déjà formés par l'exercice naturel de l'intelligence (revelatio *late dicta*). L'essentiel est que, même dans ce dernier cas la lumière divine fera juger d'une façon supérieure et garantie ces vérités que l'homme pouvait déjà tenir de son information ordinaire. Elles recevront de ce fait une qualité nouvelle, surnaturelle, et si elles sont enseignées, au stade (logiquement) ultérieur le l'inspiration, elles se présenteront avec la garantie de l'autorité divine», *ibid.*, p. 367.

15. «Le charisme d'Inspiration viendra diriger toute l'activité pratique la communication des vérités obtenus dans la révélation. Il éclairera lui aussi des jugements, non plus de pure connaissance spéculative comme dans la "révélation"... mais des jugements *spéculativo-pratiques* et *pratiques*, c'est-à-dire des jugements qui dirigeront l'exécution concrète de l'oeuvre en conformité avec le but visé et avec les règles de l'art, et qui mèneront cette exécution jusqu'à la réalisation ultime», *ibid.*, p. 367.

16. «La succession de l'inspiration à la révélation sera d'ailleurs plus logique que *chronologique*, car elles seront en fait étroitement imbriquées dans un même travail concret de l'esprit», *ibid.*, p. 367. «Je conteste que révélation et inspiration se succèdent comme deux étapes nécessairement distinctes et quasi exclusives l'une de l'autre; je tiens au contraire qu'elles sont le plus souvent simultanées et imbriquées dans une étroite interaction d'où résulte la présentation concrète, adaptée, relative que Dieu veut donner aux hommes de son absolue Vérite», *ibid.*, p. 369.

17. «Je propose de rapporter cette illumination du jugement spéculatif au charisme de "révélation", entendu non plus comme une simple "acceptio" passive de connaissances infuses par Dieu, mais comme un jugement surnaturel (avec ou sans "représentations" surnaturelles) émis par l'esprit souverainement actif de l'homme sous la lumière de Dieu», *ibid.*, p. 369.

ción en relación con la revelación o con los libros inspirados, llama la atención una marcada insistencia en asignar a la acción inspiradora la función de la puesta por escrito, de la revelación:

- a) «La revelación que la Sagrada Escritura contiene y ofrece, ha sido puesta por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo»<sup>18</sup>.
- b) «La Escritura es la Palabra de Dios en cuanto se consigna por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo»<sup>19</sup>.
- c) «...lo que los Apóstoles predicaron... luego bajo la inspiración... nos lo transmitieron por escrito»<sup>20</sup>.

Estas expresiones tomadas en su literalidad y por separado pueden entenderse como indicadoras del último de los efectos propios de la teoría generalmente admitida sobre las funciones de la inspiración en la redacción del libro sagrado, e. d.: su redacción y puesta por escrito y no como principal y peculiar objeto del carisma inspirativo. Sin embargo, comparando lo que la misma Constitución dice acerca de la revelación, se ve que la finalidad de la consignación por escrito constituye el objeto propio de la inspiración. En efecto, cuando se describe la finalidad de la revelación se habla de la manifestación de Dios y de sus designios<sup>21</sup>. Por tanto, el carisma de revelación se sitúa en el plano de la manifestación, de la iluminación, del conocimiento de Dios: de su naturaleza y sus designios de salvación. Mediante ese carisma, especialmente mediante la plena luz y perfecto conocimiento traído por Cristo, se realiza y cumple toda revelación. Luego el Espíritu Santo actuará como íntimo iluminador de las palabras oídas por los Apóstoles de boca de Cristo y de las obras de las que fueron testigos. Esta es la revelación. Pero queriendo luego Dios se conservara y transmitiera íntegra esta revelación a las generaciones venideras, dispuso que dicha revelación se pusiera por escrito y se transmitiera por la predicación apostólica. El carisma de inspiración actúa en este momento precisamente en el orden de la puesta por escrito de la revelación. Esta es la doctrina de la Constitución. Más adelante, cuando en el mismo n. 11 describe la naturaleza de la inspiración, insiste nuevamente en este aspecto de la puesta por escrito: «Ea omnia eaque sola quae ipse vellet, ut veri

---

18. «Divinitus revelata quae in Sacra Scriptura litteris continentur et prostant, Spiritu Sancto afflante consignata sunt», *Dei Verbum*, n. 11.

19. «Sacra Scriptura est locutio Dei quatenus divino afflante Spiritu scripto consignata sunt», *ibid.*, n. 9.

20. «Divino afflante Spiritu in scriptis, ipsi et apostolici viri nobis tradiderunt», *ibid.*, n. 18.

21. *Dei Verbum*, 6.



auctores *scripto traderent*», como explicaremos al hablar de la naturaleza de la inspiración.

¿Qué se sigue de esta doctrina respecto de la cuestión debatida sobre el objeto propio de la inspiración y de la revelación? ¿Aporta alguna solución?

Después de todo lo que llevamos dicho, podemos colegir claramente, que en la Constitución revelación e inspiración son dos realidades bien diferentes: que mientras la primera es un carisma de manifestación, la segunda es un carisma de redacción y de transmisión fiel de la revelación por vía escrita.

Por este motivo podemos opinar que entre las explicaciones teológicas propuestas por los autores sobre las relaciones entre Inspiración y Revelación, la que más concuerda con la doctrina de la Constitución es la del P. Benoit: mucho más que la teoría generalizada de la identidad formal entre revelación e inspiración en el juicio sobrenatural. En este sentido cabe afirmarse que el trabajo de BENOIT es tan importante para la recta comprensión de la doctrina del Concilio sobre ambos carismas como lo son los del P. LOHFINH o LORETZ y GRELOT para la cuestión de la verdad de la Biblia en el capítulo de la inerrancia.

## 2. LA NATURALEZA DE LA INSPIRACION.

### a) *Según León XIII.*

Aun cuando en la sección precedente hayamos tocado este punto, merece le dediquemos atención especial dado al ambiente de revisión a que ha sido sometida recientemente la doctrina teológica sobre la Inspiración.

En la descripción que el n. 11 de la Constitución hace de la actuación inspiradora de Dios, toda la atención se centra en la afirmación última que dice: "*Ut Ipso in illis et per illos agente, ea omnia eaque sola, quae Ipse vellet, ut veri auctores scripto traderent*".

He aquí una expresión que evoca la famosa definición de la *Providentissimus Deus*, pero deliberadamente reducida y abreviada.

Para comprender el sentido de esta nueva formulación de la naturaleza de la Inspiración, veamos primeramente las preocupaciones imperantes cuando la publicación del documento de León XIII, y comparándolas con la nueva situación creada con la doctrina de la Constitución, se verá mejor el nuevo enfoque que recibe en ella la inspiración bíblica.

Es de todos conocido el ambiente que exigió la publicación de la encíclica famosa. El problema número uno de aquellos años era la verdad bíblica atacada del exterior y puesta en peligro de relativización dentro de

la misma Iglesia Católica. Para hacer frente a la problemática de la famosa «cuestión bíblica», escribió León XIII la encíclica, que ha contribuido como ningún otro documento eclesiástico a orientar toda la investigación teológica de estos 70 años.

Para componer esta encíclica se sirvió el Papa de la doctrina de Franzelin acerca de Dios como autor-escritor, a través del *Commentariolus* de Cornely <sup>22</sup>. Examinando la estructura de la famosa definición de la inspiración se ve claramente que el Papa no hace sino sacar las conclusiones del principio de que Dios es autor de la Biblia. En efecto, después de describir con todo detalle el funcionamiento de la inteligencia, de la voluntad y de las facultades ejecutivas bajo la influencia del carisma, se da la razón de tal funcionamiento: "*secus non ipse esset autor Sacrae Scripturae*" <sup>23</sup>. Para que Dios sea autor-escritor es necesario que influya de esta manera en la composición de la obra inspirada.

Este desarrollo de la idea de Dios-Autor servía maravillosamente para fundamentar la doctrina de la inerrancia que en aquel entonces se hacía tan necesario. Si la inspiración influye mediante una sobrenatural iluminación del entendimiento y una asistencia especial en la obra de redacción, era evidente que la Biblia gozaba de plena garantía en cuanto a su verdad.

Con este documento se abría una nueva etapa en la historia de la Teología de la Inspiración. Ante todo, a partir de esta encíclica comienza a imperar el uso de la expresión *De Inspiratione* para denominar el tratado correspondiente, con la consiguiente preferencia de esta categoría teológica sobre la de *Dios Autor de la Escritura* que era usual desde Franzelin. Y en este particular es curioso observar cómo el documento papal en que se sacaban todas las consecuencias del principio *Dios-Autor* señalaba la decadencia del método teológico de Franzelin.

Los tratados de Introducción General quedaron tan influenciados por la definición de León XIII, que en la generalidad —por no decir totalidad— de los mismos, la doctrina de la *Providentissimus Deus* se convierte en el punto de partida obligado para explicar la naturaleza de la Inspiración.

Sin embargo, hoy nos damos cuenta de que la formulación leonina tenía dos graves inconvenientes: 1) El que se definiera la Inspiración en función casi exclusiva del dogma de la inerrancia; 2) Que para dicha formulación se partiera de un concepto tan antropomórfico cual es el Dios-Autor-literario de la Biblia.

---

22. COURTADE, G., J. B. Franzelin. *Les formules que le magistère de l'Eglise lui a empruntées*, en *Rech. de Sc. Relig.*, 40 (1951-52) II, p. 321.

23. EB, 125.

El primero de estos dos hechos ha condicionado la Teología posterior, imponiendo una cierta obsesión por salvar la inerrancia, de tal forma que la iluminación sobrenatural de la inteligencia se ha convertido en el elemento formal de la inspiración. El ejemplo más claro de esta actitud es el P. BENOIT, el cual en todos sus análisis —a veces finisimos— se ha visto siempre preocupado por el afán de determinar la naturaleza y límites de esa iluminación intelectual para desentrañar el misterio del compromiso inspirativo e inerrante de las afirmaciones bíblicas. Sólo muy recientemente se ha visto precisado a poner nuevas bases para una bien centrada Teología de la Inspiración, partiendo de la clara distinción entre los carismas de revelación e inspiración y la adjudicación del oficio iluminativo al carisma de revelación.

b) *Doctrinas más recientes sobre la naturaleza de la Inspiración.*

Aun cuando se tenía la persuasión de que la doctrina de la Inspiración quedaba perfectamente formulada en la definición leonina, en los últimos años se habían iniciado ciertos movimientos de revisión. Estos intentos son bastante conocidos, por lo cual no nos detendremos en el detalle de su exposición <sup>24</sup>. Conocidas son las investigaciones del P. BENOIT acerca de las *analogías* de la inspiración, en las cuales ha intentado profundizar la noción de inspiración mediante la aplicación de la doctrina tomista de la analogía <sup>25</sup>. El resultado de dichos estudios lo podemos resumir así: sus análisis y distinciones sobre los especiales condicionamientos del juicio práctico han sido una buena aportación teológica para fundamentar la doctrina de los géneros literarios, pero sus reflexiones sobre las analogías, han relativizado tanto la noción específica que se tenía de la Inspiración, que vuelven a tener actualidad todas las objeciones y reparos del CARD. FRANZELIN contra una noción de tan varias acepciones. Mucho más importante es su último trabajo sobre *Revelación e Inspiración* cuyos puntos de vista hemos expuesto más arriba.

También las ideas de RAHNER sobre la Escritura como elemento esencial de la Iglesia, y la Inspiración como la acción de Dios como Autor y fundador de la Iglesia, son suficientemente conocidas <sup>26</sup>. A diferencia de

24. Sobre estos intentos en general trató el P. SCHÖKEL en su ponencia de la *XVII Semana Bíblica Española*, cfr. el vol. XVII, pp. 273-290.

Un resumen parecido lo he publicado en «Iglesia viva» 1966, n. 3, pp. 23-31.

25. SYNAVE-BENOIT, *La Prophétie*, París, 1947, pp. 293 ss.; *Initiation Biblique*, 3.ª ed., Paris-Tournay, 1954, pp. 5-45; *Catholicisme*, vol. V, col. 1720-1721; *Sacra Pagina*, I, pp. 86-99, Gembloux, 1959.

26. ARTOLA, A. M., *Juicios críticos en torno a la Inspiración Bíblica del P. Rahner*, en *Lumen*, 1964, pp. 385-408.

BENOIT, RAHNER revaloriza la idea de Dios-Autor, con un cierto endurecimiento de las posiciones de Franzelin acerca del concepto de Dios-Autor-literario.

WEYNS <sup>27</sup> y BRINKMANN <sup>28</sup> han sido los que han sometido la noción de inspiración a una revisión más profunda. El primero limitaba el alcance de la definición del Vaticano I al hecho de ser el origen divino de las Escrituras por inspiración, una verdad revelada, pero sin definir nada sobre la naturaleza misma de la inspiración. Entitativamente la acción inspiradora no sería diferente de la acción divina en la inspiración de otras obras espirituales <sup>29</sup>. El P. BRINKMANN, por su parte, confirmaba las afirmaciones de WEYNS admitiendo la posibilidad de una igualdad en cuanto a la acción inspirativa de Dios en la composición de obras religiosas posteriores a la era apostólica, tales como, p. e., las Reglas de los Institutos Religiosos <sup>30</sup>. El P. BACHT, por su parte, admitía la posibilidad de cierta inspiración en los Concilios Ecuménicos <sup>31</sup>, como otros habían supuesto anteriormente la inspiración de los Santos Padres <sup>32</sup>.

Esta era la situación de la Teología Católica antes de la Constitución sobre la Revelación. La impresión que producía ese estado de los estudios sobre la Inspiración era que dicha doctrina lejos de haber recibido una formulación definitiva estaba exigiendo una profunda reelaboración.

### c) *La doctrina de la "Dei Verbum"*.

Cuando vuelve uno a releer el n. 11 de la Constitución después de haber pasado revista a las posiciones teológicas más recientes en materia de Inspiración recibe, ante todo, la impresión de que la Constitución en manera alguna quiere entrar a definir la naturaleza íntima de la acción inspiradora, pero que se indica suficientemente cuál es el objeto de dicha acción.

Comparemos primeramente la doctrina de la *Dei Verbum* con la definición de León XIII. De aquella descripción pormenorizada, apenas ha quedado nada. Nada de la iluminación del entendimiento, nada acerca del influjo sobre la voluntad. Sólo queda la moción para la puesta por escrito: el impulso para la redacción, que no es exactamente lo que en la *Providen-*

27. *De Notione Inspirationis Biblicae juxta Concilium Vaticanum*, en *Angelicum*, 1953, pp. 315-336.

28. *Inspiration und Kenonizität der hl. Schrift in ehrem Verhältnis zur Kirche*, en *Scholastik*, 1958, pp. 208-223.

29. *Art. cit.*, pp. 332-333.

30. *Art. cit.*, p. 233.

31. *Sind die Lehrentscheidungen der Okumenischen Konzilien göttlich inspiriert?*, en *Catholica*, 12-13, 1958, pp. 128-139.

32. BARDY, G., *L'Inspiration des Pères de l'Eglise*, en *Recherches de Sc. Religieuse* 40 (1951-52) 7-26.

*tissimus Deus* se entendía por el influjo sobre las facultades ejecutivas. En efecto, en la definición leonina aquel influjo se entendía mas bien como una asistencia para evitar todo error material en el trabajo último de la redacción. La triple influencia de la inspiración se entendía según la triple exigencia de la inmunidad de error: iluminación del entendimiento para evitar el error de los juicios; el influjo de la voluntad para mover eficazmente esta facultad, la asistencia sobre las facultades ejecutivas, con el fin de «asistir» para que no se deslizara error material alguno en la redacción. Esta era la manera más generalizada de entender la naturaleza de la inspiración según la definición leonina. Como hemos indicado más arriba, la definición partía del principio de que Dios era el Autor de la Escritura, y no hacía otra cosa sino detallar el modo de intervención divina en las tres etapas que constituyen la elaboración literaria de una obra.

La Constitución *Dei Verbum* tiene una perspectiva diferente. La doctrina central es la doctrina sobre la Revelación. Según el n. 4 de la Constitución, la plenitud de la revelación tiene lugar por medio de Cristo, el cual, con la totalidad de su presencia y manifestación, mediante sus palabras y sus acciones, sus señales y prodigios, y especialmente por su muerte y resurrección, completa y lleva a su perfección la revelación. Según el n. 7 de la misma Constitución, los Apóstoles recibieron esa revelación de boca de Cristo, en el continuo trato con el mismo y en la enseñanza de sus obras y —una vez enviado el Espíritu Santo por el mismo Cristo— tenían un principio interior de iluminación que les «sugería» todo cuanto Cristo les enseñara. Pero era designio de Dios que todo este depósito de revelación permaneciera por siempre y se transmitiera a todas las generaciones. Para ello les dio un mandato explícito.

Ahora bien, esta revelación se transmite por doble vía: por la predicación oral y por la consignación escrita realizada por inspiración del mismo Espíritu Santo, mediante los apóstoles y otros varones de la misma generación apostólica.

Según esta doctrina, hay una economía de revelación y una economía de conservación y transmisión. Una acción del Espíritu consistente en instruir e ilustrar internamente sobre el contenido de esa revelación; y una acción del Espíritu ordenada a poner por escrito ese mensaje de salvación. Esta acción divina es la Inspiración. El n. 11 de la Constitución donde se expone la naturaleza de la Inspiración la describe diciendo que por ella «pusieron por escrito todo y sólo lo que Dios quería». El enfoque de la *Providetissimus* sobre las operaciones intelectuales requeridas para elaborar una obra literaria, ha desaparecido. La *Dei Verbum* mira a la Inspiración desde el punto de vista de la conversación y transmisión de la revelación por vía escrita. Aunque no precisa la Constitución cómo se

verifica el conocimiento de la verdad revelada, se deja adivinar se realiza por obra del Espíritu Santo como perfeccionador de la revelación de Cristo, mediante sus internas sugerencias, pero en el ámbito de la revelación y su conocimiento pleno. La Inspiración es una operación diferente ordenada a la puesta por escrito de dicho conocimiento de revelación, en forma análoga a la moción del mismo para la predicación oral del Evangelio.

Se ha insistido mucho en la originalidad de la formulación de la doctrina sobre la verdad de la Biblia en la *Dei Verbum*. Aunque no tan llamativa a primera vista, no es menos original ni menos importante la exposición sobre el objeto de la acción inspiradora y sus relaciones con la revelación.

Si ahora proyectamos la luz de esa doctrina a las cuestiones debatidas en nuestros días sobre la naturaleza de la Inspiración nos encontramos con las siguientes realidades:

1. La inspiración no es ya un carisma de conocimiento e iluminación sobrenatural de los juicios intelectuales, sino más bien un carisma de redacción y de transmisión fiel de la palabra revelada, bajo la acción del Espíritu Santo.

2. En cuanto a la íntima naturaleza de esta acción, si el Concilio Vaticano I nada definió —como lo pretende Weyns— menos lo ha intentado el Vaticano II. Por ello no hay dificultad en admitir que sea una gracia gratis dada (de utilidad común de la Iglesia) del tipo de las gracias eficaces en cuanto al modo de obtención de ese objetivo.

3. Las discusiones en torno a la iluminación del juicio teórico o práctico, como exigencias formales de la Inspiración, pierden casi toda su razón de ser.

### 3. LA ACCION PROPIA DE LOS HAGIOGRAFOS EN LA COMPOSICION DE LA ESCRITURA.

La acción propia de los hagiógrafos en la puesta por escrito de la revelación, la describe así la Constitución:

«En la composición de los libros sagrados Dios se valió de hombres elegidos, que usaban de sus facultades y talentos... obrando Dios en ellos y por ellos...»<sup>33</sup>.

---

33. «In sacris vero libris conficiendis Deus homines elegit, quos facultatibus ac viribus suis utens adhibuit, at Ipso in illis et per illos agente, ea omnia eaque sola quae Ipse vellet, ut veri auctores scripto traderent», n. 11.

Es este uno de los puntos en que se nota una particular intención de evitar toda terminología de tipo filosófico. En efecto, es sabido que desde León XIII se iba introduciendo en la terminología magisterial la expresión técnica de «instrumento» para designar la naturaleza de la colaboración del autor humano en la composición de los libros sagrados. Pío XII precisó el sentido de esta instrumentalidad describiéndola como la operación de un *órgano* vivo, dotado de razón. Incluso dentro del Concilio se levantó la voz del obispo de Barbastro, Mons. Jaime Flores pidiendo se indicara con más claridad que los hagiógrafos son verdaderos instrumentos en la composición de los libros sagrados <sup>34</sup>. No obstante, el Concilio ha preferido prescindir de esa terminología.

En realidad, la aplicación del concepto de instrumentalidad a una operación vital e inmanente cual es el pensamiento del autor sagrado, venía encontrando de un tiempo a esta parte, ciertas dificultades entre los teólogos, incluso dentro del mismo tomismo <sup>35</sup>. El P. Benoit, p. e., se mostraba partidario de un sentido «large et impropie» <sup>36</sup>. Bien es verdad que el Card. BEA se levantó contra esa manera de interpretar la naturaleza de la instrumentalidad y exigió una instrumentalidad en sentido estricto en el acto del juicio infalible <sup>37</sup>, pero su razonamiento tiene sentido únicamente en el caso de que la elevación del juicio sea por igual esencial en la revelación e inspiración, cosa ya rebatida en el último trabajo de Benoit.

La sobria formulación de la Constitución constituye un acierto, no sólo por la omisión de toda terminología filosófica, sino porque la nueva fórmula describe mejor, y con expresiones bíblicas, la aportación humana bajo la acción inspiradora de Dios. Sin embargo hay que hacer notar que con esta eliminación de la terminología de «instrumento», retornamos a una situación semejante a la de los siglos II-III, cuando —a causa del uso abusivo de los montanistas— la Patrística prefirió prescindir de las expresiones referentes al instrumento. En nuestros días, las razones de la omisión han sido diversas pero el hecho es que, después de unos 70 años de curso oficial, cae nuevamente en desuso un término que la Teología neoescolástica de la Inspiración consideraba como pieza clave. Lo mismo cabe decirse de la expresión «causa principal» aplicada a Dios. Expresión que iba entrando

34. Cfr. Los comunicados de la prensa vaticana del 5-X-1964.

35. Ver a este respecto las advertencias del P. LABOURDETTE al P. BENOIT en *Revue Thomiste*, 1950, p. 415, y mi trabajo sobre RAHNER en *Lumen*, 1964, p. 404, nota 49 así como los textos citados por el P. ARNALDICH en su artículo *La naturaleza de la Inspiración según el Cardenal Franzelin, XIV Semana Bíblica Española*, Madrid, 1954, pp. 162-163, especialmente la cita de Jácome, en la p. 162.

36. *La Prophétie*, París, 1947, p. 290.

37. *Die Instrumentalitätsidee in der Inspirationslehre*, en *Analecta Anselmiana*, Roma, 1951, p. 61.

también en la terminología magisterial y se consideraba como un complemento necesario de la doctrina instrumental aplicada al hagiógrafo. Pero la decantación a que ha sometido el Concilio la doctrina de los precedentes decenios, no ha consentido la canonización de ninguna de estas dos expresiones. La idea sí que queda, y bien expresada en la fórmula: "*Obrando Dios en ellos y por ellos*".

#### 4. DIOS-AUTOR DE LAS ESCRITURAS.

En el n. 11 de la Constitución se repite la fórmula ya empleada en el Lugdunense, Florentino, Tridentino y Vaticano I sobre la intervención de Dios en la composición de los libros sagrados como Autor. La cita es literal y no contiene modificación alguna. Sin embargo, al final del párrafo, cuando se habla de los hagiógrafos se indica expresamente que son «verdaderos autores». Dada la importancia del tema de Dios-Autor y las discusiones recientes que se han levantado entre los teólogos, no estará de más someter a un breve análisis la cuestión.

##### a) *La problemática.*

La problemática actual en la cuestión de Dios-Autor es la siguiente: Dado que la expresión admite dos acepciones fundamentales; a saber: la de *causa* y la de *escritor*, ¿cuál de esas dos se ha de aplicar a Dios en su intervención productora de los Libros Sagrados?

La cuestión así planteada, ha recibido opuestas respuestas, sin que hasta el presente se pueda decir que se haya llegado al acuerdo. Así lo demuestra, p. e., la reciente toma de posición favorable a la le autor-escritor en la obra del P. SCHÖKEL<sup>38</sup>, tras las discusiones *Weyns-Bea*.

##### b) *Historia.*

La expresión de Dios-Autor —frecuentemente utilizada por los Concilios— fue valorizada hasta el punto de servir de idea clave para el tratado de Inspiración, por obra del Card. FRANZELIN. El pensamiento del Cardenal ha sido estudiado por el P. ARNALDICH en la XIV Semana Bíblica Española y no vamos a volver sobre el tema. Pero si haremos un breve resumen de lo esencial de su pensamiento. Los puntos clave de su sistema son los siguientes:

---

38. *La Palabra Inspirada*, Barcelona, 1966, pp. 67-75, espec. 72.



1. La mejor fórmula para elaborar una Teología del origen divino de las Escrituras es la de "Dios-Autor"<sup>39</sup>.

2. Esta noción de autor se le aplica a Dios en sentido estricto (e. d.: en sentido literario)<sup>40</sup>.

3. El sentido estricto de la expresión «auctor libri» exige que Dios sea autor de la parte formal del libro y de su consignación por escrito<sup>41</sup>.

4. De tal forma es Dios autor, que excluye el que lo sean en sentido propio los hagiógrafos<sup>42</sup>.

Esta teoría de Dios-Autor se generalizó en la Teología Católica hasta fines del siglo pasado en que la escuela del P. Lagrange puso en tela de juicio la rectitud del procedimiento teológico de Franzelin. Pero aquella discusión en que el P. ZANECCHIA derrochó tanto ingenio en demostrar los fallos del método de FRANZELIN, se limitó a una problemática muy reducida: el de la prioridad de la idea de *autor* o de la *inspiración* para estructurar la doctrina del origen divino de las Escrituras.

Entre los fervientes partidarios del Cardenal apareció el P. PESCH, el cual defendió no sólo el método de Franzelin, sino también su noción de Dios-Autor-literario<sup>43</sup>.

El P. PRAT criticó con mucha mesura esta posición del P. Pesch, negando sencillamente que la expresión *auctor* tuviera en los documentos conciliares el sentido de *escritor*, sino más bien el de *causa*, sentido que por sinécdoque, se aplicaría a Dios<sup>44</sup>. Al mismo tiempo hacía notar los inconvenientes que se seguían en Teología del hecho de tomar como punto de partida para la estructuración de la doctrina sobre la Inspiración, de una expresión radicalmente ambivalente<sup>45</sup>. No obstante la intervención del

39. Cfr. *De Divina Traditione et Scriptura*, e. cit., p. 304.

40. «Deus ipse princeps *auctor libri*, sensu proprio huius vocabuli censeri debet», *ibid.*, p. 304.

41. «Illa omnia quae auctor in libro *per se* intendit, et sine quibus liber non esset talis qualem auctor esse voluit, constituunt ipsam rationem formalem, per quam ab ipso inditam liber est et esse merito censetur *opus huius auctoris*», *ibid.*, p. 318.

«Patet neminem esse *auctorem libri*, nisi qui efficiat ut saltem id quod est *formalē libri*, a se mente conceptum consignetur litteris», *ibid.*, p. 319.

«Unde significatio termini complexi *auctor libri* ea est, quod sit auctor (*causa per se*) tum conceptionis sensuum ad scribendum, tum eorum consignationis in scripto», *ibid.*, p. 317.

«Liber divinus est sensu strictiori *ratione scriptiois*, quae sit *efficienter a Deo per hominem*, in quem operatur ad scribendum et in scribendo, ita ut Deus ipse princeps *auctor libri*, sensu proprio huius vocabuli censeri debeat», *ibid.*, p. 304.

42. «Si homo (*causa secunda*) sensu proprio est et dicitur *auctor libri*, eo ipso negatur Deum (*causam primam*) esse auctorem libri», *ibid.*, p. 317.

43. *Theologische Zeitfragen*, 1902, p. 80 ss.

44. «Il est fort douteux pour ne rien dire de plus, que le mot *auctor* signifie *écrivain* plutôt que *cause* ou *garante*...», *Etudes*, 1953, II, p. 457.

«Quand un Père vous dira que Dieu écrit un *Livre de l'Écriture*, vous comprenez qu'il l'a fait écrire, ce qui nous ramène au second sens de cause», *ibid.*, p. 556.

45. *Id.*, *ibid.*, p. 557.

P. PRAT, los autores, principalmente jesuitas, seguían admitiendo que la expresión *auctor se* aplicaba a Dios en sentido literario <sup>46</sup>. Un estudio notable del P. BEA vino a dar una fundamentación positiva a esta persuasión <sup>47</sup>. Remontándose el uso primero en que la doctrina magisterial se ha hecho de la expresión, trató de probar que en los famosos «Statuta Ecclesiae Antiqua» de los cuales dependen todas las posteriores citas de los Concilios, la palabra *auctor* se usaba en sentido literario de *escritor* <sup>48</sup>. De ahí se seguía normalmente que los documentos magisteriales posteriores la usaban en dicho sentido. Un duro ataque contra la teoría del P. BEA fue la publicación del ya citado trabajo de WEYNS, el cual, cifiendo su investigación a la utilización que de la expresión se hizo en el Vaticano I, llegaba a la conclusión de que en dicho Concilio no se definió el carácter de *autor literario* para la acción inspiradora de Dios, sino tan sólo el origen divino de la Escritura <sup>49</sup>. La posición de WEYNS coincidía totalmente con la del P. PRAT el cual tenía la misma persuasión del sentido de la expresión incluso en la fórmula definitoria del Vaticano I. Recientemente el P. SCHÖKEL ha vuelto a inclinarse en favor de la teoría del sentido literario <sup>50</sup>.

Entre los teólogos que recientemente han vuelto con más ardor a revalorizar la doctrina de Dios-Autor-literario se encuentra el P. RAHNER en su ya famoso trabajo sobre la Inspiración. Toda su construcción se basa en esta idea de Dios-Autor, pero aplicando dicha expresión a Dios en cuanto autor de la Iglesia. En la cuestión del sentido de la expresión, RAHNER cree que la casualidad de Dios en la composición de la Escritura pertenece al orden del autor literario, e. d.: de escritor. En este sentido ningún otro teólogo moderno ha sido tan radicalmente franzeliniano, hasta el punto de sostener en dispersos lugares de su obra la pertenencia de la acción redactora de Dios a la misma dimensión categorial que la del escritor humano <sup>51</sup>.

---

46. Cfr. Dorsch, Tronmp., etc.

47. *Deus Auctor Scripturae. Herkunft und Bedeutung der Formel*, en *Angelicum*, 1943, pp. 16-31.

48. *Art. cit.*, p. 28.

49. «Sub influxu quodam positivo Spiritus Sancti conscripti sunt, divinam habent originem», *art. cit.*, p. 336.

50. «La fórmula canónica *locutus* y numerosas afirmaciones de los Padres en este sentido parecen favorecer el sentido del autor literario», *ob. cit.*, en la nota, p. 72.

51. «Die Schrift hat Gott zum Urheber; er ist Urheber in einem literarischem Sinn er ist also Verfasser», *Über die Schriftinspiration*, 2 ed., Friburgo de Br., 1959, p. 18.

«Wir setzen für unsere Überlegungen einfach voraus, dass Gott literarischer Verfasser der Schrift ist», *ibid.*, p. 22, nota 3.

«Wenn Gott gerade *Literarischer* Urheber der Schrift sein soll... Wenn er literarischer Verfasser der Schrift sein soll... eine eigentliche *Verfasserschaft*...», *ibid.*, p. 24.

«Denn wenn Gott gerade *Literarischer* Urheber der Schrift sein soll, dann ist er damit, wenn man das einmal so formulieren darf, eben eine *kategoriale*, nich eine *transzendente Ursache*», *ibid.*, p. 24.

c) *Sentido de la controversia.*

La discusión que se abriera hace más de 60 años entre PESCH y PRAT no está cerrada. Lo demuestran las posiciones de RAHNER, SCHÖKEL y otros. Pero a nuestro modo de entender, pocas cuestiones, discusiones teológicas modernas de un planteamiento tan equivoco en su base, y tan necesitado de un buen enfoque.

Veamos de centrar bien el problema.

El Card. FRANZELIN descubre que los documentos conciliares insisten mucho en la idea de Dios-Autor y en su función de ese descubrimiento suyo elabora una teoría en la que el término *autor* se entiende en el sentido concreto de *escritor*, y esto es un sentido estricto, e. d.: según la propia formalidad de escritor. Los que lo siguen, aceptan esta interpretación suya. El P. BEA trata de darle una buena fundamentación positiva. Otros, como RAHNER, sacan todas las consecuencias de dicha teoría. Pero nadie se pone a profundizar sobre el modo cómo se puede aplicar semejante título, según los principios de la Teología de los nombres divinos. FRANZELIN supuso, un poco precipitadamente, que se le aplica según la razón formal de escritor. Lo mismo supone RAHNER. Igualmente algunos manualistas como Perrella <sup>52</sup>. Pero este método es a todas luces insuficiente. Allí donde termina la teología positiva, empieza la Teología especulativa. Y esta cuestión exige un planteamiento en el nivel especulativo. Si los estudios positivos demuestran que la expresión se toma en los documentos en sentido literario, la Teología especulativa tiene el deber de esclarecer el modo de esa aplicación a Dios. En otras palabras: no basta determinar por vía positiva si los documentos utilizan la expresión en sentido de escritor. Hay que continuar la investigación y ver en qué sentido Dios puede ser escritor; en qué sentido puede aplicarse a Dios el título de autor-escritor.

Supongamos probado por la Teología positiva que en los Concilios la expresión tiene sentido de autor literario. Entonces es deber del teólogo preguntarse por el modo de aplicación de este nombre divino de Dios.

Planteado así el problema, fuerza es admitir que no estamos en el ámbito de la univocidad, sino en el de la analogía. Ahora todo el problema está en saber si la noción de escritor se aplica a Dios en sentido propio o impropio. Según la teología de los nombres divinos, aquellas perfecciones

---

«So kann Gott... nur einziger Verfasser sein, der keinen andern neben sie duldet, weil er gerade in *der* Dimension "Verfasser" ist (weil anders er vielleicht Urheber, aber nicht Verfasser sein könnte), in der Mensch sich befindet, also zwei Verfasserschaften in derselben Dimension vorhanden wären», *ibid.*, pp. 24-25.

52. «El Concilio Vaticano lo toma en sentido estricto y propio de *autor literario*, esto es, de escritor». *Introducción General a la Escritura*, n. 64 b.

o títulos que se aplican a Dios y a las criaturas, si suponen perfecciones puras, se aplican a ambos analogados según la misma razón formal analógica. Mas las perfecciones no puras: las que incluyen alguna imperfección, sólo se aplican según su razón formal a las criaturas, y a Dios en una forma impropia. Véase la exposición del P. MUÑIZ:

«Todas las perfecciones puras se encuentran formalmente en Dios y en las criaturas, aunque en Dios de modo infinitamente más eminente que en los seres creados. Luego son análogos con analogía de proporcionalidad propia. Hay analogía de proporcionalidad, porque los dos analogados (Dios y criatura) participan intrínsecamente la forma análoga; y es proporcionalidad propia, porque en uno y en otro de los analogados se toma la forma análoga en sentido formal y propio... Las perfecciones puras son, además, análogas con analogía de atribución, porque las criaturas las tienen participadas de la omnímoda y absoluta perfección de Dios.

Los nombres que significan perfecciones mixtas son análogas a Dios y a las criaturas con analogía de proporcionalidad metafórica, pues estas perfecciones se encuentran en las criaturas formalmente, y en Dios virtual y eminentemente. Y así decimos: "Dios se conduce en su modo de obrar de parecida manera a como lo hacen el león, el hombre airado, o arrepentido, etc.". De aquí que denominamos a Dios, metafóricamente león, airado, arrepentido. Después de lo dicho es fácil comprender que los nombres análogos *metafóricos* se aplican *principalmente* a las criaturas, y sólo en un sentido *secundario* a Dios»<sup>53</sup>.

Si aplicamos estos principios al nombre de *autor-escritor* atribuido a Dios, nos damos cuenta inmediatamente de que se trata no de una perfección pura sino mixta. Es una perfección no pura, pues alude a una operación humana consistente en el trabajo de elaboración, composición y puesta por escrito de una obra, con los consiguientes efectos reales y jurídicos. Es, pues, una perfección mixta, que no se puede aplicar a Dios con una analogía propia cual si indicara una perfección que existiera en Dios y en el hombre según la misma razón formal. De ahí que la voz *autor* tomada en su sentido de *escritor*, sea una expresión antropomórfica como la acción de hablar, de reírse, andar, estar airado, etc., aplicada a Dios.

Por tanto, del hecho de ser la acción de escribir una acción o una perfección no pura, se sigue que se da dicha perfección formalmente en el hombre, y no se puede aplicar a Dios sino impropriamente.

53. *Suma Teológica*, I, p. 465. Madrid, 1947.

A la luz de estos principios se ve claramente que cuantos afirman que la razón de escritor se da estrictamente en Dios, no caen en la cuenta de que se trata de una perfección no pura, que como tal, se da estrictamente en el hombre solamente.

Si buscamos ahora la razón de la conexión por la cual se puede aplicar a Dios el título de escritor, nos encontramos con que la explicación más normal es la conexión causal por la cual Dios constituye a los hagiógrafos en escritores. De hecho, en gran cantidad de textos alusivos al título de autor dado a Dios, se yuxtapone la idea de la influencia causal.

Así el mismo Franzelin, cuando describe de la siguiente manera la influencia de Dios sobre el hagiógrafo:

*«Deus est librorum auctor per suam supernaturalem actionem in conscriptores humanos»* <sup>54</sup>.

Y el mismo Santo Tomás cuando denomina a Dios «auctor principalis» y al hagiógrafo «auctor instrumentalis» evidentemente toma la expresión auctor en sentido causal.

Y con esto llegamos al nudo de las dificultades que es la radical ambivalencia de la expresión *auctor*; *causa* y *escritor*. Lo peor es que cuando se aplica la expresión a Dios la ambigüedad se hace más peligrosa. Pues aun cuando se la emplee en el sentido de escritor, sólo puede ser entendido en sentido de causa, pues Dios sólo puede ser escritor como causante de la redacción y nunca como específicamente escritor. Por esta razón el P. PRAT rechazaba la expresión como inepta para fundamentar debidamente la tesis de la Inspiración <sup>55</sup>.

#### d) *Los hagiógrafos como autores.*

Llevando adelante los principios, tenemos que si sólo se da en sentido estricto la razón formal de escritor en el nombre, en la composición de los libros sagrados, los autores en sentido estricto y propio son los hagiógrafos.

El Card. FRANZELIN entendió bien el dilema que se le presentaba: autor propiamente o es el hagiógrafo o Dios. Si es formalmente el hombre, no lo es Dios y vicversa. De ahí su afirmación de que sólo es escritor en sentido estricto Dios, y los hagiógrafos no lo son. Después de lo que hemos

<sup>54</sup>. *De Divina Traditione et Scriptura*, enunciado de la Tesis II sobre la Escritura, op. cit., p. 329.

<sup>55</sup>. «La formule: *Deus est auctor Scripturae* bien que juste et vraie dans ses trois sens différents, nous semble offrir plusieurs désavantages: 1.° elle est équivoque; 2.° elle fait reposer une thèse capitale sur un sens figuré du mot *auctor*; 3.° elle ne s'établit pas sans quelques artifices...», *art. cit.*, p. 557.

expuesto se comprenderá mejor los excesos a donde puede llevar un falso planteamiento del problema de autor fuera de la Teología de los nombres divinos. En el caso concreto de la Constitución, vemos que aquella afirmación de Franzelin queda completamente desautorizada, toda vez que se enseña en forma tajante, que los hagiógrafos son verdaderos autores.

e) *Doctrina de la Constitución.*

En la elaboración de la Constitución sobre la Revelación la cuestión de Dios-Autor fue una de las que recibieron un cambio más notable desde la primera redacción hasta la fórmula final. En efecto, la primera redacción insistía mucho en el empleo de la expresión. A Dios se le llamaba *auctor primarius* y *auctor principalis* <sup>56</sup>, incluso se había llegado a introducir el matiz inequívocamente literario al llamársele *scriptor* <sup>57</sup>. En el mismo texto I a los hagiógrafos se les llamaba *auctores humani* <sup>58</sup> y *sacer scriptor* <sup>59</sup>. En el texto II se repetía la expresión *auctor principalis* aplicado a Dios <sup>60</sup> pero se suprimía la mención de *auctor* para el hagiógrafo. El texto III llamaba a Dios simplemente *auctor* y al hagiógrafo *auctor inspiratus* <sup>61</sup>. En el texto IV queda la expresión *auctor* para designar la acción divina, mientras para los hagiógrafos se incluye el especificativo *veri auctores* <sup>62</sup>. Por tanto hay que concluir que en lo referente a la intervención de Dios como autor no aporta ninguna precisión nueva la Constitución sobre lo definido en el Vaticano I, toda vez que la fórmula viene a ser una mera repetición de aquél. Por tanto, al interpretar la doctrina del Concilio sobre este particular hay que distinguir entre el sentido de la expresión *auctor* aplicada a Dios y la utilización de la misma para designar la acción de los hagiógrafos. En cuanto a lo primero, por todo lo que llevamos dicho respecto a la impostación del problema en el terreno teológico de los Nombres Divinos, metodológicamente llegamos a las siguientes conclusiones:

Si el contexto demuestra en el Vaticano I la utilización de la expresión en el sentido de autor-causa, entonces se aplicará a Dios el título según una analogía propia, toda vez que la idea de causa alude a una perfección pura. Si, por el contrario, el análisis positivo demuestra que se emplea en sentido de autor-escriptor, entonces se aplicará el título a Dios según una

56. Cap. II, n. 8.

57. Cap. II, n. 11.

58. Cap. II, nn. 6, 9.

59. Cap. II, n. 12.

60. Cap. II, n. 11.

61. Cap. III, n. 11.

62. Cap. III, n. 11. La enmienda E/3202 da la siguiente razón: «Clarius apparere debet, hagiographos ipsos veros esse auctores».

analogía impropia fundada en la sinécdoque de llamar a la causa por los efectos, como decía el P. PRAT. La doctrina teológica no puede ser otra.

En cuanto a los hagiógrafos tiene una afirmación que resulta un duro golpe para la escuela de Franzelin. Según la Constitución, los hagiógrafos son verdaderos autores, no sólo secretarios. Y leyendo el texto a la luz de la Teología de los nombres divinos, podemos decir que sólo en ellos se da formalmente la razón de autor-escritor, quedando para Dios la analogía impropia de autor-causa.

#### f) *Reflexiones críticas.*

Después de tan largo recorrido dedicado a la controversia sobre el sentido de Dios-Autor podemos enjuiciar brevemente las diversas posiciones de los autores mencionados en el curso de la discusión.

Creemos que, con algunas leves matizaciones, se puede aceptar desde el punto de vista de la Teología Positiva la tesis de BEA de que *auctor* en *Statuta* y otros documentos tiene matiz literario. Pero tiene razón PRAT y WEYNS al afirmar en Teología que el nombre de autor a Dios no se le puede aplicar más que en el sentido de causa: con analogía propia si se le toma en su primera acepción de autor-causa, con analogía impropia si se le toma en el sentido de autor-escritor. La teoría de FRANZELIN y RAHNER de que Dios es autor-escritor en sentido estricto (e. d.: según la razón formal de escritor), nos parece inadmisibile en Teología de los nombres divinos.

#### 5. LA FE DE LOS APOSTOLES Y SU FUNCION EN LA TRANSMISION DE LAS ESCRITURAS.

*"La Santa Madre Iglesia, fiel a la fe de los Apóstoles, reconoce que todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento... son sagrados y canónicos"* (n. 11).

He aquí un elemento nuevo en la doctrina de la inspiración. Un elemento que no aparece en los textos magisteriales precedentes. En efecto, es sabido que las exigencias de la polémica antiprotestante en la cuestión del criterio de apostolicidad, la mención de la función apostólica en la transmisión de la Escritura era cuidadosamente evitada. Ahora la Constitución, en un lugar muy importante de su exposición sobre la inspiración, incluye la mención de la fe apostólica. En realidad lo que en este breve inciso se dice, es doctrina admitida de todos. Su sentido queda bien claro por lo que en los nn. 7-9 se dice acerca de la transmisión de la revelación y los modos de la misma. En efecto, la divina revelación que culmina en la manifesta-

ción hecha en Cristo, fue primeramente recibida con religiosa fe por los Apóstoles, los cuales fueron oficialmente encargados de predicarla y transmitirla a la Iglesia postapostólica de palabra y por escrito. Esta actividad de los Apóstoles en orden a esta transmisión oral y escrita es explícitamente reconocida por la Constitución. Aunque en el documento no hay indicio alguno de quererse referir a la cuestión de la apostolicidad como fundamento de la inspiración de los libros del N. T., el reconocimiento oficial y explícito de la singular función del carisma apostólico en relación con la transmisión escrita de la revelación se sitúa en la línea de la revaloración de dicho carisma que se advertía ya desde hace varios años en la teología católica <sup>63</sup> y es de esperar que contribuirá a una serena reconsideración del valor del argumento apostólico para establecer la prueba teológica de la inspiración y el argumento apologético de su existencia como lo están intentando los más recientes tratadistas de inspiración. En efecto, esta mención de la fe apostólica en la transmisión de la revelación escrita se hace más explícita en el n. 18 de la misma Constitución cuando se refiere a la obra redactora de los Apóstoles y los varones apostólicos <sup>64</sup>.

### III

#### LOS EFECTOS DE LA INSPIRACION

Una breve consideración de los efectos de la Inspiración tal como se deducen de la doctrina de la *Dei Verbum* ayudará a completar lo que en las páginas precedentes hemos venido exponiendo sobre la naturaleza de la Inspiración. En realidad, este punto de los efectos de la Inspiración es uno de los que aparecen expuestos con mayor vaguedad en los tratados *De Inspiratione*. Vaguedad que tiene su principio en la imprecisión con que se expone la naturaleza de la Inspiración, principalmente en sus relaciones con la Revelación. Por ello resulta necesario hacer un poco de luz respecto de los efectos propios de la Inspiración, especialmente en lo tocante a la verdad de la Biblia.

La opinión más generalizada es que el efecto primero y más propio de la Inspiración es constituir la Biblia en Palabra de Dios, de donde se sigue

63. Este tema lo he desarrollado más ampliamente en mi trabajo *Criteriología de la Inspiración*, próximo a publicarse en las Actas del *Coloquio Bíblico Internacional* celebrado en Madrid el año 1965.

64. «Pues lo que los Apóstoles predicaron por mandato de Cristo, luego, bajo la inspiración del Espíritu Santo, ellos y los varones apostólicos nos lo transmitieron por escrito».

Traducción BAC. El P. SCHÖKEL traduce la expresión «apostolici viri» por «otros de su generación», op. cit., pp. 372-373.



necesariamente el privilegio de la inerrancia <sup>65</sup>. Recientemente el P. SCHÖKEL ha querido corregir este enfoque y prefiere hablar de «consecuencias de la inspiración» las cuales serían: en el contexto de la Escritura como *logos*, la *verdad*, y en el contexto del *Espíritu*, su *fuera* <sup>66</sup>. Su punto de vista no carece de interés y contribuye a situar el problema en una perspectiva más amplia y más sugestiva. Pero creemos necesita alguna matización.

Ante todo, la Constitución obliga a revisar la idea de la Escritura como Palabra de Dios por la Inspiración. Según la Constitución, Revelación y Palabra de Dios se identifican. La Palabra-Revelación se transmite en doble forma: la Tradición y la Escritura, constituyendo una única Palabra de Dios <sup>67</sup>; la Escritura como palabra escrita <sup>68</sup> y la Tradición como Palabra confiada a los Apóstoles y sus sucesores para su perenne transmisión <sup>69</sup>. Por tanto, la Escritura es Palabra de Dios por ser Revelación. Y es Palabra escrita (e. d.: Escritura formalmente) por la consignación escrita realizada en virtud del carisma de Inspiración. Por tanto, el efecto propio y formal de la Inspiración es constituir la Palabra de Dios en Escritura (e. d.: la consignación escrita de la Palabra).

En cuanto a la verdad de la Escritura, la Constitución distingue dos tipos de verdad: primeramente una verdad de salvación que Dios ha querido consignar en la Escritura <sup>70</sup>: esta es la verdad ontológica de la Biblia como tal, y se identifica con su naturaleza como revelación y Palabra de Dios. Esta verdad no es ni efecto ni consecuencia de la Inspiración: es la propiedad de la revelación como tal, es la verdad de salvación que Dios nos ha comunicado por la Escritura. Junto a esta verdad ontológica, hay otra de transmisión fiel y redacción inerrante, consistente en la puesta por escrito sin error: en la enseñanza sin error de aquella verdad de salvación que es la Revelación <sup>71</sup>. Esta última verdad es fruto del carisma de inerrancia indisolublemente unido a la Inspiración en cuanto moción a la puesta por escrito y consignación inerrante de la verdad de salvación, ordenada a la fiel transmisión por vía escrita.

65. Cfr. p. e., H. HÖFFL, *De Inspiratione*, 1929, 50; lo mismo en la edición de Leloir de la *Introductio Generalis*, p. 79; también el P. BEA en su *De Inspiratione*, 1935, 2.ª ed., pp. 75-76.

66. *La Palabra Inspirada*, p. 269 ss.

67. «Sacra Traditio et Sacra Scriptura unum verbi Dei sacrum depositum constituunt Ecclesiae commisum» (Cap. II, n. 10).

68. «Sacra Scriptura est locutio Dei, quatenus divino afflante Spiritu scripto consignatur», *ibid.*, II, n. 9.

69. «Sacra autem Traditio verbum Dei, a Christo Domino et a Spiritu Sancto, Apostolis concreditum, successoribus eorum integre transmittit», *ibid.*, n. 9.

70. Esta verdad se describe en el n. 11 cuando se dice: «Veritatem quam Deus nostrae salutis causa, Litteris sacris consignari voluit».

71. De esta verdad se habla en el mismo número cuando dice: «...firmiter, fideliter et sine errore docere profitendi sunt».