

KARL RAHNER

6

INSPIRACIÓN
DE LA
SAGRADA ESCRITURA



QUAESTIONES DISPUTATAE

bajo la dirección de
KARL RAHNER y HEINRICH SCHLIER

Redacción teológica
HERBERT VORGRIMLER

Coordinación editorial internacional
ROBERT SCHERER

6

INSPIRACIÓN DE LA SAGRADA ESCRITURA



«Quaestiones disputatae» es una serie internacional, editada en
lengua alemana, española, francesa, holandesa,
inglesa, italiana y portuguesa

Registro de patente y marcas: Editiones Herder, Basel

KARL RAHNER

INSPIRACIÓN
DE LA
SAGRADA ESCRITURA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER

1970

Versión castellana de JOSÉ BESCÓS de la obra de
KARL RAHNER. *Über die Schriftinspiration*,
Verlag Herder KG, Friburgo de Brisgovia

© Editorial Herder S.A., Provenza 388, Barcelona (España) 1970

ES PROPIEDAD

DEPÓSITO LEGAL: B. 26.969-1970

PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

ÍNDICE

Prólogo	7
Introducción	9
I. Planteamiento del problema	13
1. Los dos autores	17
2. Un atisbo sobre la problemática de la inspiración	23
3. El conocimiento de la inspiración de la Escritura por parte de la Iglesia	30
4. Inspiración de la escritura y Magisterio eclesiástico	37
II. La tesis	49
1. Dios funda la Iglesia	49
2. La Iglesia apostólica	53
3. La Sagrada Escritura como elemento constitutivo de la Iglesia	59
4. La tesis	63
5. Inspiración y Antiguo Testamento	64
III. Corolarios	69
1. Dios como autor de la Escritura inspirada, en la constitución de la Iglesia Apostólica	69
2. Otros corolarios	74
a) Posibilidad de dos escritores ; la clausura del canon ; propiedad de la labor divina del autor	74

<i>b)</i>	Inspiración consciente e inconsciente	79
<i>c)</i>	La forma del conocimiento de la inspiración de la Escritura ; la clausura del canon con la muerte del último apóstol.	81
<i>d)</i>	Relación entre Escritura y magisterio . . .	89
<i>e)</i>	Otros corolarios	97

PRÓLOGO

El escrito presente apareció por vez primera en la revista «Zeitschrift für katholische Theologie» 78 (1956) p 137-168. JOHANNES SCHILDENBERGER (*Fragen der Theologie heute*, publicado bajo la dirección de JOHANNES FEINER, JOSEPH TRÜTSCH y FRANZ BÖCKLE, Einsiedeln 1957, p 121) dice en su ojeada sobre las modernas cuestiones en torno a la inspiración e inerrancia de la Sagrada Escritura. «Sin duda alguna los trabajos de Benoit (se refiere a su capítulo sobre la inspiración en ROBERT-TRICOT, *Initiation Biblique*) y RAHNER prestan preciosa ayuda para una interpretación, recta y libre, de los problemas de la ciencia bíblica fundamental y de la exégesis, interpretación emanada de los altos principios generales». Este juicio del exegeta da al autor ánimo para publicar aquí su trabajo. Ha sido, por su parte, revisado y ampliado en un aspecto no accidental.

Innsbruck, febrero 1958.

KARL RAHNER

INTRODUCCIÓN

El tema que aquí nos proponemos¹ no necesita, en razón de su importancia, palabra alguna de recomendación. Se sobreentiende que se trata de algo importante dentro del cristianismo y de la religión católica. Quien dijera que el cristianismo es una religión de libro, habría expresado con ello algo muy recto y verdadero, aunque una declaración tal, entendida como característica exclusiva de su naturaleza, fuera equivocada o falsa. El tema interesa al teólogo y al exegeta. Se refiere a un punto de la doctrina definida, a la verdadera esencia de unos libros o escritos a los cuales nosotros diariamente recurrimos no sólo para guía del quehacer teológico, sino también para luz y dirección práctica en nuestra peregrinación aquí en la tierra. Por otra parte, no se podría afirmar que la cuestión sobre la inspiración de la Escritura ocupa hoy realmente un plano muy primordial del interés teológico entre los ca-

1. Este estudio, aquí algo ampliado, fue originariamente escrito y pronunciado como conferencia en Wurzburg (11-1-56). Este origen explica muchas cosas que podrían parecer insólitas en un artículo científico, a saber, su estructuración, la dispersión de muchos puntos importantes en las observaciones y así sucesivamente. Sin embargo, me ha parecido pertinente dejar el texto primitivo tal como fue redactado para la conferencia.

tólicos. Para ser sinceros hemos de admitir que el promedio de los exegetas católicos, aunque no nieguen o pongan en duda la inspiración de la Biblia, simplemente la dejan de lado en su trabajo exegético, dando la impresión de que no creen que pueda servirles de gran cosa para su labor.

Para ellos, el hecho de que la Biblia sea inspirada significa poco más que la inerrancia de la Biblia, que es una consecuencia de la inspiración, constituyendo una norma negativa para su exégesis. Podemos preguntarnos si solamente el exegeta y su ambiente racionalista e histórico son los culpables o si de este estado de cosas nace una invitación para reconsiderar de nuevo el concepto de la inspiración.

El presente estudio no es de teología bíblica, sino dogmático, es a saber, no nace directamente de los datos de la Escritura y de sus propias declaraciones sobre la inspiración, sino de la doctrina de la inspiración según está establecida en sus fundamentos por el Magisterio y explicada más tarde y desarrollada por los teólogos. Este procedimiento no es el único posible, pero es legítimo. Si es o no el más recomendable en nuestro caso determinado, sólo se podrá enjuiciar cuando nos encontremos al fin, atendiendo a sus resultados.

Puesto que en un trabajo tan breve se ha de aceptar el riesgo de que la materia resulte demasiado vasta, tenemos que hacer previamente algunas salvedades. Es perfectamente lícito pensar que también en teología pueden darse investigación, experimentación previa, propuestas, hipótesis, hechas siempre con reserva de que tales hipótesis pueden resultar inviables — aun ante la opinión de su propio creador —, una vez propuestas a la mirada crítica y escrutadora de amigos y compañeros de trabajo

ocupados en el mismo quehacer teológico. Esto es algo muy distinto de una ciencia momificada; caben aquí muchas aventuras del espíritu y del corazón, cuando se posee el coraje de emprenderlas, y asimismo ardor y humildad para desandar el camino tan pronto como uno advierte que se ha equivocado. Esta salvedad se hace con toda la reciedad posible. El que está convencido de que también la teología tiene sus cuestiones que esperan una solución todavía mejor, más clara y exhaustiva y eventualmente más sencilla, ése ni se indignará cuando le sean propuestas dichas cuestiones, ni confundirá la tarea de una crítica fraternal con la de un censor de oficio, si la contestación dada a los problemas se muestra insuficiente o incluso falsa.

Formular problemas referentes a un asunto definido por la doctrina no suponen ninguna duda o vacilación sobre ese contenido, sino que es el forzoso quehacer del teólogo, que no puede dejar dormir cómodamente las definiciones del Denzinger. El que crea que ni en un círculo muy restringido cabe presentar otra cosa que soluciones finales y definitivas, da a sospechar que jamás se encontró en la teología con cuestiones y respuestas nuevas. Así, pues, primeramente se examinarán algunos problemas coherentes con el concepto tradicional de la Escritura; en segundo lugar, se presentará el bosquejo de una estructura sistemática, que en tercer lugar habrá de probarse como contestación a los problemas emanados de la primera parte.

Como en todo trabajo teológico, la proporción entre «lo nuevo» y «lo viejo» se reparte del modo siguiente: se considerarán materias que siempre se han visto, de todas conocidas, que no ofrecen ninguna sorpresa. Pero nosotros buscamos contemplar las antiguas verdades y hechos en

una perspectiva en donde resulten palpables algunas ilaciones concretas entre estos hechos de antiguo conocidos, sobre las cuales hasta la fecha poco o nada se había observado, y que, sin embargo, son muy apropiadas para mostrar la sencilla armonía del conjunto, el principio fundamental subyacente en todos los elementos individuales.

I

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Al hablar de los problemas que plantea la inspiración de la Escritura, no pretendemos ni reseñarlos todos ni siquiera los más importantes. Trataremos sencillamente de aquellos que han dado lugar a las hipótesis que más tarde hemos de exponer. Éste es el único motivo de su selección.

Presuponemos el tradicional concepto de la inspiración, en parte definido, en parte doctrinalmente obligatorio y en parte aceptado en la enseñanza común de los teólogos. Nuestra intención no es criticar este concepto, ni tampoco proponerle enmiendas. Sólo queremos mostrar, por medio de algunas cuestiones, que este concepto de inspiración, correcto como es de antemano, posee una cierta abstracción formal que fácilmente se pasa por alto, siendo tomado como una descripción material adecuada del proceso de la inspiración; y que, sin embargo, un examen más atento hace ver que esa abstracción puede ser llenada con un contenido material, y sugeriremos las líneas a lo largo de las cuales eso debe realizarse.

Presuponemos, por tanto, la enseñanza tradicional

de la Iglesia como obligatoria: la Escritura tiene a Dios como su creador, es creador también en sentido literario, y, por tanto, su «autor». Lo es, porque ha inspirado las Sagradas Escrituras. La inspiración de la Escritura consiste no solamente en el hecho de que ella haya sido reconocida por la Iglesia como canónica², ni tampoco

2. Esta declaración contiene, desde luego, más problemas de lo que generalmente se observa. Hemos de recordar que, según la enseñanza de la Iglesia y el testimonio de las Escrituras mismas, un autor inspirado puede hacer uso de fuentes en su trabajo. ¿Hasta dónde puede llegar este uso de las fuentes? Hablando en bruto, ¿cuánto le está permitido «copiar»? ¿Puede él emplear fuentes en tal extensión que su «condición de autor» (esto es, que su propio trabajo, deducidas las contribuciones de sus fuentes al texto inspirado) consista de hecho simplemente en la aprobación y apropiación de sus fuentes?

Según el punto de vista moral válido hoy día, un autor que no hiciera más que copiar, no sería en absoluto un verdadero autor; pues nuestro concepto moral de función de autor incluye hoy una exigencia de originalidad. Pero una copia tal (cuya técnica elaboración admite varias formas), ¿le impide necesariamente al copista decir: este trabajo es una expresión de mis pensamientos, producido por mí (aunque copiando), y, por tanto, aunque carente de originalidad, es mi propia obra? ¿Hemos de decir, por ejemplo, que el autor original de un himno religioso, como un salmo, es necesariamente inspirado? O, ¿podemos sostener que la inspiración pertenece al hombre que introdujo este salmo en el uso oficial de la sinagoga después de examinarlo y de decidir que él fue una auténtica expresión de la convicción propia y de la de la comunidad religiosa? ¿No podría él reclamarlo como su propia obra, aun carente de originalidad?

Si contestamos afirmativamente a esta segunda cuestión, entonces el acto de apropiación de un escrito, hecho por persona o personas competentes, como expresión más o menos oficial del pensamiento de la comunidad o de la Iglesia, puede quizá proporcionar base suficiente para una verdadera condición de

solamente en el hecho de que nos transmita la revelación divina inmune de todo error. La inspiración consiste, antes bien, en que Dios ilumina sobrenaturalmente al autor

autor y así también para la inspiración; con ello, sin embargo, aquel acto queda de hecho asimilado al fenómeno de la aprobación eclesiástica de un escrito. Pero esto no se reduce a afirmar que la condición de autor así entendida sea idéntica con aquella aprobación subsiguiente en la cual la Iglesia católica rehúsa ver la esencia de la inspiración o su vehículo. Si, por ejemplo, el Papa expide una encíclica, él incuestionablemente merece ser reconocido como su autor, aunque pueda serlo solamente por haber dado la aprobación a los escritos de hecho compuestos por sus teólogos, pero que, sin embargo, sirven como expresión de su propia enseñanza autoritativa. Y sigue siendo verdadero autor aun cuando no haya cambiado ni una sola palabra del texto.

En tal caso, desde luego, podemos distinguir entre condición de autor literario y autor «autoritativo». Pero quedaría todavía la cuestión de cómo distinguir estos dos papeles y si el segundo tipo puede ser designado como una verdadera condición de autor en un sentido estricto. Si esto puede ser (y por qué no, aun cuando difiera de lo que normalmente entendemos por «autor» de un libro), entonces podemos también preguntar si este segundo tipo bastaría como fundamento para la inspiración.

En el último análisis, la contestación podría parecer dependiente del deseo y de la intención de la persona que da su aprobación. Él puede aprobar la obra en cuanto expresa ideas de su autor original, o como una expresión de sus propias opiniones. En el primer caso, no sería el sujeto de la inspiración, mientras que en el segundo podría serlo. Si, por ejemplo, san Pablo «escribió» la epístola a los Hebreos, como se cree generalmente, aprobando la disertación original de uno de sus discípulos, ¿quién entonces es de hecho el autor inspirado? Parece que podemos replicar que fue san Pablo. Porque la Iglesia reconoce el carácter inspirado de este fragmento como epístola de san Pablo. Pero, ¿cómo puede san Pablo, siguiendo esta (tal vez discutible) opinión, llegar a ser el autor de la carta

humano en la percepción del contenido y en el plan esencial del libro, moviendo su voluntad para que escriba no más ni menos de lo que Dios mismo quiere que sea escrito, y en tercer lugar le asiste para que la obra así concebida y querida se lleve oportunamente a efecto. Este concepto, su validez y su fundamentación dogmática deben aquí presuponerse y considerarse como válidos.

a los Hebreos, si no es a través de la simple aprobación de una obra, aprobándola como *expresión* de su *propia* opinión (y no meramente declarándolo en concordancia con su pensamiento)? Pero, si esto es posible, entonces sería por lo menos útil disponer de una más exacta formulación de la doctrina sobre la diferencia entre aprobación por la Iglesia e inspiración.

PESCH (*De inspiratione*, n. 412) sostiene que no hay ninguna dificultad en afirmar que un hombre puede recibir la inspiración de escribir algo que ya había sido escrito por un tercero sin inspiración. (Dejamos a un lado la cuestión del plagio, puesto que en este aspecto las condiciones varían según las formas literarias y opiniones cambiantes de cada época.) Si Pesch está en lo cierto, en ese caso el papel de autor consistiría precisamente en la apropiación del escrito de algún otro, mientras la inspiración de Dios consistiría en ese caso en poner por obra esta apropiación. Así Dios vendría a ser autor de la obra a través de su acto de apropiación, y no a través de un acto causante de la obra anterior y original al ser escrita la obra. Más aún, puede concebirse que este acto humano de apropiación puede él mismo ser elaborado con la intención procedente de convertir esta obra así apropiada en libro de la comunidad sagrada o de la Iglesia.

Todo esto lo decimos aquí no para propugnar ya al comienzo de nuestra disertación una tesis en firme, sino solamente para defender, con un «ejercicio» de este tipo, que puede existir una diferencia entre el sentido formal de algunas declaraciones sobre la inspiración (y esto es lo único defendido por la autoridad doctrinal) y el contenido material que a menudo tendemos espontáneamente a darle sin autorización alguna del magisterio de la Iglesia o de las realidades mismas.

Llegamos ahora, a las cuestiones que aquí nos deben preocupar.

1. LOS DOS AUTORES

Dios es el creador literario de la Escritura, su autor; así lo afirma el dogma del tridentino y del Vaticano, por lo menos si leemos a la luz de la Tradición el «*Deum habent auctorem*» (D 1787; cf. 783) y si consideramos el «*Spiritu Sancto dictante*» (D 783) y el «*Spiritu Sancto inspirante*» (D 706), que aparecen en este contexto³. Ahora

3. Sobre este punto léase BEA, *Deus auctor Sacrae Scripturae. Herkunft und Bedeutung der Formel*, en «*Angelicum*» 20 (1943) p. 16-31. Sin embargo, hay que reconocer aquí que la identificación de autor (*auctor*) y escritor [en alemán, respectivamente: *Urheber* y *Verfasser*] se pasa por alto demasiado rápida y fácilmente en los trabajos sobre la historia del dogma. Después de todo, podemos hablar de autor de un libro dado en sentido completamente distinto del concepto de autor literario. El concepto de inspiración puede por su parte distinguirse de ambos conceptos. Esta distinción es teóricamente reconocida en la mayoría de los tratados, pero creo que no se le presta atención suficiente en las obras históricas. Si podemos admitir una especie de inspiración profética, tal vez hayamos de examinar más cuidadosamente, si, cuando los padres de la Iglesia hablan de la inspiración de la Biblia, no se refieren a la inspiración profética; esta inspiración no le constituye a Dios en autor literario, aunque puede hacerle en algún sentido responsable de los libros en los que se depositó la profecía inspirada. Por otra parte, una clara comprensión de cómo procede la conceptualización teológica hace evidente que el concepto de autor, tal como nosotros lo conocemos en nuestra propia experiencia, no puede atribuirse a Dios sin cualificaciones o precisiones.

Nos basta considerar la relación existente entre el especial carácter literario de un escrito y la peculiar fisonomía intelectual

bien, según la opinión común de los teólogos, estas declaraciones no implican que el autor humano de un libro inspirado no sea un verdadero autor literario, un verdadero autor ⁴. Y aquí surge una primera fase del problema que debe ocupar nuestra atención. Los autores humanos de la Escritura no son unos puros escribanos que se limiten a recibir un dictado divino; ni son tampoco unos meros secretarios que reciben con su comprensión intelectual aquello para lo que Dios les ilumina y mueve. Ellos son autores y escritores en el pleno sentido de la palabra. Podemos, pues, afirmar que no son menos autores de la Escritura de lo que son los autores humanos en relación con sus escritos ⁵. El papel de autor, por parte

del autor, que es también un elemento determinante en nuestro concepto habitual. Está claro que este concepto no puede aplicarse a Dios; con respecto al peculiar carácter literario de los libros bíblicos, él puede ser autor, pero no escritor. Sin embargo, en este momento no podemos adentrarnos en la cuestión. Debemos, por tanto, dejar aquí abierta la cuestión de si la insistencia, habitual desde FRANZELIN, en decir que la inspiración convierte a Dios en escritor literario y que este concepto dice más cosas y más precisas que cualquier otra forma de ser autor (por ejemplo, de tipo meramente autoritativo), no es en realidad más que una explicitación del dogma de que Dios es autor de la Sagrada Escritura, o si no va más allá de esto y asevera algo que no puede considerarse definido. En esta disertación suponemos simplemente que Dios es autor literario de la Escritura.

4. Véase BEA, *De Scripturae Sacrae Inspiratione* (Roma ²1935) n. 37 (p. 41); S. TROMP, *De Sacrae Scripturae inspiratione* (Roma ³1936) p. 55. También las declaraciones del magisterio eclesiástico hablan sin vacilación de los hombres como autores de la Sagrada Escritura.

5. En mi entender sobre este punto no tenemos declaración alguna del magisterio de la Iglesia. Nos auxilia para ello la analogía de la fe. Recordando la condenación por parte de la Iglesia

de Dios, no entra en competencia con el del autor humano, no consiste en una disminución de la calidad humana de autor; éste no queda recortado o disminuido en el sentido de una función de mero secretario. La declaración de «instrumentalidad» del escritor humano, que frecuentemente se acentúa en las declaraciones magisteriales de la Iglesia, no puede ser confundida en este sentido. No se trata de la instrumentalidad de un secretario frente a un autor, sino de un trabajo humano de autor que se produce sin el menor menoscabo, y que es atravesado y circuido, pero no delimitado, por la labor del autor divino; sólo, pues, en este sentido es «instrumento» de éste. Y lo es de tal forma, que la instrumentalidad del hagiógrafo aliada con la acción del *autor divino* reclama precisamente la condición de *autor humano*, y no sólo la tolera; no ayudaría al autor divino un instrumento humano que se redujera a la función de amanuense.

del monofisismo y del monoteletismo, podemos apelar a Nuestro Señor mismo (utilizando la analogía tan socorrida entre encarnación de la carne y de la palabra) y montar la siguiente aseveración: de la misma manera que la libre espontaneidad de la humanidad de Cristo no quedó disminuida por su asunción por el Logos Divino, sino más bien elevada por ella a un grado de vitalidad supremo y por otra parte inalcanzable (cfr. K. RAHNER, *Escritos de teología*, Taurus, Madrid ³1967, p. 167ss), así también es válido lo mismo aplicado a los hagiógrafos bíblicos, si ellos (como suponemos) son autores y no meros secretarios; su propia función de autores es mayor, y no inferior, a la de los casos normales. La inspiración divina libera la individualidad humana en lugar de coartarla. Ello no encierra ningún compromiso inexplicable entre Dios y el hombre, antes bien es un ejemplo de las relaciones fundamentales entre Dios y su criatura: ambos factores, dependencia de Dios y autonomía personal varían en proporción directa, no inversa, la una de la otra, tanto en la creación como en la historia de la salvación.

Ahora bien, no se puede afirmar que la habitual descripción de la inspiración, según la cual Dios es autor, deja en claro que también el hombre permanece, y debe permanecer, un verdadero autor⁶. Más bien se tiene la impresión de que la inspiración, según se la describe, se daría de una manera más propia y cumplida, si el hombre fuera un mero secretario. En el mejor de los casos, esas descripciones habituales no excluyen claramente una función puramente de amanuense para el autor humano; antes al contrario, le cuadrarían perfectamente. Además, ¿cómo se pueden concebir *dos* autores literarios que no trabajen en una labor de equipo, sino de tal manera que cada uno sea autor de la obra total (*totalitate effectus*, si

6. La encíclica bíblica de Pío XII *Divino afflante Spiritu* encarece justamente la instrumentalidad del autor sagrado en relación con Dios y concluye de ahí que el carácter especial de un libro bíblico reflejará su autor humano y sus individualidades (*Enchiridion Biblicum*, n. 556). Sin embargo, esto no responde a nuestra pregunta. Porque es obvio que toda instrumentalidad de una obra refleje la naturaleza peculiar del instrumento; según esto, la individualidad de Mateo, Lucas, etc., serían discernibles, por lo menos en algún grado, si ellos hubieran sido unos meros secretarios, conscientes y queriéndolo libremente. De aquí que la instrumentalidad de los escritores sagrados debe concebirse e interpretarse de tal modo que no sólo explique la particular forma literaria de los escritos, sino que también aclare que los escritores no son unos meros secretarios de Dios, sino verdaderos autores humanos, en un sentido exacto y literal. Esto continúa siendo cierto aun cuando estos autores deban llamarse *auctores secundarii* por su misión de autores simultáneamente con Dios, puesto que esta cualificación no entraña una disminución en la labor de autor de ellos, sino solamente su subordinación a la divina, la cual no debilita la labor humana de autor, sino que la intensifica. Véase A. BEA *Pio XII e le scienze bibliche*, en *Pio XII Pont. Max. Postridie Kalendas Martias 1876-1956* (Roma 1956) p. 71.

no también *totalitate causae*)? No es excesivo el recurrir, para esclarecer este hecho, a la causalidad trascendente de Dios en la conservación del mundo y en su *concursum* con sus operaciones; éste es el caso de una doble causalidad respecto a un mismo acto, aunque — o porque — ambas causas operan a diferentes niveles. Pues si Dios ha de ser precisamente autor *literario* de la Escritura, entonces él es, si se puede formular así, una causa categorial, no una causa trascendental; esto es, su causalidad misma, y no sólo lo causado, se coloca precisamente en la dimensión donde está y opera la criatura. La sola causalidad trascendental de Dios con respecto a la Biblia no es suficiente para convertirle a él en autor; si él ha de ser su verdadero autor, su operación misma debe darse en el mundo, en el contexto de la historia de la salvación, como sucede en el caso de la inspiración profética o de la Encarnación. Ambas representan una actividad milagrosa de Dios, que en cierto sentido posee — precisamente como actividad *divina* y no sólo en sus efectos — un lugar en el espacio y en el tiempo. Pero el hecho de que en estos casos últimamente citados la persona que originalmente actúa y habla sea Dios y Dios solo, parece implicar que el papel de autor de la Biblia debe también asignarse en exclusiva a él, pues él no puede tolerar ningún otro autor humano junto a sí, ya que se sitúa precisamente en la dimensión de «escritor» (en otro caso él sería tal vez creador, pero no autor propiamente dicho), y entonces habría dos condiciones de autor en la misma dimensión. En otros términos, un solo efecto puede tener desde el mismo punto de vista sólo una causa ⁷. Por tanto, la Bi-

7. Nada ayuda el referirse, como muchos autores parecen hacerlo, al axioma de Santo Tomás: *idem effectus totus attribuitur instrumento et principali agenti etiam totus* (S.c.G. III,

blia — ésta es la cuestión — no puede tener desde el mismo punto de vista, esto es, la calidad de autor literario, dos autores. Obsérvese: no negamos que un mismo efecto pueda tener dos autores, uno divino y otro humano. Lo que queremos negar es que pueda haber dos causalidades poseedoras ambas, en la misma dimensión y desde el mismo punto de vista, del papel de autor literario. Tal postura implicaría dos causas produciendo un efecto individual desde el mismo punto de vista, lo cual es imposible⁸. Si, en cambio, se dice que el autor humano es

70), y concluir de ahí que también en nuestro caso el instrumento (el autor humano) podría llamar propio al efecto total (al libro) y, por tanto, ser su autor, aunque (en este contexto tendríamos que decir «porque») él es solamente un instrumento de Dios, el autor primario. Sea cual fuere el sentido preciso del axioma de santo Tomás (se utiliza simplemente para ilustrar la causalidad trascendente de Dios), no puede aplicarse aquí. Si fuera aplicable, no serían en absoluto unos meros secretarios; todo secretario de Dios sería por este mero hecho un autor. Esto resultaría verdadero de la pluma empleada como instrumento al escribir un libro; también ella sería su autor.

8. Naturalmente la teología no es desconocedora de esta dificultad. Se busca solventarla recurriendo a la relación entre Dios y la criatura en el concurso. Pero esto no arroja suficiente claridad, pues en nuestro caso el punto que precisamente requiere una explicación, falta en el concurso: el hecho de que a través de la subordinación de la causalidad creada a la divina, el efecto de ambas es atribuido a Dios en propiedad, porque la relación, en términos generales, entre obra de la criatura y concurso de Dios no ha sido excluida por causalidad, sino substancialmente. Además, la individualidad literaria de los libros sagrados individuales no queda suficientemente explicada si decimos meramente que Dios maneja su instrumento *d'une façon libre et personnelle* (BENOIT, en A. ROBERT - A. TRICOT, *Initiation Biblique* (París 1954) p. 17. Pues esto sería válido, si el «instrumento» fuera un mero secretario.

autor solamente en un sentido instrumental, se originan las siguientes cuestiones: *a)*, ¿por qué el autor humano no cesa *eo ipso* de ser un verdadero autor, puesto que, cuando se trata de la composición de una obra literaria, el ser instrumento de otro que es realmente su autor, parece ser la verdadera definición del papel de secretario? *b)*, ¿por qué no se recorta por lo menos el papel de autor humano, lo cual ni *a priori* ni *a posteriori* parece ocurrir?

Si esta dificultad no ha de quedar sin contestación, se ha de mostrar que Dios es el autor de la Biblia en un sentido ⁹ que, *a)*, le convierta a él verdaderamente (aunque de modo analógico) en autor literario, si bien no desde el mismo punto de vista en que lo es el hombre, y *b)*, que este punto de vista reclama (y no sólo permite como subterfugio) la existencia de un autor literario humano.

2. UN ATISBO SOBRE LA PROBLEMÁTICA DE LA INSPIRACIÓN

Hemos dicho ya arriba cómo la inspiración, que ha de explicar cómo Dios es el autor de la Escritura, ha de interpretarse de acuerdo con la concepción tradicional. Esta interpretación debe permanecer inconcusa. Pero también decíamos que un examen más minucioso revela que aquélla entiende la inspiración de un modo completamente formal y abstracto y que en la práctica se corre el peligro de que esa abstracción se rellene con un contenido material que no es seguro, ni mucho menos, que entre dentro del concepto dogmático y obligatorio de la inspiración. Conviene que dilucidemos esto con mayor detalle, puesto

9. «Punto de vista» es aquí entendido en sentido ontológico-objetivo y no meramente en un sentido criteriológico, esto es, «en sí» y no meramente *quoad nos*.

que ello nos proporcionará más instrucciones de tipo formal en la búsqueda de un recto contenido material del concepto de inspiración.

Cuando se oye hablar de Dios iluminando la mente y moviendo la voluntad del autor inspirado, involuntariamente se concibe algo que acaso pueda imaginarse, pero que no es seguro que uno deba imaginarse. Bastantes teólogos ortodoxos ha habido en el pasado que han sostenido que la inspiración no implicaba necesariamente la comunicación de contenidos materiales hasta ahora desconocidos, y mucho menos una infusión de imágenes; es más, que ni siquiera era necesario (a diferencia de la inspiración profética) que el autor humano fuera consciente de su inspiración¹⁰.

10. Léase M. NICOLAU, *Sacrae Theologiae Summa*; I (Madrid 1952) p. 1005; B. MARIANI, *Ispirazione*, en: *Enciclopedia Cattolica* VII (Roma 1951) p. 324: *non è necessario, che l'agiografo sia consapevole della sua ispirazione*; LERCHER-SCHLAGENHAUFEN, *Institutiones theol. dogm.* I (Innsbruck 1939) n. 568 (p. 345s); P. BENOIT l. c. p. 16 (Caifás pudo profetizar en Jn 11, 51 sin saberlo). LERCHER-SCHLAGENHAUFEN añade a este respecto: *communiter tamen assumitur, de facto hagiographos conscientiam inspirationis habuisse*, y se refiere a SUÁREZ, *De fide disp.* 8 sec 4 (Vivès XII, p. 232ss). Prescindiremos aquí de la cuestión de si esta referencia a Suárez es válida. Santo Tomás parece «con mayor probabilidad» haber sostenido que el conocimiento no es un elemento necesario en la inspiración, como afirma BEA en su *De inspiratione* (Roma 1935) n. 52. En todo caso podemos establecer con Bea (l. c.): *recentiores auctores plerique partem negativam tenent*. Bea cita sobre el conocimiento de la inspiración entre los tiempos modernos sólo a S.M. ZARB, *Num hagiographi sibi conscii fuerint divinae inspirationis*, en «*Angelicum*» 11 (1934), p. 228-244. Además, es difícil ver cómo el conocimiento positivo de tipo reflejo por parte del hagiógrafo sobre su inspiración deba compaginarse con de-

Pero, ¿qué decir de la «iluminación» del entendimiento? Cuando esta palabra se entiende normalmente, una iluminación que no comunica nada o incluso permanece inconsciente, no es en absoluto una iluminación. Se puede, desde luego, replicar que la iluminación arroja su luz sobre los contenidos mentales ya adquiridos, prestándoles una mayor certeza ¹¹. Se puede entonces afirmar que una

claraciones tales como las que se encuentran en Lc 1 1-4 ; 2 Cor 7, 8 ; Mac 15, 38s. («Así, pues, pondré fin a mi escrito ; si ha sido elaborado bien y hábilmente, nadie más contento que yo ; si es de poco mérito yo he hecho lo que he podido».)

11. Naturalmente, se podría contestar que un fortalecimiento del juicio del escritor sobre las frases que va a escribir es una «iluminación» (léase BEA l. c., n. 45-49: *haec motio in eo consistit, quod Deus... intellectum hagiographi ita tangit, ut hac motione elevatus iudicia in libro exprimenda eliciat ; simul ipsa obiecta in clariore luce ponuntur et facultas intellectiva maiorem accipit potentiam illuminativam maiusque robur, ut haec iudicia sint vera et certa ea veritate et certitudine, quae est cognitionis divinae ; II-II q. 171, a. 6*) ; pero permanece todavía la cuestión de cómo una iluminación tal afecta al libro mismo. Si pudiéramos imaginar una «iluminación» que sin añadir ningún elemento material nuevo al conocimiento del autor, sin embargo, aumentara la firmeza de su juicio (que no es en absoluto claro), todavía quedarían varias cuestiones: a) después de todo esta «iluminación» no debe ser consciente ; pues, ¿cómo podría ser inconsciente una *clarior lux*? Esto, por lo menos, requiere alguna explicación ; no sostenemos que tal «luz» deba necesariamente ser acompañada por una conciencia *objetiva* refleja, sino que creemos que una «luz mental» completamente inconsciente se contradice en los términos ; b) ¿Cómo puede esta iluminación ejercer su influencia sobre la obra de otro modo que por una *assistentia per se mere negativa*? Parecería que el solo camino por donde la certeza proporcionada por una iluminación tal pudiera calar en las frases escritas sería si ellas fueran por eso a recibir algún contenido nuevo, que de otra manera no se hallaría presente, puesto que sólo un contenido material puede

iluminación tal no precisa necesariamente ser consciente, o que, aun cuando sea marginalmente consciente, no necesita ser consciente precisamente *como* inspiración. Pero todavía permanece la cuestión de si una inspiración así circunscrita sirve de algo para hablar de Dios como autor. Sin embargo, debemos estar de acuerdo con los teólogos que sostienen que la inspiración, a pesar del elemento de iluminación con él conectado, puede ser inconsciente¹². Hay muchas buenas razones que muestran

ser llevado al escrito. Pero esta certeza iluminada sólo afectaría al escritor en cuanto autor si de alguna manera influyera directamente no sólo en su mente, sino también en su libro. Tampoco puede decirse simplemente que el concepto de inspiración requerido por las fuentes positivas exija esta iluminación, si un elemento así determinado y exigido no afecta en nada la calidad de autor propiamente dicha. Pues las fuentes de índole eclesiástica derivan la calidad de autor de la inspiración y, por tanto, de los elementos de ésta: por estar inspirado, un libro es obra de Dios. c) ¿Por qué la citada iluminación hace a uno autor, o por qué se exige una iluminación tal que rebasa la inspiración profética (la cual se halla presente directa o indirectamente en todos los libros de la Biblia), aunque ella en cuanto tal no parece dirimir nada acerca de la labor de autor? (Es decir, ¿reclaman las fuentes una iluminación tal?)

12. Una iluminación concebida en este sentido es más una ayuda subsidiaria en el enunciado del contenido de algún conocimiento, dándole una forma escrita, que algo a través de lo cual uno llegara a ser autor del conocimiento así iluminado. Se podría replicar a esto que la iluminación, como elemento de la labor de Dios como autor, sólo ha de ser entendida en conexión con el movimiento de la voluntad del escritor por Dios, y que esa iluminación sola no basta para convertir a Dios en autor (lo cual tampoco fue afirmado). Pero, ¿qué puede significar esta iluminación para el papel divino de autor, aun en conexión con el movimiento divino de la voluntad, si tomada en sí misma no puede presentar una contribución llena de sentido? Se podría

que no es necesario que el concepto formal de inspiración, tomado en sí mismo y en un sentido general, contenga ningún cambio de conocimiento del cual deba estar informado el autor humano. «Iluminación» puede aquí significar sólo que Dios actúa efectivamente de tal manera que la mente del autor humano recibe un conocimiento cierto y querido por Dios, y sólo esto. Cómo lo realiza Dios, puede permanecer una cuestión abierta: si lo hace por alguna modificación en el proceso psíquico del escritor o por otro de los muchos procedimientos concebibles. Basta, evidentemente, que el efecto sea conseguido: el autor humano percibe algo, porque Dios en efecto lo quiere con una voluntad no meramente permisiva y cooperativa, sino más bien predefinitoria, lo que técnicamente en teología se llama *praedefinitio formalis*¹³.

desde luego finalizar la discusión diciendo que éste es el modo como la tradición ha entendido siempre la inspiración y que hemos de tener en cuenta estas fuentes positivas, independientemente de que sus declaraciones puedan o no derivarse del concepto de autor literario. Sin embargo, podemos entonces plantearnos una ulterior cuestión, la de si estas fuentes positivas de hecho proponen esta interpretación como materia fuera de toda disputa o si simplemente emplean estas expresiones («iluminación», etc.) para esclarecer el hecho esencial, a saber, que Dios es el autor de la Sagrada Escritura sin afirmar al mismo tiempo que tales aclaraciones deban ser entonces contempladas como artículos irrevocables de fe. Más aún ¿son todas las restricciones impuestas al concepto de iluminación (no conocimiento, etc.), que unánimemente se leen en el concepto tradicional de iluminación tal como aparece en las viejas fuentes, fundadas también en fuentes positivas?

13. Discutiremos más largamente y en un contexto posterior el hecho de que una predefinición formal y eficaz no es suficiente por sí misma (aunque ciertamente es necesaria) para convertirle a Dios en autor. Debemos observar en este momento

En cuanto al momento del moverse la voluntad en la inspiración, muchos, aunque no todos los teólogos¹⁴, opinan que es perfectamente compatible con la inspiración

que los teólogos se remiten con razón al paralelo entre inspiración y gracia eficaz. Pero por lo menos el teólogo molinista tendría que garantizar que el elemento de la eficacia en la gracia actual, que es el punto importante de la analogía, no necesita residir en alguna propiedad de la gracia por la cual ella es una gracia «interna». El factor que por sí solo es determinante para la eficacia de la gracia (en cuanto distinta de la meramente suficiente) puede consistir en alguna circunstancia externa que, según el molinista, Dios ha previsto a través de su «ciencia media» y ha querido que fuera decisiva para la decisión del hombre. ¿Por qué no podemos suponer que sea éste también el caso de la inspiración, mirando al propio tiempo la razón del escritor sagrado y su voluntad, si esa eficacia factual (y como a tal querida absolutamente) del influjo es la eficacia predefinitoria que ha de ser postulada para que Dios sea el autor de la Escritura? Mas todavía, la idea de la eficacia de la inspiración ejercida inmediatamente sobre la mente del autor sagrado, en la medida en que se encuentra esta idea en las fuentes dogmáticas, ¿asciende realmente hasta ser una declaración sobre la realidad misma, o es simplemente una manera de hablar que sólo sirve para expresar el hecho de que Dios tiene una influencia predefinitoria, eficaz sobre el origen de las Escrituras?

14. Véase LERCHER-SCHLAGENHAUFEN l.c., n. 565: «*motio voluntatis potest concipi ad modum influxus immediate physice in voluntatem... Sed motio voluntatis, ut videtur, eodem modo explicari poterit per influxum divinum mediatum: ... sive mediante impulsu externo (v. g. iussione divina: Ap 1, 10; Is 8, 1; Jer 20, 1-2; vel iussione angelorum: Ap 19, 9s); immo potest Deus ex absoluta intentione libri perficiendi causas externas (preces aliorum) per specialem providentiam supernaturalem ita dirigere, ut hagiographus reapse scribere velit. Motio voluntatis differt a gratia, quae datur ad modum actus supernaturalis indeliberati: haec enim per se non infallibiliter movet ad actum salutarem, illa infallibiliter movet ad scribendum.*» NICOLAU (l.c., n. 96s) sostiene la opinión contraria (siguiendo a BEA) como solamente

la suposición de que el movimiento divino no interviene inmediatamente en tanto que divino en el interior de la voluntad humana del autor; sino que mueve esta voluntad por medio de impulsos creados que emanan del reino de la experiencia concreta del autor. Esta idea aclara, una vez más, de qué modo formalizado debe entenderse la descripción tradicional de la inspiración, y cuán grande es el peligro de proporcionarle un contenido psicológico-material que no es seguro en modo alguno ni puede imponerse en todas partes, antes al contrario posee un sabor de mitología, si es que no revela simplemente una confusión entre inspiración de la Escritura e inspiración profética del portador de una nueva revelación. Presuponiendo pues que ésa es la voluntad absoluta de Dios, la cual él la ejecuta, por tanto, indefectiblemente, Dios puede mover al autor inspirado a escribir por el simple procedimiento de hacérselo pedir y requerir por otros hombres, dando sólo por supuesto que tal requerimiento y también la docilidad del escritor son objeto de una formal predefinición divina.

Así la cuestión sobre la *manera* cómo Dios viene a ser el autor real de la Escritura nos precave contra el desconocimiento del carácter formal de la enseñanza doctrinal sobre la inspiración y contra la precipitación en dotarla de una significación que en algunos casos puede ser correcta *de facto*, pero que no puede exigirse generalmente *a priori* siempre que la divina inspiración ocurre.

Ahora podemos nosotros esquematizar nuestras dos primeras consideraciones en el siguiente resultado heuris-

más probable. Es, por tanto, una cuestión abierta entre los teólogos. Siendo así, lo mismo podría decirse (bajo los mismos supuestos) acerca de la influencia de la divina inspiración sobre el entendimiento del escritor.

tico: debemos encontrar una actividad divina que convertida a Dios en autor literario de la Biblia, mientras al mismo tiempo no solamente tolere — de algún modo inexplicable — la calidad de autor del escritor humano, sino que positivamente requiera esa condición de autor humano; así ambas deben ser formalmente diferentes. Esta actividad divina puede pensarse en principio de muchos modos, con tal solamente que conciba¹⁵, quiera y efectúe el libro en una predefinición formal.

3. EL CONOCIMIENTO DE LA INSPIRACIÓN DE LA ESCRITURA POR PARTE DE LA IGLESIA

Llegamos a un tercer problema que nos habrá de indicar el camino para un recto y adecuado entendimiento de la inspiración. Preguntamos: ¿cómo conoce la Iglesia qué libros son inspirados? Por razones metodológicas nos limitaremos en este apartado al Nuevo Testamento¹⁶;

15. «Concebir» — repitámoslo — ha de tomarse en el sentido de que la gracia «concibe» este libro precisamente *como* libro del autor humano, esto es, como expresión y objetivación de la mente del autor humano. Deberíamos siempre conservar en la mente lo que dice BENOIT (l.c., p. 28): «Dios no puede ser autor a la manera de un hombre; atribuirle “ideas”, que él comunica a un secretario... es un antropomorfismo que sólo puede falsificar la búsqueda.»

16. Más tarde volveremos sobre la cuestión particular de si el resultado de nuestra investigación referente al Nuevo Testamento es también aplicable a la inspiración del Antiguo Testamento. Aunque la inspiración es formalmente la misma en ambos Testamentos, nos es lícito proceder con este método, porque, como más tarde se verá, una comprensión última de la inspiración y fijación del canon es, de hecho, solamente posible

y preguntamos también cómo lo conoce la Iglesia y no el individuo, porque suponemos probado que el individuo sólo a través del Magisterio de la autoridad eclesiástica puede conocer qué libros son inspirados. Esto implica que la Biblia misma no posee cualidades objetivas que, tomadas en sí mismas, pudiera proporcionar al individuo un criterio seguro para juzgar de su inspiración y canonicidad. Pero con esta constatación queda también planteado el problema con respecto a la Iglesia. ¿Cómo puede la Iglesia conocerlo? Esto no puede dilucidarse, según parece, por los libros mismos. Por lo menos en la mayoría de los casos no puede suponerse que los autores mismos lo hayan atestado, puesto que ni siquiera podemos suponer *a priori* que ellos lo conocieran. ¿Es, por ejemplo, históricamente concebible que san Pablo mismo hubiera declarado inspirada su carta a Filemón reclamando para ella el rango de la Tora del Antiguo Testamento, o que san Lucas hubiera postulado lo mismo para los escritos que él laboriosamente había preparado a partir de las fuentes reunidas y los apuntes de su diario?

Y aun cuando ellos hubieran sido capaces de dar testimonio de su inspiración, todavía está por demostrar que lo hayan hecho y que su testimonio fue transmitido a su tiempo, e incluso está por demostrar por qué o en qué razones nosotros podemos y debemos apoyar la creencia, en el caso de los que no eran apóstoles, en su subjetiva

en el Nuevo Testamento; en otras palabras, los escritos del Antiguo Testamento son inspirados precisamente en la medida en que el Antiguo Testamento es la preparación para la llegada de la plenitud del tiempo, de tal modo que la naturaleza, el hecho y la extensión de la inspiración puedan ser entendidas total e inequívocamente sólo a raíz del Nuevo Testamento.

impresión de estar inspirados. Y, sin embargo, la inspiración de ciertos libros es parte de las verdades reveladas que están confiadas a la Iglesia sólo en custodia, a las cuales ella nada puede añadir y que debieron ser consignadas a la Iglesia antes de la muerte del último apóstol y no han podido ser reveladas en una fecha posterior. Ni puede la inspiración de estos libros haber sido revelada por deducción puramente lógica de alguna otra declaración. Es imposible concebir una declaración más general que pudiera contener *formaliter implicite* la revelación, por ejemplo, de que la epístola a Filemón es inspirada. O ¿es que, para seguir adelante, hemos de establecer que ha de ser inspirado todo lo escrito por un apóstol? Aun cuando pueda haber más verdad en esta declaración de lo que generalmente se admite¹⁷, quedan

17. Más tarde se demostrará lo que se contiene de verdad en esta idea. Hay ciertamente verdad en ello, pero la verdad necesita probarse. Porque no es inmediatamente obvio que un apóstol deba ser inspirado en todos los momentos, ni es cierto que sólo un apóstol pueda ser inspirado. Debemos mostrar por qué la Iglesia, por lo menos de una manera general e inarticulada, ha percibido siempre una conexión intrínseca entre inspiración y oficio apostólico. Hace pensar en esta conexión la circunstancia de que, al menos de hecho, no poseemos ningún escrito apostólico que la Iglesia no tenga como inspirado. ¿Es esto un mero accidente en el sentimiento de la Iglesia? La carta a Bernabé no es ningún argumento para una contestación afirmativa a esta pregunta a pesar de Tertuliano, *De pudic.*, 20; Jerónimo, *De viris illustribus* 6. Lo que PESCH, DORSCH, BEA, NICOLAU expresan en contrario, supone una distinción en las declaraciones de los padres, que era extraña a éstos. Las declaraciones de los padres no indican que contaran nunca con la posibilidad de un escrito apostólico no inspirado. Por lo demás (y dicho sea de paso), si tomamos en serio la distinción entre la Iglesia y la sinagoga en materia de indefectibilidad, entonces

todavía algunas cuestiones que la actual teología es incapaz de resolver satisfactoriamente. Pues, ¿cómo vamos nosotros a probar esta declaración? A no ser que se pueda deducir de algún otro dogma, ¿cómo se puede demostrar históricamente que ha sido siempre parte de la fe de la Iglesia? Y ¿demostraría esto que también las epístolas perdidas de Pablo fueron inspiradas y tuvieron a Dios por autor? ¿Puede perecer totalmente un libro escrito por Dios? ¿Y qué diremos de los escritos de Lucas y Marcos, que fueron solamente discípulos de apóstoles? No se puede sin pruebas ulteriores admitir como canónicos *a priori* aquellos escritos que proceden de hombres que no fueron apóstoles. Ningún provecho reporta el afirmar que los apóstoles pudieron haber aprobado la obra de sus discípulos y así apropiársela, de tal manera que incluso esos escritos pudieran atribuirse verdaderamente a los apóstoles y deducir de ahí su inspiración, conforme a los principios arriba establecidos. Simplemente el aprobar la obra de otro no basta para apropiársela como autor¹⁸. Y en el caso de los escritos de

no podemos simplemente igualar los profetas veterotestamentarios con los apóstoles, suponiendo que si todos los escritos apostólicos fueron inspirados, lo mismo debe ser *a priori* cierto de todos los escritos de los profetas. Como literatura sobre el tema véase las referencias de BEA l.c., PERRELLA, *Divus Thomas*, en: Pl 35 (1932) p. 51, y NICOLAU l.c. sobre Ubaldi, Schanz, Joüon, Zarb, M.J. Lagrange, Durand por un lado y Pesch, Dorsch, Bea, Ogara, etc., por otro.

18. Sin embargo, si tuviéramos que argüir que los apóstoles dieron su aprobación a los escritos de, digamos, Marcos o Lucas de tal manera que convirtiera estas obras en propias de los apóstoles (posibilidad que no puede ser despreciada *a priori*), entonces nos veríamos obligados a concluir que estos escritos, en la medida en que fueron inspirados, no fueron obra de Marcos o de Lucas. Pero esto estaría en contradicción con

Lucas salta a la vista que su autor es Lucas, no Pablo.

Para librarse de estos problemas, se arguye algunas veces que los apóstoles o un apóstol (tal vez el último de la Iglesia) dejaron atrás una revelación formal y explícita referente a la inspiración de los libros individuales del Nuevo Testamento en la forma de una declaración expresa al efecto. Pero, ¿es esto históricamente probable? ¿Es verosímil, por ejemplo, que en el caso de algunos escritos pequeños (como la epístola a Filemón) fuera un apóstol desconocedor de su propia inspiración, mientras otro recibió una revelación explícita y declarada de que precisamente aquel escrito fue inspirado? Si la inspiración de por lo menos algunas de las cartas a Pablo (pues se trataba de cartas breves: Filemón; Rom 16 1-23) fue desconocida para Pablo mismo, difícil resulta pensar que hubo algún otro apóstol (¿quién?) que conociera con seguridad esas cartas y además testificara su inspiración.

Pero en estas cuestiones hemos dejado completamente al margen de nuestra atención la historia del canon. ¿Qué explicación históricamente plausible puede darse de la larga duda de la Iglesia en torno a la canonicidad o no canonicidad (y, por ende, la inspiración o no inspiración) de tantos escritos, si es cierto que uno de los apóstoles ya había expedido a la Iglesia una declaración formal y explícita de la divina revelación antes de su muerte? ¿Cómo se ha desarrollado, de hecho, la historia del canon: cuando un escrito era reconocido — aunque tal vez sólo al cabo de un tiempo — como canónico e inspirado, era porque se podía escribir un testimonio explícito a ese efecto no ya procedente de los tiempos apostólicos, sino

toda la tradición, que siempre los ha considerado como «evangelistas» y autores inspirados.

dado por un apóstol en persona? O ¿más bien porque un escrito de los tiempos apostólicos era reconocido como procedente de esta época de la Iglesia en cuanto tal, esto es, en cuanto hecha por un apóstol y (o) representativa de la primitiva fe de la Iglesia? ¹⁹.

19. «Apócrifo», en contraste con los libros canónicos inspirados, no significa en la era patristica primitiva: «los que no tienen a Dios como autor inspirador, calidad que es revelada cuando se da», sino más bien «no escrito por el apóstol al que se le adjudicó, y contrario a la enseñanza de la Iglesia, aunque emanando más o menos de la primera generación de la Iglesia»; o simplemente, «que no pertenece de hecho a la Iglesia apostólica». Y el sentido primitivo original del término «canónico» es sobre todo: «que sirve como regla de fe y de moral (en contraste con los libros contrarios a la revelación o no autoritativos) y es, *por esto*, aceptado en la lista de tales escritos». Así llegamos a la distinción entre contenido material y concepto formal de la canonicidad. El último es la simple inspiración reconocida y ratificada por la Iglesia; un libro es canónico *porque* es aprobado por la Iglesia *como* inspirado, y la Iglesia lo aprueba así porque ella conoce que es inspirado. El contenido material del término «canónico» es el reconocimiento y ratificación de un libro por cuanto es «apostólico» (esto es, escrito por un apóstol) y (o) es una pura expresión de la fe de la Iglesia en la primera generación apostólica. Este concepto material de canonicidad no incluye explícita o formalmente la noción de inspiración, y así es fácil para la Iglesia el reconocerlo como realmente presente en un libro dado, por lo menos más fácil que el hecho de la inspiración en cuanto tal; el último podría ser solamente conocido a través del testimonio explícito de un apóstol, lo cual es altamente improbable desde un punto de vista histórico. Desde luego, hay que demostrar todavía la legitimidad de la conclusión desde la concepción material de la canonicidad hasta el hecho de la inspiración, y debe mostrarse cómo la inspiración puede ser conocida por la canonicidad según nosotros la hemos descrito. Esto será el objeto de la segunda parte de nuestra investigación.

Pero si es la segunda hipótesis la que mejor concuerda con los datos históricos del desarrollo del canon, ¿cómo se puede armonizar con lo que dogmáticamente hay que sostener acerca de la inspiración y de la canonicidad, esto es, con las verdades de que no hay ninguna *inspiratio subsequens* y de que la inspiración de un libro bíblico dado pertenece a las verdades reveladas para la Iglesia y, por tanto, no puede haber sido revelado con posterioridad a la generación apostólica? Estas cuestiones no pueden responderse aquí. Lo único que aquí podemos aclarar, por medio de estas consideraciones, es lo siguiente: nosotros necesitamos un contenido material para el concepto de inspiración que pueda contestar a estas cuestiones sin hacer violencia a los hechos y sin recurrir a demasiadas hipótesis históricamente inverificables. Debe concebirse la inspiración de modo que por sí misma explique *cómo* conoce la Iglesia que son inspirados los libros del Nuevo Testamento, sin necesidad de recurrir a testimonios explícitos de los tiempos apostólicos que son históricamente inimaginables. Canonicidad e inspiración son, efectivamente, dos conceptos diferentes y que no deben identificarse, pero a la vista del problema arriba expresado y de lo que sabemos de la historia del canon, acaso sea conveniente acercar los dos conceptos en su interna relación mutua, para hacer comprensible cómo los elementos fácticos de la canonicidad originaria y todavía sin formalizar de hecho sólo conviene a los libros inspirados, de manera que el conocimiento de su canonicidad fue realmente equivalente al conocimiento de su inspiración, sin que fuera de antemano necesario un conocimiento explícito de su inspiración formal para poder juzgar de su canonicidad.

4. INSPIRACIÓN DE LA ESCRITURA Y MAGISTERIO ECLESIAÍSTICO

Llegamos a un cuarto problema que puede contribuir a una inteligencia correcta y completa de la inspiración. Es la relación entre escritos inspirados y canónicos, por un lado, y autoridad magisterial y tradición de la Iglesia, por otro. La Iglesia ha sido acusada de encerrarse a sí misma en una contradicción insoluble con este problema. Es, desde luego (y con todo derecho), uno de los argumentos favoritos de la apologética católica frente a la idea protestante de la Biblia y de la Iglesia, que la Escritura no puede interpretarse a sí misma, que estaría abandonada a los caprichos de los hombres y quedaría imposibilitada para hablar directa y autoritativamente en nuestra propia (y por tanto nueva) situación histórica, si no hubiera una autoridad docente viva para darle una interpretación auténtica y vinculante en cada nueva situación. Desde este punto de vista la explicación católica corriente de la relación entre la Biblia y el Magisterio no ofrece dificultades dignas de mención. Presume la existencia de la Escritura y demuestra que ésta necesita una autoridad magisterial para llenar su propia función como palabra de Dios viva y resolutoria para los hombres de cada nueva edad.

Sin embargo, con esto no queda completamente contestada la pregunta sobre esta relación. Pues se puede objetar, y se objeta en tiempos recientes dentro de la teología evangélica con energía creciente: la Iglesia fija el canon de las Sagradas Escrituras y testifica sobre su inspiración. Ella hace esto en virtud de una autoridad magisterial que se atribuye y debe atribuirse infalibilidad, si

los libros han de ser realmente canónicos, sirviendo como norma absoluta para la fe y para la teología. Si la autoridad magisterial no es canónica ella misma en este sentido, la Biblia no puede tampoco serlo²⁰. Ahora bien, testificando ella misma absolutamente (a través de la autoridad oficial del magisterio) que las Escrituras son absolutamente autoritativas, canónicas e inspiradas, parece la Iglesia involucrarse a sí misma en una contradicción. O ella deja a un lado la fuerza de su propia autoridad, de su magisterio infalible en favor de la Escritura, que debe ser infalible como palabra de Dios, a pesar de que necesita esa autoridad para certificar la autoridad de la Escritura, o bien desposee a la escritura de su autoridad en el preciso momento en que la certifica. Porque en este último caso (en que no renuncia a su propia autoridad en favor de la Biblia), somete la Escritura a su propia interpretación magisterial; es ella la que decide lo que la Sagrada Escritura puede decir y dice. Más brevemente: ¿para qué un magisterio doctrinal infalible, si hay una Escritura infalible? ¿Para qué una Escritura infalible si hay una autoridad magisterial infalible? Una autoridad magisterial verdaderamente infalible tiene que ser capaz, *con completa independencia* de la Biblia, de desentrañar

20. Pero si se renuncia (para liberarse de las dificultades que luego se expondrán) a atribuir a *ambos* semejante obligatoriedad absoluta y tradicional, la que los protestantes atribuyen a la Escritura y los católicos a la Escritura y al Magisterio, entonces — queramos o no — nos encontraremos fuera del ámbito de la cristiandad histórica. Entonces todo lo que es verdaderamente cristiano en fe y en doctrina sería el siempre nuevo «suceso de la fe», no teniendo ningún origen absolutamente autoritativo y único en un determinado punto del espacio y del tiempo donde la salvación se operó una vez por todas. La fe sola operaría la Escritura.

infalliblemente y proclamar todo lo que es verdadero y divinamente revelado en el auténtico raudal de opiniones y tradiciones humanas transmitidas oralmente desde los días en que Cristo forjó y reveló nuestra salvación²¹. Semejante magisterio, que en la Iglesia católica no siempre se ha apoyado en la Escritura para emitir sus declaraciones infalibles, ¿qué necesidad tiene de una Biblia infalible, si aun sin ella puede transmitir la divina revelación de un modo exento de error?

Si uno afirma, contestando a la primera objeción, que la Biblia no puede interpretarse a sí misma, que necesita un intérprete infalible, entonces lo que se afirma realmente es que ella, para el hallazgo efectivo e indudable de la revelación divina, no posee ventaja alguna frente a la restante tradición, pues ambas necesitan igualmente una autoridad doctrinal para que la divina revelación en ellas contenida sea interpretada sin error. Entonces la Biblia sería tan poco capaz como la tradición de llenar su último propósito de impartir la verdad de Dios a los hombres, en ausencia de una instancia superior a ambas, la cual, por su parte, podría también desempeñar su tarea, aunque no tuviera el apoyo de la Escritura. La presencia de una autoridad doctrinal infalible priva a la Biblia de toda función que le sea específica y que sin ella no pudiera realizarse; puesto que el ser Palabra de Dios exenta de error tiene escaso significado si la Palabra no puede ejecutar su efecto, y el poder de realizar su efecto debe ser una propiedad de la Palabra misma de Dios. Así, se arguye, nos enfrentamos con un dilema: si nos decidimos por la Escritura, no sabemos

21. Ha de notarse que esta presuposición ha sido hecha comúnmente en la teología católica desde Belarmino. Ésta no es una proposición cierta; de ello hablaremos más adelante.

dónde apoyar esta autoridad de la Escritura; si nos decidimos por la autoridad de la Iglesia, no podemos seriamente mantener junto a ella unos escritos autoritativos.

Puede así llegarse a la opinión de que conviene buscar una senda intermedia que salve las dos autoridades rivales separándolas la una de la otra en el tiempo: en el tiempo de la Iglesia Apostólica había la tradición, el testimonio oral de la salvación en Cristo, investido de un carácter autoritativo como todos los mensajes proféticos. Pero este testimonio precipitó posteriormente en la Escritura, de un modo tan inequívoco y completo que en cierto modo fue substituido por esta segunda figura de sí misma; por esto en la Iglesia que siguió a la primitiva sólo hay una autoridad doctrinal que está inequívoca y completamente subordinada a la Biblia, en total dependencia de ella y poseyendo sólo tanta autoridad (cuando realmente se trata de decisiones importantes) cuanta el cristiano en particular encuentra apoyada en la Biblia. Siempre son posibles las protestas individuales contra toda decisión de la Iglesia apelando a la Escritura, y el miembro individual de la Iglesia del presente puede apelar a la Iglesia del futuro, mejor informada sobre la Biblia.

Naturalmente se puede contestar a todo el problema en conjunto simplemente aseverando que le agradó a Dios el conferir a la Iglesia una autoridad doctrinal infalible juntamente con un libro inspirado, santo e inerrante, y que Dios mismo se cuidará, por medio de la actividad del Espíritu Santo sobre la Biblia y sobre la Iglesia, de que no se contradigan mutuamente. A esto podríamos añadir, que, aunque es verdad que la Iglesia podría marchar adelante sin las Escrituras, apoyándose únicamente en su oficio doctrinal infalible, ello no excluye la posibilidad de que Dios pueda haber puesto a su disposición

los libros inspirados como ayuda subsidiaria (aunque no esencial) para el mejor desempeño de sus tareas. El Espíritu de Dios guía y alumbra la enseñanza de la Iglesia; con ello asegura que el Magisterio no haga violencia a la Escritura y que se la entienda en el mismo sentido en que fue escrita. Por lo tanto, no es cierto que una autoridad doctrinal de la Iglesia haya necesariamente de perjudicar la autoridad de la Biblia, aun cuando sea cierto que (al menos en apariencia) la Escritura no es indispensablemente necesaria para la existencia de una autoridad doctrinal eclesiástica, y en este sentido la autoridad del magisterio es más independiente, más amplia (en cuanto al contenido de la doctrina) y más inmediatamente dirigida hacia la conciencia cristiana que la Biblia. No disputamos este argumento, por lo menos en su tenor general. (Pero más tarde veremos que también este argumento necesita algunas matizaciones.) También podemos y debemos decir que esta respuesta basta, al nivel apologetico, para considerar la objeción. Pero nos parece un positivismo teológico bastante peligroso contentarse con afirmar que Dios ha determinado libremente dotar a la Iglesia con *dos* magnitudes infalibles, cuando una sería suficiente, y que no hay más que decir sobre el caso, pues se trata de una libre decisión de Dios y no nos queda sino aceptarla.

Pues el que renuncie a establecer una relación más precisa entre la Biblia y la autoridad doctrinal, alegando sólo que las dos nos vienen dadas y que, no teniendo otra raíz objetiva en común, sino la de haber sido ambas instituidas por el Dios trascendente, tampoco poseen ninguna correlación intrínseca o referencia mutua, ése debe preguntarse si con tal postura no desposee a los dogmas de la Iglesia de aquella medida de inteligibilidad

sin la cual, de hecho y a la larga y para la mayoría de los hombres, no se dará la fe en aquellas autoridades, aun cuando permanezca la abstracta posibilidad de la fe. Un positivismo de tal cariz puede tener todas las apariencias de una fe prudente y humilde, profesando, como lo hace, su aversión a las «especulaciones» de todo tipo. A la larga, sin embargo, esta ciega aserción hace nacer en los hombres un sentimiento de improbabilidad de lo que fue aceptado como un dato puramente positivo, y así allana el camino para la incredulidad.

Naturalmente, no es posible en este momento, ni en cualquier otro punto de nuestra investigación, dar una contestación exhaustiva a esta pregunta. Tendríamos que extendernos demasiado sobre el magisterio autoritativo y sobre la Iglesia en general. Pero es pertinente llamar aquí la atención sobre este problema, no para discutirlo temáticamente aquí o más adelante en nuestro estudio, sino para hacer ver qué amplia gama de cuestiones envolvería un tratado exhaustivo de la inspiración. Pues cuanto más capaz es una cuestión teológica singular de poner en pie el conjunto de la teología, tanto mayor razón hay para presumir que la cuestión ha sido correctamente planteada y está siendo estudiada en una recta perspectiva.

Es fácil de advertir la conexión de nuestro problema con el viejo de la suficiencia de la Escritura. Podría, por de pronto, pensarse que en la solución de este problema los teólogos católicos están concordes en que la tradición (juntamente con la autoridad magisterial que la soporta) representa una fuente *material* del dogma al lado de la Biblia, fuente a la que la fe católica no puede renunciar, y, por tanto, la relación entre Escritura y magisterio (y tradición) debe entenderse lo suficientemente fluida para que se pueda tener en cuenta este hecho (tácitamente su-

puesto). Si el magisterio después de los tiempos apostólicos extrae de dos fuentes diferentes el contenido por él enseñado, y de tal manera que en la «tradición oral» vengan dados los contenidos que no se encuentran en la Escritura, entonces naturalmente la recíproca relación entre tradición y magisterio no puede ser tan estrecha que posean una inequívoca relación mutua de complementaridad de tal suerte que, en última instancia, ambas no constituyan sino dos elementos de una sola e idéntica entidad, la cual se constituye inequívocamente en ambos elementos. Ahora bien, en la teología al uso en los últimos siglos se ha establecido sin demasiados reparos la costumbre de mirar la tradición y la Escritura como *dos fuentes materiales* de la autoridad magisterial y de suponer que, aun después del establecimiento de las Escritura canónicas e inspiradas, la «tradición oral» es todavía capaz de proveer verdades explícitas no contenidas en la Biblia. Esta tesis se creyó probada por la doctrina tridentina de que la Biblia y la tradición han de ser aceptadas con idéntica veneración al establecer la fe y la práctica de la Iglesia, y también arguyendo que, sin la tradición oral auténticamente mediatizada por la autoridad magisterial, nosotros no seríamos capaces ni de conocer la inspiración de la Biblia ni de asegurar qué libros fueron canónicos. El uso del último argumento tácitamente supuso que el caso de la inspiración y de la canonicidad de los Libros Sagrados era uno entre muchos y que pudo ser generalizado. Pero las cosas asumen un aspecto completamente distinto si nos damos cuenta de que Trento en realidad no hizo ninguna distinción en ese sentido; en lo que se refiere a la *doctrina* en contraposición con la *disciplina*, el Concilio en principio no declaró otra cosa sino que el oficio docente de la Iglesia

viviente es poseedor, guardián e intérprete auténtico de la Escritura; la teoría de las dos fuentes es una determinada *interpretación* del Concilio, que ni se encuentra apoyada en la unánime opinión de los padres, ni en la de los teólogos medievales, ni obtuvo tampoco durante el período postridentino un consentimiento general, sino que permaneció como una simple opinión. Además, si se toma en cuenta la posibilidad de que la necesidad de una tradición oral que atestigüe el canon y la inspiración de la Biblia no sea un caso más entre muchos, sino un fenómeno único que resulta de la peculiar naturaleza de la relación entre Iglesia y Escritura, y, por tanto, no susceptible de generalización, entonces nuestro problema se sitúa dentro de un horizonte muy distinto de como suele suponerse. Por tanto, se puede concebir la relación entre Biblia y autoridad magisterial con arreglo a las líneas siguientes: la Iglesia para ser lo que debe ser en tanto que definitivamente constituida por la voluntad de Dios, debe necesariamente producir escritura y, por tanto, certifica siempre su inspiración; pero, puesto que esta escritura es de antemano la Escritura de la Iglesia, y en cuanto a tal surge como inspirada y contiene una concreción completa y adecuada del recuerdo primitivo de la Iglesia desde los días de su fundación, cuando escuchó por vez primera la revelación de Dios, la Escritura queda necesariamente siempre inserta en la conciencia de la Iglesia de que ésta es su Escritura canónica e inspirada. Precisamente este conocimiento, pero sólo éste, es decir, el del vínculo indisoluble existente entre ella y la Escritura, la vinculación existencial de ambas magnitudes, no puede constituir un contenido material de la Escritura del mismo modo que otras verdades; por tanto, no puede de ahí inferirse que, por la misma razón, tampoco en otros casos

posee la Biblia suficiencia material, o no la posee al menos de hecho. Así como en el caso de un acto humano, la autoconsciencia *concomitante* del sujeto no puede ser *reemplazada* por la misma autoconsciencia entendida como *objeto* de un acto, y, por tanto, no puede concluirse de ahí que debe haber otros casos que caigan fuera del ámbito de tal conciencia objetiva, del mismo modo la Escritura, tomada como la adecuada objetivación del primitivo autoconocimiento de la Iglesia, no puede separarse de una conciencia de la Iglesia de que ésta es su Escritura, conciencia que por su parte no es susceptible de ser totalmente objetivada en las Escrituras. Esto no prueba que deba haber otros objetos del conocimiento de fe en la Iglesia que no se contengan, aunque sea implícitamente, en las Escrituras.

Si se piensa, además, que hasta el día de hoy, incluso en definiciones dogmáticas que contienen verdades aparentemente lejanas de la Biblia, la autoridad magisterial siempre considera los «fundamentos bíblicos» (no viene ahora a cuento el discutir cómo el teólogo ha de explicar la conexión entre los fundamentos bíblicos y las definiciones posteriores), entonces no habrá inconveniente en poner en duda que sea de hecho posible sentar afirmaciones (siempre «fuera» de las verdades de la inspiración y del canon mismo) que no están en la Escritura, ni explícita ni implícitamente, sino que se derivan solamente de una «tradición oral» que llega hasta nosotros como una fuente independiente al lado de la Biblia.

Pero si se discute la necesidad y facticidad del contenido de la teoría de las dos fuentes, queda abierta la posibilidad de imaginar la relación entre la Biblia y el magisterio doctrinal en términos de una correlación mucho más íntima y de proveer así a nuestro problema ini-

cial con una solución substancialmente más simple y más comprensible que la positivista arriba mencionada; a saber, que existen dos elementos, Escritura infalible, por un lado, y autoridad doctrinal, por otro, la cual puede entresacar, de fuentes substancialmente más turbias que la Escritura, una revelación divina, sin embargo, infalible, incluso en los casos en los que esa verdad no exista en la Escritura; y que, por lo demás, el Espíritu Santo provee a fin de que ambos elementos se avengan armoniosamente.

Algunas de las cosas dichas en este capítulo son anticipos de ulteriores desarrollos. Lo que importa en este momento, sin embargo, es darse cuenta de que para contestar a las cuestiones que hemos suscitado referentes a la inspiración, hemos de ser capaces de aclarar por la naturaleza misma de la inspiración que la Biblia es el libro (no un libro y *la* fuente donde bebe la autoridad doctrinal; al mismo tiempo hemos de demostrar que la Biblia es el libro *de la* Iglesia y que la Iglesia es por esta razón capaz de testificar su inspiración. Si podemos encontrar una base así para la inspiración, entonces cabe esperar una solución del problema expuesto en este capítulo. Más adelante podremos mostrar que las directrices metódicas que han resultado del problema acerca de las relaciones entre la Biblia y la autoridad doctrinal son verdaderamente fructíferas para la búsqueda de una profunda comprensión de la inspiración; y a la inversa, también el problema aquí desarrollado podrá encaminarse hacia una solución más clara.

Las objeciones que acabamos de hacer a la teoría de las dos fuentes, no se han de entender en el sentido de que la solución que nosotros proponemos sólo será posible a condición de que sea falsa la teoría de las dos

fuentes. Queremos solamente indicar algunas de las cuestiones más amplias y generales que de uno u otro modo están ligadas a nuestro problema y sugerir cómo una solución simple y coherente de un problema teológico puede depender de la recta solución de otro.

Dejamos de lado otros problemas que podrían ser del caso. Podríamos, por ejemplo, haber preguntado cómo puede ser que le atribuyamos a Dios el papel de autor literario de una obra, sin adjudicarle a él el género literario específico de la obra en cuestión; cómo, por ejemplo, Dios puede ser autor literario de la carta a Filemón, sin tener que decir que Dios de hecho escribió una carta a Filemón.

II

LA TESIS

¿Cómo habrá de contestarse a las cuestiones que surgen de las sumarias consideraciones precedentes? Una oportuna contestación, para ser breve, ha de presentarse muy sintéticamente. En nuestra exposición no la desarrollaremos partiendo inmediatamente de las cuestiones formuladas, sino que nos limitaremos a presentar una tesis en forma sistemática, de la cual vaya también emanando la contestación a las preguntas formuladas.

Nuestra tesis parte de ciertas proposiciones de la teología de la Iglesia.

1. DIOS FUNDA LA IGLESIA

Dios quiere la Iglesia y la pone en práctica. La quiere de un modo absoluto. Desea su existencia en una predefinición formal y además en el conjunto de la *historia* de la salvación; primeramente porque su designio de la Encarnación del Logos, elaborado absolutamente por Dios y con anterioridad a toda libre decisión humana que

podría motivarla, incluye dentro de sí mismo la fundación de la Iglesia. Además, la Iglesia, a diferencia de la sinagoga, es la Iglesia de los últimos días, la última, definitiva e irrevocable institución salvífica, la representación visible de voluntad salvífica, su libre, victoriosa e incondicional voluntad de salvar. Dios se apropia la Iglesia para sí no solamente como las restantes obras en general, cuya causa trascendental es y que en consecuencia se remiten a él como a su autor. Hay más bien una doble distinción entre la creación divina de la Iglesia por un lado y la de las restantes obras de la naturaleza por el otro.

La Iglesia procede de una voluntad de Dios («voluntad» se entiende aquí como un acto determinado, no simplemente como potencia), voluntad que es absoluta, anterior a toda acción libre del hombre, incluyendo, sin embargo, esa libertad en sí misma. Lo creado, en tanto que en su origen ha sido puesto por Dios, procede de esta voluntad divina. Pero lo que así se produce no es todavía ningún hecho de libertad creadora, sino que lo precede. Cuando, por otra parte, viene a realizarse algo que, permaneciendo acto libre humano o el resultado de un acto tal, es, sin embargo, absolutamente predefinido por Dios, de tal manera que él anuncia por anticipado este absoluto querer de él y milagrosamente lo pone en efecto deslindándolo del habitual correr de las cosas ²²,

22. El que piensa que en sí cada acción de la criatura libre es formalmente predefinida por Dios (de cualquier modo que se conciba esta predefinición), ése, para distinguir su predefinición universal de la envuelta en la fundación de la Iglesia, habrá necesariamente de introducir en el concepto de aquélla este elemento de la predicción expresa y de la declaración histórica, el cual así envolverá una preordenación hacia el bien

entonces tenemos nosotros no solamente el mundo como querido por Dios (y en su puro origen absolutamente querido), sino dentro del mundo en ciertos trazos espacio-temporales lo cualitativamente preferido de Dios, lo históricamente querido, el término de un hecho divino que posee un carácter distintivo espacio-temporal y lo transfiere a la misma acción divina. Tenemos entonces la verdadera historia de la salvación, como una acción histórica de Dios que se apropia para sí su objeto (su efecto) de un modo cualitativo más alto que las restantes obras de la naturaleza. Dicho en otros términos: las «obras» de la historia de la salvación pertenecen a Dios de una forma distinta y más alta que las obras de la naturaleza. Aquí Dios maneja el mundo (histórico), ahí maneja dentro del mundo su propia historia.

Más todavía: esta acción histórica de Dios alcanza su cenit cualitativo único en Cristo y en la Iglesia. Antes había un obrar, que aunque se manifestaba en el esce-

milagrosa y positiva por parte de Dios y no meramente una voluntad permisiva. Cuando Dios formalmente predefine algo por medio de una predicción milagrosa y una intervención histórica, se apropia el trabajo predefinido de una manera diferente a toda otra posible predefinición del acto humano libre. Porque en el último caso, la última cualidad moral del acto, sea buena o mala, permanece humanamente imprevisible, y así no puede decirse que sea predefinida por una actividad milagrosa de Dios en el mundo. Puesto que éste no es el sitio para decidir si la formal predefinición por Dios de la actividad humana libre es algo normal o algo extraordinario, nosotros añadimos esta segunda condición «para más seguridad». Este elemento se encuentra de hecho presente en la fundación de la Iglesia, y aunque no fuera necesario, ayuda para explicar más claramente por qué la Iglesia es obra de Dios en un sentido especial, según el cual se la apropia para sí mismo por medio de esta forma especial de actividad.

nario del mundo — *olim loquens patribus in prophetis* —, se reservaba, sin embargo, una posibilidad de retirada. El definitivo resultado del diálogo entre Dios y los hombres — contemplado dentro del mundo — no sólo permanecía abierto e indeterminado antes de Cristo, sin decidir todavía objetivamente si acabaría en juicio o en gracia, sino que las objetivas realizaciones de la acción divina llevaban en sí mismas la posibilidad de la frustración y de la derogación²³; recuérdese la autodestrucción de la sinagoga al repudiar a Cristo y la vaguedad e inconsistencia de los sacramentos del Antiguo Testamento, siempre expuestos a perder su carácter de signos de la gracia. Ambas posibilidades quedan ya excluidas en Cristo y en la Iglesia. Ellas son la definitiva presencia de la gracia de Dios en el mundo, el suceso escatológico de la misericordia, el fin de la historia. Podemos pues esquematizar: Dios se apropia para sí mismo la Iglesia en su fundación de una manera cualitativamente única, porque ella es la obra *a)* de su formal predefinición *b)* dentro de la contextura de la historia de la salvación y *c)* de un tipo escatológico.

23. Precisamente desde este ángulo puede entenderse la peculiaridad positiva de los escritos veterotestamentarios. Éstos son *la* realidad permanente del Antiguo Testamento, puesto que son la cristalización permanente de la prehistoria de Cristo y de la Iglesia — el único elemento en realidad que conserva todavía su validez —. Esto señala también el aspecto negativo del Antiguo Testamento: la Palabra como ley positiva de Dios, obediencia válida e imperiosa (y ése fue el significado original del Antiguo Testamento), ha cesado de ser válida en este sentido. Pero esta posibilidad estuvo contenida en la ley (como imperativa) desde el comienzo. En esto se diferencia del Nuevo Testamento, aún como imperativo; el último fue proclamado y escrito desde el comienzo como definitivamente válido.

2. LA IGLESIA APOSTÓLICA ²⁴

Avanzando más aún, la Iglesia Apostólica es, de un modo cualitativamente único, objeto de intervención divina a diferencia de la preservación de la Iglesia en el correr de la historia ²⁵. La Iglesia Apostólica (en la primera generación) desempeña una función única e irremplazable para todo el resto de la historia de la Iglesia ²⁶, de tal manera que lo que queda dicho en el apartado precedente sobre la Iglesia como fundación de Dios se aplica de una manera especial a la Iglesia Apostólica, y a la Iglesia de los últimos tiempos precisamente en razón de su fundamentación sobre la Iglesia Apostólica. No como si en la fundación de la Iglesia no se hubiera conferido

24. Intentaremos esclarecer el sentido preciso de este concepto teológico. Por ahora lo definiremos simplemente como la Iglesia en el tiempo de su fundación, en la primera generación, durante el cual estaba todavía *in fieri*.

25. Con ello no negamos las muchas semejanzas existentes entre la influencia ejercida por Dios en la Iglesia Apostólica y la ejercida en la Iglesia posterior. Principalmente (y con razón) se destacan estas semejanzas mejor que las diferencias.

26. Entre las discusiones modernas más conocidas sobre la primacía, concentradas en torno a la medida en que Pedro y los Apóstoles pudieron haber poseído funciones que eran intransferibles a sus sucesores, léase también: P. GAECHTER, *Die Wahl des Mathias* en «Zeitschrift für katholische Theologie», 71 (1949), p. 318-46 (especialmente, p. 318-33); E. KREDEL, *Über den Apostelbegriff* en «Zeitschrift für katholische Theologie», 78 (1956), p. 137-68; A. VÖGTLE, *Der Petrus der Verheissung und Erfüllung* en «Münchener Theologische Zeitschrift», 5 (1954), p. 1-47; O. CULLMANN, *The Early Church. Studies in Early Christian History and Theology*, ed. A.J.B. HIGGINS, Filadelfia 1956. Obviamente no podemos aquí entrar en la discusión.

una esencia, esto es, una tarea, una facultad, etc., la cual, perdurando a través de todos los tiempos, se dé en cada generación. Sin embargo, la primera generación tiene una función única, irremplazable.

Precisamente según la interpretación católica la Iglesia en su esencia querida por Dios es no solamente algo actualizado, el siempre nuevo acontecer de la fe. En la naturaleza de la Iglesia, tal como le ha sido dada por Dios, entra lo institucional, algo históricamente palpable y que dura y perdura en su histórica palpabilidad. Esto implica que ella comienza a existir en un punto dado y continúa en su existencia y continúa así, *porque* precisamente ahí y así ha *comenzado*. Lo posterior descansa sobre lo precedente; lo posterior, a pesar de su evolución y desarrollo, existe solamente porque emana del origen dado (la Iglesia Apostólica), no solamente de la causa originante (Dios); del fundamento, no solamente del que coloca el fundamento.

Este fundamento, sin embargo, no es Cristo solamente, sino la comunidad que él reunió en torno de sí durante su estancia en la tierra y a la que agració con su Espíritu en el primer Pentecostés (otro acontecimiento que en lo esencial es también singular e irrepetible). Manifestaciones de este estado de cosas son también la existencia de una sucesión apostólica jurídica y sacramental, así como la *paradosis* de la enseñanza y del mandato de Jesús a sus discípulos, juntamente con la fundamentación de la credibilidad de este mensaje a través del testimonio transmitido por la resurrección. Estos fenómenos sugieren no solamente la transmisión de algo, de tal manera que eso se encuentre presente después, sino también que la razón de seguir existiendo más tarde es precisamente porque ello se encontraba ahí en el primer momento, porque

el primer transmisor tenía algo que transmitir juntamente con la potestad para transmitirlo; de suerte que todo lo que ha de existir más tarde y presenta exigencias válidas permanece para siempre dependiente de la presencia anterior y de la autoridad del primer transmisor y de su mensaje; ellos determinan positiva y negativamente la existencia de todo posible desarrollo ulterior.

Para formularlo así, la fundación de la Iglesia, por parte de Dios, no consiste meramente en conservarla en su existencia, sino que esta conservación en su existencia encierra también el haberla fundado en un determinado momento de tiempo. Dios entonces como fundador de la Iglesia guarda una relación única, cualitativamente intransferible para con la primera generación de la Iglesia, la cual no conserva en el mismo sentido con otros períodos de la historia, o mejor la posee para los posteriores sólo a través de los precedentes. Quien quisiera dudar de esto, debería negar implícitamente que, por ejemplo, la revelación fue clausurada con la muerte del último apóstol; debería desconocer que no solamente Pedro fue el primer papa y los apóstoles los primeros obispos, sino que además de esto la Biblia les transfiere a ellos unas cualidades únicas e intransferibles.

Por consiguiente, el hecho de la fundación de la Iglesia es en último término cualitativamente distinto del de su conservación. Los teólogos han expresado esto designando la preservación de la Iglesia (precisamente por ser preservación de lo que estaba ya puesto en su propia existencia, pero que no es una substancia) como una *assistentia per se negativa*. Pero esto no se puede decir de la fundación en cuanto tal. De ahí resulta que Dios, instituyendo la Iglesia Apostólica y no meramente conservándola, se la apropia de un modo cualitativamente único,

de la misma manera que el acto del nacimiento y el subsiguiente de vivir no conservan cualitativamente la misma conexión con la madre.

El comienzo debe, por consiguiente, gozar de una originalidad, una irreducibilidad y una pureza en la expresión de su propia esencia (junto a la exigencia de ulteriores desenvolvimientos) que son solamente propias de esta primera fase. (Esta distinción, desde luego, no significa que lo que sigue a la primera fase sea un producto puramente humano, una historia cristiana de la religión, una teología humana junto con su lógica evolución; antes bien, historia de la Iglesia, teología dogmática y evolución del dogma como una explicación divinamente efectuada por el Espíritu de las virtualidades del comienzo divinamente instituido.) La Iglesia Apostólica²⁷ es precisamente el momento inicial de la Iglesia, de la cual, por tanto, han de proceder los posteriores desenvolvimientos; por ello su naturaleza ha de ser incoativa y así incapaz de dirigir el curso de su propio desenvolvimiento. Es, en un sentido muy especial, obra de Dios: *deum habet auctorem*. Inversamente, esta Iglesia Apostólica es no solamente el primer período de la Iglesia en el tiempo, sino también el fundamento permanente y la norma para todo lo porvenir, el estatuto por el que se ha de regir todo el correr de la Iglesia.

Naturalmente han de observarse aquí dos cosas:

a) Esta misma institución originaria dura (medida

27. Esta expresión ha de tomarse en el sentido preciso que nosotros le hemos dado: el tiempo en que la revelación está todavía haciéndose, antes del período en el cual ella está simplemente hecha; en otros términos, el tiempo del entrar de la Iglesia en la existencia, en contraste con su mera permanencia en la existencia.

físico-temporalmente), un determinado tiempo y no es un instante único del tiempo primitivo. Podemos simplemente afirmar que es el tiempo de la primera generación, el cual, naturalmente, no puede fenecer en una determinada fecha del calendario, a no ser que quiera afirmarse — como bien podría ser — que la primera generación en este sentido específico señalado finaliza con el día de la muerte del último apóstol. No podemos, en modo alguno, sostener, hablando teológicamente, que la Iglesia se hallaba ya completa el día de Pentecostés. Verdad es que tiene entonces una visible existencia como comunidad, una estructura legal por lo menos en sus trazos fundamentales, y el Espíritu Santo. Sin embargo, no estaba todavía completa. Existe ciertamente *l'Église naissante*, en el sentido literal de la palabra de Batiffol, la Iglesia en el proceso de nacimiento, el cual tiene una extensión temporal. Para comprender este aspecto se ha de recordar que la Iglesia, cuya «sola» misión es, como se afirma rectamente, conservar e interpretar la revelación divina, no poseía todavía su esencia completa para Pentecostés, porque todavía después de Pentecostés hubo una ulterior revelación (por ejemplo, la concerniente al canon de la Escritura). La Iglesia, que «sólo» tiene esa misión, no se había dado todavía, pues en un determinado momento de tiempo tenía más y menos que esa misión: debía todavía recibir una nueva revelación y no podía, en modo alguno, guardar y conservar lo que ahora tiene en su custodia, porque eso no había sido todavía revelado.

b) También la Iglesia Apostólica en el proceso de su formación ofrece unos fenómenos que no le pertenecen a ella, a su naturaleza realizada, a las verdaderas posibilidades de su autoconsumación; así, los conflictos de Jerusalén, las aberraciones de Tesalónica y Corinto, etc.

Como Iglesia de la economía última y escatológica debe encerrar la capacidad, en el período apostólico y después de él, de diferenciarse de los elementos que le son extraños pero que, sin embargo, despuntan en su ámbito factual. De otro modo no podría ser lo que debe ser: podría perder su propia naturaleza, podría ser sinagoga en lugar de Iglesia ²⁸.

Esta capacidad de la Iglesia de la clara exposición de sí misma, y de la de exponer claramente su esencia y de delimitarse de un modo puro e inequívoco frente a los fenómenos seudoeclésiásticos y seudocristianos, debe darse en una medida especial en la Iglesia Apostólica y en la Iglesia con referencia a los tiempos apostólicos. La Iglesia debe poseer esta capacidad en todos los tiempos. En otro caso, con el tiempo podría convertirse en su contrario; dejaría de ser una concreción históricamente tangible de la gracia de Dios en Cristo y se reduciría a una forma de existencia puramente «espiritual» o «ideal». Pero esta capacidad de autodelimitación debe darse de una manera especial en el caso de la Iglesia Apostólica. Pues tan pronto como le fue dado un canon tangible e inequívoco como magnitud histórica para la Iglesia de todos los tiempos, puede la Iglesia posterior de un modo

28. Esto explica por qué no hubo ni pudo haber en el Antiguo Testamento la formación de un canon con el mismo carácter definitivo y autoritativo que la Iglesia posee para los Testamentos Antiguo y Nuevo. Como quiera que le fue posible a la sinagoga el apostatar de Dios, no tuvo el mismo poder que la Iglesia para distinguirse infaliblemente entre lo que es extraño a su naturaleza y lo que está de acuerdo con ella. La Iglesia no puede ser destituida de la verdad, porque Dios ha querido — *praedefinitione formali* — que no sea esto posible en los últimos tiempos de la irrevocable encarnación del Logos. Más adelante volveremos sobre este punto.

relativamente fácil, por referencia a este canon, proseguir su ulterior definición autocrítica de sí misma. Pues entonces se ha dado ya un criterio históricamente tangible. El establecimiento de este canon es así una cuestión de vida o muerte. Si de hecho este patrón se ha aplicado posteriormente siempre con toda precisión, es un punto importante, pero secundario con respecto a la cuestión de si la misma norma es recta. Por tanto, el punto culminante de la facultad de la Iglesia de autoposeerse contrastándose a sí misma, debe darse allí donde la Iglesia no solamente se mide a sí misma, sino que produce actualmente la norma por la cual ha de medirse. Además, hay que recordar que la formal autoridad magisterial de la Iglesia y la prometida asistencia del Espíritu no tienen ni la intención ni la posibilidad de reemplazar la norma material de la fe cristiana y de la moral. Se le ha garantizado a este oficio magisterial y pastoral el poseer la capacidad de aplicar la norma correctamente, pero no el enjuiciar fenómenos posteriores sin ayudarse con una norma históricamente tangible y material.

3. LA SAGRADA ESCRITURA COMO ELEMENTO CONSTITUTIVO DE LA IGLESIA

La Escritura pertenece también al número de los elementos constitutivos de la Iglesia Apostólica, en tanto que fue ésta la obra cualitativamente única de Dios y el origen permanente «canónico» para la Iglesia posterior. Decimos «también», porque se sobreentiende que entre los elementos esenciales de la Iglesia Apostólica figuran también los que se consideran elementos esenciales de la Iglesia en general (la posesión creyente de la revelación

transmitida, el *ius divinum* de la primacía y de la sucesión apostólica, los sacramentos, la unidad socialmente organizada de la comunidad) y otros muchos que, por el contrario, son precisamente característicos de la Iglesia Apostólica en cuanto tal (Pedro, los Apóstoles, su misión como portadores de la revelación). Esto es lo que afirmamos: sin detrimento de la prioridad de la *paradosis* oral, en los estadios iniciales de la Iglesia, poseedora, sin embargo, de autoridad y de infalibilidad, Dios establece también la Escritura entre los elementos esenciales de la Iglesia Apostólica según su voluntad libre pero objetivamente inteligible. Los hechos expresados en esta afirmación no pueden ponerse en tela de juicio. En efecto *a)* existe la Sagrada Escritura, y *b)* ella es esencialmente un libro de la Iglesia; ella es reconocible como Sagrada Escritura solamente a través de ella, ella ha sido dada para la Iglesia, solamente ésta puede interpretarla y actualizar su interna naturaleza. Para concretar, la naturaleza completamente desarrollada de la Iglesia incluye la Escritura, siendo ésta, por lo tanto, un elemento constitutivo de aquélla.

La proposición, cuya validez no exige probarse más ampliamente, requiere, sin embargo, todavía una aclaración más exacta.

Sin perjuicio del hecho de que la Escritura surge y existe como palabra de Dios dirigida a nosotros, no debe olvidarse que, de un modo igualmente originario²⁹, es expresión de la fe de la Iglesia, concreción escrita de lo que la Iglesia primitiva creía y en virtud de lo cual se

29. Esto debe, desde luego, justificarse. Se ha expresado, en otras palabras, cómo la fundamental naturaleza de la Biblia es tal que es al mismo tiempo palabra de Dios y autoexpresión de la Iglesia, y ambas cosas en dependencia la una de la otra.

constituyó a sí misma. Quien quisiera negar este aserto, debería negar en el fondo que los escritores del Nuevo Testamento son autores reales y debería reducirlos a simples transmisores de un mensaje de lo alto; ello estaría en patente contradicción con el carácter concreto de estos escritos, con el *genus litterarium* de los mismos en cuanto testimonio de la fe de los creyentes y no sólo de la revelación. No es precisamente cierto que en algún trecho o lugar un libro fuera compuesto *Deo auctore* y que la Iglesia reconociéndolo subsiguientemente como una comunicación que le venía de Dios, lo autenticó y lo adoptó como un libro de texto de la fe. La Escritura del Nuevo Testamento surge con un proceso vital de la Iglesia: ella es el sedimento de lo que fue predicado y transmitido como fe en la Iglesia y para la Iglesia; son escritos que brotan como manifestaciones de la vida de la Iglesia, tales como cartas, exhortaciones, sermones y así sucesivamente. Ello significa que a la Escritura desde su primer principio le compete también³⁰ aquella función fundamental que nosotros, en términos generales, hemos adjudicado a la Iglesia apostólica en contraste con la Iglesia subsiguiente: ella es no solamente la primera fase en el tiempo, sino también la fuente permanente y el canon, la norma para la futura Iglesia. Y ahora lo vemos con mayor claridad: ella es esto precisamente a través de la Escritura.

Esta Escritura no es meramente un instrumento, un medio neutral recibido de fuera para que la Iglesia apostólica ejerciera su función; sino que constituye la realización misma de esta función. *Por cuanto* la Iglesia concreta por escrito sus *paradosis*, su fe y su propia rea-

30. «También», no: «solamente».

lización³¹, es decir, por cuanto forma escritura en sí misma, se presenta ante su propio futuro como Iglesia originaria y normativa, y viceversa: *por cuanto* se constituyó a sí misma en ley normativa para el futuro curso de la Iglesia, forma Escritura³². Fue precisamente pro-

31. Lo «escrito» entraña la intención esencial de reservar y guardar para más tarde; el escrito se dirige a sí mismo hacia el futuro. Aun en tiempos antiguos el escrito (suponiendo de antemano, aunque en grados diferentes, que el destinatario conservaría la carta a él escrita) significaba no solamente a manera de un viaducto que salvaba la separación en el espacio, sino también como un puente tendido hacia el futuro. De otra manera lo escrito no se hubiera conservado, ni se hubiera realizado primeramente en piedra o en otros materiales, que eran inapropiados para el transporte. Similares intenciones podemos seguramente suponer tanto en el escritor como en el destinatario que conserva el escrito: ni el escritor por su parte se dirige tampoco solamente a sus contemporáneos.

32. No queremos necesariamente sostener, para nuestro propósito, que la Iglesia Apostólica depositó su entera paradosis «oral» en la Escritura. Se puede dejar abierta esta cuestión y aceptar todavía nuestras ideas fundamentales. Cuestión diferente es, si hay buenas razones o no para rechazar la suficiencia de la Escritura como fuente material del dogma (aparte de su propia definición por medio de la Iglesia). Ya hemos sugerido por qué esta cuestión es de alguna importancia para el problema de la relación entre la autoridad docente de la Iglesia y la Escritura, y consecuentemente para la naturaleza de la inspiración. Sin embargo, la suficiencia de la Escritura no es esencial para nuestra teoría de la inspiración. Pero la entera relación entre autoridad docente y Escritura sería mucho más clara y simple si supusiéramos que la tradición de la Iglesia Apostólica fue depositada en las Escrituras, en la medida en que había de servir para la Iglesia subsiguiente como norma autoritativa a la que ella tenía acceso como realidad definida y tangible. Ello aclararía ciertamente más nuestra tesis, pero, como ya queda dicho, la tesis no lo incluye necesariamente. Volveremos sobre esta cuestión.

duciendo la Escritura como la Iglesia apostólica evidenció ese poder único de definirse a sí misma que, como anteriormente expresamos, necesitó para erigirse en «*canon*» de la Iglesia posterior.

4. LA TESIS

Si es correcto lo que queda dicho en los apartados precedentes 1-3, entonces se concluye de ahí: *por cuanto* Dios quiere y crea la Iglesia apostólica con voluntad absoluta, formalmente predefinidora, salvífica y escatológica (1-2), y con ello desea y crea también sus elementos esenciales (3), Dios quiere y crea la Escritura de tal forma que se convierte por medio de la inspiración en su originador y autor. Hay que considerar el término «*por cuanto*». La Escritura no se produce meramente «*con ocasión de*» o «*durante el curso de*» la realización divina de la Iglesia apostólica; más bien la actividad inspiradora de Dios es un momento intrínseco en la formación de la Iglesia apostólica y de este hecho deriva su carácter peculiar. Dios quiere la Escritura juntamente con su propia condición de autor de la misma y dispone ambos efectos, porque y en cuanto que él activa y eficientemente desea su propia condición de autor de la Iglesia. Asumiendo lo que queda expresado arriba en el apartado 3, la inspiración de la Escritura no es nada más que la fundación divina de la Iglesia, en cuanto que se aplica precisamente a ese constitutivo esencial de la Iglesia apostólica que es la Escritura.

5. INSPIRACIÓN Y ANTIGUO TESTAMENTO

Hasta el momento todavía no nos hemos introducido en el problema de si la tesis propuesta puede también explicar la inspiración del Antiguo Testamento. Por razones metodológicas hemos utilizado hasta aquí datos que, por de pronto, se refieren a la Iglesia y al Nuevo Testamento. Puesto que también el Antiguo Testamento ha de considerarse como inspirado y en el mismo sentido que el Nuevo, se podría pensar que toda la teoría expuesta sobre el sentido de la inspiración se venía abajo al no ser aplicable al Antiguo Testamento; de modo que, o hay que atribuir a éste un concepto de inspiración completamente distinto (lo cual no se puede aceptar), o debe negarse la inspiración (lo que significaría una herejía). Es, por tanto, indispensable que ahondemos en esta cuestión.

Mas antes de contestar directamente a la cuestión enunciada, hay que reflexionar sobre algunos puntos que suelen pasarse por alto. Aunque inspiración y canonicidad son en efecto dos elementos conceptual y realmente diferentes, ello no significa, sin embargo, que sean sin más ni más independientes entre sí. Y no solamente porque la canonicidad presupone la inspiración del libro, atestiguándola para la Iglesia. Hay también una relación de dependencia en sentido inverso. Sin querer involucrar a la canonicidad como un elemento intrínseco en el concepto de inspiración, podemos afirmar que la inspiración en un sentido pleno se da sólo cuando está auténticamente atestiguada, esto es, cuando es canónicamente reconocida. Dios no escribe ningún libro para sí; todo lo que escribe debe dirigirse necesariamente a alguien y adquiere sentido solamente cuando «llega», cuando ese fragmento escrito

es reconocido como efectuado por Dios y con la seguridad que en un caso tal se requiere para poder dar vigencia a este escrito en su carácter de palabra de Dios autoritativa y obligatoria. La inspiración tiene sentido, por tanto, sólo cuando se le añade la canonicidad.

Ahora bien, la sinagoga, a diferencia de la Iglesia, no tiene el mismo poder para atestiguar infaliblemente sobre la inspiración de la Escritura. Ni antes de la muerte de Cristo, no había un magisterio infalible en el Antiguo Testamento en el sentido de una institución permanente dotada formalmente de inerrancia. Había profetas individuales, pero no una Iglesia infalible, ya que «el fin de los tiempos», el acto salvador de Dios último e irreversible no había ocurrido todavía. A la sinagoga le fue posible apostatar de Dios, convertir su «no» a Dios y a su Ungido en su propia «verdad» oficial, presentándose a sí como fundación de Dios para el futuro. No queremos afirmar que en el período veterotestamentario no se tuviera ningún conocimiento del carácter inspirado y canónico de la Escritura. Esto sería contradecir a la realidad, puesto que tanto Jesús, como los Apóstoles y la Iglesia admitieron y ratificaron que la Escritura era reconocida como inspirada y que incluso eran conocidos entonces los conceptos sobre el significado y extensión de la canonicidad. Como hubo profetas comisionados por Dios para distribuir su mensaje y despertar a los hombres a la fe, así hubo lógicamente también un conocimiento — últimamente apoyado en el mismo carisma profético — sobre la inspiración de la Sagrada Escritura y sobre su esencial referencia a la comunidad religiosa de la sinagoga (por tanto, sobre su canonicidad). Pero se debe recordar primeramente que ni la extensión ni la certeza del canon veterotestamentario fue definitivamente establecida, ni pudo serlo en los tiem-

pos precristianos. Se escribieron todavía libros sagrados en un tiempo en que ya no había profetas: los escritores sagrados no necesitaron ser profetas ellos mismos: muchos de los escritos sapenciales posteriores son indudablemente escritos por autores que no pretendían en absoluto tener el carácter de un profeta que se hace plenamente responsable de su mensaje sin necesidad de apoyarlo en la sinagoga o en alguna otra autoridad externa. Por otro lado, la sinagoga en cuanto distinta de los profetas que fueron apareciendo de tiempo en tiempo, no estaba como institución religiosa capacitada para atestiguar definitivamente sobre la inspiración y canonicidad de los libros sagrados. Así, pues, la definición del canon veterotestamentario no pudo, en modo alguno, concluirse antes del tiempo de la Iglesia. Un conocimiento de la inspiración y de la formación del canon pudo comenzar porque se dio un carisma profético que la soportaba y, de hecho, comenzó en la medida en que se dio este carisma. Pero no más de eso. Nada tiene, pues, de extraño que la Iglesia aún en el caso del Antiguo Testamento, completara ella misma la formación del canon y no simplemente asumiera el canon de la sinagoga como final y definitivo ³³.

33. El repudio, por parte de los protestantes, de los libros deuterocanónicos como inspirados y canónicos, basándose en que no fueron reconocidos por la sinagoga, contradice el hecho de que todos los escritos veterotestamentarios (aun aparte de las razones ya aducidas) están dirigidos hacia Cristo y el Nuevo Testamento, y son una parte de la historia de la salvación solamente por esta dirección y sólo en virtud de ello pueden ser reconocidos como tales. Esto no es afirmar que los libros veterotestamentarios no pueden ser reconocidos como canónicos hasta después de Cristo; aun con anterioridad, en la medida en que fueron concebidos como esencialmente proféticos, incompletos y abiertos a alguna revelación futura, los libros veterotestamen-

La más importante consecuencia de las presentes observaciones es la siguiente: puesto que el proceso completo de formación de los escritos veterotestamentarios es llevado a su consumación solamente en el Nuevo Testamento (con respecto a su canonicidad y de ahí, como anteriormente queda dicho, con relación a la «llegada» de la inspiración a su destinatario), por ahí se sigue que los escritos veterotestamentarios en última instancia fueron efectuados por Dios de tal manera que tuvieran y conservaran su función y autoridad en el Nuevo Testamento. El Antiguo Testamento no es solamente de hecho un relato sobre la prehistoria de la Iglesia y sobre las verdades comunicadas en el decurso de la misma; sino que ella misma, en cuanto tal, es verificada, pues de otra manera no hubiera podido llevar a consumación su propia esencia en el Nuevo Testamento.

Así, pues, en concordancia con nuestra tesis podemos

tarios fueron ya reconocidos como precristianos; en realidad éste es el único sentido en que fueron reconocidos como obra de Dios. Si esta referencia al futuro pertenece a la esencia del Antiguo Testamento, nos podemos preguntar si esta esencia es conservada y respetada, si entre la historia canónica veterotestamentaria y Cristo se introduce un hiato histórico que separa esa historia y su cumplimiento en Cristo. Si es inadmisibile tal rotura, entonces debemos preguntar: después del cese de la profecía, ¿dónde hemos de colocar la influencia de Dios en cuya virtud la historia postexélica continuó siendo la verdadera historia de la salvación ordenada hacia Cristo? Contra el marcionismo y las tendencias similares de los primeros siglos, la Iglesia ha declarado que el Antiguo Testamento era verdaderamente su propia prehistoria y, por tanto, un fragmento de su propia vida todavía velada (la «Iglesia desde Adán y Abel», etc.); esta prehistoria no puede concebirse como algo que ha cesado hace largo tiempo y que solamente se puede repetir como historia religiosa humana e interna.

afirmar: en la medida en que Dios produce para la Iglesia el Antiguo Testamento como una auténtica cristalización de su prehistoria y de su experiencia con Dios y de sus relaciones con los hombres en esa prehistoria, Dios inspira el Antiguo Testamento y se convierte a sí mismo en su autor. En otros términos: porque el Antiguo Testamento pertenece a la constitución de la Iglesia (y no simplemente de la sinagoga) como un elemento de la prehistoria de la Iglesia — precisamente un elemento que conserva su vitalidad en contraste con los elementos que fueron derogados, puesto que él es el testimonio de los sucesos de esa prehistoria y de las verdades permanentemente válidas comunicadas por Dios a lo largo de ella —, lo que es verdadero en el Nuevo Testamento lo es también en el Antiguo, y lo es en la medida en que éste pertenece a la mencionada constitución; es inspirado como un elemento en la producción divina formalmente predefinitoria de la Iglesia.

La tesis que hemos sentado sobre la inspiración del Nuevo Testamento no queda derogada por la inspiración del Antiguo, sino ratificada; los hechos que antes hemos mencionado (y otros omitidos en razón de la brevedad) dejan patente que el Antiguo Testamento y sus escritos guardan una relación esencialmente dinámica con el Nuevo y quedan así sujetos a los mismos principios institucionales que este último. Una conclusión derivada de estas consideraciones fue ya mencionada por vía de anticipación en la nota 22.

III

COROLARIOS

Dos tareas nos quedan todavía, suponiendo la aceptación e inteligencia de la tesis antes enunciada: primero, mostrar con brevedad pero explícitamente, cómo nuestra concepción mantiene los elementos esenciales tradicionalmente postulados para la *condición divina de autor* y para la inspiración, y en segundo, lugar (y éste es, por de pronto nuestro principal objetivo) señalar con mayor precisión cómo con la exposición emanada de nuestra tesis se facilita el camino para una solución más satisfactoria de los problemas surgidos en la primera parte de nuestro estudio.

1. DIOS COMO AUTOR DE LA ESCRITURA INSPIRADA, EN LA CONSTITUCIÓN DE LA IGLESIA APOSTÓLICA

1. Admitida nuestra tesis, se deriva de la misma que Dios es el creador de la Escritura, su autor. Siendo esto así, el dogma de la *condición divina de autor* con respecto a la Biblia por lo menos no contradice nuestra tesis teológica.

He aquí nuestra argumentación:

Dios quiere y realiza la Escritura como un elemento constitutivo en la fundación de la Iglesia apostólica ³⁴, con

34. La actividad divina se considera aquí en posesión de tres cualidades las cuales han de conjuntarse antes de que llegemos a la forma precisa de la actividad divina aquí discutida. a) Es una actividad formalmente predefinitoria (análoga a la gracia eficaz). b) Pertenece en cuanto tal a la historia visible de la salvación. Opera en la dimensión histórica, tangible, categórica de este mundo, y ambas, actividad divina y su carácter predefinitorio, son expresamente reveladas y anticipadas en esta dimensión histórica. Una predefinición operante *meramente* trascendente y en cierto modo anónima de un acto humano sería insuficiente para apropiarle a Dios de un modo especial el resultado de ese acto. La acción predefinitoria de Dios no puede abarcar solamente al mundo en su conjunto y el suceso individual dentro, a la manera como la causa trascendente de Dios encierra todo en su conjunto y cada cosa en su singularidad (dejando a un lado, si *siempre* de un modo formal predefinitorio o no), sino que ha de realizar su obra desde una postura espacio-temporal determinada, única y especialmente dispuesta (con primacía sobre otras), milagrosa también y dentro del contexto de la historia de la salvación. Solamente así puede pertenecer a Dios el resultado de un acto tal, que pueda atribuirse a él (análogamente, desde luego) en un sentido categórico, como cuando decimos que Dios es el «autor» de la Escritura. c) Esta actividad determinante dentro del marco de la historia de la salvación tiene el mismo carácter escatológico y final con relación a la Escritura que nosotros hemos requerido respecto de la fundación de la Iglesia, en contraste con la historia de la salvación precristiana. Esto no se contradice con el hecho de que hubo escritos inspirados antes de Cristo. Pues éstos fueron queridos por Dios desde el comienzo como libros de la comunidad escatológica de los redimidos y son por esa razón lo único que ha quedado del Antiguo Testamento como realidad vital y válida en la Iglesia.

Estos tres factores tomados en conjunto aportan el origen de las Escrituras en una relación incomparable de dependencia

una formal predefinición que se da dentro del ambiente de la historia de la salvación y de un orden escatológico, porque es éste el modo como quiere y efectúa la existencia de la Iglesia apostólica y precisamente en cuanto lo es.

Pero el que produce un libro de este modo es autor en sentido propio, porque en nuestro limitado lenguaje humano no hay otra palabra que «autor» para designar tal tipo de influencia sobre la realización de un libro, aún concediendo que ciertas peculiaridades inevitablemente asociadas con la condición humana de autor no se hallen presentes en el caso de Dios, de tal modo que el concepto sólo en un sentido analógico puede aplicarse a Dios y al hombre. Dios es pues el autor de los escritos del Nuevo Testamento.

Tras la exposición de la segunda parte, la mayor y el consecuente de nuestro silogismo apenas necesitan ningún ulterior comentario. Sólo resta una observación por añadir. Demostramos ya anteriormente que el concepto oficial de inspiración, en cuanto elaborado por teólogos de reconocida solvencia, debe ser interpretado en un sentido abstracto y formal; cómo los elementos de este concepto sean concretamente realizados por Dios, es una

de Dios, lo cual puede expresarse mejor postulando a Dios como creador-autor de la Escritura. Debemos recordar que la relación entre un autor y su libro es una relación habitual en el orden humano y no constituida tan *in indivisibili* como generalmente se presume en la teología de la inspiración. El autor humano puede ser más o menos original, desde pensador que crea hasta el que hace casi las funciones de «secretario», que copia del ambiente y del espíritu de los tiempos, calcando *clisés corrientes* en la conversación y en el pensamiento. Por tanto, no habría dificultad en caracterizar el papel divino de autor, según hemos desarrollado en nuestra investigación, como autor en sentido eminente.

cuestión que sigue quedando abierta. Decíamos: la inspiración requiere solamente que Dios, cuando quiere la producción de un determinado libro, influya sobre el autor humano con una influencia tal que garantice a éste que concibe y enjuicia de un modo correcto y efectivo lo que debe escribirse (*iudicium speculativum et practicum*), y se decida efectivamente a escribir lo que así había concebido y ejecuta actualmente esta decisión; entonces es cuando se verifica la condición divina de autor en la inspiración, con independencia de cómo cada uno conciba la manera con que Dios lleva a cabo concretamente esta divina predefinición.

Para tranquilidad de espíritus temerosos podemos añadir lo siguiente: el proceso altamente complejo por el que Dios pone en marcha la Iglesia apostólica, aun poseyendo de acuerdo con el plan divino una uniformidad de estructura, se verifica específicamente en cada constitutivo individual (por ejemplo, la Escritura), el cual ocupa un puesto dentro del resultado total (la Iglesia apostólica), que es verificado en cualquier tiempo. Por tanto, el que para la realización de determinado momento parcial (precisamente, por ejemplo, de la composición del libro de la Iglesia) exige cierto tipo peculiar de actividad divina que no es necesario para la realización de otro momento parcial, no postula cosa alguna incompatible con la idea fundamental que aquí está en juego. Por consiguiente, el que para su concepto de la inspiración exigiera por cualesquiera motivos más de lo que anteriormente señalamos como necesario, no por ello tiene que entrar en contradicción con las líneas fundamentales de nuestra tesis, es a saber, la constitución de la condición del papel de Dios como autor, inspirante como un momento intrínseco en la fundación divina de la Iglesia.

Además, el impulso divino que es inseparable de su deseo de establecer la Iglesia debe, en el caso de la inspiración de la Escritura, gravitar necesariamente sobre la mente y sobre la voluntad del autor humano; de otra manera un libro no podría escribirse. Por lo menos en este sentido debemos, en todo caso, afirmar necesariamente la interioridad de la inspiración; quedando, sin embargo, todavía por averiguar si este impulso brota necesariamente de un modo intrínseco de las facultades espirituales del hombre. El último crisol de donde emana este impulso es la acción de Dios milagrosa y «categórica» dentro del contexto de la historia de la salvación; en nuestro caso la irradiación de este impulso desde este centro está ella misma dirigida por una formal predefinición de Dios.

La elaboración de un libro ostenta una dependencia necesaria con respecto al contexto vivo en que nació, tanto por lo que se refiere a la acción misma como al contenido; si ello no fuera así, no habría posibilidad de entenderlo. Todavía se da un acrecentamiento en la inspiración divina si se enmarca en el contexto de la historia de la salvación en el que nacieron los escritos. El campo dentro del cual y precisamente del cual brota la Escritura es una obra de Dios maravillosa y poderosa, manifestándose a sí mismo en la historia humana a través de los profetas y de su hijo. La aparición formalmente predefinida de la Escritura en este campo es precisamente la que lo convierte en las Escrituras.

2. OTROS COROLARIOS

Finalmente nos resta todavía demostrar cómo la presente exposición resuelve mejor muchas de las cuestiones que nos salieron al paso en la primera parte de nuestra investigación. Ante todo debe quedar bien claro que no se ha tratado aquí únicamente de plantear el juego, posible aunque anodino, de subsumir un concepto más restringido (la inspiración divina de los libros sagrados) bajo otro más amplio (el establecimiento activo y predefinitorio de la Iglesia) subrayando que ambos conceptos tienen algunos elementos formales en común (*praedefinitio formalis*) y situándolos en una correspondencia de parte a todo.

- a) *Posibilidad de dos escritores; la clausura del canon; propiedad de la labor divina del autor.*

Es precisamente nuestra teoría la que mejor explica cómo Dios y hombre pueden ser autores de un mismo escrito. Salta a la vista, por de pronto, que cada uno de los dos autores hace una cosa distinta y en un aspecto distinto. Dios no quiere (*intentione prima et per se*) ser un «escritor»; lo es, porque lo que quiere, no puede quererlo, sin que se realice. Su propósito primero y último sólo puede realizarse convirtiendo al ser humano en autor. La descripción general de la inspiración sostendría que el propósito de Dios se cumpliría más precisamente si el autor humano fuera un simple secretario. Nosotros sostenemos exactamente lo contrario. El escritor humano quiere verdaderamente para sus adentros escribir un libro, y que él lo quiera así es lo que en última instancia proyecta

Dios. Dios quiere el establecimiento de una comunidad de salvación sobrenatural e histórica, objetivándose a sí mismo (y así obteniendo la plenitud de su propia realización) en un libro. Porque lo quiere de una manera eficaz y absoluta y en un orden histórico y escatológico (de tal manera que su querer envuelve el proceso histórico donde se exhiben internamente las intervenciones divinas), por ello Dios es autor en un sentido verdadero. Por tanto, ambos conceptos de autor son en último término diferentes y de ahí que se puedan predicar ambos de un mismo libro; no es necesario reducir ninguno de ellos a un trabajo puramente nominal de autor ni tampoco confundirlos a ambos conjuntamente en un trabajo de equipo. Cuando se aplica a Dios el concepto de «autor principal», y el de «secundario» o «instrumental» al escritor humano, ello no quiere decir, de acuerdo con nuestra teoría, que se trate simplemente de *un caso* de una relación que podría producirse también en otras partes; es, por el contrario, un caso *único*; prescindiendo del ejemplo de la inspiración, un «autor principal» es un imposible: o el «autor instrumental» es un mero secretario y por tanto no es en absoluto un autor, o, si es autor, el «autor principal» será únicamente un «instigador» o «promotor» del escrito, no su autor.

Ahora se entiende más fácilmente, por qué la historia de la condición divina de autor no se prolonga más largamente. En el concepto formal de inspiración no hay ningún motivo para que esto no pueda ocurrir. Alegar la voluntad libre y positiva de Dios es el recurso más obvio de la teología, del que habría que echar mano sólo muy parcamente. Tampoco da motivo suficiente para afirmarlo el simple hecho de que la revelación divina está clausurada, pues incluso tras una revelación clausurada podrían escribirse nuevos libros y así Dios podría ser perfectamen-

te su autor. Pero si Dios se presenta como «autor» únicamente cuando la Iglesia se encuentra todavía en proceso de formación (estableciendo Dios la Iglesia en acto y realizando la producción de libros como una parte de la misma), también su condición de autor cesará obviamente una vez completada la fundación de la Iglesia ³⁵.

También podemos entender mejor por qué la condición divina de autor, aun permaneciendo verdadera y no en un sentido puramente metafórico, es, sin embargo, *sui generis*, poseyendo necesariamente ciertas peculiaridades que son exclusivas de él. Ningún autor puede haber sino Dios, que precisamente por ello resulta autor, porque convierte a un hombre en autor. Pues nadie sino Dios puede excitar y dirigir la actividad libre del hombre de tal manera que su libertad no quede con ello disminuida sino constituida en obra. Se podría también decir que la calidad de autor humano posee en un verdadero sentido una *potentia oboedientialis* para con la actividad divina, de tal manera que se la apropia sin disminuir en ella el proceso hacia su más avanzada perfección; no de otro modo la posesión libre e intelectual de lo que constituye al espíritu en «naturaleza» tiene la *potentia oboedientialis* de

35. La conclusión de la revelación y la consumación de la fundación de la Iglesia obviamente están interrelacionadas. Lo que ha de concebirse por «clausura de la revelación» lo he sugerido ya en el artículo *Sobre el problema de la evolución del dogma*, en *Escritos de teología*, Taurus, Madrid 1967, especialmente p. 60ss. Si observamos que la revelación divina no cesa «porque él no quiere decir nada más, aunque pueda hablar ulteriormente», sino porque el suceso escatológico de la salvación, que es el solo objeto del hablar de Dios, se halla ahora completamente presente, entonces resulta claro por qué debe ser recordada aquí la consumación de la fundación de la Iglesia y no la clausura de la revelación.

realizar su última perfección al ser asumida por una divina Persona ³⁶.

No se puede objetar que todo esto se encuentra también en la interpretación tradicional de la inspiración en la que ésta se concibe por analogía con la naturaleza de la gracia eficaz, como también nosotros hacemos. Es cierto que esta comparación ayuda a esclarecer por qué el hombre sigue siendo un verdadero autor; aunque la analogía con la gracia eficaz generalmente se aduce en sentido contrario, esto es, para probar cómo Dios *eo ipso* se constituye en autor del libro ³⁷. Pero de hecho esta

36. Léase K. RAHNER, *Problemas actuales de cristología*, en *Escritos de teología*, Taurus, Madrid 1967, p. 167-221.

37. Si Dios, por ejemplo, le moviera a uno, según el módulo de una gracia eficaz con predefinición formal, para la confección de una caja, Dios no se convertiría *por esa simple razón* en un carpintero, aunque lo mismo podría decirse de este movimiento como se dijo de la inspiración: Dios mueve el entendimiento en la concepción y en el planeamiento del diseño, luego mueve la voluntad a la ejecución de este diseño; finalmente dirige la ejecución misma, de tal manera que el producto terminado corresponda con el diseño original. Todavía otro elemento es necesario, a saber, que Dios actúe también sobre la esfera *terrena* en tal forma que su influencia directora *desde ahí* precisamente verifique ese impulso. Esta crítica ha partido de la base de la interpretación común de la gracia eficaz según se encuentra en todas las escuelas. No negamos que fuera posible profundizar en este concepto de la gracia eficaz, en cuanto fundado en el orden concreto en el que existimos, de tal manera que pudiera incluir también el elemento de la historia de la salvación (gracia, en cuanto es siempre gracia del Verbo encarnado; gracia que siempre incluye una relación con la fe, la cual viene del escuchar en la historia; gracia que es siempre la de la Iglesia, procediendo de ella y tendiendo a ella). Presumiendo que esta noción de gracia, profundizada por su referencia a la historia de la salvación, puede (o debe) ser aplicada también a la gracia

comparación sola es incapaz de mostrar cómo Dios, por medio de una tal moción predefinitoria, puede convertirse en un verdadero autor. Para ello es necesario que su obra, aún conservando la cualidad de la causalidad trascendente con la cual se descarga la autonomía del hombre, tenga también lugar dentro de una dimensión categórica en el contexto de la historia de la salvación³⁸. La teoría tradicional debe considerar el problema explicando cómo concibe la existencia de este elemento categórico en la inspiración y cómo el citado elemento no sólo no degrada

eficaz *en cuanto* eficaz, y utilizando el concepto profundizado de gracia eficaz como modelo para explicar la *gratia gratis data* de la inspiración, entonces se presenta la cuestión: ¿dónde se halla el factor salvífico en la inspiración? Así el paralelo tradicional entre inspiración y gracia eficaz puede él mismo conducirnos a la teoría que hemos propuesto en este estudio.

38. No toda acción de Dios que tiene un efecto en el espacio y en el tiempo es por ello una acción histórica de Dios. Por ejemplo, el movimiento del sol por el concurso divino no constituye una acción histórica por parte de Dios, aunque el movimiento del sol ocurre en el espacio y en el tiempo y es, por tanto, él mismo histórico. En los milagros y en la revelación formal de sí mismo obra Dios mismo en la historia; su propia acción queda ensartada en el encadenamiento histórico de eventos. Él no soporta meramente la cadena como un conjunto. Sin embargo, Dios puede solamente cumplir esto — debemos afirmarlo sin presentar aquí ninguna razón — si el evento se nos ha manifestado también a nosotros, si él ostenta también el carácter de signo, de tal manera que sean una misma cosa su acontecimiento y su manifestación. Un milagro que permaneciera en principio completamente desconocido para todos, daría realmente lugar al reproche de los racionalistas, en el sentido de que Dios se entretiene poniendo parches y remiendos a su mundo.

Por aquí se puede colegir y barruntar que la canonicidad y la inspiración en realidad están más estrechamente unidas de lo que comúnmente se admite.

el papel humano de autor a una simple palabra vacía, sino que efectivamente permite e incluso reclama su plena realización.

b) *Inspiración consciente e inconsciente.*

Nuestra teoría proporciona también una contestación más matizada sobre el problema de si el autor sagrado ha de ser necesariamente consciente de su inspiración o no. Si se toma el concepto abstracto de inspiración por la cosa misma, dejando así de lado todo su contenido concreto, entonces la respuesta será afirmativa: la inspiración es en sí inconsciente; pero si se concibe la realidad de la inspiración concretamente, como nosotros intentamos hacerlo, entonces nuestra contestación ha de ser un no.

La vida concreta de la Iglesia naciente que se encuentra a sí misma en la Escritura, es, por una parte, consciente (y con una conciencia poseedora de componentes sobrenaturales y milagrosos); por otra parte, esta vida concreta es ella misma un factor de la inspiración y de la conciencia, por lo menos en la medida en que los autores sagrados fueron conscientes de su actividad como función de la vida de la Iglesia en el proceso de su constitución en el Espíritu Santo. Sin embargo, no se dice con esto que tal conciencia tenga que entrar directa y reflejamente en nuestro concepto formal de inspiración y calidad de autor. Un escritor neotestamentario, según nuestra teoría, pudo permanecer inconsciente de su propia inspiración en el sentido de que no tuvo que declarar expresamente que «él» escribiera «esta» parte de la obra (tal vez pequeña e insignificante) bajo una influencia especial de Dios. Sin embargo, pudo albergar la conciencia concomitante de una especial «inspiración» por parte

de Dios (de naturaleza intelectual y volitiva), tanto más cuanto que sabía que el auténtico núcleo de su declaración fue dado a través de la revelación de Dios en Cristo, lo cual ocurrió en su propia generación y fue atestiguado por aquella comunidad santa a la que él perteneció y que entonces se encontraba en el proceso de constituirse a sí misma como norma para su fe futura y para su práctica.

Si una conciencia tal pudo encerrar, aunque de un modo implícito todos los elementos envueltos en la inspiración, puede dejarse como una cuestión abierta; ya hemos visto que no hay dificultad alguna en admitir que la inspiración puede ser del todo inconsciente. Sin embargo, en nuestra teoría los elementos conscientes que hemos descrito, pertenecen al aspecto concreto, a la esencia de la inspiración, y son meramente sus condiciones remotas. Y en esa medida por lo menos podemos nosotros afirmar que la inspiración es un proceso consciente. Entre los elementos descritos el único que podría ser inconsciente en algunos casos (¡no en todos!) es el hecho de la validez *permanente* de un documento escrito como un testimonio divinamente producido para *el futuro* de la Iglesia. Pero cuando este elemento fue también consciente de algún modo (como, por ejemplo, en los sagrados Evangelios), nuestra teoría permite afirmar que la inspiración fue en ese caso *completamente* consciente, aunque en un aspecto tal vez no común hoy día.

- c) *La forma del conocimiento de la inspiración de la Escritura; la clausura del canon con la muerte del último apóstol.*

Debemos adentrarnos más en el conocimiento de cómo la Iglesia reconoció la inspiración de la Escritura. Es completamente cierto que en último término sólo puede ser reconocida la naturaleza inspirada de la Escritura a través de una revelación; ninguna de las restantes sendas de conocimiento conduciría a la meta deseada. La sola cuestión es cómo ha de concebirse actualmente esta revelación, de tal manera que su verificación y su primera formulación (cosas ambas necesarias y mutuamente correlativas) puedan ser concebidas con una plausibilidad realmente histórica. Algunos teólogos sostienen que los apóstoles deberían haber aseverado que ésta o aquella escritura (o colección) es inspirada. Es indudablemente cierto que la objetiva verificación de esta revelación (prescindiendo por el momento del grado en que esta revelación ha sido percibida conscientemente) debe haber ocurrido «antes de la muerte del último apóstol», como se acostumbra a decir en términos harto singulares. Pero, ¿cómo habrá de imaginarse la «proclamación» por un apóstol determinado, para que su operación pueda parecer históricamente probable?³⁹. No parece poder darse infor-

39. BEA, l.c., n. 114 dice sencillamente: *quomodo et cui illa prima revelatio facta sit, plerumque ignoramus*. Verdaderamente el magisterio vivo y autoritativo de la Iglesia responde del actual acontecimiento de esta revelación, como Bea acentúa rectamente. Y esto puede bastar para el cristiano ordinario. Pero si la autoridad doctrinal de la Iglesia no contiene ninguna nueva revelación, sino que sólo atestigua de nuevo (aunque infaliblemente) lo que ha oído, entonces el teólogo no puede satisfacerse con el mero testimonio de la autoridad doctrinal; él debe intentar explicar

mación alguna que vaya más allá del postulado apriorístico de que algo así *debió haber* ocurrido⁴⁰. Pero, ¿es históricamente probable la representación concreta que uno se hace del proceso postulado, cuando uno piensa en las dudas y vacilaciones de la historia del canon?

Tales dificultades surgidas de la historia del canon se acostumbran a solventar estableciendo que la tradición concerniente a la inspiración de un libro en particular existió primeramente sólo en una comunidad individual y que pasó un tiempo considerable antes de que la noticia se extendiera a toda la Iglesia y fuera universalmente aceptada. Mas, ¿qué decir acerca de esas «opiniones» tradicionales en otras comunidades, en las cuales ciertos

de dónde deriva su doctrina el magisterio presente y cómo su doctrina fue precisamente entresacada de los labios de un apóstol o si está contenida en alguna otra doctrina o no, y así sucesivamente. Pero, ¿cómo puede hacerse esto, si es correcta la proposición de Bea y es todo lo que se puede decir sobre la materia? Sin embargo, parece improbable que en el período en el que la conciencia de la Iglesia y de su autoridad doctrinal consiguió claridad sobre la canonicidad de los libros sagrados, se hubiera todavía sabido *quomodo et cui illa prima revelatio* (de la inspiración de un libro dado) *facta sit*.

40. No discutimos que el núcleo de los escritos neotestamentarios fuera transmitido en la Iglesia apostólica desde los tiempos primitivos como canónico (en un sentido que desde luego necesita una declaración ulterior). Pero esto no disminuye el problema por lo que se refiere a otros escritos neotestamentarios. Y ello nos mueve a preguntar si el mismo problema de reconocimiento de la canonicidad puede no haberse aplicado entonces al núcleo de libros neotestamentarios y en ese caso fue resuelto anteriormente, en un tiempo que se nos escapa, sin haber propuesto para cada escrito una tradición explícita y formal que arrancara de una declaración explícita dada por un apóstol, suposición que carecería de toda probabilidad histórica.

escritos fueron acatados como canónicos e inspirados sin que lo sean actualmente (la epístola de Barnabé, el Pastor de Hermas, etc.)? ¿Cómo se diferenciaron las tradiciones rectas y las equivocadas? ¿Cuál fue la norma para establecer una tal diferenciación? Es aventurado presentar como históricamente plausible que en un caso haya habido una evidencia histórica de que la tradición realmente brotó de la expresa declaración de un apóstol, mientras en otro caso resultó que eso no era cierto. Pero entonces, ¿cómo habremos de explicar el conocimiento de la Iglesia desarrollado en el tiempo, sobre la inspiración y la canonicidad de los escritos individuales?

Si la tesis que nosotros proponemos es cierta, se da en ella un camino para este callejón sin salida. Hemos de distinguir solamente entre la revelación fundamental en cuanto tal (como proceso) referente a la inspiración de un libro por un lado, y la concepción refleja y expresada en palabras y la formulación de esta revelación por otro lado. Lo primero tuvo que haber ocurrido antes de «la muerte del primer apóstol»; pero no lo segundo. Desde luego ambos elementos no pueden darse en tiempos separados, si, como usualmente se presupone, la revelación de la inspiración de un escrito puede ocurrir solamente en la forma de una explícita declaración sobre el asunto. Pero esto es lo que debe discutirse, pues nuestra teoría muestra que no es absolutamente necesario: esta revelación se ha dado simplemente a través del hecho de que el escrito en cuestión ha sido producido como un ingrediente genuino de la realización ⁴¹ de la Iglesia apostólica

41. «Realización de sí misma» no significa, desde luego, que en cada escrito (aun pequeño y ocasional) se exprese la completa esencia de la fe de la Iglesia, sino solamente que refleja (activa y pasivamente) la fe de la Iglesia apostólica en cuanto tal. La

por sí misma. De este modo su inspiración fue suficientemente revelada, a no ser que tengamos que presuponer que una cosa sólo puede ser revelada a través de una directa declaración, y no también por medio de algún hecho inmediatamente perceptible; ello sería una noción demasiado estrecha y excesivamente conceptual de las posibilidades de la revelación ⁴².

Este hecho inmediatamente presente (efectuado él mismo por la actividad sobrenatural de Dios en la historia de la salvación) pudo venir a ser comprendido conscientemente y recibir una expresión en los tiempos postapostólicos sin el acontecimiento de una nueva revelación. Tampoco se opone a ello, la necesidad de aceptar que sólo la Iglesia está dotada con el poder de decir con absoluta certeza si algún escrito particular, procedente de los tiempos apostólicos, es una parte intrínseca y homogénea de la autoconstitución de la Iglesia. Por lo que a la historia del desarrollo de los dogmas se refiere, no debemos imaginar que la discriminación de la Iglesia entre las verdades

relación entre Sagrada Escritura y fe que ahí encuentra una expresión pura y esencial, no ha de concebirse como si los distintos escritos neotestamentarios, como partes materiales cuantitativas, pudieran totalizar pieza por pieza hasta el fundamento básico de la fe, por ejemplo, como partes de un catecismo, donde cada parte tratara de un nuevo asunto y todos juntos se sumaran hasta formar un catecismo total. Mejor, cada parte refleja la esencia completa de la fe de la Iglesia apostólica, la completa y adecuada expresión del todo, sin que ningún libro sea simplemente una parte material, ni lo sea libro alguno, tomados por separado. De ahí no se desprende nada contra nuestra teoría de que muchos libros neotestamentarios, juzgados desde el horizonte inmediato del autor humano individual, sean escritos ocasionales.

42. Léase K. RAHNER, *Sobre el problema de la evolución del dogma*, en *Escritos de teología*, Taurus, Madrid ³1967, p. 51-92.

reveladas y el cuerpo de tradiciones empíricas, se halle estrictamente limitada a las formas de una deducción conceptual, mucho menos todavía a la concepción de un pensador individual. La Iglesia, llena del Espíritu Santo, reconoce por «connaturalidad» que un escrito dado está concorde con su naturaleza. Si al mismo tiempo se percata de que es también algo «apostólico», esto es, una parte del proceso vital de la Iglesia apostólica en cuanto tal, entonces en concordancia con nuestra teoría, es *eo ipso* inspirado y conscientemente reconocido en cuanto tal; sin embargo, este conocimiento reflejo puede tener lugar en un tiempo posterior y no tiene que ser idéntico con el sucedido original de la revelación y ni siquiera simultáneo con él.

De este modo se abre una genuina posibilidad para la historia del canon. Mientras sigamos imaginando para la Iglesia la conciencia de la canonicidad como el resultado de un testimonio explícito y directo por parte de un apóstol, no seremos capaces de comprender por qué tuvo que pasar tan largo tiempo hasta que la canonicidad de muchos escritos fuera finalmente aceptada. En tal caso uno se ve forzado a utilizar el subterfugio (*sit venia verbo*) de que el tema en cuestión fue en un tiempo claro, luego quedó oscurecido por una u otra circunstancia y finalmente en una tercera fase llegó a una definitiva y explícita claridad. Pero se trata realmente de un mero subterfugio, pues no hay ninguna prueba histórica de un período de claridad por lo que respecta a la inspiración formal —no meramente a algo semejante a la inspiración— de un escrito particular. Una declaración tal es, por tanto, sólo un postulado apriorístico basado en premisas que no son en absoluto ciertas ni verosímiles históricamente.

Si distinguimos, sin embargo, entre el suceso de la revelación sobre la inspiración de un escrito — no precisamente por una declaración explícita sobre el caso, sino por real emanación de ese libro como autoexpresión de la Iglesia apostólica — y, por otro lado, el conocimiento reflejo de que este escrito pertenece a la autoconstitución de la Iglesia apostólica, y distinguimos claramente en el último proceso el reconocimiento de la inspiración y de la canonicidad, entonces resulta claro que este último proceso necesita tiempo y tiene necesariamente una historia de sí mismo, mientras la original revelación de la inspiración (en cuanto distinta del conocimiento reflejo de misma) no necesita la misma duración. La historia del canon con sus vacilaciones y vicisitudes se liberaría así de los puntos desconcertantes con los que tiene que enzarzarse la usual interpretación de la inspiración.

En este contexto se debe también preguntar si la enseñanza esencialmente correcta e indispensable (¡precisamente en nuestra teoría!) de que una obra inspirada debe haberse originado antes de la muerte del último apóstol (cf. PESCH, *De inspiratione*, n. 602) no ha sido algunas veces interpretada en un sentido demasiado material. Si «la muerte del último apóstol» designa la primera generación de la Iglesia, el período de su fundación a diferencia de su continuación como un cuerpo constituido para todo tiempo, entonces la declaración es comprensible e inconcusa. Menos viable es, sin duda, la especie de que este período de la fundación de la Iglesia finalizara necesariamente el día preciso del calendario en que murió el último apóstol.

Quizá podemos preguntarnos aquí prudentemente si esta deducción, sacada del sentido exacto de esta frase problemática, es absolutamente correcta. ¿Hemos de ad-

mitir con absoluta certeza, antes de toda detallada investigación sobre las características literarias, supongamos, de la carta a los Hebreos, la segunda de Pedro o incluso tal vez las cartas pastorales, que tales escritos no solamente no pertenecen a la primera generación, sino que ni siquiera pudieron ser compuestos después de esa fecha precisa? Después de todo ¿es realmente pertinente al conocimiento de si fueron o no inspirados algunos tardíos escritos neotestamentarios de un no apóstol, el afirmar que en alguna parte del mundo hubo todavía un apóstol vivo (digamos, Juan), si no puede también darse una prueba históricamente plausible de que este apóstol conoció los escritos en cuestión y atestiguó explícitamente su inspiración?

Aun admitiendo esto, quedaría todavía el problema de como conoció él la inspiración de tales escritos. Como cristianos debemos creer que los hombres de la Iglesia apostólica tuvieron algún conocimiento (a través de milagros y por otros medios) de la procedencia divina de los eventos salvíficos de los cuales ellos fueron simultáneamente objeto y testimonio. Pero ¿podemos nosotros suponer con la misma facilidad que un apóstol particular recibiría una revelación divina especial y explícita sobre la procedencia divina de un determinado escrito menor? No siendo imposible el aceptar tan desgarrada suposición, ¿es realmente necesario hacer una suposición semejante (no imposible, pero *a priori* no fácil de aceptar)? ¿O se podría explicar este conocimiento de otro modo, y precisamente según nosotros intentamos explicarlo? Pero si nuestra explicación es correcta, o por lo menos admisible, ¿debe el portador del conocimiento de la Iglesia sobre la inspiración ser necesariamente un apóstol, o no podría haber ocurrido ello también por algún otro camino? En el último caso no parece haber razón de por qué no pudo aplicarse

este conocimiento a un escrito que perteneció a la primera generación, y en este sentido a la Iglesia apostólica, sin que fuera necesariamente escrito antes de la muerte del último apóstol.

Sin duda, el concepto de «primera generación», si no se considera necesariamente clausurado con el día exacto de la muerte del último apóstol, resulta un tanto impreciso. Pero ello no crea mayores dificultades. Pues aunque pudo haber habido una década o así en la que nadie pudiera establecer con absoluta certeza si la Iglesia apostólica era una cosa del pasado o no, sin embargo, llegó pronto el tiempo en que con toda seguridad se pudo afirmar que ella había pasado ya.

Podemos utilizar la comparación de la proximidad de la muerte: el hecho de que hay momentos en los que es todavía imposible afirmar si la muerte ha llegado actualmente, no puede excluir el hecho de que llega el momento en que nosotros podemos afirmar con toda certeza que ella ha ocurrido ya. En términos abstractos: la necesidad de criterios seguros sobre la realización de un evento — muerte, fin de la Iglesia apostólica y así en lo sucesivo — no implica necesariamente que esos criterios deban habilitarle a uno para sentar esa decisión en un momento determinado. Así, por ejemplo, veinte años después de la muerte del último apóstol (aproximadamente, a la vuelta del primer siglo), en un tiempo en que se podía mirar atrás como hacia una época anterior y «diferente», se pudo establecer con toda certeza que el tiempo de la Iglesia apostólica había pasado.

d) *Relación entre Escritura y magisterio.*

Si la aparición de la Escritura como libro de la Iglesia apostólica es precisamente la razón por la que tiene a Dios como a su autor, entonces la correlación entre Escritura inspirada y autoridad magistral de la Iglesia resulta más clara. Ahora entendemos que estos dos ejemplos no se excluyen mutuamente, sino que se reclaman el uno al otro. El problema aquí envuelto fue ya explicado. Su solución ha de presentarse aquí, por lo menos en la medida en que eso puede hacerse en nuestro contexto, es decir, sobre la base de nuestra teoría acerca de la inspiración escriturística.

La Iglesia como institución de los últimos tiempos, como última comunidad de Dios para la redención, no puede ser substituida por ningún otro evento en el tiempo o en el mundo, sino sólo por la gloria de Dios directamente revelada; ella es invencible y, por tanto, infalible. Porque ella es precisamente esa Iglesia en cuanto portadora y creyente de esta final revelación de Dios, la cual se ha revelado como una definitiva victoria de su divina gracia. En caso contrario, una nueva revelación de Dios habría de reemplazarla, o también a la era de la gracia debería seguirle un período histórico de condenación y reprobación divinas. Donde pues la Iglesia toma posesión de su fe de un modo incondicionalmente autoritativo en sus funciones docente y discente, las puertas del hades no pueden prevalecer contra ella. Además, estando ella jerárquicamente estructurada entonces la infalibilidad pertenece en primer término a los mensajeros del Señor docentes y discentes, a los doce apóstoles. Su infalibilidad debe, desde luego, perdurar cuanto se extiendan los últimos tiempos y mientras la Iglesia permanece en existen-

cia. Sin embargo, *no solamente* consiste en algo que como un poder formal se le adjudica a la Iglesia siempre nuevamente en cada época, de tal modo que la infalibilidad de los últimos tiempos, aunque similar a la de los precedentes, no ostente ninguna dependencia con relación a ellos; sino que la facultad de los períodos últimos es la facultad de la infalibilidad preservativa que vino anteriormente, el poder de perseverancia en la doctrina de los apóstoles.

Esta conexión con la enseñanza de los apóstoles no debe ser entendida solamente como una conexión con el contenido de su doctrina; éste se incluye también, pero no solamente él. Hay también una conexión con el acto de esta enseñanza y con su infalibilidad. Pues toda reclamación o referencia a la doctrina anterior quedaría sin sentido, a no ser que esta doctrina precedente fuera al mismo tiempo creída y proclamada como infalible. El acto de una enseñanza inerrable, por el que la Iglesia en un momento dado en el tiempo se comprende a sí misma como la comunidad que definitivamente posee las verdades de la salvación y por ello se constituye a sí misma como Iglesia en ese particular momento, es un acto elaborado en virtud de la enseñanza infalible anterior y es esencialmente su prolongación en el tiempo. No es simplemente de la misma clase que el acto anterior, como si fueran dos realizaciones de la misma especie; es la extensión en el tiempo de un acto esencialmente idéntico. Ello no implica, desde luego, una concreta identidad entre los dos actos o entre sus portadores.

Ahora bien, el primer acto de la Iglesia consistió, al menos parcialmente, en la formación de la Escritura. Pues no sólo la enseñanza de la Iglesia apostólica encontró realmente expresión en la Escritura, sino que la Escri-

tura, es la presentación canónica de la enseñanza de la Iglesia apostólica; ella vino al ser precisamente como un acto de la Iglesia apostólica enseñando autoritativamente. Si bien esto puede no resultar claro de la forma literaria de los escritos individuales, sin embargo, los autores neotestamentarios fueron órganos de la expresión de la Iglesia por sí misma, al menos en la medida en que esta expresión fue intentada y efectuada por Dios. El reconocimiento de un hecho tal requiere simplemente que la Iglesia poseyera todavía los escritos después de la era apostólica y los reconociera como una auténtica expresión de la Iglesia apostólica.

En el acto de magisterio de la Iglesia apostólica, ésta se constituye en norma para sí y para los tiempos posteriores. De aquél dependerá necesaria y esencialmente todo acto posterior del magisterio infalible. Pero si en la Iglesia apostólica, todavía en proceso de formación, aquel acto magisterial es un acto de constitución de la Escritura, es evidente que todo acto posterior del magisterio infalible de la Iglesia aparecerá también esencialmente como acto de referencia a la Escritura. Con esto de momento puede quedar en pie aquí el problema de si este primer acto de la Iglesia apostólica docente, en cuanto debe ser norma para los tiempos posteriores, se constituye en Escritura de manera adecuada o parcial.

Por consiguiente, no son dos entidades infalibles que choquen arbitrariamente la una con la otra; no fueron al principio establecidas con recíproca independencia, ni luego deben encontrar el modo de arreglarse entre sí para no anularse mutuamente. Desde su primer comienzo ambas han sido correlacionadas como dos elementos de un mismo proceso esencial. El problema de una posible contradicción ha sido eliminado ya en el principio. Para

conocer la naturaleza de un elemento ha de comprenderse también el otro. La infalibilidad del magisterio de la Iglesia posterior es por definición la inerrancia al interpretar la Escritura, puesto que incluye, por definición, la conexión con la doctrina de la Iglesia apostólica, la cual es necesariamente maestra de la Iglesia posterior por medio de la Escritura.

Si aceptamos la concepción antes expuesta de la suficiencia de la Escritura rechazando la teoría de las dos fuentes, podemos entonces dar un paso más y afirmar que la autoridad docente infalible de la Iglesia apostólica (en lo que se refiere a su función para el tiempo *posterior* y al ejercicio *efectivo* de esta función, dejando de lado el problema de si era ello *necesario*) consiste en su capacidad de crear la Escritura, mientras la autoridad docente infalible de la Iglesia *posterior* consiste en la auténtica interpretación de la Escritura.

Desde luego, estas declaraciones serían falsamente interpretadas si se pensara que en la práctica eran capaces de proveer al cristiano singular con un criterio presto y suficiente para diagnosticar si la Iglesia era verdadera o falsa en su enseñanza. En realidad, precisamente, el hecho de que la Iglesia proclame una enseñanza concordante con las normas de su oficio (y solamente ella, no el cristiano singular, puede enjuiciar si ella lo hace así), garantiza que la Escritura está siendo rectamente interpretada.

La Iglesia posee la Escritura no meramente como un libro que, por decirlo así, ella consulta desde fuera a la manera de un historiador o exegeta extraño, a fin de ver qué uso pudo hacer ella de él para solucionar tal o cual cuestión. Más bien la Iglesia posee la Escritura como un documento escrito que ella continuamente lee y encarna

en su propia vida. Esta lectura siempre renovada de la Biblia en el curso de los siglos es parte de su propia historia, de tal manera que la referencia a las lecturas anteriores es un constitutivo de la tradición oral que se hace presente sin que necesitemos para ello echar mano de la teoría de las dos fuentes, en un sentido estricto. Esta teoría ha sido adoptada porque suele pensarse que los hechos del desarrollo de los dogmas, tal como efectivamente ha ocurrido, no podían ser explicados por el principio de la suficiencia material de la Escritura y por la dependencia total y material de la Iglesia posterior respecto de la Escritura. Pero entonces nos encontramos en la incómoda postura de tener un libro compuesto por Dios mismo y, sin embargo, insuficiente, ni siquiera con vista a la específica función del libro, a saber, la comunicación de la revelación divina. Para entender, pues, la suficiencia de la Biblia, podemos considerar los hechos siguientes:

1. La suficiencia de la Escritura (aun rechazando la teoría de las dos fuentes) no anula la tradición oral. Lejos de eliminarla, exige absolutamente la existencia de la «tradición» en el sentido de una autoridad docente viva y auténtica. Es ya sabido que en la teología católica sigue creando dificultades la distinción entre autoridad docente, esto es «tradición activa» y magisterio autoritativo, por un lado, y, por otro lado, «tradición» en el sentido de lo que ha sido enseñado con carácter obligatorio en tiempos anteriores. Así pues, no jugamos con los conceptos cuando apuntamos que la tradición fue conservada «junto» a la Escritura, por lo menos en cuanto que la Escritura misma requiere para su interpretación una autoridad docente válida por parte de la Iglesia.

Más aún, la tradición oral no ha sido clausurada en el sentido de que las Escrituras están presentes en la Igle-

sía no sólo como algo escrito, sino también como algo leído y entendido, surgidas, digámoslo así, por su cuenta de la inteligencia de la fe que en la Iglesia primitiva venía dada también en la Escritura, de tal manera que la tradición primitiva de la interpretación bíblica es doblemente norma para la futura Iglesia y una parte de la tradición oral.

2. La suficiencia de la Escritura no quiere decir que toda ulterior explanación de su significado, particularmente el desarrollo de los dogmas, puede ser arrojado a un lado por el cristiano individual dejando que la Biblia sea suficiente para él. Precisamente por ser el «comienzo» de la fe de la primitiva Iglesia, las Escrituras participan de ese carácter histórico y evolutivo de la Iglesia Apostólica, que apareció ya en aquéllas; aun consideradas suficientes, claman contra todo intento de fosilizarlas y reducirlas al nivel de una letra muerta. La Iglesia vive de verdad enteramente sobre la base de su comienzo, y así sobre la base de la Escritura; una vez que su comienzo ha sido asentado como perfección de la Iglesia apostólica, no puede haber otro comienzo a su vera o aparte de él. Pero entra en la esencia de este comienzo el no poder ser también el fin; no es el fin de la teología, ni el fin (del desarrollo) de la fe de la Iglesia, ni el fin de la enseñanza autoritativa.

3. Negar la suficiencia de la Escritura no ayudaría a explicar con mayor claridad el desarrollo del dogma. Debemos hacer la prueba con algunos casos particulares. ¿Qué dogmas de la Iglesia, definidos en los tiempos posteriores, pueden más fácilmente ser derivados de la predicación apostólica de la original revelación de Dios en Cristo, si su origen se busca en la tradición oral mejor que en la Escritura? No habrá casos tales. Se puede siem-

pre afirmar, desde luego, en el caso de un dogma cuyo fundamento bíblico es difícil de encontrar, que estuvo y tenía que estar contenido en la tradición oral, aunque esto no pueda probarse. Pero el mismo postulado (en nuestra presuposición) puede aseverarse de la Escritura todavía con mayor justificación. El dogma posterior «debe» contenerse en ella, aun cuando las investigaciones de un teólogo individual no pueda aclarar cómo se contiene. Además, en tal caso el recurrir a la tradición oral sería efectivo solamente si se pudiera demostrar que se trataba de un hecho histórico o, por lo menos, de una probabilidad de que había realmente una tradición oral de un dogma concreto además de las Escrituras. Naturalmente, que como cristiano en particular, sé que si la Iglesia define algo como revelado por Dios, entonces debe contenerse explícita o implícitamente en la enseñanza original apostólica y además en la Escritura o, por lo menos, en la tradición original oral (explícita o implícita). Sin embargo, una vez sacada esta conclusión, es todavía tarea del teólogo el considerar dónde y cómo esta presencia del dogma desde el principio puede verificarse *históricamente*.

Porque, consciente como es y debe ser la Iglesia en sus definiciones de la conexión entre el dogma que está definiendo y la tradición original oral o escrita, de todos modos, esa conciencia no tiene por qué ser tan refleja y explícita que haga superflua cualquier ulterior búsqueda teológica sobre el caso. Ahora bien, nadie puede citar ejemplos en que la tarea de explicar un dogma moderno remontándose a la tradición primitiva resulte más fácil y más satisfactoria en sus resultados si se concibe esta tradición como transmisión oral en lugar de entenderla como escritura. En otros términos, ¿qué dogma

moderno puede históricamente demostrarse que haya sido enseñado por los apóstoles y transmitido como una enseñanza auténtica, sin encontrarse contenido implícita o explícitamente en la Sagrada Escritura? Volvemos siempre a lo mismo: la teoría de las dos fuentes no hace la evolución de los dogmas más fácil de explicar.

4. Las dificultades que, en el ámbito de la evolución de los dogmas, surgen de la teoría de la suficiencia material de la Biblia, se apoyan en una concepción excesivamente estrecha de cómo son explicitados los dogmas en la historia. Si se cree que la única manera de explicitar algo implícitamente contenido en la Escritura, consiste en una deducción puramente privada y de lógica formal, dotada además de una seguridad completa e inequívoca, que puede ser reconocida por el individuo, claro que tal explicación no alcanzaría a explicar la evolución del dogma partiendo de las Sagradas Escrituras. Pero tampoco podría derivarse de la tradición oral. Y sería igualmente imposible en casos tales como los dogmas de Nicea, Éfeso y Calcedonia cuyo carácter obligatorio la Iglesia entera reconoce, y lo reconoce en las Escrituras sin recurso a ninguna otra fuente material de fe. Lo mismo ocurrirá (a no ser que se tome el mero uso como prueba) cuando se trate de explicar casos en que la Iglesia ha afirmado expresamente que un dogma se encontraba en la Escritura (pecado original: Rom 5; sacramento de la penitencia: Jo 20; etc.). Pero si suponemos un concepto menos estrecho de explicitación doctrinal (cuya exposición no es aquí objeto de nuestro estudio), entonces la fundamentación de un dogma actual en la Escritura no ofrece más dificultades que si se quisiera, no solamente postular esta fundamentación sobre un dato de una tradición primitiva oral, sino también probarlo efectivamente.

Nuestro propósito con estas consideraciones no es probar la tesis de la suficiencia de la Escritura, ni tampoco aseveramos que nuestra teoría de la inspiración se apoya o cae con nuestra tesis. Nosotros únicamente deseamos declarar el hecho de que un oportuno desarrollo de nuestra teoría sobre la inspiración bíblica por lo menos se coloca en el camino de otras interesantes tesis teológicas que por su parte merecen una dedicación más minuciosa.

e) *Otros corolarios.*

Hay también otros muchos corolarios a nuestra tesis fundamental que aquí sólo podemos mencionar brevemente.

Sobre la base de nuestra tesis podríamos también llegar a una postura menos embarazosa acerca de la observación que la historia de las religiones hace de que las religiones no-cristianas de un alto nivel cultural tienen sus libros sagrados. No parece que nuestras obras teológicas sobre la inspiración hayan dedicado una atención demasiado grande, seria y sin prejuicios a este punto. No hay razón para temer este estudio comparativo. Una comunidad se establecerá siempre necesariamente en cuanto históricamente fundada y perdurando en el futuro por medio del libro. Podría incluso preguntarse si no es aquí donde hay que ver precisamente, y no en las necesidades de la comunicación privada. La posesión de un libro sagrado es algo que se puede esperar *a priori* de una religión que posee un cierto nivel cultural y que pretende ser portadora de una revelación histórica. Añádase a esto que el cristianismo es la verdadera actuación del Dios vivo en la historia de un modo único (como nosotros debemos fundamental-

mente presuponer, frente a todo intento comparatista de nivelación o relativización), entonces lo demás se sigue por sí mismo y las homologías no-cristianas sobre los libros sagrados del cristianismo dejan de convertirse en sospechas.

La presentación de un Dios autor de libros pierde el sabor de un ingenuo antropomorfismo.

Gracias a nuestra teoría es, asimismo, más fácil comprender por qué los *genera* literarios de los libros de la Biblia no han de ser atribuidos a Dios por el hecho de que se le considere autor de los libros dentro de los límites que hemos fijado. Por ejemplo, Dios no escribe una carta a Filemón, aunque él es autor de la carta. ¿Por qué no? Porque su papel de autor consiste precisamente en su deseo absoluto y eficaz de que la Iglesia, como comunidad de amor, manifestara para todas las edades «canónicamente» su naturaleza, su fe y su amor, también en una carta. Puesto que Dios quiere la carta en un aspecto que no es el procedimiento de la acción humana, aunque supone la actividad del hombre, el género literario en particular no entra con efecto especificante en el papel divino de autor.

Esto nos puede también ayudar a comprender más fácilmente por qué y en qué extensión las más variadas formas literarias son posibles en los libros sagrados. Pues cuando nos damos cuenta de que Dios, al hacerse autor de un libro, no se apropia también necesariamente el género literario del libro, entonces el problema de qué formas literarias le «conviene» propiamente a Dios, resulta mucho más fácil de solventar. Esto tiene además su significación para la inerrancia de la Escritura. El significado inerrable de los escritos particulares y de las secciones debe ser esencialmente determinado en con-

traste con las formas literarias del escrito. Si es cierto que la forma literaria de un escrito particular no es obra propia de Dios sin una ulterior cualificación, entonces el dogma de la inerrancia bíblica puede aplicarse a los casos particulares con mucha menor dificultad. Permanece cierto que todo lo que el escritor humano proyecta afirmar como verdadero de acuerdo con su convicción y para lo cual requiere nuestro asentimiento, es también manifestación de Dios y, por tanto, inmune de error. Sin embargo, una reflexión sobre la forma literaria, en cuanto atribuible solamente al hombre y no a Dios, puede en muchos casos llevarnos a una estimación más discreta y posiblemente más restringida de lo que en realidad el escritor sagrado intentó decir.

La relación entre inspiración y canonicidad se aclararía más, y se haría más comprensible la estrechísima correspondencia entre ambos elementos. En esta correlación podría introducirse una diferenciación entre canonicidad en sentido estricto por un lado, concepto éste referente a la Iglesia postapostólica (inspiración reflexivamente conocida y enseñada por la Iglesia), y, por otra parte, la cualidad de ser un elemento constitutivo de la Iglesia, concepto referente a la Iglesia Apostólica y no sencillamente identificado con la canonicidad. Esta pertenencia a la Iglesia apostólica es un elemento del concepto concreto de inspiración que debemos subrayar; al mismo tiempo su estrecha conexión con la canonicidad nos ayuda a obtener una noción más lograda de la relación ontológica y criteriológica entre canonicidad e inspiración.

Se obtiene mayor claridad sobre los diferentes círculos a que pertenecen los distintos escritores bíblicos: entre los autores de la Escritura cofundacional de la Iglesia

se cuentan primeramente los apóstoles; pero hay también otros cuyas obras, debido a su tiempo y forma, dieron expresión a la naturaleza de la Iglesia y fueron vehículos de la posesión de sí misma. Así podemos entender por qué en el Nuevo Testamento los escritos secundarios, meramente «ocasionales» (cartas privadas) proceden siempre de apóstoles (Filemón; Rom 16 1-23; 2 y 3 Jo). Otros autores (Marcos, Lucas) pueden «ejercitar» su función ejemplar en la Iglesia solamente a través de trabajos más formales y representativos, siendo así que los apóstoles podían reclamar este papel en todos sus escritos (excepto naturalmente los puramente profanos). Obviamente la citada interpretación presupone que una carta perdida de un apóstol ha sido también inspirada, aunque no canónica simultáneamente. Ninguna dificultad encierra una suposición tal ⁴³, por lo menos en nuestra teoría. Si puede encerrar alguna significación el afirmar que Dios permite la pérdida de alguna carta que había querido y efectuado *prima intentione et per se* como su propio escrito, es otra cuestión distinta. Nada sorprendente parece que se perdiera algún fragmento de una obra que Dios había proyectado que fuera en su conjunto la expresión de la Iglesia por sí misma.

Tan poco sorprendente sería como el hecho de que entre los libros inspirados hayan podido desaparecer frases aisladas, hecho del que nadie puede dudar.

Asimismo nuestra tesis aporta nueva luz a determinados problemas en el campo de la hermenéutica que últimamente han vuelto a hacerse vitales ⁴⁴. Si el escritor

43. Véase BEA, l.c., n. 125.

44. Véase por ejemplo BEA, *Bulla «Inefabilis Deus» et Hermeneutica Biblica*, en «Virgo Immaculata. Acta Congressu Mariologici-Mariani Romae anno 1954, III» (Roma 1955) p. 1-17.

sagrado por definición escribe en cuanto miembro de la Iglesia, entonces una exégesis correcta y adecuada de su obra debe tener en cuenta dos elementos: primeramente, que él escribe como *miembro* de la Iglesia, y en segundo lugar que él escribe como miembro de la *Iglesia*.

Puesto que él es un (co-)miembro individual de la Iglesia, no el mero portavoz de una Iglesia abstracta hablando siempre como un todo, tiene su don particular. Este don no es solamente la totalidad de los carismas de la Iglesia, la completa percepción de ella, su fe completa en cada desarrollo posible. Puede y debe darse una exégesis que considere la fisionomía teológica individual de cada escritor por separado; esto es teología bíblica, en un sentido más estricto, a diferencia del uso de la Escritura en la dogmática. Esa teología bíblica encara las individualidades teológicas de los varios escritores y no lo reduce todo inmediatamente, y desde un principio, a un sistema teológico. Por otra parte, cada autor bíblico, como miembro de la *Iglesia*, quedó abierto a la totalidad de la Iglesia, creyó y enseñó su interior; su propia teología, aun cuando él no lo supiera expresamente, quedó integrada en la teología de conjunto de la Iglesia una y completa de su propio tiempo. De otra manera la Iglesia no habría reconocido su escrito como «canónico», esto es, como parte representativa del propio conocimiento de su fe y de su postura esencial. Ello no supone en modo alguno un falseamiento o nivelación de un autor individual o de su teología; es algo que cada autor sagrado quiso realmente, a saber, la involucración de su propia teología en un conjunto mayor de la Iglesia. Si, por tanto, la exégesis de un escrito particular emana de la totalidad de la Escritura y de la Iglesia, de donde entre-

saca medidas y direcciones, un método tal no debe por ello ser necesariamente sospechoso de no exegético, sino que brota de la naturaleza misma de la cosa; sin embargo, es consciente de la distinción entre sí mismo y el primer método válido arriba descrito.

Estas y otras conclusiones similares se permite deducir de la tesis que aquí hemos presentado.