

Comentario Bíblico Latinoamericano

Comentario Bíblico Latinoamericano

Publicado bajo la dirección de
Armando J. Levoratti

con la colaboración de
Pablo R. Andiñach, Lucía Victoria Hernández Cardona
y Humberto Jiménez Gómez

Antiguo Testamento Vol. I Pentateuco y textos narrativos

Coeditor



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2005

Editorial Verbo Divino
Avda. de Pamplona, 41
Estella (Navarra)
Tel.: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
E-mail: ventas@verbodivino.es
Internet: <http://www.verbodivino.es>

Diseño de tapa: Contraplano.

© Editorial Verbo Divino, 2005. Printed in Spain. Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra). Impresión: Gráficas Lizarra, S.L., Villatuerta (Navarra). Depósito Legal: NA 3.359-2002

ISBN Obra completa: 84-8169-663-3
ISBN Nuevo Testamento: 84-8169-469-X
ISBN Antiguo Testamento I: 84-8169-611-0

Contenido

Colaboradores	vii
Abreviaturas bíblicas	ix
Prefacio	xi
¿Antiguo o Primer Testamento?	xv

ARTÍCULOS GENERALES

La inspiración de la Sagrada Escritura (Armando J. Levoratti)	3
---	---

La interpretación de la Sagrada Escritura

Métodos y acercamientos exegéticos en la interpretación de la Biblia (Gabriel Mestre)	45
La exégesis judía (Domingo Muñoz León)	71
Teoría, técnica y práctica de la hermenéutica en Filón (José Pablo Martín)	93
Corrientes hermenéuticas de la época patrística (José Pablo Martín)	105
Santo Tomás y la interpretación medieval de las Sagradas Escrituras (Gabriel Delgado).....	129
El Padre Lagrange, exégeta (Maurice Gilbert)	139

Marco geográfico del Antiguo Testamento

Geografía de Palestina (Pedro Ortiz)	149
--	-----

Biblia y evangelización

Panorama de una crisis (Armando J. Levoratti)	169
La Biblia en la Nueva Evangelización. «He aquí que hago nuevas todas las cosas» (Ap 21,5) (Carlos Mesters)	203
La opción preferencial por los pobres (Jorge Blunda)	217
El inmigrante en la Biblia (José Cervantes Gabarrón)	227
La Biblia en la construcción de una sociedad justa (Pablo R. Andiónach)	237

Globalización y Sagrada Escritura. Un enfoque desde el Evangelio (Ricardo Jiménez González)	243
Justicia y trabajo en la Biblia († Enrique Nardoni)	251

Lectio divina

La «Lectio divina» o lectura orante de la Biblia (Sergio Briglia)	267
---	-----

Teología de la liberación y teología india

Pasado, presente y futuro de la teología de la liberación († Enrique Nardoni)	277
Los indios ante el tercer milenio (Eleazar López Hernández)	285

Ecumenismo

La apertura al ecumenismo en el Concilio Vaticano II († Enrique Nardoni)	295
Las iglesias protestantes y evangélicas en América Latina y el Caribe (José Míguez Bonino)	303

La violencia en la Biblia

La Biblia y la violencia (Juan Stam)	313
--	-----

COMENTARIOS AL ANTIGUO TESTAMENTO - I: Pentateuco y textos narrativos

<i>Introducción al Pentateuco</i>	331
Génesis (Pablo R. Andiñach)	363
Éxodo (José Loza Vera)	421
Levítico (Armando J. Levoratti)	471
Números (Esteban Voth)	519
Deuteronomio (Carlos Soltero)	559
<i>Introducción a la Historia deuteronomista</i> (Gustavo Baena)	599
Josué (Edesio Sánchez)	611
Jueces (Edesio Sánchez)	633
Los libros de Samuel (Lucía Hernández y Humberto Jiménez)	663
Los libros de los Reyes (Gerardo J. Söding)	721
Esdras y Nehemías (Enzo Cortese)	789
Rut (Armando J. Levoratti)	821
Ester (José Vílchez Líndez)	835
Los libros de Crónicas (Alejandro Botta)	845
<i>Los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento</i>	875
Tobías (Javier Quezada del Río y Pablo R. Andiñach)	893
Judit (Toribio Tapia Bahena)	905
Los libros de los Macabeos (Gonzalo Aranda Pérez)	917

Colaboradores

- Ana Flora Anderson
Cantar (con G. Gorgulho)
- Pablo R. Andiñach
Génesis; Tobías (con J. Quezada del Río);
*Joel; La Biblia en la construcción de una
sociedad justa*
- Gonzalo Aranda Pérez
1-2 Macabeos
- Eduardo Arens
Job
- Jesús María Asurmendi Ruiz
Profetas Menores
- Santiago Ausín
Oseas
- Gustavo Baena
Historia deuteronomista
- Jorge Blunda
*La opción preferencial
por los pobres*
- Plutarco Bonilla Acosta
*Reina-Valera, ¿una versión de hoy o de
ayer?*
- Alejandro Félix Botta
Crónicas
- Sergio Briglia
*Marcos; La «Lectio divina» o lectura oran-
te de la Biblia*
- La Casa de la Biblia - España
Orientaciones para leer la Biblia en grupo
- Antonino Cepeda Salazar
Sabiduría
- José Cervantes Gabarrón
1-2 Pedro; Judas; El inmigrante en la Biblia
- Enzo Cortese
Esdras y Nehemías; Salmos 73-150
- Gabriel Delgado
*Santo Tomás y la interpretación medieval
de las Sagradas Escrituras*
- Gabriela Dibo
La sabiduría de una mujer extranjera
- Alfredo Dus
Ezequiel (con Horacio Simian-Yofre)
- Víctor Manuel Fernández
Baruc; Romanos
- Lucio Florio
*El mensaje bíblico sobre la naturaleza.
Nueva visión de la ecología;
Los derechos humanos en la perspectiva
bíblica*
- Irene Foulkes
1 Corintios
- Ricardo Foulkes
Apocalipsis
- Mercedes García Bachman
Jeremías
- Maurice Gilbert
El Padre Lagrange, exégeta
- Gilberto Gorgulho
Cantar (con A. F. Anderson); *Proverbios*
- Lucía Victoria Hernández Cardona
1-2 Samuel (con Humberto Jiménez)
- Miguel Antonio Ibáñez Ramos
Excursus: El ayuno en la Biblia
- Humberto Jiménez Gómez
1-2 Samuel (con Lucía Hernández)
- Ricardo Jiménez González
Globalización y Sagrada Escritura
- María Gloria Ladislao
Una palabra propia

- Armando J. Levoratti
Levítico; Rut; Ester; Eclesiastés; Mateo; Santiago; Lucas (con César Mora Paz); La inspiración de la Sagrada Escritura; Panorama de una crisis; Ante la crisis de la ecología; La traducción y transculturación; El ambiente histórico-cultural del Nuevo Testamento
- Eleazar López Hernández
Los indios ante el tercer milenio; Insurgencia teológica de los pueblos indios; Teologías indias; La teología india en la globalización actual
- José Loza Vera
Éxodo
- Claudio Vianney Malzoni
1-2-3 Juan
- Seán Charles Martin
Introducción a las cartas pastorales; 1-2 Timoteo; Tito
- José Pablo Martín
Teoría, técnica y práctica de la hermenéutica en Filón; Corrientes hermenéuticas de la época patristica
- Blanca Martín Salvago
Lectura popular de la Biblia
- Carlo Maria Martini
La práctica de la Lectio divina en la pastoral bíblica
- Carlos Mesters
La Biblia en la Nueva Evangelización
- Gabriel Mestre
Métodos y acercamientos exegéticos en la interpretación de la Biblia
- José Míguez Bonino
Las iglesias protestantes y evangélicas en América Latina y el Caribe
- Néstor O. Míguez
1-2 Tesalonicenses; Filemón
- César Mora Paz
Lucas (con Armando J. Levoratti); Colosenses
- Domingo Muñoz León
La exégesis judía; Juan
- Enrique Nardoni
Hebreos; Pasado y presente de la teología de la liberación; La apertura al ecumenismo en el Concilio Vaticano II; Trabajo y justicia en la Biblia; La violencia en la Biblia
- Carmiña Navia Velasco
Hermenéutica bíblica femenina, reflexiones y propuestas
- Cirilo Olvera Pérez
Eclesiástico
- Pedro Ortiz
Marco geográfico del AT; Filipenses; Geografía del Nuevo Testamento
- Samuel Pagán
Isaías
- Silvestre Pongutá
Salmos 1-72
- Javier Quezada del Río
Tobías (con Pablo R. Andiñach)
- Enrique Ramírez
Daniel
- Pablo Richard
Hechos; Interpretación latinoamericana de la Biblia. Realidad, método, prospectiva
- Jordi Sánchez Bosch
Efesios
- Edesio Sánchez
Josué; Jueces; Traducción de la Biblia y cultura indígena
- Nicanor Sarmiento Tupayupanki
El magisterio de Juan Pablo II
- Milton Schwantes
Amós
- Eduardo de la Serna
2 Corintios
- Horacio Simian-Yofre
Ezequiel (con Alfredo Dus)
- Gerardo José Söding
1-2 Reyes
- Carlos Soltero
Deuteronomio
- Juan Stam
La violencia en la Biblia
- Elsa Tamez
Gálatas; Leyendo la Biblia bajo un cielo sin estrellas
- Toribio Tapia Bahena
Judit
- José Vílchez Líndez
Ester
- Esteban Voth
Números

Abreviaturas bíblicas

Abdías	Abd	3 Juan	3 Jn
Ageo	Ag	Judas	Jds
Amós	Am	Judit	Jdt
Apocalipsis	Ap	Jueces	Jue
Baruc	Bar	Lamentaciones	Lam
Cantar de los Cantares	Cant	Levítico	Lv
Carta de Jeremías	CJr	Lucas	Lc
Colosenses	Col	1 Macabeos	1 Mac
1 Corintios	1 Cor	2 Macabeos	2 Mac
2 Corintios	2 Cor	Malaquías	Mal
1 Crónicas	1 Cr	Marcos	Mc
2 Crónicas	2 Cr	Mateo	Mt
Daniel	Dn	Miqueas	Miq
Deuteronomio	Dt	Nahum	Nah
Eclesiastés	Ecl	Nehemías	Neh
Eclesiástico	Eclo	Números	Nm
Efesios	Ef	Oseas	Os
Esdras	Esd	1 Pedro	1 Pe
Ester	Est	2 Pedro	2 Pe
Éxodo	Éx	Proverbios	Prov
Ezequiel	Ez	1 Reyes	1 Re
Filemón	Flm	2 Reyes	2 Re
Filipenses	Flp	Romanos	Rom
Gálatas	Gál	Rut	Rut
Génesis	Gn	Sabiduría	Sab
Habacuc	Hab	Salmos	Sal
Hebreos	Heb	1 Samuel	1 Sm
Hechos de los Apóstoles	Hch	2 Samuel	2 Sm
Isaías	Is	Santiago	Sant
Jeremías	Jr	Sofonías	Sof
Job	Job	1 Tesalonicenses	1 Tes
Joel	Jl	2 Tesalonicenses	2 Tes
Jonás	Jon	1 Timoteo	1 Tim
Josué	Jos	2 Timoteo	2 Tim
Juan	Jn	Tito	Tit
1 Juan	1 Jn	Tobías	Tob
2 Juan	2 Jn	Zacarías	Zac

Prefacio

La eminente politóloga Hannah Arendt ha afirmado que el cristianismo no ha tenido una participación activa en los movimientos hacia un nuevo orden en la historia, por la simple razón de que las luchas por las reivindicaciones sociales nunca fueron impulsadas ni defendidas en nombre del Evangelio o de la fe cristiana. La historia le da la razón, al menos en parte, porque tales movimientos han debido afirmarse y abrirse paso muchas veces en contra de la Iglesia y del cristianismo institucionalizado. También es verdad que la teología y la predicación cristianas han estado durante largo tiempo poco interesadas en la reforma de la sociedad, como si no existiera ninguna vinculación entre el Evangelio y el cambio social. Incluso hoy en día, algunos predicadores insisten tanto en la salvación del alma personal que suprimen prácticamente la relación entre el destino futuro y el compromiso con el mundo y con la realidad presente. La redención se presenta con un carácter enteramente individualista y separada de la carne. Se niega o se ignora su dimensión sociohistórica, y el misterio pascual queda así despojado de uno de sus aspectos fundamentales.

En contra de estas interpretaciones reduccionistas, es preciso afirmar que la auténtica expresión de la fe cristiana, tal como la presentan la Biblia y la doctrina social de la Iglesia, no se entiende a sí misma como una mera creencia acerca del alma espiritual y de su destino futuro, sino como una enseñanza y un proyecto de vida para el ser humano en su integridad: corporal, personal, social, presente y futura.

La Biblia, en efecto, nunca separa al individuo de la sociedad. Este hecho merece una atención muy especial en las condiciones del mundo contemporáneo, porque hoy resulta evidente, quizá más que en ninguna otra época, que en la mayoría de los casos la ayuda real y efectiva a los demás solo es posible mediante una radical transformación de las estructuras sociales. Según el Evangelio, el amor al prójimo

es el resumen de la Ley. Pero si la práctica del amor se limitara únicamente al ámbito de las relaciones interpersonales, sería ineficaz para resolver la multitud de problemas que se plantean angustiosamente a escala mundial.

Por eso es indispensable que el amor se realice en el mundo y en la historia, penetrando e informando las estructuras sociales donde se define el destino de la humanidad. El contexto auténtico del amor cristiano es (o debería ser) la vida en sociedad, el campo del trabajo y de la producción, de la política y de la economía, de las relaciones internacionales y del encuentro y el conflicto de las culturas. En todos estos sectores de la vida tienen que hacerse presentes el amor y la solidaridad que proclama el Evangelio, y demostrar así su capacidad para transformar pacíficamente las condiciones sociales injustas y deshumanizantes.

Es verdad que muchos niegan que se pueda ejercer la acción política desde una perspectiva ética. La política se concibe como un simple trato con el poder definible en términos técnicos y pragmáticos, y de esta convicción hay un solo paso a la afirmación cínica del carácter autónomo de la praxis política. La fe cristiana, por el contrario, rechaza el carácter tecnocrático del ejercicio del poder e insiste en la necesaria vinculación de lo político con lo moral. De otro modo, la fe quedaría reducida al ámbito de lo subjetivo y personal, sin ningún tipo de incidencia en la utilización y los fines del poder, y la política, sobre todo en las relaciones internacionales, seguirá basándose en la ley del más fuerte.

En vista de esta realidad demasiado frecuente (en la práctica si no en la teoría), un auténtico cristiano no puede resignarse a la total privatización de la fe, como si la experiencia cristiana debiera permanecer encerrada en el secreto de los corazones, ajena a todo influjo sobre la realidad del mundo y de la sociedad. La Iglesia no es una secta ni un gueto. Rechaza la tentación de replegarse dentro de sí misma, sin que el rechazo de la marginación

le impida ser realista y reconocer que los cristianos cubren solamente una parte de la sociedad. Vivimos en una sociedad pluralista, y este simple hecho obliga a la Iglesia a no pretender posiciones de privilegio, más o menos favorecidas por los poderes públicos.

En esta situación relativamente nueva se impone a los creyentes la necesidad de comprender de manera más firme y decidida dónde radica su identidad cristiana y a qué conversión están llamados para vivir su fidelidad al Evangelio en el mundo de hoy. Se trata nada menos que de someterse a un trabajo de permanente iniciación y reapropiación de la fe, para descubrir más profundamente la novedad del Evangelio y hacer que resplandezca con todo su poder de irradiación y de transformación.

El mensaje de Jesús tiene un carácter público y está totalmente referido a la sociedad. Sin embargo, él no se dirigió a los pueblos, a los Estados o la humanidad en general. Tampoco entró en relación con los gobernantes de su tiempo para decirles cómo debían gobernar. Les habría dicho, más bien, lo que el autor del cuarto Evangelio formuló acertadamente en estos términos:

*Mi reinado no es de este mundo.
Si mi reinado fuera de este mundo,
mi gente habría combatido
para que yo no fuera entregado a los judíos
(Jn 18,36).*

Aquí no se habla del cielo ni de una realidad puramente interior o «espiritual». Jesús ejerce su reinado *en este mundo*; pero su Reino no es *de este mundo* porque no procede de él, ni se identifica con las instituciones sociales que gozan de prestigio o ejercen el poder en este mundo. Si fuera de este mundo, cabría recurrir a la violencia para defender o imponer su derecho. Pero allí donde irrumpe y ya resplandece el reinado de Dios, no queda lugar para la violencia y ni siquiera para el uso de la fuerza.

Jesús no pretende inculcar únicamente un convencimiento interior; sino que exige de sus discípulos un comportamiento muy concreto, destinado a promover el surgimiento de un nuevo orden social: *Ustedes son la luz del mundo. No se puede ocultar una ciudad situada en la cima de una montaña. Y no se enciende una lámpara para meterla dentro de un cajón, sino que se la pone sobre el candelabro para que ilumine a todos los que están en la casa. Así debe brillar ante los ojos de todos la luz que hay en ustedes, para que vean sus buenas obras y glorifiquen al Padre que está en el cielo* (Mt 5,14-16).

Obviamente, un comportamiento tal solo es posible en una comunidad de hermanos y hermanas que han experimentado personalmente la fuerza del Espíritu y que se unen libremente para compartir su fe y hacerla efectiva en el mundo y en la sociedad. La cooperación cons-

ciente es un privilegio de la convivencia humana, y será necesario un inmenso esfuerzo compartido para gestar un nuevo proyecto de civilización. Se trata nada menos que de instaurar en el campo social un tipo inédito de relaciones humanas (cuyo modelo aún no ha sido inventado), y las comunidades cristianas renunciarían a un aspecto esencial de su fidelidad al Evangelio si dejaran de tomar iniciativas concretas para emprender este verdadero «experimento» histórico.

Este nuevo proyecto no podría realizarse sin un cambio cualitativo en las estructuras de la convivencia social. Pero solamente Dios puede actuar sobre la sociedad en su conjunto y sobre la totalidad de la historia. A los seres humanos les compete una tarea más modesta, fuertemente condicionada por la pesadez de la historia, por la inercia de ciertas tradiciones y por toda clase de mezquindades y egoísmos humanos. El mundo nuevo irrumpe de vez en cuando en lo más vivo de la existencia histórica, pero con frecuencia la historia avanza a saltos. El orden social no siempre se abre espontáneamente al futuro; más bien tiende a enquistarse en el pasado, y con frecuencia lo único que se puede lograr son pequeñas transformaciones en ámbitos restringidos. También se fosilizan las instituciones y se hace necesario renovarlas desde sus cimientos, si bien los cambios necesarios o deseables encuentran muchas veces resistencias difícilmente superables.

Como lo declara la Constitución *Gaudium et spes*, «el género humano no solo puede y debe afianzar cada día más su dominio sobre las cosas, sino que a él le corresponde, además, establecer un orden político, social y económico que esté cada vez más al servicio del ser humano y le ayude, como individuo y como grupo, a reafirmar y cultivar la dignidad que les es propia.

»De ahí las insistentes reivindicaciones, por parte de mucha gente, de los bienes de los que se consideran despojados por la injusticia social o por una distribución no equitativa. Las naciones que están en vías de desarrollo, como las que han obtenido una reciente independencia, quieren participar en los beneficios de la civilización moderna no solo en el campo político, sino también en el económico, y representar libremente su papel en el mundo. A pesar de todo, se acrecienta de día en día su distancia y, en la mayoría de los casos, también paralelamente su dependencia, incluso económica, respecto de las naciones ricas que progresan más rápidamente. Los pueblos que padecen hambre hacen oír sus reclamos a los países más opulentos. La mujer reclama igualdad de hecho y de derecho ahí donde todavía no la ha conseguido. Los trabajadores y campesinos desean que su trabajo les sirva no solo para ganarse la vida, sino aun para desarro-

llar su personalidad y participar en la organización de la vida económica, social, política y cultural. Por primera vez en la historia, la humanidad entera ha llegado al convencimiento de que los beneficios de las civilizaciones pueden y deben extenderse realmente a todos los pueblos...

»Así el mundo moderno aparece a la vez como poderoso y como débil, capaz de lo mejor y de lo peor, con el poder de optar entre la libertad y la servidumbre, entre el progreso y el retroceso, entre la fraternidad y el odio. La humanidad adquiere conciencia de que le toca a ella dirigir rectamente las fuerzas que ha desencadenado y que pueden oprimirla o ponerse a su servicio. De ahí el gran interrogante que se le plantea» (*Gaudium et spes*, 9).

* * *

El propósito fundamental de este Comentario es presentar el mensaje de las Escrituras de

un modo relevante para la vida de nuestros pueblos, sin la pretensión de ofrecer fórmulas mágicas, capaces de transformar el mundo de un día para otro. El título de «Latinoamericano» se debe a que ha sido redactado en su mayor parte por biblistas latinoamericanos. La generosa participación de algunos colaboradores peninsulares quiere atestiguar la existencia de lazos fraternos que van más allá de las fronteras continentales.

Quizá llame la atención la variedad de enfoques en la práctica de la exégesis y la hermenéutica bíblicas. Esta diversidad se debe, en parte, a que los pueblos latinoamericanos tienen muchos elementos básicos comunes, pero presentan también diferencias y matices propios de cada país (cf. *Documento de Puebla*, 51). Los distintos enfoques atestiguan, al mismo tiempo, la libertad con que cada colaborador pudo realizar su trabajo, siempre dentro de un compromiso de fidelidad a la Palabra de Dios.

¿Antiguo o Primer Testamento?

Por su origen histórico, la comunidad de los cristianos está vinculada al pueblo de Israel. Jesús de Nazaret, en quien ella ha cifrado su fe, es hijo de ese pueblo, y lo son igualmente los Doce que Jesús eligió *para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar* (Mc 3,14). Al principio, la predicación apostólica se circunscribió únicamente a los judíos y a los prosélitos, paganos asociados a la comunidad judía (cf. Hch 2,11). Pero más tarde, cuando traspasó las fronteras del judaísmo, no renunció a su vinculación con Israel. El cristianismo ha nacido, por tanto, en el seno del judaísmo del s. I.

Sin embargo, la relación entre judaísmo y cristianismo es mucho más profunda que un simple fenómeno de continuidad histórica. Aunque Israel y la Iglesia se han sucedido en el tiempo, no están unidos simplemente como dos etapas de la historia que se relacionan entre sí por los lazos ordinarios de la sucesión temporal. Cristo, en efecto, no viene únicamente después de la Ley. Él hace que la Ley llegue a su pleno cumplimiento, no solo por haberla observado de una manera ejemplar, o porque su enseñanza lleva a su punto más alto lo exigido por los mandamientos del Decálogo y los preceptos de la Ley mosaica, sino, sobre todo, porque «la economía inaugurada por el Salvador ha producido una especie de movimiento y de cambio universales»¹ y «realiza por su propio advenimiento la perfección de las profecías hechas bajo la Ley»².

Una manifestación siempre actual de aquel vínculo originario es la aceptación de las Sagradas Escrituras del pueblo judío como Palabra de Dios dirigida también a los cristianos. La Iglesia, en efecto, ha aceptado como inspirados por Dios los escritos contenidos tanto en la Biblia hebrea como en la Biblia griega. El nombre «Antiguo Testamento», dado a este conjunto de escritos, es una expresión forjada por el apóstol Pablo para designar los escritos atribuidos a Moisés (cf. 2 Cor 3,14-15). Pero su sentido fue ampliado desde fines del s. II para

aplicarlo a otros escritos sagrados del judaísmo, en arameo, hebreo o griego.

Por su parte, el nombre de «Nuevo Testamento» proviene de un anuncio profético del libro de Jeremías que anunciaba una «nueva alianza» (Jr 31,31), expresión traducida en la versión griega de los Setenta como *kainē diathêke*, es decir, «nueva disposición» o «nuevo testamento». Ese anuncio profético proclamaba que Dios había decidido establecer una nueva alianza, y la fe cristiana ha visto realizada esta promesa en el misterio de Cristo Jesús (1 Cor 11,25; Heb 9,15). En consecuencia, se ha llamado «Nuevo Testamento» al conjunto de escritos que expresan la fe de la Iglesia en su novedad.

Estos escritos del NT no se presentan nunca como una *absoluta* novedad. Al contrario, se muestran sólidamente arraigados en la experiencia religiosa de Israel, recogida bajo distintas formas en sus Sagradas Escrituras. El NT les reconoce una autoridad divina, y ese reconocimiento de autoridad se manifiesta de múltiples maneras más o menos explícitas. Ante todo, el griego del NT depende estrechamente del griego de los Setenta (LXX), no solo por los giros gramaticales influenciados por el hebreo, sino también por el vocabulario. Sin un cierto conocimiento del griego de los LXX es imposible captar el sentido preciso de términos que tienen en el NT una considerable relevancia teológica.

Otras veces, basta una cita de la Escritura para decidir una cuestión controvertida. Esa cita se introduce frecuentemente con un simple *gégraptai*, «está escrito», expresión que pone de manifiesto la incuestionable autoridad de la palabra citada (cf., por ejemplo, Mt 4,4.7.10; Lc 4,4).

Pero la afirmación más categórica de la autoridad de la Escritura se encuentra sin duda en los textos que hablan del cumplimiento de las promesas veterotestamentarias en los acontecimientos del NT. Esta convicción está presente casi en cada página del NT y en las mis-

mas palabras de Jesús. En el evangelio según san Mateo, una palabra de Jesús proclama la perfecta continuidad entre la *Torá* y la fe de los cristianos: *No piensen que he venido a abolir la Ley o los Profetas: yo no he venido a abolir sino a dar cumplimiento* (Mt 5,17). De camino hacia su pasión, Jesús dice: *El Hijo del hombre se va según lo que está escrito de él* (Mt 26,24; Mc 14,21). Y después de su resurrección, él mismo se dedica a *interpretar, según las Escrituras, lo que le concernía* (Lc 24,27). *Estas son las palabras que les dije cuando todavía estaba con ustedes: Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito acerca de mí en la Ley de Moisés, los Profetas y los Salmos* (Lc 24,44). Por tanto, la fe cristiana no se basa solamente en determinados acontecimientos, sino en la conformidad de esos acontecimientos con la revelación contenida en las Escrituras de Israel. De ahí la importancia del principio hermenéutico afirmado una vez más por la Pontificia Comisión Bíblica: «Sin el Antiguo Testamento, el Nuevo es un libro indescifrable, una planta privada de sus raíces y destinada a secarse»³.

La relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento

La referencia al AT «contextualiza» la persona y la obra de Jesús. De este modo, él no queda aislado de todo contexto, sino que se inserta en el plan de salvación *prometido por medio de sus profetas en las Sagradas Escrituras* (Rom 1,2) y se manifiesta como su pleno cumplimiento. Jesús es el «sí» de Dios a sus promesas (cf. 2 Cor 1,20), de manera que se establece una doble relación: releídos a la luz de la fe pascual, los textos veterotestamentarios adquieren su significado último. Y viceversa: la lectura del AT permite comprender a Jesús. A la luz del AT, Cristo aparece en continuidad con la esperanza y las revelaciones divinas a Israel, y se inserta en la historia de las intervenciones de Dios en favor de su pueblo. Sin una reflexión tal, Jesús se habría convertido en un fenómeno aislado e incomprensible. Cristo es la meta hacia la cual tendía toda la economía antigua. La fe en Cristo permanece fiel al AT en el momento en que supera sus límites.

Esta conformidad de las palabras y las acciones de Cristo con el testimonio anterior de las Escrituras constituye para el NT uno de los signos que acreditan a Jesús como el Enviado de Dios. Pero la referencia a la Escritura no cumple solamente una función apologetica. Es también un principio de intelección de Jesús y de su obra salvífica. Por eso, el cumplimiento no se refiere únicamente a los escritos proféticos, sino que abraza también la Ley, la historia y la profecía. Tanto la proclamación de las exigencias de Dios (la Ley) como los

anuncios de los profetas encuentran en Cristo su sentido auténtico y más profundo.

De ahí las tres instancias que caracterizan la relación entre el AT y el NT: *continuidad, discontinuidad y progreso*.

1) La *continuidad*. Además de reconocer la autoridad de las Escrituras judías y de afirmar constantemente que los acontecimientos «nuevos» corresponden a lo que estaba anunciado, el NT asume los grandes temas de la teología de Israel, en su triple referencia al pasado, al presente y al futuro.

Para los escritores del NT «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» es el mismo «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob», que se reveló a los Patriarcas, libró a Israel de Egipto e inspiró a los profetas para que anunciaran anticipadamente *los sufrimientos reservados a Cristo y la gloria que les seguiría* (1 Pe 1,11).

De manera constante, la Iglesia se mantuvo fiel a esta enseñanza recibida de los apóstoles. Por eso siempre se negó a desprenderse del AT, oponiéndose de ese modo a los que veían en él un residuo del orden de cosas ya superado por el advenimiento de Cristo. Esta decisión, obviamente, no le impidió reconocer desde el principio la existencia de cosas imperfectas y transitorias en los escritos veterotestamentarios⁴. Pero los intentos de explicar tales imperfecciones nunca llegaron hasta el extremo de afirmar que aquellos libros no estaban inspirados por Dios.

Como consecuencia de esta convicción, la persona y la obra de Jesús fueron siempre puestas en relación con el AT, manifestando de ese modo que el plan divino de salvación había sido preparado y anunciado proféticamente antes de ser llevado a su plenitud. Y esta puesta en relación no se realizó solamente a través de las citas explícitas repartidas por todo el NT, sino también en las innumerables referencias y alusiones, a veces casi imperceptibles, que se fueron como sedimentando en el vocabulario, en las formas de discurso, en las imágenes, en las fórmulas de bendición y en los himnos litúrgicos.

La carta a los Hebreos y el evangelio de Mateo son los escritos del NT que subrayan con más insistencia el cumplimiento en Jesús de lo anunciado o prefigurado en el AT. En Mt llaman la atención particularmente las numerosas citas y referencias directas, introducidas muchas veces con una frase estereotipada: *Esto sucedió para que se cumpliera lo anunciado por el profeta cuando dice...* (1,22; 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,54.56; 27,9). Es obvio pensar, entonces, que el evangelista estaba muy familiarizado con el AT (en hebreo y en griego) y que este también era conocido por los miembros de la comunidad, aunque, naturalmente, en grados diversos. El uso que Mt hace de los textos revela además un conocimiento notable de la exégesis judía, amplia-

mente documentada en la biblioteca de Qumrán y en el ambiente rabínico. En particular, su interpretación actualizante de los profetas presenta ciertas afinidades con el *midrash* y el *peshet* de Qumrán, si bien el movimiento hermenéutico es exactamente inverso (del acontecimiento salvífico actual a los profetas y no de los profetas a la historia presente).

2) No es posible negar, sin embargo, que el paso de un Testamento a otro implica rupturas y *discontinuidad*. Estas no suprimen la continuidad. Al contrario, la suponen en lo esencial, pero afectan a bloques enteros de la Ley mosaica. Esto significa que desde cierto punto de vista, concretamente el del judaísmo, se abandonan elementos de gran importancia: instituciones como el sacerdocio levítico y el templo de Jerusalén; formas de culto como los ritos sacrificiales; prácticas religiosas como la circuncisión, las leyes sobre lo puro y lo impuro, y las prescripciones alimentarias; leyes imperfectas como el divorcio e interpretaciones legales restrictivas como las referentes al sábado. Pero no es menos evidente que el desplazamiento radical de acento realizado por el NT había empezado ya en el AT y que constituye, por eso mismo, una lectura legítima de él.

3) Al afirmar que las promesas a Israel se han cumplido efectivamente en la vida, muerte y resurrección de Jesús, como asimismo en la fundación de la Iglesia abierta a todas las naciones, el NT une estrechamente a los cristianos con el pueblo de Israel. Por tanto, el primer aspecto del cumplimiento de las Escrituras es el de la conformidad y la continuidad. Pero, como ya se ha indicado, el cumplimiento implica también una cierta discontinuidad, ya que de lo contrario no habría progreso. De ahí que hablar de discontinuidad no sea otra cosa que señalar el aspecto negativo de un proceso histórico-salvífico cuyo lado positivo se llama *progreso*.

Esto quiere decir que el NT, lejos de oponerse a las Escrituras de Israel o de señalarles un término y considerarlas caducas, confirma la verdad de las promesas hechas a Israel y las lleva a su cumplimiento en la persona de Cristo, en su misión y, especialmente, en su misterio pascual. Más aún, ninguno de los grandes temas de la teología del AT escapa a la nueva irradiación de la luz cristológica.

En lo que respecta al pueblo de Dios, el NT asume que Israel conserva intactas sus prerrogativas (Rom 9,4) y su estatuto prioritario en cuanto al ofrecimiento de la Palabra de Dios (Hch 13,46) y de la salvación (Hch 13,23). Pero también afirma que Dios le ha ofrecido una *nueva alianza* (cf. Jr 31,31), sellada con la sangre de Jesús, y que el pueblo judío, en su gran mayoría, no reconoció la llegada de Dios en Cristo. De ahí el amargo llanto de Jesús cuando se acercaba por última vez a la ciudad santa de Jerusalén: *¡Si tú también hubieras com-*

prendido en este día el mensaje de paz! Pero ahora está oculto a tus ojos (Lc 19,44).

Israel esperaba el cumplimiento de las promesas de Dios como el final glorioso de su larga y dramática historia. Numerosos mártires habían dado su vida para ser fieles a las promesas divinas y a la Ley. Pero, una vez que terminaron los días de su heroica espera, el cumplimiento de la promesa se realizaba de una manera tan misteriosa que ni los mismos apóstoles lograron comprenderla hasta después de Pentecostés. La muerte y la resurrección de Jesús, en efecto, transformaban el objeto de la esperanza hasta un punto tal que parecía ser la anulación pura y simple de las expectativas mesiánicas de Israel.

En adelante, los paganos, que tantas veces habían oprimido a Israel a causa de su fe, tendrían igual derecho a la salvación que los mismos judíos. En Cristo Jesús *no hay judío ni pagano, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer* (Gál 3,28), de manera que la universalización del mensaje salvífico exigía de Israel la renuncia al privilegio de ser el pueblo de Dios en exclusividad, sin la participación de los demás pueblos. Por tanto, a Israel se le pedía un supremo sacrificio, y podría decirse que él debía compartir el doloroso privilegio del Servidor sufriente: dar la vida para que el mundo viva.

En el plan de Dios, el endurecimiento de Israel tuvo consecuencias providenciales, porque ha sido el punto de partida del universalismo cristiano y del anuncio del Evangelio a los paganos. Las cartas de Pablo dan un constante testimonio del universalismo cristiano, especialmente en la frase programática que figura al comienzo de su carta a los Romanos: *El evangelio es poder de Dios para la salvación de todos los que creen: de los judíos en primer lugar y después de los que no lo son* (1,16).

Israel en el plan de Dios

El NT nunca afirma que Israel haya sido repudiado por Dios. Desde los primeros tiempos, la Iglesia ha considerado que los judíos siguen siendo testigos importantes de la economía divina de la salvación y comprende su propia existencia como una participación en la elección de Israel y en una vocación que sigue siendo en primer lugar de Israel, aunque solo una parte de él la haya aceptado.

En su carta a los Romanos, Pablo precisa claramente que los cristianos, en realidad, participan en la elección de Israel, el único pueblo de Dios. Ellos son como el «olivo silvestre» que ha sido «injertado» en el olivo sano para hacerse partícipe de su raíz y su savia (Rom 11,17.24). Por tanto, ningún pagano tiene motivo para gloriarse a costa de las ramas, porque *no eres tú quien sostiene a la raíz, sino que la raíz te sostiene a ti* (11,18).

Dada esta situación, cabe preguntar si la elección de Israel sigue siendo válida. A esta pregunta Pablo responde de dos formas distintas. La primera consiste en decir que algunas ramas fueron cortadas, a causa de su rechazo de la fe (11,17.20). Sin embargo, subsiste *un resto elegido gratuitamente* (11,5), y por tanto no se puede decir que Dios ha rechazado a su pueblo: *Lo que buscaba Israel no lo ha obtenido, pero la elección [es decir, el resto elegido] sí lo ha obtenido, aunque los demás se endurecieron* (11,7).

Pablo no considera que Israel esté libre de culpa en lo que atañe a su rechazo del evangelio (10,2-4.18), pero también reconoce que su «endurecimiento» ha sido parcial (11,25) y que hay que verlo en relación con la salvación de las naciones (11,15). Por eso se atreve a decir que los judíos se han convertido en enemigos del Evangelio *en favor de ustedes*; es decir, Pablo no considera la salvación de los pueblos como un hecho aislado, sino que lo ve en relación con el endurecimiento parcial de Israel y con su salvación final. Porque ese endurecimiento durará solamente hasta *que haya entrado* [en la salvación mesiánica] *el número pleno de los gentiles* (11,25) y al final *todo Israel se salvará* (11,26b).

La segunda respuesta de Pablo afirma que los judíos que se convirtieron en enemigos de Dios desde el punto de vista del Evangelio siguen siendo amados en virtud de la elección y en atención a sus padres (11,28). Por eso Pablo prevé que obtendrán misericordia (11,27.31) y sostiene que no cesan de ser llamados a la intimidad con Dios, *porque los dones y la llamada de Dios son irrevocables* (11,29).

¿Una nueva terminología?

En muchos ambientes eclesíásticos y teológicos se ha difundido, desde hace algunos años, el uso de la expresión «Primer Testamento» para designar la parte de la Biblia cristiana que habitualmente se denomina «Antiguo Testamento». En consecuencia, también se habla de «Segundo Testamento» a propósito de las Escrituras específicamente cristianas (el «Nuevo Testamento» en la terminología tradicional).

Para justificar este cambio se aducen varios argumentos. Uno tiene que ver con el diálogo entre cristianos y judíos, cuyo desarrollo se vería obstaculizado por el uso de una expresión que puede interpretarse en sentido peyorativo. Otro argumento apunta a una cuestión más de fondo y trata de replantear el problema de la relación entre las dos partes de la Biblia.

Es verdad que la denominación «Antiguo Testamento» no debe entenderse obligatoriamente en sentido negativo, como, a la inversa, tampoco debe interpretarse en sentido positivo la expresión «Nuevo Testamento». Si «antiguo» sugiere la idea de «origen» o de «ancia-

no» respetable por los años, la designación puede considerarse aceptable. Y si esta designación específicamente cristiana sirve para recordarnos que no hay un NT sin un AT, se la puede aceptar como referencia legítima a una verdad fundamental de la fe cristiana.

En opinión de muchos, sin embargo, la historia atestigua el predominio de la mala comprensión de los términos, con los consiguientes resultados fatales para la relación de los cristianos con el judaísmo. Por tanto, lo que aquí está en juego es más que una cuestión puramente terminológica. En el fondo, se trata de superar el antijudaísmo que ha estado difundido entre los cristianos durante siglos y que ha producido efectos devastadores en la historia reciente. El Concilio Vaticano II ha dado normas precisas para acabar con esa historia funesta. Pero es preciso avanzar todavía más y someter a un examen profundo nuestros esquemas mentales y operativos, a fin de superar el antijudaísmo expreso o latente que pesa demasiado en la relación judío-cristiana. De esa revisión global formaría parte un cambio de formulación, porque la terminología tradicional –Antiguo Testamento– tiene resabios discriminatorios y no admite que Israel considere su Biblia como Sagrada Escritura independientemente de la lectura cristiana. En tal sentido, a veces se llega a pensar que el «Antiguo» Testamento puede decir solamente lo que el «Nuevo» le permite.

De ahí la propuesta de poner siempre entre comillas el adjetivo «antiguo», o bien de sustituirlo por otro. En tal sentido, el empleo de la expresión «Primer Testamento» aportaría notables ventajas, por los siguientes motivos:

1) Hablar de «Primer Testamento» evita la infravaloración del judaísmo, asociada al nombre tradicional desde los orígenes del cristianismo hasta nuestros días. La expresión «Antiguo Testamento», en efecto, no solo ha favorecido la depreciación de la parte «anticuada» de nuestra Biblia, sino que también ha provocado en los ambientes cristianos un inveterado menosprecio del judaísmo. La hipoteca pesa sobre ambas religiones, y cabe preguntar si una designación menos ambigua no ayudaría a eliminar graves malentendidos.

2) La expresión «Primer Testamento» es bíblica. Se encuentra en la carta a los Hebreos (8,7.13; 9,1.15.18) y también en la traducción griega de los Setenta: *Yo me acordaré en favor de ellos de la primera alianza, cuando los hice salir de la tierra de Egipto...* (Lv 26,45 [LXX]). Es decir, la «primera alianza» se presenta como el comienzo que pone el fundamento y perdura en sus efectos, ya que el castigo infligido a Israel a causa de sus pecados no llegará *hasta el punto de aniquilarlos y de anular mi alianza con ellos, porque yo soy el Señor, su Dios* (26,44). Y este es precisamente el aspecto que pone de relieve la expresión «Primer Tes-

tamento»: la Biblia de Israel es el fundamento que fue puesto por Dios en primer lugar. Sobre él se asienta la nueva acción de Dios en Jesús y en sus seguidores, de tal modo que la nueva alianza aparece como su renovada y definitiva actualización. El «Primer Testamento» remite al «Segundo», como para recordarnos que el «Primero» no constituye en sí mismo la Biblia cristiana completa.

3) La expresión «Primer Testamento» corresponde mejor a la continuidad histórica, ya que las Escrituras judías surgieron primero y fueron la primera Biblia de la joven Iglesia. Teológicamente constituye asimismo una formulación rigurosa, ya que da testimonio de la «alianza perpetua» que Dios concluyó con Israel, su «hijo primogénito» (Éx 4,22; Os 11,1), punto de arranque del gran movimiento de alianza que debía abarcar a todos los pueblos.

4) El esquema promesa-cumplimiento es ciertamente originario de la Biblia, pero no es del todo adecuado para expresar la relación entre ambos Testamentos. Hablar «ingenua» o «agresivamente» del cumplimiento de *todo* el AT en y por Cristo no responde ni al mensaje del AT ni a la misión de Jesús atestiguada en el NT. Las promesas del AT, en efecto, tienen un «excedente» con respecto a Jesús, y la misión de Jesús atestigua de manera definitiva que el reino de Dios, a pesar de todas las fuerzas del mal que puedan oponérsele, llevará el mundo a su culminación, así como la muerte de Jesús culminó en su resurrección.

Algunas observaciones críticas

Es preciso reconocer que la denominación *Antiguo Testamento* podría llevar a una valoración insuficiente o incluso a un menor aprecio por el pueblo de Israel. Pero, a la inversa, la designación *Primer Testamento* puede responder, en última instancia, a motivos extrínsecos, como sería el de promover la estima por el pueblo judío y el de favorecer el diálogo interreligioso con el judaísmo. Sin duda se trata de un propósito loable, pero no puede suplantar a la reflexión teológica. Por tanto, la designación hay que recabarla teológicamente de la relación recíproca entre ambas alianzas, y no de meras consideraciones extrínsecas.

El NT es más que un Segundo Testamento que viene después del Primero, como una segunda parte sigue a la primera. Toda numeración, en efecto, está abierta a ulteriores integraciones, y nada impediría esperar una «tercera» parte. Prueba de ello es el comentario que hace Erich Zenger (un decidido defensor de la nueva terminología) al discurso de Pedro en el pórtico del templo, después de curar a un parálítico de nacimiento (Hch 3,12-26): Jesús es el Mesías, pero no lo es plenamente, porque todavía debe venir a traer el

reino de paz (*shalôm*) que los profetas prometieron como un don de Dios. En la cadena de esa historia de promesas, Jesús es para la fe cristiana el eslabón decisivo, que reconcilia al mundo con el Dios de la paz. Pero no todas las promesas veterotestamentarias pueden considerarse cumplidas en Jesús, como no todas las afirmaciones que se hacen en el NT sobre Jesús tienen una base en el AT.

Por tanto, AT y NT no se relacionan simplemente como promesa y cumplimiento, sino que, tanto para los judíos como para los cristianos, el pleno cumplimiento aún estaría por llegar. A Jesús se lo considera como una especie de «eslabón de conjunción» entre la promesa veterotestamentaria y el cumplimiento escatológico definitivo.

En tal sentido, el «cumplimiento» de que habla el NT sería uno más entre los muchos «cumplimientos» que ya se habían dado en la historia de Israel. Sin embargo, el NT afirma mucho más, ya que reconoce que ha tenido lugar una superación de las estructuras antiguas y una sustitución por otras nuevas. Jesús, al perfeccionar la Torá, se aparta ocasionalmente de su letra (Mt 5,20-48), y Pablo declara abrogadas las disposiciones legales que tenían una finalidad exclusivamente pedagógica y por lo tanto transitoria (Gál 3,23-25). La misma carta a los Hebreos, que emplea repetidamente la expresión «primera alianza», afirma expresamente: *Al hablar de una nueva alianza, Dios declara anticuada la primera, y lo que es viejo y anticuado está a punto de desaparecer* (Heb 8,13).

Por otra parte, los que rechazan la idea cristiana de *superación* del AT por el NT hacen de la Torá un absoluto en vez de colocarla en el lugar que le corresponde en la economía de la alianza. La Torá, en efecto, pretendía hacer de Israel el pueblo santo de Dios, el pueblo sacerdotal; pero su éxito era limitado porque dejaba intacta la raíz del problema espiritual y moral del ser humano (cf. Jr 31,31-34; Rom 7). El NT, en cambio, no pretende otra cosa que realizar efectivamente el designio de la alianza a la que estaba orientada la Torá y hacerla accesible, no solo a Israel, sino a toda la humanidad (cf. Rom 1,16-17).

El comienzo de la carta a los Hebreos confirma este punto de vista: «Dios, que en el pasado muchas veces y de muchas formas habló a nuestros padres por medio de los profetas, en esta etapa final nos ha hablado por medio del Hijo» (Heb 1,1-2). Es verdad que este pasaje permite hablar de la Palabra de Dios y la de Biblia como de un testimonio polifónico de la revelación de Dios. Pero poner al Hijo como una de esas tantas voces, como un eslabón más en la cadena, sería distorsionar todo el sentido del texto. En realidad, lo que hace el autor de la carta es contraponer la palabra conclusiva de Dios en el Hijo a la multiplicidad y multifor- midad de las anteriores revelaciones. Más

aún, todas las demás voces resultan plenamente inteligibles en función de él.

Al subrayar *la discontinuidad en la continuidad*, la carta a los Hebreos, y el NT en su conjunto, manifiestan una clara comprensión del cumplimiento de las Escrituras en la persona y en la obra redentora de Jesús. La incomparabilidad de Cristo con todo lo precedente no obligó a la Iglesia primitiva a renunciar a la continuidad. Pero tampoco dejó en la penumbra la discontinuidad con las Escrituras de Israel.

Es obvio que esta lectura de la Escritura judía no es la única lectura posible. Más aún, el pueblo judío tiene pleno derecho a leer su Biblia desde su propia perspectiva y no a partir de su cumplimiento en Cristo. Pero no por eso la lectura cristiana deja de estar fundada en el potencial literario y teológico del AT, y de extraer de esa fundamentación su propia legitimidad.

La economía del AT, en efecto, además de una economía de *alianza* era una economía de *promesa*, cuyo centro de gravedad no estaba en el pasado sino en el futuro. En la perspectiva profética, hacia ese futuro tiende toda la historia de la salvación, de manera que el dinamismo interno del AT, en cuanto promesa, no encuentra su razón de ser en sí mismo sino en un *ésjaton* que lo supera. Pero estas promesas, sin su cumplimiento, resultan un enigma para el creyente de la antigua alianza. El misterio de Cristo, por el contrario, se presenta como un principio de inteligibilidad. Sin él, todo permanece igualmente enigmático. Con la fe en él, en cambio, los elementos dispersos se unifican en una síntesis coherente y establecen una jerarquía de valores que muestran al Mesías Jesús plenamente integrado en la antigua economía. La fe en Cristo permanece fiel al AT precisamente en el momento en que supera sus límites.

Por eso, si por motivos teológicos intrínsecos consideramos la revelación de Dios como concluida en Cristo, parecería que es insuficiente «numerar» las dos alianzas como «primera» y «segunda». Los términos *Antiguo* y *Nuevo* explican más convenientemente lo que está en juego en la Escritura. El adjetivo *Antiguo* deja en claro que la verdad de la Escritura de Israel es, sin duda, la verdad entera, pero que esa verdad permaneció en parte oscurecida hasta que la luz de Cristo se difundió sobre ella. A partir de Cristo, en efecto, es comprensible la Escritura de Israel en su sentido más pleno.

Lectura judía y lectura cristiana de la Biblia de Israel

La Biblia cristiana contiene dos partes surgidas en contextos diferentes. El binomio AT-NT no implica oposición sino correlación. Por eso es indispensable, desde el punto de vista

cristiano, mantener conjuntamente la identidad y la discontinuidad, sin dejar de reconocer, al mismo tiempo, que la Biblia de Israel está abierta a *dos lecturas distintas*.

Esta doble posibilidad depende, por una parte, del potencial semántico plural que caracteriza a la Torá y a los Profetas; y por la otra, de la recepción del mismo texto bíblico por parte de distintas comunidades de fe. No existe, en efecto, un «nivel cero de la Escritura», es decir, una lectura de la Biblia absolutamente neutral, exenta de todo «pre-judicio» o «presupuesto». El acceso al texto bíblico (como a cualquier otro texto) se sitúa siempre en una tradición hermenéutica o interpretativa que establece las coordenadas de la interpretación.

En la lectura cristiana, la resurrección de Cristo es el centro en torno al cual se organiza todo el conjunto. Este acontecimiento es la clave de lectura de toda la Biblia y de los recuerdos de la vida pública de Jesús. De ahí que la lectura cristiana tienda a sobrevalorar el elemento profético, como lo muestra, por ejemplo, el episodio de Emaús: los discípulos narran lo que había sucedido en Jerusalén y Jesús narra la historia santa: *Y comenzando por Moisés y continuando con todos los Profetas, les interpretó en todas las Escrituras lo que se refería a él* (Lc 24,27). Más allá del sentido literal de los textos está el «cumplimiento» operado por Jesús, y los escritos neotestamentarios, por medio de distintos procedimientos interpretativos, hacen que las dos «historias» se correspondan.

La lectura judía, en cambio, no utiliza ninguna clave exterior, sino que se complace en desarrollar hasta el infinito las más mínimas virtualidades del texto bíblico. Esto desemboca en una proliferación del comentario que se justifica con la frase del Salmo: «Una cosa ha dicho Dios y yo he escuchado dos» (Sal 62,12).

Cuando se aplica al estudio de las Escrituras el método histórico-crítico, los exégetas modernos (judíos o cristianos) pueden llegar a un acuerdo en puntos esenciales. Pero en algunas ocasiones el exégeta del NT tendrá que introducirse en la hermenéutica judía antigua, en sus principios y presupuestos (es decir, en la mentalidad *derásica*), para comprender la forma en que el NT trata el texto y la tradición del AT. La unidad de la Escritura en conjunto y en cada una de sus partes, la explicación de la Escritura por la Escritura, así como la pluralidad de sentidos que encierra, hacen ver al intérprete del NT la amplitud de miras con que el judaísmo interpretaba la Biblia para aprehender su sentido. Por tanto, el *derás* tendrá que ser considerado en lo sucesivo como una categoría fundamental del análisis crítico del NT, especialmente de los evangelios, ya que es el medio natural en que se insertan los escritos neotestamentarios.

En consecuencia, la exégesis cristiana debe tener en cuenta la recomendación de las «No-

tas para una presentación correcta de los judíos y del judaísmo en la predicación y la catequesis de la Iglesia católica» (mayo 1985): «No resta nada al valor del AT en la Iglesia ni impide que los cristianos puedan aprovecharse con discernimiento de las tradiciones de la lectura judía».

En este mismo sentido se pronuncia la Pontificia Comisión Bíblica en su Documento sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*: «La riqueza de la erudición judía puesta al servicio de la Biblia, desde sus orígenes hasta nuestros días, es una ayuda de primera categoría para la exégesis de los dos Testamentos, a condición de emplearla con conocimiento de causa».

NOTAS

1. Clemente de Alejandría, *Stromata* VI 6,47,1.
2. *Ibid.* III 5,46,2.
3. Pontificia Comisión Bíblica, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, PPC, Madrid 2002, p. 163. Una buena parte de este artículo se inspira en este Documento y reproduce a veces textualmente frases y aun párrafos enteros.
4. Esta afirmación es un elemento constante en la historia de la exégesis. La imperfección de algunos elementos contenidos en el AT fue señalada una vez más por el Concilio Vaticano II, y el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* vuelve sobre el mismo tema: «Los escritos del AT contienen elementos "imperfectos" (*Dei Verbum*, 15) que la pedagogía divina no podía eliminar desde el comienzo».

BIBLIOGRAFÍA

- Cerbelaud, D., «L'importance de la lecture juive de la Bible pour les chrétiens», *La Vie Spirituelle* 149 (1995) 35-43.
- Das, A. A., *Paul, the Law, and the Covenant*, Hendrickson Publishers, Peabody-Massachusetts 2001.
- Del Agua Pérez, A., *El método midrásico y la exégesis del NT*, Biblioteca Midrásica, Valencia 1985.
- Gäde, G., ¿«Antiguo» o «Primer» Testamento?, *Ho Theologos* 18 (2000) 255-276.
- Hall III, S. G., *Christian Anti-Semitism and Paulus Theology*, Hendrickson Publishers, Peabody-Massachusetts 1993.
- Le Déaut, R., *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII,42*, Roma 1963.
- Lohfink, N., «Die historische und die christliche Auslegung des Alten Testaments», *Stimmen der Zeit* 178 (1966) 98-112.
- Muñoz León, D., *Dios - Palabra - Memrá en los Targum del Pentateuco*, Madrid 1974.
- , *Gloria de la Shekiná en los Targumim del Pentateuco*, Madrid 1977.
- Pontificia Comisión Bíblica, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, PPC, Madrid 2002.
- Strack, H. L. y Stemberger, G., *Introducción a la Literatura Talmúdica y Midrásica* (Edición Española preparada por Miguel Pérez Fernández), Biblioteca Midrásica, Valencia 1988.
- Zenger, E., «Überlegungen zu einem neuen christlichen Umgang mit dem sogenannten Alten Testament», *Kirche und Israel* 10 (1995) 137-150.
- , «Die grundlegende Bedeutung des Ersten Testaments. Christlich-jüdische Bibelhermeneutik nach Auschwitz», *Bible und Kirche* 55 (2000) 6-13.

ARTÍCULOS GENERALES

La inspiración de la Sagrada Escritura

Armando J. Levoratti

Los cristianos, como los judíos y musulmanes, compartimos la convicción de que Dios *nos ha hablado*. Para la fe cristiana, el punto culminante de esta autocomunicación de Dios es Jesucristo. Pero la Biblia atestigua que ya antes de la encarnación Dios había hablado a nuestros padres, en muchas ocasiones y de diversas maneras, por medio de los profetas (Heb 1,1). De esta revelación divina dan un firme testimonio los mismos profetas, que tienen la certeza de anunciar *lo que sale de la boca del Señor*, y no, como los falsos profetas, las visiones de su imaginación (Jr 23,16). Por eso ellos tienen la osadía de introducir sus mensajes con estas palabras: *Así habla Yahvé*.

Esa convicción presupone en los seres humanos la capacidad de escuchar la voz de Dios. A este respecto conviene recordar que Karl Rahner definió al ser humano como *Hörer des Wortes* («oidor de la Palabra»), es decir, como el ser que debe estar a la escucha para poder responder a las preguntas fundamentales que brotan de su existencia.

Pero tal convicción presupone asimismo que Dios es capaz de comunicarse; más aún, que de hecho Dios *ha hablado* (cf. Heb 1,1-2) y que nos ha hecho oír su Palabra. La expresión «Palabra de Dios» es obviamente una metáfora, porque la emisión vocal de una palabra se produce mediante un acto de fonación que solo metafóricamente puede atribuirse a Dios. Sin embargo, esta metáfora es singularmente apropiada y prácticamente insustituible.

Ante todo, porque a través de la palabra, y, por lo general, solo a través de ella, una persona puede influir sobre otra sin vulnerar su libertad. Sobre los demás se puede actuar mediante la acción directa, hasta llegar incluso a la coacción. Pero mientras que la coacción impide que la persona agredida ejerza su libertad y actúe por iniciativa propia, el que escucha la palabra que otra persona le dirige tendrá que dar algún tipo de repuesta: creará en la palabra ofrecida a su libre capacidad de aceptación, o manifestará, a veces con un simple si-

lencio, que rehúsa aceptarla. La persona interpelada es la que decide sobre la respuesta que está dispuesta a dar, y cualquiera que sea esta –aceptación o rechazo, entusiasta admiración o silencio lleno de sentido– esa persona queda bajo el impacto de la palabra oída, al tiempo que su libertad se mantiene intacta.

Por otra parte, la facultad de hablar no es en el ser humano una capacidad yuxtapuesta a las demás o situada en el mismo plano que las otras. Antes de la palabra el mundo no tiene una configuración precisa. El lenguaje aporta nombres y esos nombres permiten delimitar las fronteras de lo real. Los animales estaban delante de Adán, pero no fueron para él seres reales hasta que le dio un nombre a cada uno (Gn 2,19-20)¹. La imposición de un nombre es un acto de la actividad ordenadora por la que el nombrador se adueña en alguna forma de las criaturas, objetivándolas ante sí. Si este proceso estuviera ya prescrito por la naturaleza de las cosas, sería en todas las lenguas único y uniforme. Pero los nombres que registran las distintas lenguas no pueden ser interpretados de forma invariable. Se hallan más bien determinados por los intereses, necesidades y propósitos humanos, que no son fijos e inmutables, sino que cambian de una sociedad a otra.

«Tomar la palabra» es una nota distintiva de los seres humanos. Una persona no sería tal si no le fuera concedida el habla. La palabra es el salvoconducto que la introduce en el universo humano. Cada palabra nos orienta en un mundo que no se da tal cual, de una vez por todas, sino que se va construyendo palabra por palabra. Con cada palabra que aprende, el niño amplía y enriquece las dimensiones de su universo personal.

Así el lenguaje de la vida cotidiana proporciona las objetivaciones indispensables y articula el orden que asigna un lugar a cada cosa. La realidad se presenta entonces como un mundo ya constituido y estructurado, vale decir, como una serie de objetos nombrados antes que la persona surja a la vida. Vivimos en

un sitio que tiene un nombre geográfico; nos movemos en una red de relaciones humanas que están ordenadas mediante un vocabulario; utilizamos instrumentos cuyo nombre figura en el léxico de la comunidad lingüística. De esta manera, el lenguaje marca las coordenadas de la vida en sociedad.

La lengua común proporciona un cuadro para el despliegue de la actividad verbal, pero hablar no es repetir algo ya dicho. La palabra es de alguna manera recreada cada vez que se la pronuncia. Especialmente cuando la persona que habla es un verdadero poeta, el poema se nos da como algo nunca dicho, y no lo recibimos como sabido de antemano, sino como una nueva creación.

La comunicación no completa su ciclo si el mensaje no llega a destino o no es comprendido por el interlocutor. Por eso la comunicación intencional supone la voluntad deliberada de afirmar algo y de provocar una respuesta. Si se da un verdadero diálogo, la reciprocidad del intercambio verbal actualiza en los interlocutores posibilidades tal vez dormidas: toda palabra es una especie de aguijón que llama a despertar del sueño y a descubrir en el mundo y en uno mismo valores antes desconocidos².

El lenguaje contribuye al mismo tiempo a la constitución del ser personal. Hablando, la persona penetra en su mundo interior –un mundo confuso, impreciso, múltiple, hecho de enigmas e incertidumbres– y en el diálogo consigo misma y con los demás avanza en el proceso de autocomprensión. Si por azar o por milagro se desvanecieran las palabras, nos hundiríamos en una angustia insoportable. El súbito mutismo nos expondría al suplicio más cruel. Sin palabras, nos veríamos enfrentados con un mundo innombrado, con el objeto puro y el hecho desnudo. ¿De dónde sacaríamos entonces la audacia para poder afrontarlo?

De estas breves reflexiones sobre las funciones del lenguaje se desprende una conclusión de capital importancia. *Solamente en el ámbito creado por la palabra puede hacerse efectiva la revelación personal de Dios.* La decisión divina de darse a conocer a los hombres procede de su absoluta libertad. Pero esa revelación, para ser comprendida, debía tomar la forma del lenguaje humano y expresarse lingüísticamente. Así, cuando nos sentimos interpelados por la revelación de Dios, percibimos esa interpelación de una forma que se ajusta a la capacidad humana de comprensión y de comunicación. No hay Palabra de Dios sin palabra humana. Dios se hace presente humanamente en el lenguaje, y la fe solo puede oír a Dios escuchando palabras humanas. Él ha escogido testigos humanos en cuyas palabras se expresa el Espíritu Santo (a veces de una manera demasiado humana), y la fe no es nada más que la respuesta a la Palabra en la que Dios se hace presente al lenguaje.

Incluso el Dios del AT, aunque se niega a revelar su plena identidad, acepta figurar en el universo de la palabra humana con el nombre de Yahvé. Y el mismo Jesucristo, como Palabra encarnada de Dios, estuvo sujeto durante su vida terrena a las leyes y a las limitaciones del lenguaje humano.

Encarnación e inspiración

El misterio de la Escritura radica en la doble naturaleza de su contenido, que mantiene una cierta correspondencia con la doble naturaleza de Cristo³. Por una parte, la Biblia es el testimonio que Dios da de sí mismo y de su plan de salvación; por la otra, todo el mensaje de la Escritura está expresado en un lenguaje humano, de manera que los libros que la integran, en cuanto obras literarias, presentan la organización formal y emplean todos los componentes de un escrito: textos en prosa, poemas, relatos, parábolas y otros pasajes de diversa índole, que configuran una notable variedad de géneros literarios⁴.

Establecer esta analogía entre la Palabra escrita y el Verbo encarnado de Dios implica cierto riesgo. Sin embargo, la descripción que Juan hace del Verbo hecho carne muestra que hay una cierta correspondencia entre la encarnación de Cristo y la composición del texto sagrado. En un caso como en el otro, la Palabra de Dios se hace presente en el mundo. *El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros* (Jn 1,14), y así como decimos que el Hijo de Dios se hizo verdadero hombre, también podemos decir que la palabra escrita de Dios es lenguaje humano en el sentido más pleno. En Cristo no hay nada humano que no sea manifestación y expresión de su divinidad. Análogamente, no hay nada divino en la Biblia que no se revele y comunique a nosotros en términos humanos. De ahí que el único modo de conocer lo que Dios revela en la Escritura sea conocer lo que han dicho los escritores humanos.

Obviamente, esta analogía no debe ser llevada hasta el extremo. Hay diferencias considerables que no pueden pasarse por alto. En la encarnación, la unidad de la naturaleza humana y la naturaleza divina se realiza en la persona del Verbo. En la inspiración escrituraria, esa unidad personal está ausente. Sin embargo, una y otra se implican mutuamente. La palabra de los apóstoles debió seguir al hecho de la encarnación, porque sin ella no sabríamos nada acerca de la vida y la obra de Jesús. Decir que el Verbo se hizo carne no es lo mismo que decir que la Palabra se hizo Escritura; pero sin el anuncio de la salvación el Verbo no podría ejercer su acción redentora a través del tiempo y del espacio.

Conocemos a Dios en términos humanos porque Jesucristo *se anonadó a sí mismo* y se

hizo en todo semejante a nosotros (Flp 2,6-7). En Él, Dios se hizo verdadero hombre, y por eso ha podido decir: *El que me ha visto ha visto al Padre* (Jn 14,9), porque *el Padre y yo somos uno* (Jn 10,30).

Esta «condescendencia» divina, manifestada de manera insuperable en el hecho de la encarnación, también se puso de manifiesto en el proceso histórico de la revelación bíblica. *Dios habló* (Heb 1,1), y un Dios trascendente que se revela a la humanidad con palabras humanas tiene necesariamente que aceptar las limitaciones del lenguaje humano. En tal sentido, la analogía entre la encarnación y la inspiración nos ayuda a comprender mejor que tanto la actuación de Jesús de Nazaret como las palabras de Dios en la Escritura están ligadas a un determinado contexto geográfico e histórico.

Estas limitaciones se perciben especialmente cuando la visión del mundo reflejada en los textos bíblicos se confronta con el formidable desarrollo de las ciencias modernas. Esa confrontación pone en evidencia la distancia cultural que separa a los textos bíblicos del mundo contemporáneo. Pero manifiesta, al mismo tiempo, que la Escritura puede trascender su contexto histórico originario y superar sus propias limitaciones, para dar testimonio de una verdad que está más allá de las coordenadas de espacio y de tiempo.

Hay que tener presente, asimismo, que Dios *habita una luz inaccesible que nadie ha visto ni puede ver* (1 Tim 6,16), y que siempre que sale al encuentro del hombre se manifiesta con una cierta oscuridad (cf. Éx 33,18-23). Así como el Verbo de Dios aparece velado en la carne de Cristo y solo es visible a los ojos de la fe, así también la Escritura ha tomado la forma de siervo y solo al creyente se le manifiesta como Palabra de Dios (cf. Flp 2,6-8)⁵.

Objeciones contra la analogía entre encarnación e inspiración

No pocos teólogos y escrituristas rechazan esta analogía, porque la consideran inadecuada. Cristo, en efecto, es totalmente humano y totalmente divino en virtud de la unión de dos naturalezas en la persona del Verbo. De la Escritura también decimos que es totalmente humana y totalmente divina. Pero en la práctica –dicen estos autores– hablamos de una «interacción» de dos aspectos dinámicos: Dios y el autor humano. Es decir, hablamos de interacción cuando describimos la inspiración, pero no cuando hablamos de Jesucristo. Así la analogía se quiebra cuando más la necesitamos.

Frente a esta objeción cabe preguntar si la palabra «interacción» es la más apropiada para describir el hecho de la inspiración. Una verdadera interacción se daría, por ejemplo, si Dios comunicara al hagiógrafo el argumento y

los juicios (*res et sententias*, según la teoría de Franzelin), dejando al autor humano la tarea de expresar esas ideas con palabras y formas literarias adecuadas y haciendo que la expresión verbal no traicione el pensamiento.

Sin embargo, se ha demostrado que esa explicación es insuficiente, ya que es preciso hablar de la permanente acción tanto de Dios como del autor humano en todo el proceso de composición del escrito inspirado. No hay propiamente interacción, porque no hay algo que hace solamente Dios y algo que hace solamente el hombre. Uno y otro trabajan al unísono, uno como causa trascendente y el otro como fiel ejecutante de todo lo que Dios quiere comunicar. Así quedan descartadas las teorías de la «aprobación subsiguiente» y de la simple «asistencia». En cuanto libro inspirado por Dios, la Escritura es totalmente divina y totalmente humana.

Un nuevo enfoque de la cristología

Para completar esta analogía conviene tener presente el cambio de perspectiva que la moderna exégesis de los evangelios ha introducido en la cristología. Este cambio se resume en una distinción fácil de entender en líneas generales, pero difícil de elaborar teológicamente. Hoy se habla, en efecto, de una cristología *descendente* y de una cristología *ascendente*. En ambos casos se marca una dirección, señalando el punto de partida: de arriba abajo o de abajo arriba. La cristología descendente parte de la Trinidad y de la encarnación para llegar al hombre Jesús de Nazaret; la cristología ascendente, asumiendo los aportes de la exégesis bíblica, parte del hombre Jesús en dirección a Dios.

En lo que respecta a la *cristología descendente*, el esquema abstracto de la doble naturaleza (humana y divina) induce con frecuencia a un cierto monofisismo, que acentúa la divinidad de Cristo en desmedro de su humanidad. Se insiste demasiado en el hecho de que *Dios* se ha encarnado y demasiado poco en la realidad misma de la *encarnación*. Por otra parte, nuestra idea preconcebida de lo que es Dios dictamina de antemano lo que Jesús tiene que ser, de modo que él se presenta como una ilustración del Dios ya conocido y no como una nueva revelación, original e irreductible.

La *cristología ascendente* sigue de algún modo el método del NT. Los apóstoles y los primeros seguidores de Jesús lo acompañaron durante el tiempo que él estuvo entre ellos y solo tras la experiencia de la muerte y la resurrección lo reconocieron como Hijo de Dios. A partir de la experiencia pascual, los ojos de los testigos se volvieron hacia atrás y evocaron todo lo que había sucedido antes, *empezando por Galilea después del bautismo que predicaba Juan* (Hch 10,37). La cristología de los evangelios es así el

resultado de un doble movimiento: uno es el de la confesión de fe pascual, que se retroalimenta de recuerdos históricos; el otro llena de sentido los recuerdos históricos, a la luz de la resurrección y de la novedad de vida que esta produce en quienes confiesan a Jesús como Hijo de Dios. En una palabra, a partir del reconocimiento puesto en marcha por la resurrección, los discípulos vuelven los ojos hacia Jesús, no para evocar lo como una realidad puramente histórica, sino diciendo al mismo tiempo lo que significa y es para nosotros.

El reconocimiento de la plena humanidad de Jesús no implica un debilitamiento de su divinidad. Al contrario, en el rostro humano de Jesús vemos el rostro de Dios Padre (Jn 14,8-10) y, por tanto, en la humanidad se manifiesta el sentido auténtico de su divinidad. El hombre Jesús de Nazaret reveló en su humanidad tal grandeza que los apóstoles y los primeros testigos de su vida terrena, al final de un largo proceso de interpretación y de reflexión, pudieron decir que un ser humano como Jesús tenía que ser la encarnación de Dios. Jesús es humano en el pleno sentido de la palabra, pero lo es también de una manera excepcional, por ser la revelación única y excepcional de Dios. Cuanto más hombre se presenta Jesús, tanto más Dios se manifiesta en él. Cuanto más Dios es Jesús, tanto más el hombre se revela en él.

Por eso, el desafío actual no radica ya en descubrir que Jesús es realmente hombre, sino que es *tal* hombre. Mientras se nos escape hacia lo universal abstracto, él seguirá acomodándose a nuestros prejuicios, sin cambiarnos ni cambiar nuestra situación, porque lo abstracto permanece verdadero independientemente de las condiciones históricas. Pero la cosa cambia radicalmente si el verdadero anclaje de la revelación es *este hombre Jesús*, el hijo del carpintero, el predicador del reino de Dios, el profeta aceptado por unos y rechazado por otros, fiel hasta la muerte en su combate a favor de la justicia. De la cristología de Marcos a la de Juan se produce una creciente acentuación de los rasgos divinos de Jesús. Pero la evidencia básica es en todos la misma: los primeros discípulos hablaban de un hombre que había comido y caminado con ellos. Cuando afirmaban de él algo divino, lo sentían anclado en lo humano, como lo insinúa el comienzo de la primera carta de Juan: *Lo que existía desde el principio, lo que oímos, lo que vieron nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos...* (1 Jn 1,1).

Esta nueva orientación ha traído como consecuencia un *desplazamiento* importante en el pensamiento cristológico: ya no se parte de una formulación dualista, sino de la realidad de la revelación divina en el Hombre-Jesús, situada enteramente en el orden creado. El Dios invisible (1 Tim 6,16) se ha hecho visible en la humanidad de Jesús de Nazaret, en quien habita

«corporalmente» toda la penitencia de la divinidad (Col 2,9). La expresión «Dios-hombre» no deja intacta la significación de ninguno de los dos términos: Dios es el Dios encarnado, que se anonadó a sí mismo y asumió la forma de esclavo; hombre es el hombre deificado, una nueva perfección en el modo de ser humano.

En la línea del Concilio Vaticano II, los estudios de cristología más recientes no suelen empezar por el estudio de los dogmas cristológicos, sino por el testimonio de los evangelios acerca de Jesús. Pero la cristología ha dado luego un importante paso más, y ha asumido como un dato irrenunciable la distinción entre el *Jesús de la historia* y el *Cristo de la fe*. No hay separación ni ruptura entre uno y el otro. Al contrario, los evangelios sinópticos, y aun el evangelio de Juan, proclaman la fe en Jesucristo a través de la historia de Jesús, porque quién es y qué sigue siendo Jesucristo es algo que solo puede ser narrado, como lo muestra desde el principio la proclamación del kerigma cristiano: *A Jesús de Nazaret, el hombre a quien Dios acreditó ante ustedes, realizando por su intermedio los milagros, prodigios y signos que todos conocen... ustedes lo hicieron morir... pero Dios lo resucitó* (Hch 2,22-24)⁶.

Esta distinción, sin afirmar la existencia de dos sujetos diferentes –el Jesús de la historia es el Cristo de la fe–, permite plantear una forma más radical de cristología ascendente: la que arranca no ya del Jesús del NT, sino del Jesús de la historia que subyace tras el testimonio neotestamentario.

De ahí que para acceder al misterio del Verbo encarnado sea necesario rastrear la experiencia original que la generación apostólica tuvo de Jesús. El acento se pone en la humanidad, en las actitudes y en la praxis liberadora de Jesús como mediaciones históricas de la salvación y a partir de allí se llega a descubrir en su vida y en sus palabras la plena revelación de Dios. Como no conocemos el carácter divino de Jesús más que a través de su humanidad, se parte del encuentro humano con él (cf. Mc 1,27; 6,1-3) para culminar en su preexistencia divina (cf. Jn 1,1; 1 Jn 1,1). De hecho, los primeros cristianos reconocieron a Jesús como Hijo eterno de Dios al descubrir el carácter único y singular de sus enseñanzas, sus acciones y su vida⁷.

Esta perspectiva cristológica nos retrotrae todavía más a la experiencia primera de los discípulos y contemporáneos de Jesús. Nos sitúa, por así decir, al lado de los apóstoles y nos hace recorrer con ellos el camino que los llevó de ver a Jesús y convivir con él a confesarlo como el Cristo de Dios. Está fuera de duda, en efecto, que para ellos la experiencia primera y elemental fue la del encuentro con el hombre Jesús de Nazaret y que solo poco a poco fueron descubriendo que en él se revelaba «algo más». Ese «algo más» no aparecía como un

suplemento separado y extraterreno, sino que brotaba naturalmente de sus gestos y palabras. Las palabras y actitudes de Jesús eran signos que revelaban una realidad única e irreductible a lo puramente humano: humano como Jesús solo podía serlo Dios mismo. Tan verdadera es la afirmación «Jesús es Dios» como su correlato: «Dios es Jesús».

En esta perspectiva, una cuestión capital de la cristología es el Jesús histórico. Jesús mismo (y no una idea preconcebida acerca de él) está en el origen de la reflexión teológica. La cristología explícita una experiencia y un dato originales, que hunden sus raíces en el encuentro con el Jesús histórico y en el trato personal con él.

Influencia de este enfoque cristológico en la teología de la inspiración

Esta profundización de la perspectiva cristológica proyecta nueva luz sobre la teología de la inspiración.

1) En primer lugar, nos invita a reflexionar seriamente sobre la dimensión humana de la Escritura. Cuando la Escritura afirma que *Dios habló*, quiere decir que la revelación divina asumió la forma de un discurso humano; y cuando añade que habló *en distintas ocasiones y de diferentes maneras*, da a entender claramente que la revelación de Dios a su pueblo estuvo ligada a tiempos y lugares determinados: tiempos de libertad o de cautiverio, de guerra o de paz, de indigencia o prosperidad (cf. Ecl 3,1-8). Las personas que contribuyeron a formar las tradiciones, las que transmitieron esas tradiciones, y las que finalmente las fijaron por escrito, actuaron en un contexto histórico bien preciso, y es obvio que aquel contexto, debido al paso del tiempo y a los consiguientes cambios culturales, difiere considerablemente de nuestro entorno actual. De ahí que sería imposible comprender lo que la Biblia dice realmente sin tener un cierto conocimiento del tiempo y las circunstancias en que actuaron y redactaron sus escritos aquellos servidores y testigos de la Palabra (cf. Lc 1,2).

Por tanto, la aplicación de la crítica histórica y literaria al estudio de la Biblia no es un desarrollo lamentable ni un elemento arbitrario traído de fuera, como una práctica ajena o contraria a la índole profunda de los textos sagrados. Tampoco ha de ser vista como una señal de escepticismo frente al mensaje de la Escritura. Al contrario, es precisamente la dimensión humana de la Escritura la que hace que estas investigaciones críticas sean no solo fructuosas sino también necesarias para una auténtica comprensión de la Biblia. En tal sentido, esta clase de investigaciones pone de manifiesto una vez más que la fe cristiana no excluye la posibilidad de acceder críticamente

a sus propios fundamentos. Las críticas literaria e histórica son el auxiliar indispensable de la teología cuando ella se esfuerza por comprender su objeto a partir de la Escritura⁸.

Como en el misterio de la encarnación, el pleno reconocimiento del carácter inspirado de la Escritura (es decir, de su carácter «teándrico» o humano-divino) no debe llevar a una especie de monofisismo que sobrevalora un aspecto en detrimento del otro. Es decir, no debe sacralizar el texto hasta el punto de negarle su dimensión humana y su enraizamiento en la historia.

Si la Biblia es en cierto sentido una encarnación de Dios, y más concretamente una encarnación en la esclavitud y debilidad de la letra, resulta lógico que aparezca como un libro sometido a los condicionamientos de la historia. Como cualquier otro libro antiguo, y quizá de manera más pronunciada, la Biblia ha recorrido el difícil camino de los manuscritos anteriores a la imprenta: fallas de los copistas, traducciones defectuosas y accidentes filológicos de todo tipo.

Todo esto es un simple resumen de los datos con que tropezará el investigador al enfrentarse con la Biblia. Pero, por otra parte, el reconocimiento de la Biblia como Palabra de Dios nos invita a no limitarnos al trabajo crítico. Por necesario que sea, ese trabajo debe integrarse en un conjunto más vasto. Los libros sagrados reciben su unidad interna del misterio de Cristo, que constituye en definitiva su sentido único. La revelación forma un todo coherente, cuya clave de bóveda es la persona de Cristo. Y así como el Verbo se manifestó en la carne *lleno de gracia y de verdad* (Jn 1,14), así también la palabra hecha texto es fuente de gracia y de verdad para el creyente.

2) Una segunda consecuencia, no menos importante, tiene que ver con la existencia del *canon* bíblico, que es un punto clave para la teología de la inspiración. Al fin de cuentas, es el canon el que nos dice qué libros son inspirados y qué libros no lo son, ya que él fija los límites dentro de los cuales la Iglesia afirma que ha actuado el carisma de la inspiración. Pero, una vez reconocida la existencia del canon, el problema consiste en saber cómo se fijaron sus límites, ya que el reconocimiento por parte de la Iglesia del carácter inspirado de los libros canónicos ha sido un descubrimiento *a posteriori* y no una presuposición *a priori*. De hecho, el canon quedó fijado *después* de varios siglos de experiencia con un conjunto de escritos cristianos, algunos de los cuales terminaron por constituirse en normativos para la comunidad de fe.

Ahora bien, existe un cierto paralelismo entre el desarrollo de la cristología y el reconocimiento del carácter divino de los escritos del NT. La cristología, en efecto, hunde sus raíces en el encuentro de un grupo de galileos con el

hombre Jesús de Nazaret. En el comienzo de todo está la historia de Jesús de Nazaret –lo que dijo y lo que hizo– y la respuesta a esa historia con una confesión de fe: *Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente* (Mt 16,16; cf. Jn 6,68-69).

De manera semejante, en los primeros siglos del cristianismo se llevó a cabo una intensa actividad literaria, y la delicada tarea de la Iglesia consistió en discernir qué libros fueron escritos por inspiración divina y, por lo tanto, debían ser reconocidos como normativos para la fe. La accidentada historia del canon, tanto en los comienzos del cristianismo como en la Iglesia contemporánea, puede suministrar los elementos necesarios para proyectar un poco de luz sobre este difícil problema.

Como se verá mejor más adelante, la Iglesia antigua no estableció en forma sistemática los criterios de canonicidad. Solo a partir del s. XVI, con el surgimiento del protestantismo, se vio la necesidad de plantear seriamente la cuestión, ya que el principio de *sola Scriptura* niega toda autoridad dogmática fuera de la Escritura misma y considera a la tradición eclesial como un mero testimonio humano, útil en la medida de su sometimiento a la Escritura pero despojado de todo valor normativo. En consecuencia, frente a la pregunta: ¿cómo fundar en la Escritura misma el principio de canonicidad que la acredita como Palabra de Dios?, los criterios externos, ligados a la autoridad de la Iglesia y a su tradición, debían ser sustituidos por criterios internos, capaces de imponerse a todo creyente y a la Iglesia misma.

A partir de este principio, la teología protestante siguió caminos diversos. Juan Calvino habló de una soberana decisión de Dios que suscitó un consentimiento general en la Iglesia primitiva. Luego, en la línea abierta por los reformadores, las diferentes confesiones acentuaron cada vez más la acción del Espíritu Santo, que da testimonio de sí mismo en el corazón de los creyentes y les revela interiormente el carácter divino de la Escritura.

Esta concepción se afirma con fuerza en la teología de Karl Barth, que asigna a la Palabra de Dios una autoridad absoluta y no compartida por nada ni nadie más. Barth insiste, sobre todo, en el autotestimonio o *autopistía* de la Escritura como criterio de canonicidad. A la Iglesia le compete sin duda una función importante, ya que es ella la que transmite el canon de las Escrituras. Pero no tiene poder para transmitirlo con la autoridad de una definición infalible, ya que la Iglesia, infalible en Cristo, que es su Cabeza, es falible e insegura en sus miembros, como cualquier institución humana. Por tanto, si existe un canon es porque la Escritura se ha impuesto a la Iglesia, constituyéndose a sí misma como canon y principio normativo. De lo contrario, la Iglesia se pondría por encima de la Escritura y la palabra humana por encima de la Palabra de

Dios. Por consiguiente, es tarea del creyente encontrarse personalmente con la Palabra auténtica de Dios bajo la guía del Espíritu Santo. En este encuentro, el canon eclesial ofrece sin duda una indicación valiosa, ya que invita a no poner los libros de la Escritura en un plano de igualdad con otros escritos.

Sin embargo, desde el s. XIX comenzó a abrirse paso en la teología protestante la búsqueda de criterios de canonicidad más objetivos. M. Lods, por ejemplo, ha hablado de una especie de «intuición religiosa» concedida a la Iglesia del s. II para discernir los escritos portadores de una auténtica revelación divina. Mucho más cerca de la doctrina tradicional, Oskar Cullmann ve en la fijación del canon un acto de la Iglesia, que al tomar esa decisión reconoce la autoridad de las Escrituras y confirma su sometimiento a la Palabra de Dios.

Cullmann empieza por afirmar que los escritos incluidos más tarde en el canon del NT se impusieron a la Iglesia por su autoridad apostólica intrínseca. Solo entonces ella tomó la decisión, con carácter normativo y obligatorio para todos los tiempos futuros, de fijar el canon de los libros inspirados por Dios. Esta decisión tuvo lugar en la segunda mitad del s. II y marcó para siempre la frontera entre los principios de la época fundacional de la Iglesia y la Iglesia postapostólica que vino después. El principal justificativo de una decisión tal ha sido la cercanía con la auténtica predicación apostólica, que permite para siempre a la Iglesia ponerse ante la majestad del Kyrios a través de la Biblia.

Como puede verse fácilmente, la Iglesia ocupa un puesto en la concepción de estos teólogos. Pero su preocupación fundamental es evitar toda apariencia de sometimiento de la Escritura a la Iglesia. En el caso de Barth, el creyente tiene que enfrentarse solo ante la Escritura, sin ningún criterio objetivo que le asegure que ella es la Palabra de Dios. Cullmann, por su parte, propone una hipótesis históricamente inverificable (la fijación del canon bíblico por parte de la Iglesia en el s. II) y supone una radical separación entre la Iglesia apostólica y la Iglesia posterior, ya que esta última, en su hora primera, habría tomado decisiones que no podría tomar después.

En todos estos casos late el problema de las relaciones entre la Escritura y la Iglesia con su tradición y su magisterio. Al rechazar el valor normativo de estos últimos, se desvanece la posibilidad de fundamentar objetivamente el canon bíblico, y todo queda remitido, en última instancia, al puro sujeto individual frente a la Escritura.

Con toda razón, la teología protestante recurre al testimonio del Espíritu Santo para explicar cómo se llega a reconocer el carácter inspirado de ciertos escritos. Pero hay que precisar quién es el *sujeto* al que llega ese testimonio.

Ahora bien, ese sujeto no puede ser únicamente ni el creyente individual ni la Iglesia de una época determinada (prácticamente la del s. II). Es la Iglesia postapostólica, durante todos los siglos de su historia, la que está llamada a conservar el dato revelado sin modificarlo ni ampliarlo.

Cristo y la predicación apostólica son el punto de partida del canon bíblico del NT. Esa y no otra es la norma última, y si se reconocen como inspiradas determinadas tradiciones escritas es porque reflejan con fidelidad las enseñanzas y la obra de Cristo transmitidas por los apóstoles. Pero después de haber inspirado a los apóstoles para anunciar la revelación aportada por Cristo, y de haber inspirado a los autores sagrados para que fijaran por escrito todo lo que de ellos conservan las Escrituras, el Espíritu Santo ha asistido siempre y sigue asistiendo a la Iglesia para que conserve esta revelación en su integridad. Así, en los primeros siglos del cristianismo, la Iglesia fue descubriendo de distintas maneras y fijando progresivamente el canon de las Escrituras. Y el mismo Espíritu que guió a la Iglesia en la fijación del canon sigue obrando en ella por sus carismas, especialmente por los que están asociados a las funciones de enseñanza.

El canon del Nuevo Testamento

Las observaciones anteriores acerca del canon son sin duda demasiado sumarias. De ahí la conveniencia de añadir algo más sobre la historia del canon, anticipándonos a lo que se dirá más adelante sobre este mismo tema desde una perspectiva teológica.

La constitución del canon es el resultado de un proceso llevado a cabo por la Iglesia primitiva durante unos trescientos años. En los tres primeros siglos cristianos, la palabra «canon» designa todo lo que para la Iglesia y para los cristianos es criterio de verdad y norma de fe. Esta idea de norma y criterio último, junto con el significado originario de *canon* («vara de medir», «regla» y también «lista»), indujo a la Iglesia, en el s. IV, a designar con ese nombre el conjunto de escritos apostólicos que tienen un valor normativo para la fe cristiana y para la vida eclesial.

Para Jesús y sus contemporáneos, la Escritura era lo que hoy llamamos Antiguo o Primer Testamento, y lo mismo cabe decir de la Iglesia hasta entrado el s. II. Lo importante era proclamar que en la persona de Jesús y en el hecho salvífico de su muerte y resurrección habían llegado a su cumplimiento las profecías veterotestamentarias, como lo explicó el mismo Señor resucitado a los discípulos de Emaús (Lc 24,44-47). La Torá y los profetas de Israel eran la Sagrada Escritura que en Jesucristo tuvo su plena realización. Por otra parte, los escritos reunidos en el canon del NT fueron redactados en su

mayor parte como escritos de ocasión, y no consta que sus autores hayan tenido en cuenta o previsto su futura inclusión en el canon de los libros inspirados. Para la comunidad primitiva, el «canon» era la persona y la obra de Cristo predicadas por los apóstoles (cf. Hch 4,42), a quienes se les había revelado «el misterio del reino de Dios» (Mc 4,11) y que habían sido enviados por el Señor resucitado para anunciar al mundo su mensaje salvífico (Mt 28,16-20).

Así quedó fijada la estructura de la norma reconocida por el cristianismo primitivo: el Dios de Israel y Padre de Jesucristo – Jesucristo – los apóstoles. Y con este triple paso se pusieron las bases de un principio ya bien establecido en la llamada *Segunda Carta de Clemente* (una homilía anónima del s. II): los apóstoles, en cuanto sujetos y portadores de la revelación divina, tienen la misma autoridad que los libros sagrados de Israel (*ta Biblia*, 2 Clem. 14, 2)⁹.

Cuando comenzaron a desaparecer los testigos oculares y los predicadores autorizados del mensaje salvífico, se procedió a conservar y a copiar sus escritos. Dada la importancia que se atribuía a la *parádosis* o tradición normativa, que se transmitía de una comunidad a otra y de una generación a otra (cf. 1 Cor 15,1-11; Lc 1,1-4), ya en la segunda generación cristiana, y más aún en la tercera, ciertas colecciones de escritos se distinguían de los demás libros. Es decir, la Iglesia «sentía» la singularidad de esos escritos antes de haberla declarado expresamente. De hecho, la llamada segunda epístola de Pedro (redactada probablemente a comienzos del s. II) se refiere a las cartas de «nuestro hermano Pablo» y las equipara al «resto de la Escritura» (2 Pe 3,15-16). También se reúnen los cuatro evangelios, sin duda bajo el emperador Adriano († 138), y hacia el año 150 Justino Mártir atestigua que en la liturgia dominical eran leídos junto con los escritos de los profetas: «El día que se llama del sol se celebra una reunión de todos los que habitan en las ciudades o en los campos, y allí se leen, en cuanto el tiempo lo permite, los *Recuerdos de los Apóstoles* o los escritos de los Profetas» (1 Apología, 67,3).

A mediados del s. II, Marción rechazó todo el AT, y de los escritos neotestamentarios retuvo solamente diez cartas de Pablo y el evangelio de Lucas despojado de toda referencia a las Escrituras judías. Por eso la Iglesia se vio obligada a defender los escritos del AT y del NT contra la herejía marcionita. Además, la constante aparición de libros aparentemente sagrados, provenientes sobre todo de la gnosis cristiana, impuso la necesidad de discernir y agrupar los que en realidad debían considerarse tales. Así, hacia el año 200, la historia del canon quedó provisionalmente cerrada, pero en la Iglesia oriental no estaban del todo resueltas las dudas sobre la canonicidad del Apo-

calipsis, y en la Iglesia occidental se discutía sobre la inspiración de la carta a los Hebreos. Estas dudas se fundaban en la dificultad para comprobar su origen apostólico.

En la interpretación teológica de este proceso, como se verá mejor más adelante, es preciso distinguir con claridad la *revelación* del carácter inspirado de las Escrituras y su *percepción refleja y definitivamente formulada* por parte de la Iglesia. La historia del canon, en efecto, deja fuera de duda la distancia temporal entre la composición de los libros inspirados (muchos de ellos compuestos originariamente como escritos ocasionales) y su definitiva inclusión, por parte de la Iglesia, en el catálogo de los libros canónicos. Este hecho muestra que el canon del NT, como cualquier otro canon, no nació ni se formó de un día para otro. En una etapa de su itinerario, la Iglesia tomó conciencia de que un *corpus* de textos expresaba adecuadamente el contenido de su fe. Esta convicción le llevó a pronunciar una definición autoritativa, pero a ese final se llegó por un proceso de selección, de sucesivas relecturas y de resolución de conflictos entre diversas interpretaciones.

A partir de estos datos podemos volver sobre la analogía entre el desarrollo de la cristología y la formación del canon del NT. Jesús y la predicación apostólica son el punto de partida tanto de la cristología como del canon bíblico. Ya en la vida terrena del Maestro, sus discípulos se preguntaban «¿Quién es Jesús?». A partir de esta pregunta, y sobre todo a partir de la experiencia de su resurrección, ellos fueron penetrando progresivamente en el misterio de su persona: Hijo del hombre, Profeta escatológico, Mesías, Hijo de Dios.

Algo semejante es lo que percibimos cuando tratamos de ver cómo llegó la Iglesia a reconocer el carácter inspirado de todos y cada uno de los escritos del NT: partiendo de la lectura de los escritos apostólicos o cercanos a los primeros testigos de la resurrección, ella supo discernir el carácter único de esos escritos y pudo fijar de ese modo el canon del NT.

De ahí la necesidad de establecer el criterio de canonicidad. ¿Cómo se llegó a establecer un límite entre los escritos puramente humanos y los inspirados por Dios? ¿Con qué criterio se pudo reconocer el carácter inspirado de esos escritos, tan ligados a Dios como su misma acción salvífica y considerados portadores de una revelación divina?

Sobre estos temas tendremos que volver un poco más adelante.

La Escritura, revelación de Dios en lenguaje humano

El texto de la Escritura ha sido inspirado por el mismo Dios que asumió la humildad y

las limitaciones de la encarnación. En cuanto obra de Dios y del escritor humano, una misma página contiene la revelación del Dios eterno y las limitaciones de un determinado lugar, tiempo y cultura. En el misterio de su revelación, Dios es siempre un Dios escondido: *¡Realmente, tú eres un Dios que se oculta, Dios de Israel, Salvador!* (Is 45,15).

Este doble carácter del texto inspirado se pone bien de manifiesto en Lc 1,1-4. Como los escritores de la época helenística, Lucas antepone a su evangelio un prólogo en el que expone sus intenciones y su método de trabajo. Su dedicatoria al «ilustre Teófilo» (reiterada en Hch 1,1) quiere dar a entender que ha escrito un auténtico libro y no algo así como una colección de historias piadosas. Lucas no es el primero que ha emprendido esa tarea. Otros lo han precedido, y él ha tenido en cuenta los relatos de sus predecesores. Pero su intención era hacer algo nuevo: él ha puesto conscientemente, al lado de la predicación, la preocupación histórica. No porque haya tenido dudas respecto del kerigma, sino porque pensaba que la investigación histórica podía confirmar la verdad del Evangelio.

Esta convicción se expresa sobre todo con la palabra griega *asfáleia*, que sugiere la idea de «seguridad» y «solidez». En tiempos de Lucas, ese término se empleaba en los escritos históricos y en el lenguaje de los tribunales y de la política para expresar la confianza que merecían un documento, una noticia, un testimonio o un informe. Teófilo ha recibido una enseñanza, y Lucas quiere mostrarle que la enseñanza recibida es segura y digna de crédito. Por eso hace constar expresamente que para escribir su libro ha llevado a cabo una investigación minuciosa (*akribôs*). Una confirmación por la historia se hacía necesaria debido al distanciamiento en el tiempo y a los rumores e informaciones contradictorias que circulaban acerca de Jesús y de su movimiento. También se difundían las primeras críticas contra la Iglesia y el mensaje evangélico (cf. Hch 25,26), y Lucas pretende disipar los rumores y responder a las críticas. Por eso quiere añadir al celo kerigmático de sus predecesores la seriedad y el rigor de una obra de historiador y escritor.

Pero Lucas no es un mero historiador. Es, en realidad, un evangelista, como lo muestra su apelación a los «testigos oculares» y «servidores de la Palabra». La historia de Jesús es para él un acontecimiento salvífico. En ella se cumple el designio de Dios anunciado por los profetas (Lc 24,25). Pero ese acontecimiento sucedió en un lugar y en un momento bien determinados de la cronología humana (*en el año décimoquinto del emperador Tiberio*, 3,1). Por eso, cuando el evangelista se refiere a *los acontecimientos que se cumplieron entre nosotros*, habla como podría hacerlo un historia-

dor profano que se aplica a disponer su documentación en un relato.

El lenguaje

En su aspecto más esencial, el carisma de la inspiración incluye un hecho de lenguaje: la composición del texto inspirado. De ahí la conveniencia de examinar, aunque no sea más que brevemente, las principales características del lenguaje humano, incluida la referencia a la creación de las obras literarias en cuanto proceso de verbalización y de comunicación lingüística.

Como ya lo señalamos al comienzo, el lenguaje es la puerta de entrada que nos introduce en el mundo humano. Curiosamente, sobre este hecho nos proporcionan una luz inesperada los testimonios de Laura Bridgman y de Helen Keller, dos criaturas ciegas y sordomudas que tuvieron acceso al lenguaje por métodos totalmente fuera de lo común. La señora Sullivan, la maestra de Helen, ha registrado la fecha exacta en que la niña empezó a comprender realmente el sentido y la función del lenguaje.

Una día, como por una iluminación, Helen Keller aprendió que cada cosa tiene un nombre y que el alfabeto manual es la llave para todo lo que desea conocer. Esto sucedió junto a una fuente, mientras la niña tenía la jarra bajo el grifo y la maestra impulsaba la bomba: «Cuando salía el agua fría y llenaba la jarra deletré *a-g-u-a* sobre la mano abierta de Helen. La palabra, junto a la sensación del agua fría que recaía sobre su mano, pareció ponerla en marcha. Retiró la jarra y se quedó como extática. Su cara parecía resplandecer. Deletré *a-g-u-a* varias veces. Se inclinó hacia el suelo y preguntó por su nombre; hizo una señal hacia la fuente y, dándose vuelta rápidamente, preguntó por mi nombre. Deletré *maestra*. Al volver a la casa se hallaba muy excitada y aprendió el nombre de todos los objetos que tocaba, de suerte que en pocas horas añadió treinta palabras a su vocabulario. A la mañana siguiente anduvo como un hada radiante. Volaba de objeto en objeto preguntando el nombre de cada cosa y besándome de pura alegría... Ahora vemos cómo su rostro se hace cada día más expresivo.»

Parece imposible describir en forma más impresionante el paso que conduce del uso de simples señales al empleo de palabras. Helen Keller había aprendido antes a combinar una cierta cosa o suceso con un cierto signo del alfabeto manual. Así se estableció una asociación fija entre esas cosas y ciertas impresiones táctiles. Pero una serie de tales asociaciones, aunque se amplíe, no implica la inteligencia de lo que es y significa la palabra. Para llegar a esa inteligencia, la criatura tiene que hacer

un nuevo descubrimiento y comprender que *cada cosa tiene un nombre*, es decir, que la función simbólica no está restringida a casos particulares, sino que constituye un principio de aplicabilidad universal, que abarca todo el campo del pensamiento humano.

En el caso de Helen Keller, este descubrimiento se produjo en forma instantánea, como una intuición o iluminación¹⁰. Repentinamente tuvo lugar el salto cualitativo (el *insight*) que trajo consigo una auténtica revolución intelectual. Un movimiento particular realizado sobre sus dedos era una palabra; un trazo efectuado sobre su limitado mundo sensorial tenía una denotación. Así la niña empezó a ver el mundo bajo una nueva luz. Aprendió a utilizar las palabras, no como meros signos o señales mecánicas, sino como un elemento de pensamiento enteramente nuevo. Con este nuevo horizonte delante de sí, la niña podía pasearse a discreción en esta área ancha y libre.

Nombrar cosas es una experiencia emocionante. Helen Keller da fe de la sensación de poderío que confiere. El pensamiento y las palabras se fusionan de manera recíproca durante el período temprano en que se desarrollan simultáneamente, de manera que en el curso ulterior de la vida resulta difícil separarlos.

En el extremo opuesto al de Helen Keller y Laura Bridgman están los niños que han quedado abandonados y completamente aislados de todo contacto social, y que han podido sobrevivir a pesar de todo (los llamados «niños salvajes»). Como ninguno de ellos aprendió a hablar por sí mismo, el trato con ellos puso en evidencia una vez más que un idioma se aprende solamente cuando la persona nace y vive dentro de una comunidad lingüística. El niño vocaliza varios sonidos espontáneamente, pero se requiere la presencia de otras personas para que sus balbuceos se transformen en vocablos con un significado. En un ambiente social, en comunidad con otras personas, el niño aprende a conocer, gracias a su lengua materna, todos los demás elementos que constituyen la cultura de su comunidad.

La experiencia muestra que existe un período óptimo de aprendizaje, caracterizado por una gran sensibilidad para cualquier tipo de «expresividad». En un ambiente social, el instinto infantil de articular sonidos despierta un eco en los demás, que responden y ayudan a que los balbuceos se conviertan en signos. Pero ese estadio del desarrollo mental es una fase transitoria, y si el lenguaje no se desarrolla en el tiempo debido, la «intuición lingüística» se malogra y el individuo queda en desventaja por carecer del material fonético espontáneo que facilita su experimentación del habla. Una vez pasada esta «etapa crítica», la discriminación de los sonidos del lenguaje presenta dificultades insuperables, y por eso fracasaron todos los intentos de hacer que los «niños sal-

vajes» llegaran a hablar, aunque no fuera más que rudimentariamente.

Lenguaje y comunicación. Los seres humanos sienten horror por la soledad y no pueden vivir sin contactos con otras personas. La comunicación afectiva es la primera que se manifiesta y la más importante en la vida. Las necesidades propias de la comunicación, a su vez, elaboran su instrumento, que es la lengua.

Cada lengua es una formación social, un producto de la cultura. Se transmite por educación y por tradición cultural, no por herencia biológica de una generación a otra, como un elemento más de las aptitudes hereditarias. Si a un pájaro se le quita la facultad auditiva después de su nacimiento y se lo mantiene completamente aislado, puede cantar como los pájaros que no han perdido el oído; si una abeja, apenas sale del huevo, es separada del enjambre y vive alejada de las otras abejas, puede emitir más tarde sus señales de comunicación. El niño que no aprende a hablar, por el contrario, queda severamente mutilado en su desarrollo intelectual. Hay, en efecto, una radical diferencia entre la criatura sin habla y la que ha tenido un desarrollo normal en la adquisición del lenguaje.

Los nombres realizan una función de importancia en el desarrollo mental de las personas. Cuando el niño aprende a nombrar cosas, no añade una lista de signos artificiales (las palabras) a su conocimiento previo de los objetos empíricos. Empieza, más bien, a formarse el concepto de esos objetos, a entenderse las con el mundo objetivo. De este modo penetra en un terreno más firme; sus percepciones, vagas y oscilantes, y sus tenues sentimientos adquieren progresivamente una forma nueva, cristalizan en torno al nombre como a un centro fijo, como a un foco del pensamiento. El lenguaje le abre la entrada a un mundo nuevo, y todos los progresos que realiza en este aprendizaje enriquecen sus experiencias concretas y amplían su «mundo» intelectual.

Para el adulto, a su vez, el mundo objetivo posee una forma definida como resultado, en no poca medida, de la actividad del lenguaje. Las percepciones, las intuiciones y los conceptos se han fundido con los términos y formas lingüísticas de la lengua materna, y se requieren grandes esfuerzos para romper el vínculo establecido entre las palabras y las cosas. Por otra parte, la comparación entre idiomas distintos nos muestra que no existen sinónimos exactos. Los términos correspondientes a dos idiomas rara vez se refieren a los mismos objetos o acciones y cubren diferentes campos semánticos. Como el habla humana tiene que cumplir una tarea social, que depende de las condiciones concretas de cada comunidad lingüística, en toda lengua hay ciertas categorías fundamentales, comunes con las otras lenguas, y otras que tienen un carácter distintivo.

Esto nos hace ver, a su vez, que cada idioma posee su espíritu» o su «forma interior» propia.

Más aún, por el lenguaje el individuo se constituye como sujeto, es decir, como la unidad psíquica que trasciende la totalidad de las experiencias vividas y asegura la permanencia y continuidad de la conciencia. Correlativamente, y por contraste, por el lenguaje también se constituye la personalidad del «otro», al que el «yo» se dirige llamándolo «tú».

En la estela del «yo» (y, eventualmente, del «tú») se encuentran las formas gramaticales conocidas como *deicticos*: pronombres y adjetivos demostrativos (*este, ese, aquel*), indicadores de lugar y tiempo (*aquí, ahora*) y sus derivados (*delante, detrás, a la izquierda; ayer, hoy, mañana*).

Las relaciones interpersonales. En 1923, Martin Buber publicó una de sus obras más conocidas: *Ich und Du*. En ese libro distingue dos tipos de relaciones: *yo-tú* y *yo-ello*. Esta segunda relación se manifiesta como experiencia y posesión de algo; la primera, en cambio, se constituye en el encuentro personal. En realidad, la relación por excelencia, la relación en sentido pleno, la verdaderamente originaria, es la vivencia del *yo-tú*. «En el principio era la relación», dice Buber, y la relación *yo-tú* es directa e inmediata; no existe una mediación conceptual. Lo específico de esta relación no es la actitud contemplativa, sino un tipo de conocimiento en que el otro dice algo al yo y reclama de él una respuesta.

Esta alteridad alcanza su más pleno significado en la relación del yo con el tú que forma un *nosotros*. Un *nosotros* entendido como comunión de personas independientes, que han alcanzado ya la altura de la mismidad y de la responsabilidad propias.

La radicalidad de esta relación tiene consecuencias de orden ontológico: el ser del tú es esencialmente otro que yo. Cabe entonces una auténtica alteridad en el orden del ser, y esto lleva implícita una concepción no unívoca del ser.

Emmanuel Levinas, que conoció personalmente a Buber, reconoce su deuda con él y afirma que en este campo de reflexión Buber lo ha precedido. La común inspiración en la Biblia y en el judaísmo aporta elementos compartidos, como el acento puesto en el carácter originario de la llamada personal a cada individuo. Pero Levinas no deja de señalar, al mismo tiempo, las diferencias que los separan. Como él mismo lo declara expresamente, nunca consideró suficiente el vocativo de Buber. Lo más importante en la relación con el otro es la responsabilidad, que implica algo más que decir simplemente «tú». De este modo quedaba profundizada y radicalizada, ya desde el comienzo, la teoría dialógica de la relación *yo-tú*.

La principal diferencia radica en el carácter asimétrico que Levinas otorga a la relación yo-tú. Buber contempla la relación entre el yo y el tú como una relación de reciprocidad. Levinas insiste en la desigualdad y en la disimetría de la relación. En el momento en que el sujeto toma conciencia del otro, el otro es el misterio donde se juega el porvenir del yo. La epifanía del rostro es como una puerta que da a la humanidad y que cuestiona la propia libertad. El otro no limita la libertad sino que llama a la responsabilidad. En esta manifestación hay una justicia que cuestiona y acusa toda libertad arbitraria. El otro –absolutamente otro– me aborda desde lo alto y se me impone como una exigencia que pone fin a mi voluntad de dominio. Desde su miseria y su señorío, el otro manda al yo y le enseña como un maestro.

Acercarse al otro es encontrarse cara a cara con él, cercano y ausente, en su *huella*. Su radical otredad –su irreductibilidad al yo, a mis pensamientos y posesiones– hace posible la epifanía del rostro como rostro. El rostro no es solamente una imagen del otro; es más bien todo lo invisible de su vida, lo exterior de su interioridad, de su trascendencia y su libertad. A partir de este encuentro, el sujeto es un ser-parael-otro y, en consecuencia, perfectamente desnudo.

La razón de esta desigualdad se encuentra en la descripción de la responsabilidad. La relación interpersonal no es el resultado de la iniciativa de un sujeto, y ni siquiera de las iniciativas coordinadas de varios sujetos: el yo está llamado a responder del Otro aún antes de ser; la responsabilidad por el Otro es previa a cualquier acto libre por parte del Mismo.

Levinas considera insuficiente, asimismo, el espiritualismo de Buber. El diálogo tiene que probarse a sí mismo en la vida cotidiana y también en el ámbito de la economía. El auténtico acercamiento al otro no es ya el espacio etéreo de la simple amistad, sino el acto de vestir al desnudo y dar de comer al hambriento. Levinas acusa al pensamiento dialógico de formalismo. En la relación yo-tú encuentra que falta el aspecto ético. Por eso insiste en señalar que no hay reciprocidad en la relación con el otro, sino más bien a-simetría. El otro me llama a la responsabilidad. Cuando el diálogo se sitúa en un dominio autónomo y apartado de la vida concreta, pierde su función crítica.

En resumen: dado que la humanidad coincide en cierta medida con el lenguaje, si Dios de veras quiere revelarse a los seres humanos tiene que recurrir al lenguaje. En la revelación y en la fe todo es iniciativa y gracia de Dios (1 Jn 1,10): la acción de Dios que sale de su misterio, la economía de la Palabra, el mensaje de la salvación, la capacidad de responder a ese mensaje y de encontrar a Dios en la fe. Dios es el que inicia el dinamismo de la respuesta, creando el

fundamento ontológico a partir del cual, sin perder nuestra condición de seres humanos, podemos responder a la revelación con el acto teológico de la fe. Sin embargo, Dios no pretende violar la libertad humana. Siempre queda en pie la libertad de acoger o de rechazar la verdad y la libertad que se nos brinda gratuitamente.

El hecho de la inspiración

Orígenes, en su *Comentario al Salmo 1* (n. 4; PG 12,1081), expresaba con estas palabras la fe de la Iglesia en la Sagrada Escritura:

«La divina sabiduría alcanza hasta la más pequeña letra de la Escritura, penetrada toda ella por el Espíritu de Dios. Acerca de cuanto se ha escrito bajo el soplo del Espíritu Santo, pensamos que la divina providencia nos entrega una sabiduría sobrehumana a través de las Sagradas Escrituras».

Teodoreto, obispo de Ciro (ca. 386-458), reafirma con otras palabras que es el Espíritu de Dios el que habla y se comunica a través de los escritores sagrados (*Comentario a los Salmos*, Introducción; PG 80,861):

«Algunos han sostenido que no todos los salmos son de David, sino que los hay de otros autores... Personalmente me abstengo de pronunciar sobre el particular, porque ¿qué me da que sean de unos o de otros, cuando consta que todos ellos fueron escritos por el aliento del divino Espíritu?»

Y Gregorio de Nisa (*Contra Eunomio*, 7; PG 45,741) da testimonio de esa misma fe con expresiones tomadas de 2 Tim 3,16:

«La Escritura, alentada por Dios, como la llama el divino apóstol, es escritura del Espíritu Santo. Su finalidad es la utilidad de los seres humanos, por eso dice que toda la Escritura es del Espíritu de Dios y útil».

El texto al que se refiere san Gregorio de Nisa (2 Tim 3,16) asocia expresamente el carácter sagrado de la Escritura con el hecho de la inspiración. El adjetivo griego *theópneustos* pertenece al vocabulario religioso helenístico y está formado por dos elementos: *theós* («dios») y *pnein* («soplar», «exhalar el aliento»). De ahí que su significado sea algo así como «insuflado por un dios» y que la Vulgata, teniendo en cuenta que el sujeto de la frase es la Escritura, lo haya traducido por *divinitus inspirata* («divinamente inspirada»).

Este adjetivo (como, en general, los adjetivos griegos terminados en *-tós*) se puede entender en sentido activo o pasivo: en sentido activo equivaldría a «dador del Espíritu» o «inspirador»; en sentido pasivo, a «producido por el Espíritu» o «inspirado». En el presente contexto parece imponerse este segundo significado. Además, es obvio que la inspiración no

se atribuye a la divinidad en general, sino al Espíritu de Dios.

El significado preciso de la expresión *pâsa grafê* es otro punto controvertido en la interpretación de este pasaje. Unos la entienden en sentido distributivo: *toda Escritura* (es decir, cada pasaje de la Escritura); otros le atribuyen un significado más comprensivo: *toda la Escritura*. La falta de artículo en el texto griego hace más probable el sentido distributivo, pero aun así queda claro que la inspiración se extiende a toda la Escritura, ya que la Biblia está constituida por el conjunto de todos los escritos tomados aisladamente.

Con toda probabilidad, el tema del v. 16 no es la inspiración en sí (dada ya por supuesto), sino la utilidad pastoral de las Escrituras: *Toda Escritura, inspirada por Dios, es útil para enseñar, argüir, corregir y educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y esté preparado para hacer siempre el bien*. El *hombre de Dios* es aquí el cristiano maduro, instruido en la fe y adiestrado en la práctica del bien.

El v. 15 designa los libros sagrados con la expresión «sagradas Letras» (*hierà grámmata*). Esta expresión es frecuente en los escritos del judaísmo helenístico. La emplean Filón de Alejandría (*Vita Mosis* II,292) y Flavio Josefo (*Antiq.* X,10,4). En las cartas pastorales dicha expresión se refiere al AT, aunque quizá se aluda también a algunos pasajes incluidos más tarde en el canon del NT (cf. 1 Tim 5,18). La Iglesia primitiva tuvo siempre la convicción de que el AT habla de Jesucristo, y que en este radica su verdadero sentido: *ellas pueden darte la sabiduría que conduce a la salvación mediante la fe en Cristo Jesús* (v. 15). Pero es obvio que este sentido cristológico llega a descubrirse solamente después de aceptar la fe en Cristo.

Las Escrituras se mencionan como fuente de enseñanza para la vida de fe, como medio para instruir en la práctica de la virtud y como ayuda para demostrar la falsedad de las herejías. Un requisito esencial que el texto señala expresamente es que las Escrituras sean interpretadas en conformidad con la fe de la Iglesia: *Permanece en lo que aprendiste y aceptaste con plena convicción* (v. 14).

En la segunda carta de Pedro se encuentra la primera mención de un conjunto de cartas de Pablo que se consideran parte integrante de la Escritura: *Tengan en cuenta que la paciencia del Señor es para nuestra salvación, como lo ha escrito nuestro hermano Pablo, conforme a la sabiduría que le ha sido dada y como lo repite en todas las cartas donde trata ese tema. En ellas hay pasajes difíciles de entender, que algunas personas ignorantes e inestables interpretan torcidamente—como, por otra parte, lo hacen con el resto de la Escritura— para su propia perdición* (3,15-16).

Las cartas de Pablo aquí mencionadas no abarcan necesariamente la totalidad del cor-

pus paulino. El hecho digno de ser notado, sin embargo, es que el autor de 2 Pe, al ponerlas en el mismo plano que el *resto de la Escritura*, les atribuye una autoridad comparable al conjunto de los textos bíblicos canónicos.

Otro pasaje de esta misma segunda carta de Pedro (1,20,21) afirma la iniciativa de Dios en el surgimiento de la *palabra profética*. Esta palabra, dice el autor, es como *una lámpara que brilla en un lugar oscuro*, y enseguida añade: *Pero tengan presente, ante todo, que ninguna profecía de la Escritura es (asunto) de interpretación privada. Porque ninguna profecía ha sido anunciada por voluntad humana, sino que los hombres han hablado de parte de Dios, impulsados por el Espíritu Santo*.

Aquí es preciso aclarar el sentido exacto del v. 21, donde aparece la frase *de propia interpretación*. El significado de esta expresión es ambiguo, porque puede referirse al profeta que pronuncia la palabra profética o a la persona que la lee e interpreta.

De acuerdo con una opinión muy extendida, el texto afirma que nadie puede interpretar por cuenta propia una profecía de la Escritura. El v. 20b sería entonces una aplicación concreta del principio general expuesto en el v. 21a: ninguna profecía se ha proferido por voluntad humana, sino por impulso del Espíritu Santo. Por tanto, su interpretación no puede proceder del capricho de cada lector, sino del mismo Espíritu que la inspiró.

La otra interpretación centra toda la atención en el profeta mismo y no en el lector o intérprete de la *palabra profética*. Es decir: ninguna profecía tiene su origen en la interpretación personal del profeta. La verdadera profecía no surgió como resultado de las ideas personales de un individuo, ni procede de una mente humana. Cuando hablaron, los profetas revelaron un mensaje inspirado por el Espíritu de Dios. El impulso les vino del Espíritu Santo. Por eso sus palabras merecen la más profunda atención. De ahí se sigue que los lectores de la Escritura necesitan la luz del Espíritu Santo para comprender el sentido del texto profético.

La inspiración en el Antiguo Testamento

En el AT no hay ninguna mención explícita de la inspiración escrituraria, pero varios pasajes se refieren a textos fijados por escrito en virtud de una orden expresa de Dios. Después de la derrota de los amalecitas, Yahvé dice a Moisés: *Escribe este hecho en un libro para perpetuar su memoria* (Éx 17,14), y fue por una orden divina que Jeremías puso por escrito todas las palabras que le dirigió Yahvé referentes a Judá, a Israel y a todas las naciones (Jr 36,2).

Una parte fundamental del AT son los libros de los profetas, que revelan ocasionalmente

aspectos significativos de la inspiración profética. Algunas veces los profetas son poseídos por el Espíritu de Dios (Ez 11,5; cf. Is 59,21; Os 9,7; Nm 22,38; 2 Sm 23,2), y la palabra penetra en ellos hasta el punto de hacerles violencia (Am 7,5). Pero la manera en que Dios se dirige a ellos puede variar. A veces se habla de una visión (Nm 12,6; cf. 1 Re 3,15); otras veces, de una inspiración anterior (2 Re 3,15; Jr 1,4); de Moisés, en cambio, se dice que Yahvé le habló «boca a boca» (Nm 12,8).

De cualquier manera, los profetas eran conscientes de haber recibido un mensaje divino y se sintieron llamados a comunicar ese mensaje, no a un pequeño grupo, sino al pueblo entero. Al proclamarlo, ellos se comprometen de tal modo con lo que dicen que su seguridad podría parecer irresponsable si no procediera de una inmovible convicción. Jeremías no puede contener el fuego abrasador que arde en su interior; a pesar de los sufrimientos que le ocasiona su actividad profética (20,7-8). Cuando sus duras palabras contra el templo de Jerusalén lo pusieron al borde de la muerte, lo único que pudo decir en su defensa fue: *El Señor me ha enviado* (26,1). Su existencia entera está al servicio de esa misión: *El Señor me envió a profetizar contra esta Casa y esta ciudad todas las palabras que ustedes escucharon... En cuanto a mí, aquí estoy en manos de ustedes. Hagan conmigo lo que mejor les parezca* (26,12.14). Amós, por su parte, recibe la palabra como una fuerza exterior que actúa con una violencia compulsiva y se le impone con una irresistible intensidad: *Si el león ruge, ¿quién no temerá? Si Yahvé habla, ¿quién no profetizará?* (3,8). Y el profeta Isaías no considera su mensaje como un eco o una proyección de sus propios pensamientos o deseos: *Lo que oí del Señor eso es lo que les anuncio*. En virtud de esta convicción, la Palabra de Dios entra en la historia como un poder operante y un principio perturbador del orden establecido.

La certeza de proclamar la Palabra de Dios se expresa de un modo particular en las fórmulas con que suelen empezar y terminar los anuncios proféticos: *Así habla Yahvé*, al comienzo, y *Oráculo de Yahvé*, al final.

La expresión *Así habla Yahvé* se emplea habitualmente en los escritos proféticos como introducción al mensaje que el profeta anuncia en nombre de Dios. Esta fórmula no es una invención de los profetas hebreos, sino que pertenece a la terminología oracular del antiguo Oriente. Se conocen muchos ejemplos, tanto en Mesopotamia como en Egipto, de oráculos introducidos con una fórmula semejante.

El origen de esta expresión puede explicarse de distintas maneras. Figura al comienzo de las proclamas oficiales para identificar a la persona que la había emitido. Así lo atestiguan numerosas proclamas que se han conservado en las inscripciones de Mesopotamia y más

tarde de Persia. Según el testimonio del AT, con esta fórmula comienza el edicto de Ciro que autoriza la liberación de los judíos: *Así habla Ciro, rey de Persia* (Esd 1,2; 2 Cr 36,23).

Una fórmula semejante se empleaba asimismo al comienzo de las cartas. Así se introducen las cartas desenterradas por los arqueólogos en los archivos de Mesopotamia y Egipto o reproducidas por autores antiguos. Varios ejemplos de ese estilo epistolar también los ofrece el Apocalipsis de Juan, en las cartas dirigidas a las iglesias de Asia Menor: *Así habla el que tiene las siete estrellas* (caps. 2-3).

Otro medio en que se utilizaba dicha fórmula era la diplomacia del antiguo Oriente. Los emisarios o embajadores la usaban para introducir su mensaje, previniendo de ese modo la reacción airada que podía provocar el anuncio de una mala noticia. El AT recoge algunos ejemplos de esa costumbre diplomática. Cuando Jacob envía un mensaje a su hermano Esaú, lo introduce de la manera siguiente: *Digan a mi señor Esaú. Así habla tu servidor Jacob...* (Gn 32,4-5). Y la misma fórmula se encuentra en el mensaje de Balac, rey de Moab, al profeta Balaam (*Así habla Balac, hijo de Sopor*, Nm 22,15), en el de Jefté al rey de Amón (*Así habla Jefté*, Jue 11,14), y en el de Ben Hadad, rey de Aram, a Ajab, rey de Israel (*Así habla Ben Hadad*, 1 Re 20,3).

Al decir *Así habla Yahvé*, los profetas se presentaban como mensajeros, investidos de la autoridad de Yahvé. De este modo aseguraban al pueblo que la palabra o el juicio procedían de Dios y no de la opinión personal o de la fantasía de sus enviados. Relatos como el que presenta a Yahvé poniendo sus palabras en la boca de Jeremías, o el que muestra a Ezequiel comiendo el rollo que Dios le da (Jr 1,9; Ez 3,1-3), expresan de manera elocuente la convicción que tenían los profetas de ser auténticos portadores de la Palabra de Dios.

Otras formas de hablar expresan esta misma convicción. Es *la voz de Yahvé* la que se comunica al profeta y la que él transmite (Jr 11,7; 38,20; 42,6; Ag 1,12); es *la boca de Yahvé* la que habla por medio de ellos (Is 5,9; 22,14; Jr 23,16; Ez 3,17, cf. Éx 4,16). Por lo general, los reyes y el pueblo desoyen la palabra profética, pero también actúan en conformidad con la creencia que asocia al profeta con la Palabra de Dios (1 Re 22,5-28): buscan a Dios en el profeta (Jr 37,7.17), lo consultan (Is 30,2), le hacen preguntas (Jr 21,2) o le piden un oráculo divino (Jr 23,33) o una respuesta (Jr 23,35.37; cf. también Ez 33,30; Jr 42,4; Miq 3,4.7).

Estos pasajes de la Escritura explican por qué la tradición judeocristiana no dudó en coleccionar esos escritos (cf. 2 Mac 2,13-14), los llamó «Libros santos» (1 Mac 12,9; 2 Mac 8,23) o «Sagradas Escrituras» (Rom 1,2), y los reconoció como la «Escritura» por excelencia (cf. Mc 12,10), en la que se expresan la Palabra

y el Espíritu de Dios (Mc 7,6.13; Mt 22,43; Hch 1,16; 4,25; 28,25). De ahí la autoridad atribuida a estos libros, atestiguada de un modo particular en el prólogo al libro de Ben Sirac: *Muchas e imortantes enseñanzas han sido transmitidas por la Ley, los Profetas y los otros Escritores* (v. 1).

Jesús coincide en este punto con el judaísmo de su tiempo. Es verdad que no podemos definir con precisión el concepto de Escritura que tenían los judíos en tiempos de Jesús, y es notorio que existían distintas opiniones sobre el tema. Pero todos reconocían la existencia de un conjunto normativo de escritos sagrados, y creían en la especial revelación de Dios dada en la Torá, la historia y la profecía.

La inspiración en los textos del Nuevo Testamento

El NT cita las palabras del AT con frases como *Dios dijo* (2 Cor 6,16) o *lo que el Espíritu Santo anunció por boca de David* (Hch 1,16), dando así a entender que son una y la misma cosa lo que dice la Escritura y lo que ha sido revelado por Dios. Más aún, en algunas ocasiones la Escritura es personificada, como si fuera Dios mismo. Tal es el caso de Rom 9,17 (*la Escritura dice al Faraón*) o el de Gál 3,9 (*la Escritura, previendo que Dios justificaría a los paganos por la fe, anticipó esta buena noticia a Abraham*). Aunque en uno y otro caso el que pronunció tales palabras ha sido Dios, y no la Escritura (que aún no existía en tiempos de Abraham), Dios y la Escritura se consideran tan íntimamente relacionados que se atribuye al libro sagrado lo que en realidad debería atribuirse a su autor.

No hay ningún pasaje de los evangelios en que Jesús hable expresamente de la inspiración de la Biblia, pero está claro que él atribuía una indiscutible autoridad a lo que hoy llamamos el AT. De él se valió para expresar el sentido de su misión (Lc 4,18-19; cf. Is 61,1-2) y apeló a él en sus controversias con sus oponentes (cf. Mt 21,15-16). Las palabras de la Escritura son reconocidas como «la Palabra de Dios» (Mc 7,13; Mt 22,31; Jn 10,35), y cuando alguien lo desafia a decir cuál es el gran mandamiento de la Torá (Mt 22,34-39), Jesús resume toda la Ley y los Profetas en dos textos de la Escritura: *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todo tu espíritu* (Dt 6,5) y *Amarás a tu prójimo como a ti mismo* (Lv 19,18).

Una gran luz sobre la actitud de Jesús respecto del AT procede de Mt 5,17-18. El texto comienza con una advertencia: *No piensen que he venido a abolir la Ley y los Profetas*. Luego pasa a definir la relación que mantiene con ellos: *Yo no he venido a abolir sino a dar cumplimiento*, afirmando de ese modo la perma-

nente validez de la revelación veterotestamentaria: *Les aseguro que no desaparecerá ni una ni una coma de la Torá, antes que desaparezcan el cielo y la tierra, hasta que todo se realice*.

Pablo, por su parte, declara expresamente que *todo lo que ha sido escrito en el pasado ha sido escrito para nuestra instrucción, a fin de que por la constancia y el consuelo que dan la Escrituras mantengamos la esperanza* (Rom 15,4). Y en el mismo sentido se pronuncia el famoso pasaje de 2 Tim 3,15-16: *la Escritura inspirada es útil para enseñar ya para argüir, para corregir y para educar en la justicia*. Según 2 Pe 1,19, la palabra profética es «segura» (gr. *bébios*), y las cartas pastorales repiten con insistencia a sus lectores que la palabra que se les ha transmitido es «digna de fe» (gr. *pistós*) y que merece ser creída (1 Tim 1,15; 3,1; 4,9; 2 Tim 2,11; Tit 3,8).

No es probable que Pablo haya querido poner su carta a Filemón en el mismo plano que la Torá de Moisés. Pero él creyó ciertamente que el Espíritu que lo capacitó para comprender y proclamar el Evangelio de Jesucristo es el mismo Espíritu que había hablado por los profetas de la antigua alianza: *Ya se lo dijimos antes y ahora les vuelvo a repetir: el que les predique un evangelio distinto del que ustedes han recibido, ¡que sea maldito!* (Gál 1,9).

Los Padres de la Iglesia

Los Padres de la Iglesia no subrayan demasiado el aspecto humano de la Escritura. Al contrario, parecería que las imágenes que utilizan se acercan más bien a la idea del dictado mecánico. Una imagen frecuente es la de Dios que usa a los escritores humanos como el músico toca su instrumento. El músico y su instrumento actúan al unísono y buscan producir el mismo efecto, pero uno lo hace dando el impulso y el otro sonando. Si el instrumento no responde al impulso que le comunica el artista, el efecto musical no se produce. Sin el instrumento, el músico puede cantar, pero no «tocar».

La noción de «instrumento» no es bíblica sino patristica. En la Biblia se encuentra más bien la idea de mediación, expresada en el modismo hebreo *b'yâd*, «por mano de», es decir, «por intermedio de» (cf. Ag 1,1). El aspecto que se destaca es el de *intermediario*, en íntima conexión con el de *enviado*. Los Santos Padres, en cambio, centran su atención en el momento en que se produce la profecía. Los hagiógrafos, preparados por el Espíritu Santo, se hallaban unidos como instrumentos al Verbo de Dios, de manera que no predicaban de acuerdo con sus deseos personales.

Sin embargo, estas imágenes no se interpretaban al pie de la letra, sino que también se encuentran alusiones ocasionales a las caracte-

terísticas propias de los escritores inspirados. En tal sentido, es difícil hablar de una teoría que pueda considerarse suficientemente representativa del pensamiento patrístico, aunque el hecho mismo de la inspiración está fuera de toda duda.

La naturaleza de la inspiración¹¹

La fe de la Iglesia en la inspiración de la Escritura está presente, desde sus orígenes, en la tradición de los Padres y en la enseñanza teológica de todas las épocas. La Biblia procede de Dios; hay un vínculo estrecho entre el modo como Dios se ha revelado a sí mismo y la formación de los textos bíblicos. Afirmar que la Escritura es un libro inspirado es lo mismo que decir que ella ha sido escrita bajo la acción del Espíritu Santo, y que por eso se distingue de los otros libros, que son obra puramente humana.

Los Padres de la Iglesia suelen representar-se a los autores inspirados como instrumentos musicales en las manos de Dios. «El plectro divino [dice un texto patrístico] desciende del cielo; valiéndose de los hombres como de un laúd o de una lira, nos revela el conocimiento de las cosas divinas» (*Cohortatio ad Graecos*; PL VI,256).

La teología escolástica del s. XIII trató de circunscribir el problema con más precisión. Con este fin recurrió a la noción aristotélica de causa eficiente (principal e instrumental), aplicándola a la participación de Dios y del hombre tanto en la inspiración profética como en la escrituraria. Esta noción filosófica no quedó intrínsecamente ligada al dogma, sino que fue utilizada como un conveniente medio de expresión, ya que respetaba la trascendencia de Dios como autor principal de la Escritura y la plena actividad de los autores inspirados como mediadores de la revelación divina.

En épocas más recientes, algunos teólogos católicos han reelaborado esta explicación, refiriéndola más expresamente a la inspiración de la Sagrada Escritura (distinta de la inspiración profética).

La inspiración puede ser considerada en *Dios*, de quien procede; en el *autor inspirado*, que la recibe; y en el *texto*, que es su término y su razón de ser.

1) En *Dios*, como autor principal, la inspiración es una acción *ad extra*, es decir, común a las tres Personas divinas, aunque por apropiación se atribuye al Espíritu Santo. Esta moción divina es propiamente un *carisma*, porque no está destinada primordialmente a la santificación personal del autor inspirado, sino al bien de la comunidad (cf. 1 Cor 12,7.11). Además, como toda gracia actual, este carisma tiene un carácter transitorio, ya que está

presente únicamente cuando el autor inspirado escribe o se dispone a escribir.

Aquí es preciso tener presente que Dios actúa en el autor inspirado como *causa trascendental* y no como podría hacerlo una causa creada. Así, cuando se dice que la Escritura tiene a Dios por «autor», no hay que olvidar que un mismo efecto no puede tener, desde un mismo punto de vista, más que una sola causa. Es decir, Dios y el autor humano pueden concurrir en la producción del texto inspirado porque no actúan en un mismo plano. De lo contrario entrarían en colisión, y el hombre quedaría reducido al papel de secretario o de simple amanuense. Como dice santo Tomás a propósito de la actividad divina en la conservación del mundo: «Es manifiesto que un mismo efecto no se atribuye a la causa natural y al influjo divino de manera que una parte la haga Dios y la otra el agente natural, sino que cada uno lo realiza en su totalidad, aunque de modo diferente (*licet alio et alio modo*)» (*Summa contra gentes*, III,70).

Hablar de Dios como causa trascendental de los textos inspirados quiere decir que el trabajo del hagiógrafo no se identifica con la instrumentalidad de un secretario frente a un autor. Por el carisma de la inspiración Dios interviene en la producción de una obra literaria, pero interviene como Dios, no como escritor, que es lo peculiar del hagiógrafo. La actividad divina se produce sin menoscabo de la labor realizada por el autor humano. Más aún, el hecho de que Dios sea «autor» del texto inspirado no significa que sea su «autor literario».

2) En el *escritor inspirado*, el carisma de la inspiración influye en la voluntad, la inteligencia y en todas todas las facultades que intervienen en la elaboración de un texto escrito.

a) Sin el impulso divino en la voluntad del escritor, sería el hombre y no Dios quien toma la iniciativa, y por tanto no se podría decir que Dios es la causa principal de la Escritura. El texto de la segunda carta de Pedro es perentorio en este sentido: *Porque los profetas nunca hablaron por iniciativa humana; al contrario, hablaban de parte de Dios, inspirados por el Espíritu Santo* (1,21). Aquí el contexto muestra que se trata de todo el AT, considerado en sentido amplio como una profecía (*pàsa profeteia grafès*, v. 20). Obviamente, Dios puede valerse de circunstancias externas para influir en la voluntad del escritor. (Véanse, por ejemplo, los motivos inmediatos que movieron a Pablo a enviar sus cartas.)

b) Hacer que una persona escriba no es lo mismo que asumir la responsabilidad del escrito y menos aún convertirse en autor del mismo. Si Dios puede considerar a la Escritura como su propia obra, es porque ha actuado también sobre la inteligencia del autor inspirado. Esto no quiere decir que haya dictado al

hagiógrafo, palabra por palabra, un texto ya hecho. Tampoco es necesario que le haya revelado todo el contenido del texto. De hecho, el carisma de la inspiración no tiene como finalidad primera enseñar al autor algo nuevo, sino capacitarlo para que escriba con autoridad divina. Como autor principal de la Escritura, Dios interviene para que cada autor humano ejecute las diferentes acciones que se requieren para la composición de un escrito. Es decir, que tome la decisión de escribir un texto, que recoja los materiales, que elabore un plan de composición y que redacte el texto en consonancia con su propia personalidad y su estilo propio. Cuando Dios actúa sobre las facultades del autor de una manera fuera de lo ordinario, no lo hace forzando las aptitudes naturales, ni exige al autor del esfuerzo necesario para componer su obra. Ni siquiera es necesario que el hagiógrafo tenga conciencia de estar escribiendo bajo el influjo del Espíritu Santo.

c) El influjo del Espíritu Santo se extiende a todas las facultades ejecutivas del escritor sagrado, o más concretamente a todo lo que de una manera o de otra contribuye a la escritura del texto. El largo y complejo trabajo literario que conduce a la composición del texto, y en el que los juicios especulativos y prácticos se entrecruzan con peso y matices diversos, está bajo el influjo del carisma divino. Pero es necesario insistir una vez más en que el hagiógrafo no queda convertido en un instrumento pasivo el inerte, sometido a una especie de coacción por parte de Dios. Al contrario, sus facultades son puestas al servicio de un poder superior, íntimamente presente e interior. Sin perder nada de su vida personal, de su libertad o de su espontaneidad, la persona inspirada se convierte en portavoz de Dios.

3) La acción del Espíritu Santo sobre el escritor está ordenada, como a su *término*, a la obra literaria en su integridad. El término y la finalidad última de la inspiración es el texto mismo de la Biblia. Este texto fue confiado por Dios a la Iglesia para que lo reconociera e interpretara como Palabra de Dios escrita. Esta destinación es esencial, porque sin ella ningún otro libro podría ser considerado «canónico». Aunque fuera un libro inspirado, no tendría más valor que el de una revelación privada.

La teología contemporánea no descarta por completo el valor de la metáfora patristica ni el de la conceptualización escolástica, pero insiste en que deben ser entendidas correctamente. Dios no escribió la Biblia como la mano misteriosa que trazó sobre el muro del palacio de Baltasar las tres célebres palabras: *Mané, Téquel y Parsín* (Dn 5,25). Tampoco dictó sus escritos a un médium en estado de trance, como los griegos pensaban que sucedía con la pitonisa de Delfos. Aun en los momentos de transporte extático –tan frecuentes en Ezequiel– el profeta seguía siendo él mismo: era el

intérprete de Dios sin perder su idiosincracia personal, su imaginación y su sensibilidad.

Distintas opiniones sobre la naturaleza de la inspiración

Cabe preguntar ahora de qué manera la Biblia procede de Dios. La Biblia misma no ofrece una doctrina sistemática sobre la relación en ella de lo divino y lo humano, y este concepto nunca ha sido autoritativamente definido por el magisterio eclesiástico. Se afirma, ciertamente, el hecho de la inspiración divina, pero no se entra a detallar la naturaleza del carisma escriturario. En consecuencia, se han emitido distintas teorías sobre la dinámica de la inspiración.

Algunos teólogos modernos han tratado de evitar la palabra «inspiración», porque consideran que con el paso del tiempo se ha depositado en ella una pesada carga de asociaciones poco felices. Por tanto, es tarea de la teología llegar a una comprensión más profunda del testimonio dado por la Escritura, aun sabiendo que ninguna teoría podrá dar cuenta de una realidad tan rica y compleja.

Otros renuncian a todo intento de explicar cómo cooperan Dios y el hagiógrafo en la producción de la Escritura. Se limitan a reconocer que se trata de algo más íntimo que lo expuesto comúnmente con la palabra «dictado», pero apelan al misterio y se contentan con afirmar que la mente humana no alcanza a comprender plenamente las profundidades de Dios.

Entre los intentos de explicación teológica que se han propuesto, hay algunos que no hacen justicia a la complejidad del dato revelado. Algunas teorías son incluso reconocidamente inadecuadas. Entre ellas se puede mencionar las del *dictado mecánico*, de la *aprobación subyacente* y de la *asistencia externa*.

El primer error minimiza el papel de los escritores sagrados. La inspiración escrituraria se concibe como el dictado verbal a un amanuense. El Espíritu Santo «dictó» la Escritura a distintas personas, que transcribieron una por una las palabras dictadas por Dios. Hasta se ha llegado a afirmar que cada palabra, cada letra y aun la vocalización masorética del texto hebreo han quedado grabados por la mano de Dios. Una teoría tal destruye obviamente la real participación humana en la composición de los textos inspirados. Los hagiógrafos son tan pasivos como la pluma en la mano del copista, y la inspiración se identifica con una especie de escritura automática.

El concepto de inspiración como simple transcripción de las palabras dictadas por Dios no es una invención moderna. Filón de Alejandría, el filósofo judío nacido poco antes de la era cristiana, repite una leyenda que explica de manera semejante el origen de la traducción al

griego de la Biblia hebrea, tradicionalmente designada como Septuaginta o «de los Setenta». Según esa tradición, aunque los autores trabajaron en forma independiente unos de otros, sus palabras coincidieron una por una, porque se las dictó un «apuntador» invisible (*Vita Mosis*, II,37). De manera semejante, el *Libro de los Jubileos* (1,2) dice que Moisés escribió el material consignado de Gn 1 a Éx 12 bajo el dictado del «ángel de la presencia», todo de acuerdo con el mandato directo de Dios.

También las otras dos teorías incurren en distintas formas de reduccionismo. Según la teoría de la *aprobación subsiguiente*, la inspiración de la Escritura quedaría a salvo si Dios, en forma directa o a través de la Iglesia, aprueba o declara exento de error a un libro compuesto por la industria humana. La teoría de la *asistencia externa*, por su parte, reduce la inspiración a una acción de Dios puramente negativa, que preserva de error al autor humano. En uno y otro caso, Dios no es el autor del texto bíblico. La inspiración del hagiógrafo no trasciende el nivel de la inspiración poética.

Una falsa dicotomía: las ideas y las palabras

En épocas pasadas, algunos teólogos sostuvieron que solamente las ideas son inspiradas. La inspiración afecta a la parte formal de la Escritura –el *contenido*–, mientras que la parte material –la *expresión verbal*– es obra del autor humano. Los defensores de esta teoría describen este fenómeno de distintas maneras, pero la inspiración queda siempre reducida al contenido del mensaje; es decir, a los temas de fe y moral, a las materias doctrinales, a ciertos conceptos cuasi-técnicos, en una palabra, a lo que podría considerarse como lo esencial del mensaje bíblico. Según algunos defensores de esta idea de la inspiración, la Palabra de Dios se mezcla a veces con errores humanos; pero puede hablar autoritativamente porque lo hace desde lo más profundo de la experiencia humana.

En un sentido más o menos semejante se ha expresado un buen número de autores protestantes y católicos. Entre los católicos, el teólogo más frecuentemente asociado con esta dicotomía es el cardenal Johannes Franzelin.

Franzelin parte del concepto de autor literario y distingue en toda obra un *elemento formal* –el contenido o las ideas– y un *elemento material* –el ropaje literario, las palabras–. Dentro de la inspiración cae el elemento formal; para el material basta una mera asistencia divina. La distinción aparece así como algo bien sencillo: Dios pone las ideas, el autor humano, las palabras; Dios inspira el pensamiento, el autor humano lo expresa verbalmente.

El principal inconveniente de esta teoría es que plantea una dicotomía sin fundamento en

la realidad. Es imposible, en efecto, separar por completo el pensamiento del lenguaje y, por lo tanto, el fondo y la forma de un texto literario. Ante todo, porque no es verdad que la «idea» dirige al lenguaje *desde fuera*, para engendrar la palabra que la «traduce» y «expresa». Todo lo contrario: no hay un *pre*-texto (entendiendo el prefijo en sentido temporal), como si el texto estuviera ya hecho en el pensamiento *antes* de ser expresado en la escritura. El pensamiento necesita del lenguaje para aclararse y formarse a sí mismo, en un juego permanente de interdependencias recíprocas.

No es verdad, en efecto, que el pensamiento humano pueda reducirse finalmente a conceptos ligados a signos lingüísticos, pero no es menos cierto que el lenguaje desempeña un papel activo en el proceso del pensamiento. La actividad intelectual se realiza siempre en una lengua, ya que el pensamiento conceptual es imposible sin los signos del lenguaje. La relación entre ambos es compleja; no puede identificarse sin más el pensamiento con el lenguaje, pero uno y otro se hallan ligados inseparablemente¹².

Por este motivo, ningún texto remite a un sentido último, constituido *antes* o *fuera* de él, sino que el sentido *in-siste* en el texto mismo. El texto se presenta siempre como una estructura hecha de secuencias diversas y de planos o códigos superpuestos, que se sostienen unos a otros. Cada secuencia (fonológica, sintáctica, prosódica, semántica) conserva cierta autonomía, pero no funda varios discursos, sino un discurso a varias voces, donde lo esencial está dado ya por una, ya por otra secuencia, mientras las otras hacen de coro o de contraste, anunciando a veces lo que se va a decir, o recordando, como un eco, lo que ya se ha dicho.

El hecho de poner en líneas paralelas el pensamiento y el lenguaje, el contenido y la forma, introduce una fisura que separa a Dios y al hombre en la composición de la Biblia. La Biblia es concebida como una obra «en colaboración», pero no como una obra hecha en su totalidad y a la vez por Dios y por el autor inspirado. El fondo es de Dios y la forma del hagiógrafo, como, según Nestorio, María engendró al hombre y Dios al Verbo, de manera que las dos personas se unen en Jesús accidental y moralmente. Ahora bien, si pudiera efectuarse la separación entre pensamiento y lenguaje, Dios no sería autor de la Escritura en su totalidad, ya que sería responsable de las ideas con prescindencia de las palabras. En tal caso podría hablarse del *contenido divino* de la Biblia, pero no de la Biblia como *Palabra de Dios*.

Sorprendentemente, Francisco Marín Heredia (1992, 111) cree encontrar una dicotomía semejante en Luis Alonso Schökel. Este autor, dice Heredia, después de haber criticado con toda lucidez la teoría de Franzelin, llega prácticamente a la misma conclusión. El texto aducido es el siguiente:

«En términos modernos tendríamos que pensar en el secretario inteligente, capaz de redactar correctamente en un par de páginas un par de notas de su jefe; o el secretario de un jefe de Estado, que le prepara y redacta los discursos. En estos casos se da una colaboración inteligente, concorde, para producir la obra... ¿De quién es el discurso? En cierto modo, de los dos; en cierto modo, uno es el autor principal y otro el secundario, siendo los dos inteligentes. Aunque a los efectos jurídicos el discurso es del presidente, a efectos literarios y de lenguaje el discurso es también del secretario, que conoce su *ars dictaminis* del estilo moderno».

Para Francisco Marín Heredia es obvio que existen diferencias entre la concepción de Franzelin y la de Alonso Schökel. Este último sostiene con toda razón que la distinción entre fondo y forma no funciona en la realidad. Sin embargo, cuando creía tener el triunfo en las manos, adopta una explicación que lo lleva prácticamente a la misma posición que Franzelin. Si ambos no coinciden en admitir la distinción entre fondo y forma, están de acuerdo en separar la actividad de Dios y la del hagiógrafo.

Alonso Schökel, sigue diciendo su crítico, cree haber dado en la clave apelando a una práctica medieval, la *ars dictaminis*, que era una especie de comunicación o dictado de ideas a un experto en retórica, para que él hiciera con dichas ideas una verdadera creación literaria. Pero esta comparación es poco feliz, porque no tiene en cuenta debidamente la simultaneidad de la acción de Dios y la del hombre en la redacción de los libros sagrados. Lo mismo que en Franzelin, Dios va por un lado y el hombre por el otro (aunque el jefe y el secretario, en la comparación propuesta, expresen de hecho el mismo pensamiento).

Es verdad que la comparación propuesta por Alonso Schökel en el texto antes citado no es la más adecuada para ilustrar el carisma de la inspiración. Sin embargo, la crítica de Martín Heredia no parece haber tenido en cuenta *todo* lo que dice Alonso Schökel acerca de este carisma. En tal sentido, parece mucho más comprensiva la presentación que hace Valerio Mannucci.

Según el bien conocido exégeta español, el proceso inspirativo sobre el autor está ordenado, como a su término, a la producción de la obra literaria, y de la obra en su pluralidad estructurada. La inspiración bíblica es ante todo un carisma que afecta a todas las etapas la composición literaria y a todos los planos de la obra escrita, de manera que la totalidad de la Biblia cae bajo el carisma de la inspiración.

Para comprender la verdadera índole de este proceso inspirativo, es preciso tener en cuenta la experiencia de la creación literaria tal como la conocemos por el testimonio de auténticos escritores. Por tanto, pueden distinguirse tres tiempos:

1) El *acopio de materiales* abarca las distintas experiencias que puede vivir un ser humano: experiencias de vida, conocimientos adquiridos por sí mismo o por el trato con los demás, información proveniente de fuentes escritas preelaboradas (cf., por ejemplo, el prólogo de san Lucas y las distintas teorías sobre las fuentes del Pentateuco o de los evangelios sinópticos).

2) El *impulso* a escribir un texto es el momento inicial de la obra literaria. Dicho impulso tiene lugar en los escritores sagrados bajo la inspiración del Espíritu Santo y pone en movimiento el proceso que culminará en la obra escrita.

3) La *ejecución* sigue al impulso como un proceso de escritura. Todo este proceso de formulación literaria es el momento creativo que se desarrolla bajo la acción del Espíritu Santo: la inspiración bíblica es un proceso de lenguaje. Por tanto, presupone la determinación del tema, la elección de la forma literaria (relato, parábola, proverbio, cántico o salmo) y la búsqueda de las expresiones más adecuadas para la comunicación del pensamiento.

Este intento de penetrar en el misterio de la obra literaria inspirada por Dios se ilustra luego con ejemplos tomados del AT, que presenta una riqueza literaria más variada que la del NT.

*El cardenal John Henry Newman
y los «obiter dicta»*

El problema de la inspiración de la Biblia nunca dejó de preocupar al cardenal Newman. Él no solo reconoce el hecho mismo de la inspiración, sino que atribuye a la Biblia un valor «sacramental» por la gracia que acompaña a la proclamación o a la lectura de su mensaje. Las palabras de la Escritura participan de la grandeza de su autor principal y, por tanto, no pueden ser del todo comprendidas por una inteligencia humana aquí en la tierra. Hay en la Escritura una profundidad de significación que nos supera, y aunque la interpretación literal de algún texto doctrinal sea correcta, nunca expresa de manera adecuada la totalidad de su sentido. Más aún, cada libro y cada página de la Biblia se refieren a Cristo y de él reciben todo su sentido. El Emmanuel, Dios encarnado, resume en sí toda la Biblia, es su principal y único objeto.

Pero, una vez reconocido el hecho de la inspiración, aún queda por explicar su naturaleza y la presencia en el texto inspirado de algunos pasajes que parecen no ser verdaderos.

Para resolver la dificultad planteada por esos textos, Newman elaboró su teoría de los *obiter dicta*. La Escritura tiene autoridad en materias de fe y moral, pero el resto del texto –los *obiter dicta* o lo «dicho de paso»– puede contener errores humanos. La presencia de ta-

les errores no debe llamar la atención, porque la inspiración afecta al contenido teológico de la revelación divina y no a ciertos detalles secundarios.

Para Newman, los *obiter dicta* son frases o sentencias sobre meras cuestiones de hecho, que no están directamente relacionadas con la fe y la moral y que pueden muy bien ser referidas al elemento humano en la composición de la Biblia. Se trata, en concreto, de enunciados que no comprometen nuestra fe y que pueden considerarse fruto de la finitud humana. Si en cualquier discurso (incluso en los documentos del magisterio eclesiástico) se encuentran cosas dichas como de paso, ¿por qué no encontrarlas también en la Biblia? En todo caso, las dificultades planteadas por los *obiter dicta* no son más graves que las derivadas de la falta de una cronología exacta y de la existencia de una multitud de variantes en el texto. Más aún, los *obiter dicta* son un medio eficaz para eliminar toda oposición entre los datos bíblicos y los resultados de las ciencias.

El problema está en determinar el verdadero valor de los *obiter dicta*. ¿Son inspirados o no? A pesar de todos las precauciones y recaudos, Newman parece haber puesto un límite a la inspiración de toda la Biblia. La Biblia es inspirada *totaliter*, como un todo, *sed non tota*, no en todos sus elementos tomados separadamente. O quizá mejor: es inspirada *tota*, en su extensión cuantitativa, pero no *totaliter*, en todos sus aspectos y en todos los detalles de cada texto.

Esta sutil distinción pone de relieve la existencia de una «analogía» en materia de inspiración. La Biblia es un todo cuyas partes no tienen todas el mismo valor. El carisma de la inspiración se ha comprometido en distintos grados según los casos. Al mismo tiempo, Newman señala los múltiples fines de la inspiración: no todos sirven en la misma medida al fin último del conjunto del Libro, que es la enseañanza de la verdad revelada.

Esta restricción en el concepto de «inspiración plena» era explicable en las condiciones de su época. Aún no se había elaborado una teoría de los géneros literarios, ni se tenía un conocimiento bastante amplio de las condiciones históricas en que surgieron los textos bíblicos; es decir, de los factores que condicionaban el pensamiento de los autores sagrados y que limitan los juicios estrictamente propios del autor sagrado y garantizados por él. En una situación tal, Newman no llegó a comprender que ciertos enunciados de los hagiógrafos, aun siendo inspirados, no constituyen necesariamente afirmaciones absolutas.

Al exponer estas ideas, el cardenal insiste en afirmar que se trata de una opinión personal. Solo está comprometida su propia responsabilidad, no la fe de la Iglesia. Así el concepto de inspiración e infalibilidad quedaba

subordinado a la autoridad de la Iglesia. Por otra parte, el don divino de la inspiración constituye sin duda una garantía de verdad escrituraria, pero no de su interpretación. Por tanto, el don de la inspiración requiere como su complemento necesario el don de la infalibilidad. La autoridad viviente del magisterio infalible compensa, a los ojos de Newman, las imperfecciones inherentes al modo particular de revelación que es la Escritura inspirada.

Otros intérpretes sostienen con razón que la posición de Newman es mucho más compleja y que no se expresa adecuadamente con una mera referencia a los *obiter dicta*. De hecho, él se valió de esta expresión como de un concepto polémico contra la idea del dictado mecánico o *inspiratio antecedens*, que le pareció excesiva porque no respeta al autor humano y lo convierte en un agente irresponsable, comparable a una simple máquina. De ahí su concepción de la *inspiratio concomitans positiva* y su sentido de la analogía en materia de inspiración. La Biblia, es efecto, es un Todo en todas sus partes, pero no todas estas partes tienen el mismo valor. Si Newman retoma a veces de manera un poco estrecha el concepto de inspiración como el de un carisma ordenado a la transmisión de la verdad revelada, en otros de sus textos se encuentra en germen la percepción capital de los fines diversos de la inspiración escrituraria. El mensaje de la Biblia encierra una unidad profunda, pero no todas sus partes sirven con el mismo grado al fin último del conjunto del Libro, que es la revelación de la «economía» salvífica de Dios.

La teoría eclesiológica de Karl Rahner

La inspiración, dice Karl Rahner, requiere que Dios, cuando quiere la producción de un libro, influya sobre el autor humano de manera tal que este conciba y juzgue de un modo correcto lo que debe escribirse, que se decida efectivamente a escribir lo que así había sido concebido, y que ejecute actualmente esa decisión. De este modo se hace efectiva la intervención divina en el proceso de la inspiración, en virtud de la cual Dios es llamado y es realmente «autor» de la Escritura. Sobre la base de este dato revelado habrá que determinar teológicamente cómo se lleva a cabo el proceso de composición de los libros sagrados, en su condición de textos inspirados por Dios.

A partir de ese presupuesto, K. Rahner expone y desarrolla con claridad y precisión escolásticas su tesis sobre la inspiración de la Escritura como momento *instrínseco* en la constitución divina de la Iglesia apostólica.

1) Dios, dice Rahner, quiere la Iglesia con una voluntad absoluta y en virtud de una «predefinición» (*praedefinitio*) formal, salvífica y escatológica.

Esta predefinición es una decisión divina previa a toda determinación humana que pudiera motivarla. La predefinición es *material*, cuando Dios quiere algo en su conjunto, sin descender a los detalles; es *formal* cuando quiere algo en su individualidad concreta. En el caso de la inspiración de la Escritura, esta predefinición *formal* de Dios es también *salvífica*, porque no pertenece simplemente al modo ordinario por el que Dios interviene en la conservación del mundo, sino a la historia de la salvación. Y es además *escatológica*, porque, como Cristo, el Libro sagrado pertenece de algún modo a la nueva creación.

En virtud de la predefinición formal antes señalada, Dios quiere la Iglesia con una voluntad absoluta, que se extiende a todos los elementos que la constituyen. Es decir, la quiere con todas sus características concretas, *incluida la Escritura*. Esta decisión divina no desemboca en una autoría genérica y diluida, sino que Dios la lleva a cabo de manera eficaz y en la forma adecuada. Por tanto, la actividad inspiradora de Dios, además de ser un momento intrínseco en la creación de la Iglesia, hace que él sea, en el sentido más pleno del término, «autor» de la Escritura.

Para que la Iglesia apostólica sea aquello que Dios quiere y de hecho crea, debe corresponderle la singular capacidad de expresar en forma auténtica y precisa el contenido de su propia fe. Esta capacidad de expresarse en fórmulas permanentes y definitivas es, *sobre todo*, una actividad de carácter literario, un proceso de escritura. Decimos «sobre todo», porque junto con los escritos está la vida misma de la Iglesia, con su liturgia, su predicación y sus tradiciones; pero los libros sagrados son, de hecho, el modo privilegiado con que la Iglesia expresa su fe y aun su propia esencia. Así, por medio de los libros sagrados, la Iglesia apostólica ha sido establecida por Dios como fundamento y norma para todas las generaciones de creyentes.

En cuanto creador de la Iglesia, Dios quiere y crea la Escritura de tal forma que se convierte por la inspiración en su «originador» (*Urheber*) y «autor» (*Verfasser*). Sin embargo, la formación de la Escritura constituye un fenómeno muy particular, ya que en este caso el término de la decisión divina es la composición de una obra literaria. ¿Cómo conciliar entonces la afirmación de Dios como *autor* de la Escritura y el reconocimiento de los escritores humanos como verdaderos *autores* y no como meros secretarios o amanuenses?

2) Para aclarar esta cuestión, Rahner apela, lo mismo que una buena parte de la tradición teológica, a la categoría de *causalidad eficiente*. Pero aclara de inmediato que la aplicación de esa categoría al hecho de la inspiración ha tenido muchas veces un carácter más bien abstracto y puramente formal. Por eso consi-

dera indispensable llenarla de un contenido material, acorde con los aportes de la exégesis y la hermenéutica bíblicas en sus desarrollos más recientes.

Esta labor requiere, antes que nada, afirmar la instrumentalidad de los escritores humanos en la composición de los textos bíblicos sin menoscabar su actividad personal y sin convertirlos en meros amanuenses del Espíritu, que les dicta al oído las palabras de la Escritura. De hecho, está bien establecido tradicionalmente que la inspiración no exige de por sí la revelación de algo nuevo para el hagiógrafo, y ni siquiera es necesario que sea consciente de estar escribiendo bajo la acción del Espíritu Santo.

Queda por aclarar, entonces, cómo se puede concebir la participación de dos autores en la composición de un mismo texto, de tal manera que deba darse el título de autor con pleno derecho a uno y al otro, aunque de manera analógica.

Esto nos obliga a reconocer que Dios actúa sobre el autor inspirado como *causa trascendental* y no como *causa categorial* (es decir, como actúan los seres creados). Dios y el hombre actúan al unísono, pero lo hacen en distintos niveles: Dios como Dios y el autor inspirado como agente humano. O dicho con otras palabras: la acción divina no se sitúa en el mismo plano en que realiza su obra el hagiógrafo, porque en tal caso dos autores materiales estarían produciendo el mismo texto, cuando en realidad, como lo señala santo Tomás, un mismo efecto no puede tener, *desde un mismo punto de vista*, más que una sola causa.

Por tanto, la noción de causa trascendental permite afirmar, con santo Tomás, que la composición del texto sagrado no se atribuye a la causa natural y al influjo divino de manera que una parte la haga Dios y la otra el agente natural. Al contrario, un mismo efecto se atribuye en su totalidad al instrumento y al agente principal, «aunque de modo diferente» (*licet alio et alio modo*).

Esta última observación rompe la univocidad y nos coloca en un plano analógico, en el que Dios y el hagiógrafo pueden concurrir para producir un mismo efecto. Porque si los dos actuaran en el mismo plano, entrarían en colisión, y el autor humano quedaría reducido al papel de mero secretario o amanuense.

Es obvio, finalmente, que ciertas particularidades asociadas a la actividad del autor humano no se aplican a Dios como autor de la Escritura. Escribir, por ejemplo, es tarea específica del hagiógrafo. Por eso algunos críticos consideran inadecuado llamar a Dios «autor literario» de los textos inspirados, como lo hace Rahner ocasionalmente. Si esa expresión se tomara al pie de la letra, habría que extender la actividad inspiradora de Dios hasta el proceso material de la escritura.

3) Rahner considera la inspiración escrituraria en estrecha relación con la *historia salutis*, que llega a su culminación en Jesucristo y en la Iglesia apostólica. La escritura no se produce simplemente «con ocasión de» o «durante el curso de» la constitución divina de la Iglesia apostólica, sino que es un momento intrínseco en la formación de la Iglesia. Dios quiere la Escritura juntamente con su propia condición de creador de la Iglesia, y dispone ambos efectos –la institución de la Iglesia y la formación de la Escritura– como dos momentos esenciales de su plan de salvación.

En consonancia con este principio, Rahner desarrolla su teoría de la inspiración a partir del NT y no del AT, ya que este solo puede ser comprendido plenamente a la luz de la nueva alianza. La inspiración del AT se recupera en cuanto que la Iglesia apostólica ve en los libros veterotestamentarios el testimonio de su prehistoria (un testimonio querido por Dios y realizado por el Espíritu Santo). Y la Iglesia no podría prescindir de aquella prehistoria sin dejar de comprenderse a sí misma.

Para Rahner, la inspiración es la misma en los dos testamentos, pero la comprensión última de la inspiración y de la fijación del canon es posible únicamente en el NT. En otras palabras, los escritos del AT son inspirados en la medida en que el AT prepara la llegada de la plenitud del tiempo, de tal manera que el hecho, la naturaleza y la extensión de la inspiración pueden ser entendidos en forma total e inequívoca solo a la luz del NT.

4) Finalmente, Rahner realiza un aporte fundamental –y quizá decisivo– en lo que respecta al difícil problema del reconocimiento por parte de la Iglesia del carácter inspirado de todos y cada uno de los libros de la Biblia. Un libro es «canónico» porque la Iglesia lo reconoce y declara inspirado por Dios. Más específicamente, la canonicidad es el reconocimiento y la ratificación de un libro por cuanto que es «apostólico», es decir, escrito por un apóstol o expresión pura de la fe de la Iglesia en la primera generación apostólica. Por tanto, inspiración y canonicidad son dos conceptos diferentes, pero inseparablemente unidos.

No cabe distinguir grados o modos diversos de canonicidad, porque ella es independiente de la personalidad de los escritores sagrados y del contenido concreto de cada texto inspirado. Lo único que garantiza la canonicidad es que los libros incluidos en el canon hayan sido escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo. En cambio, es preciso distinguir la canonicidad de las cuestiones relativas a la autenticidad literaria. De hecho, la simple lectura de la Biblia muestra que la inspiración escrituraria ha sido un carisma compartido por un considerable número de personas, separadas en el tiempo y en el espacio, y a veces por completo desconocidas.

En este punto tiene esencial importancia la referencia a la primera comunidad cristiana. La Iglesia apostólica, recuerda Rahner, no es solamente el primer período de la Iglesia en el tiempo, sino también el fundamento permanente y la norma de todo lo por venir, el estado por el que deberá regirse todo el curso ulterior del cristianismo. Existe sin duda una Iglesia *naciente*, en proceso de nacimiento, con una determinada extensión temporal. Durante esa etapa inicial, la Iglesia aún no poseía su esencia completa, porque la revelación se le iba dando progresivamente, y todavía no podía guardar y conservar lo que ahora tiene en custodia. Pero, una vez concluido el proceso de la revelación, de la Iglesia apostólica han de proceder todos los ulteriores desenvolvimientos.

Dado que el hecho de la fundación difiere cualitativamente del proceso ulterior de conservación, la Iglesia apostólica es obra muy especial de Dios (*Deum habet auctorem*) y desempeña una función única e irremplazable para todo el resto de la historia de la Iglesia. Lo posterior descansa sobre lo precedente, y si existe a pesar de su evolución y ulterior desarrollo, es porque emana del origen dado (la Iglesia apostólica) y no solamente de la causa originante (Dios); es decir, porque procede del fundamento y no solamente de quien pone el fundamento. Este fundamento es Cristo y la comunidad que él reunió en torno a sí durante su vida terrena y sobre la que derramó su Espíritu. De esa fuente debía emanar todo lo que habría de existir más tarde. Ella determina positiva y negativamente la existencia de todo posible desarrollo ulterior.

Además, es completamente cierto que el carácter inspirado de la Escritura solo puede ser reconocido por medio de una *revelación*. Ninguna otra forma de conocimiento podría conducir a ese reconocimiento, ya que la Biblia misma, dice Rahner, no posee cualidades objetivas que, tomadas por sí mismas, proporcionen un criterio seguro para juzgar de su inspiración y canonicidad. Tampoco cabe afirmar que los autores mismos lo han atestiguado, ya que no se puede suponer *a priori* que ellos hayan tenido conciencia de estar escribiendo bajo la acción del Espíritu Santo. Por tanto, mientras sigamos imaginando que el criterio de canonicidad es el testimonio directo y explícito de un apóstol, no seremos capaces de comprender por qué tuvo que pasar tanto tiempo hasta que la canonicidad de algunos escritos fuera finalmente aceptada.

El problema consiste entonces en determinar cómo ha de concebirse esta revelación, de tal manera que la verificación del hecho revelado y su primera formulación (cosas ambas necesarias y mutuamente correlativas) puedan ser concebidas sin forzar los datos históricos bien establecidos; en particular, prestando la debida atención a las dudas y vacilaciones que

surgieron durante el proceso de fijación del canon del NT.

Esta historia lenta y no siempre uniforme no deja dudas sobre el largo tiempo transcurrido entre la composición de los textos inspirados y la delimitación del canon por parte de la Iglesia. ¿Cómo llegó la Iglesia a reconocer la inspiración de los escritos del NT? ¿Cómo explicar el conocimiento de la Iglesia, desarrollado en el tiempo, sobre la inspiración y canonicidad de los libros individuales?

Para responder a estas preguntas, dice Rahner, es indispensable distinguir el *hecho* mismo de la revelación y el *conocimiento reflejo*, expresado en palabras, de la verdad revelada. Lo primero tuvo que darse «antes de la muerte del último apóstol»; a lo segundo, en cambio, se pudo llegar progresivamente, con el paso del tiempo, y esto es lo que de hecho ha sucedido en la constitución del canon del NT por parte de la Iglesia.

Por supuesto, si la revelación debiera manifestarse siempre bajo la forma de una declaración explícita, el reconocimiento del carácter inspirado de un escrito no podría darse separadamente del momento mismo de la revelación. Pero esto no es necesariamente así. Al contrario, la historia de la constitución del canon muestra que esa revelación se ha dado a través del hecho ya varias veces señalado, a saber: que el escrito ha sido producido como ingrediente genuino e indispensable de la realización de la Iglesia apostólica. De este modo la inspiración fue revelada suficientemente, a menos que sea necesario afirmar que una verdad solo puede ser revelada a través de una declaración directa, y no también por medio de algún hecho inmediatamente perceptible (lo cual implicaría una noción demasiado estrecha y conceptual de las posibilidades de la revelación).

En consecuencia, afirma Rahner, no se requiere una nueva revelación, posterior a la muerte del último apóstol, para definir el canon de la Sagrada Escritura. Basta que la Iglesia postapostólica reconozca un escrito de la edad apostólica como expresión auténtica de la fe de la Iglesia primitiva y de su «prehistoria» veterotestamentaria. La Iglesia, llena del Espíritu Santo, reconoce por «connaturalidad» que un escrito dado es acorde con su naturaleza. Si, al mismo tiempo, advierte que es también un escrito «apostólico», esto es, una parte del proceso vital de la Iglesia apostólica en cuanto tal, es *eo ipso* conscientemente reconocido como inspirado. Este conocimiento reflejo no se identifica necesariamente con el suceso original de la revelación y ni siquiera es simultáneo a él. También puede tener lugar en un tiempo posterior. Más aún, la Iglesia «sintió» la singularidad de los libros sagrados antes de haberla declarado expresamente.

Confirmación de la teoría por la historia del canon

La construcción teológica de Rahner puede confirmarse con los datos que suministra la historia. Los escritos reunidos en el NT no surgieron con la intención de convertirse en parte de una Escritura cristiana o de sustituir a las Escrituras del judaísmo. Los escritos cristianos más antiguos son probablemente las cartas de Pablo, pero resulta casi impensable que el Apóstol haya pretendido atribuir a su carta a Filemón un *status* teológico comparable al de la Torá de Moisés. Los distintos evangelios fueron escritos originariamente para comunidades particulares, en las que gozaban de gran prestigio. Sin embargo, tampoco a ellos se les dio desde el comienzo el mismo valor teológico que a la Biblia de Israel.

El cambio decisivo se produjo a partir de mediados del s. II. Por lo que podemos conocer, desde principios del siglo las comunidades cristianas empezaron a recopilar los escritos compuestos como testimonios de la nueva acción de Dios en Jesús de Nazaret. Dado que estos testimonios se inspiraban en la Biblia de Israel y le atribuían una incontestable autoridad, los cristianos siguieron reconociéndola como Palabra de Dios. Pero al mismo tiempo se inició un proceso de distanciamiento, fundado principalmente en los textos cristianos que cuestionaban o relativizaban ciertos aspectos del judaísmo (como las antítesis de Mt 5,20-47 o la doctrina paulina de la justificación por la fe sin las obras de la Ley).

Hacia el año 140, Marción planteó la cuestión de hasta qué punto la herencia judía resultaba aún necesaria para el cristianismo. Como él establecía una oposición absoluta entre el Dios de Israel y el Padre de Jesucristo y consideraba el cristianismo como una religión radicalmente nueva, contraria al judaísmo, su respuesta a la pregunta planteada fue el rechazo total no solo de la Biblia judía, sino también de los escritos cristianos, en los que encontraba resabios de judaísmo. En consecuencia, quedaban en pie únicamente diez cartas paulinas exentas de judaísmo y el evangelio de Lucas, del que se excluían las citas del AT.

La Iglesia se opuso terminantemente a la propuesta de Marción. Pero, más allá de la decisión contraria a la posición marcionita, quedaba abierta la cuestión del canon; es decir, era necesario definir qué escritos habían sido escritos por inspiración divina y debían ser reconocidos como normativos para la Iglesia.

Una vez que la Iglesia recibió como suyos *todos* los escritos de la Biblia de Israel en toda su extensión (sin olvidar que los Setenta constituyen una versión *judía*) y situó los nuevos escritos, no delante, sino detrás de la Biblia judía, el resultado fue *una* Biblia compuesta de

dos partes, que tradicionalmente se denominan Antiguo y Nuevo Testamento. En ella la «Biblia de Israel» ocupa el primer lugar, no solamente porque se formó primero en el tiempo, sino porque es el fundamento sobre el que descansa la segunda parte. Estas dos partes expresan por sí mismas su propio mensaje, pero no por eso dejan de remitirse mutuamente.

Esta historia lenta y no siempre uniforme muestra el largo tiempo transcurrido entre la composición de los textos inspirados y la delimitación definitiva del canon por parte de la Iglesia. También hace ver que la Iglesia «sintió» la singularidad de los libros sagrados antes de poder declararlos expresamente. De ahí la conveniencia de distinguir, como lo hace Karl Rahner, entre el *hecho* de la revelación y el *conocimiento reflejo* de la verdad revelada. Este conocimiento reflejo no se da necesariamente junto con el suceso original de la revelación ni es siempre simultáneo con él. Como lo pone de manifiesto el tiempo transcurrido entre la puesta por escrito de los libros inspirados y su inclusión dentro del canon, la Iglesia puede tomar conciencia de un dato revelado en una etapa posterior al momento mismo de la revelación.

Los criterios de canonicidad

Durante sus primeros cuatro siglos de vida, la Iglesia no desarrolló una teoría ni clasificó de manera ordenada los criterios seguidos para la fijación del canon de las Escrituras. Los criterios que se utilizaron fueron varios, y por tanto es necesario estudiarlos. En tal sentido es muy útil el estudio de K. H. Ohlig, que identifica y enumera una amplia serie de criterios, distintos según el tiempo y nunca exigidos en su totalidad.

Estos criterios de canonicidad pueden distribuirse en tres grandes grupos:

1) En el primer grupo, Ohlig presenta una serie de *criterios externos*. Como tales pueden considerarse la apostolicidad o la gran antigüedad de un escrito, y eventualmente su procedencia de testigos presenciales (cf. Lc 1,1-4); la aprobación apostólica, la ortodoxia de la doctrina y la armonía con el resto de la Escritura (es decir, con el AT y con algunos escritos del NT ya reconocidos como canónicos); el valor constructivo y edificante del escrito, no solo circunstancialmente, sino para todas las iglesias; la posibilidad de leerlo públicamente debido a la claridad de su lenguaje, a la calidad de sus enseñanzas y a la ausencia de fantasías puramente imaginarias.

2) En el segundo grupo se incluyen los *criterios internos*, que son en último término los que fundamentan la normatividad de la Escritura. La Iglesia acepta como canónicos sola-

mente aquellos libros que son «inspirados», es decir, los que reciben la autoridad del Kyrios, del Espíritu o de Dios (de hecho, en los escritos de los Padres se encuentran todas estas expresiones). Obviamente, aquí se sobrepasa el campo de los criterios histórica o empíricamente discernibles, ya que la acción del Espíritu o el carácter «inspirado» de un texto no se puede comprobar externamente. Sin embargo, el reconocimiento de tales libros es posible gracias a la «experiencia pneumática» de la Iglesia al entrar en contacto con determinados escritos. De ahí que pueda hablarse de un «criterio espiritual» interno a la Escritura, que se actualiza especialmente cada vez que la Iglesia se ve obligada a discernir si un escrito es inspirado o no.

3) Por último, hay un tercer grupo de *criterios eclesiales*. Son aquellos que tienen por objeto las relaciones de la Iglesia con la Escritura y con los criterios anteriores. Así, por ejemplo, el reconocimiento de un libro como Escritura canónica por un número considerable de Iglesias antiguas, sobre todo si son apostólicas; su empleo en la liturgia y su reconocimiento por autoridades eclesiásticas oficiales, que citan como Escritura textos extraídos del libro en cuestión. Estos últimos datos son realmente decisivos, pero no se fundan en la Escritura misma ni en motivos teológicos, sino en la práctica de la Iglesia.

La definición del canon en sus límites exactos es un acto solemne de la Iglesia postapostólica. Al realizar esta definición, la Iglesia está asistida por el Espíritu Santo, que la ilumina para que pueda discernir, en su propia tradición, los escritos que la ponen en contacto directo con la tradición apostólica. En tal sentido, su misión es conservar el sagrado depósito, sin disminuirlo, ampliarlo, ni modificarlo.

Según los estudios de K. H. Ohlig, el concepto de «apostolicidad» se aplica de diferentes maneras. El caso óptimo, pero no imprescindible, es el de un escrito que procede del tiempo apostólico y expresa lo anunciado por los apóstoles; es lo «eclesial originario». Otras veces se trata solamente del contenido: es apostólico lo que coincide con el kerigma apostólico, aunque no coincida exactamente con el tiempo de los apóstoles. La apostolicidad, por tanto, es una noción dinámica, que puede definirse como «eclesialidad apostólica» o «eclesialidad originaria». En tal sentido, se puede hablar de una jerarquía de lo apostólico dentro del NT.

El contexto canónico de los libros inspirados

Es importante notar que la reunión de los distintos escritos en el canon no es algo exterior a ellos, como lo sería el orden de los libros

yuxtapuestos en un estante. En consecuencia, la canonicidad es un hecho de capital importancia para la interpretación de los textos. Un buen ejemplo de tal importancia es el que ofrece Odil Hannes Steck en su libro *La conclusión de la profecía en el Antiguo Testamento* (1991). Allí el autor, mediante el método de la historia de la redacción, individualiza al comienzo del libro de Isaías y al final del libro de los Doce Profetas siete redacciones sucesivas que se ocupan del tema «Israel, los pueblos y el ya cercano cambio epocal». Pero lo más interesante no es la identificación de estas siete redacciones, sino que Steck pasa de la historia de la redacción a la cuestión del canon. En efecto, los incisos redaccionales puestos al comienzo del libro de Isaías y al final de los Doce Profetas proceden de los mismos redactores, que no tienen un libro de Isaías aislado y un libro igualmente independiente de Malaquías, sino que elaboran un *corpus* profético que se extiende desde Isaías hasta los libros de los Doce Profetas, pasando por Jeremías y Ezequiel. En otras palabras, los redactores tienen delante de sí –o crean– un pequeño canon de los profetas, comparable a la colección de cartas paulinas.

Los cuatro libros que llevan los nombres de Isaías, Jeremías, Ezequiel y los llamados Profetas Menores estaban constituidos por colecciones de oráculos proféticos: unos dirigidos contra Israel, a quien se amenazaba con el castigo que les vendría de Asur, de Babilonia y de los pueblos extranjeros; otros oráculos se referían a naciones como Egipto, Tiro, Edom y Moab, que habían tratado duramente a Israel; finalmente, también había oráculos de salvación, que prometían a Israel la reunificación después de la dispersión. Todos estos escritos surgieron en distintas épocas y situaciones, pero en los libros proféticos se recopilaban en bloque. De este modo, las redacciones que reunieron todo el *corpus* de profetas hicieron de las colecciones de oráculos (provenientes de épocas y situaciones distintas) una enseñanza común, que trascendía la particularidad de las distintas situaciones.

Según Steck, esta enseñanza afirmaba que Dios había castigado justamente a Israel por medio de los pueblos paganos. Pero Dios produciría un cambio epocal, volvería a reunir a su pueblo y castigaría esta vez a las naciones paganas. En este juicio sobre los pueblos, los israelitas renegados también recibirían su castigo, mientras que muchos paganos se convertirían al Dios de Israel y se unirían a él. Así surgió el canon de los libros proféticos, que luego pasaría a formar parte de la Biblia hebrea.

En este proceso no se dan nivelamientos ni se crea un texto unitario, ya que en el *corpus* profético se tratan temas muy diversos. Pero lo específico de cada libro tomado aislada-

mente se unifica en un mensaje global, que va más allá de la situación histórica en que aquellos textos fueron fijados por escrito originalmente.

A esto habría que añadir, como lo hace Dieter Böhler, que las inserciones redaccionales identificadas por Steck en el ámbito de la «producción» del *corpus* profético presuponen un proceso más amplio de «recepción» del texto. El canon comienza a formarse cuando la comunidad de fe «recibe» un conjunto de escritos que se le presentan como distintos de cualquier otro escrito. En este sentido, la formación del canon es básicamente un «proceso de recepción». Al ser reunidos, estos libros (en el caso descrito por Steck el conjunto de los libros proféticos) quedan desvinculados en cierta medida de su situación histórica y pasan a formar parte de un nuevo contexto literario, que confiere a los textos un nuevo sentido, debido a la posición que ocupan en el canon. Este sentido contextual, ausente en los fragmentos aislados, ya no es un agregado puramente externo, sino que hace sentir su presencia en el texto y pertenece a él.

Karl Barth

Karl Barth ha prestado mucha atención a la autoridad de la Biblia. Pero su afirmación más llamativa –que la Biblia no ha de ser identificada sin más con la Palabra de Dios– ha suscitado numerosas reacciones, unas favorables y otras más o menos severamente críticas.

Para Barth, la única fuente de la teología es la Palabra de Dios. En primer lugar, la Palabra de Dios, que en su forma más alta se identifica con la persona de Jesucristo (o, más precisamente, con toda la historia de las acciones de Dios en la vida de Cristo).

La fe en Cristo no es el resultado de una especulación filosófica y cualquier intento de fundamentar la verdad de Dios en razonamientos humanos, por devotos y sinceros que sean, hace que la teología se vea pervertida por modos humanos de pensamiento y se convierta en «teología antropocéntrica». La fe en Cristo nace de la revelación, que es un suceso cuyo sujeto es y permanece Dios mismo. Pero esta revelación no se realiza en el cielo sino en la tierra, no en la esfera de Dios sino en el mundo humano. Tiene lugar en la continuidad de los sucesos de la vida histórica natural, y es en la continuidad de las cosas creadas donde la revelación busca y encuentra la fe.

De ahí las tres formas en que nos llega la Palabra de Dios: como Palabra *revelada* (Jesucristo), como Palabra *escrita* (la Sagrada Escritura) y como Palabra *predicada* (la predicación de la Iglesia). En cuanto dan testimonio de Cristo, la Biblia y la *viva vox* de la Iglesia son Palabra de Dios, pero solo secundariamente.

Dios permanece radicalmente trascendente y libre aun cuando se da a sí mismo en la revelación. Así como en Jesucristo el ser divino del Hijo de Dios se oculta bajo la particularidad histórica de un hombre, así también en la Escritura la Palabra de Dios se manifiesta bajo el velo del lenguaje humano, y los enunciados verbales no pueden ser la Palabra de Dios directamente. Esto quiere decir que la Escritura no es la revelación de la Palabra de Dios por sí misma.

Por este motivo la Biblia ha de ser considerada como un «vehículo» de la autocomunicación de Dios; es decir, un instrumento en las manos de Dios que llega a ser Palabra de Dios en la medida en que él habla por medio de ella. La Biblia es la Palabra de Dios porque una y otra vez, fuera de toda decisión o iniciativa humana, Dios se vale de ella para producir el milagro de la fe en Jesucristo. La palabra que entra en el oído humano y es pronunciada por labios humanos es Palabra de Dios solamente cuando tiene lugar este milagro. De lo contrario, no es más que una palabra humana como cualquier otra.

Por tanto, la autoridad de la Biblia radica en la función que ejerce y no en un atributo o cualidad inherente a ella, como podrían ser la inspiración, la inerrancia o la infalibilidad. La Escritura nos ofrece un lazo de unión con Dios y con su automanifestación en Jesucristo. Cuando Dios así lo decide, el pecador encuentra en el texto al Dios que está frente a él en una relación de Yo a Tú.

O para decirlo todo de una vez: se oscurece peligrosamente la intervención de la libre gracia de Dios cuando se afirma simplemente que un día, en tal lugar, algunas personas han hablado y escrito bajo el impulso del Espíritu Santo. Porque el hecho esencial consiste en que la gracia y el misterio, que con razón se han reconocido en aquel acontecimiento del pasado, siguen siendo gracia y misterio de Dios y de su Palabra cada vez que acontece la revelación.

Esta concepción de la Escritura coincide con la idea que Barth tiene de la revelación. Jesucristo es el mediador entre Dios y los hombres. En cuanto realidad creada, la carne de su humanidad es una revelación indirecta, como lo es toda revelación de Dios que se refleja y manifiesta en la esfera de las cosas de este mundo. La Biblia, lo mismo que los sacramentos, pertenece enteramente a las cosas creadas. A causa de su insignificancia, se los puede pasar por alto como vehículos de la revelación. Sin embargo, precisamente en esa insignificancia son lo que son y sirven eficazmente como instrumentos de la revelación según el beneplácito divino. Pero no son lo que son en virtud de un poder inherente a ellos mismos, sino por el poder de Jesucristo que actúa en ellos.

En su afán de salvaguardar la trascendencia de Dios, Barth no analiza con suficiente profundidad *el hecho mismo de la inspiración escrituraria*. Afirma con toda razón que la Palabra de Dios en su sentido más alto es Jesucristo, pero no alcanza a comprender que la Biblia, al tener a Dios por autor principal, es también Palabra de Dios, aunque en sentido analógico. No obstante esta deficiencia, su concepción contiene aspectos dignos de ser tenidos en cuenta. En la transmisión de un mensaje divino, todas las mediaciones humanas tienen sentido solamente en la medida en que están referidas de manera explícita y constante al acto revelador de Dios que da testimonio de sí mismo. *Si recibimos el testimonio de los hombres, el testimonio de Dios es más grande... el que cree en el Hijo de Dios tiene en sí mismo el testimonio de Dios* (1 Jn 5,9-10). Las manifestaciones de la revelación son legítimas y eficaces solo en la medida en que el creyente alcanza, en ellas y por ellas, el testimonio mismo de Dios, es decir, a Dios mismo en el acto en que él se comunica. La estructura de la revelación implica la existencia de una luz divina, de una palabra interior de Dios en el profeta o en el predicador del mensaje, como asimismo en la persona que lo escucha. La estructura de la fe exige que la adhesión del creyente alcance, más allá del mensajero y del mensaje, la realidad misma de Dios.

A manera de resumen

Según hemos visto, la índole divino-humana de la Escritura ha encontrado su expresión más frecuente en la teoría de la *causalidad instrumental*, aplicada al carisma de la inspiración. El texto inspirado es, a un mismo tiempo, obra de Dios y obra del escritor humano: de Dios como autor principal y de los hagiógrafos como autores instrumentales. Por ese motivo, no hay contradicción en afirmar que la misma página contiene el pensamiento eterno de Dios y las palabras inspiradas de los autores humanos, condicionadas por sus limitaciones de tiempo, lugar y cultura.

En realidad, la acción del Espíritu Santo en la inspiración no debe ser considerada más misteriosa que su acción en las esferas de la gracia y de la divina providencia. En toda la Escritura, las leyes de la naturaleza, el curso de la historia y ciertas decisiones de las personas son atribuidas al control divino: *El Señor camina en la tempestad y el huracán, la nube es el polvo de sus pies* (Nah 1,3); *El corazón del rey es una fuente de agua en manos del Señor: él lo dirige hacia donde quiere* (Prov 21,1). *Él hace alternar los tiempos y las estaciones, depone y entroniza a los reyes, da la sabiduría a los sabios y el conocimiento a los que saben discernir. Él revela las cosas profundas y ocultas, conoce lo que está en las*

tinieblas y la luz habita junto a él (Dn 2,21-22). Él hace salir el sol sobre buenos y malos y hace caer la lluvia sobre justos e injustos (Mt 5,45). Porque Dios es el que produce en ustedes el querer y el hacer, conforme a su designio de amor (Flp 2,13).

En el caso específico de la inspiración escrituraria, la finalidad no es otra que la de poner por escrito la Palabra de Dios en un texto redactado bajo la acción del Espíritu Santo. Su fin propio, por tanto, es ordenar toda la actividad del hagiógrafo a la producción del texto. Este carisma es único en su género y es el mismo en todos los casos, de manera que no hay motivo para distinguir en él diversos grados. Un texto de Isaías o del apóstol Pablo no es más inspirado que una genealogía pacientemente elaborada por un escriba anónimo. Tanto aquellos como esta última han sido redactados bajo el mismo carisma de la inspiración, definido como la acción del Espíritu Santo que impulsa a fijar un texto por escrito. Por tanto, una cosa es el *carácter inspirado* de un texto bíblico y otra distinta la *relevancia de su contenido teológico*.

Aunque el autor inspirado actúa bajo el influjo de una especial acción divina, no por eso se sustrae a la natural y libre espontaneidad humana. La actividad del Espíritu Santo en Israel y en la Iglesia se llevó a cabo a través de individuos con una individualidad definida, los cuales, «como verdaderos autores, hicieron uso de sus facultades y habilidades» (*Dei Verbum*, 11). Pero las personas elegidas por Dios para la composición de los libros sagrados no tienen por qué ser escritores excepcionalmente dotados, ni sus escritos han de ser siempre modelos de perfección estilística. Mucho menos han de ser considerados simples amanuenses. Al contrario, su participación es tanto más activa cuanto que el Espíritu sostiene y envuelve toda su actividad y el pleno empleo de sus facultades humanas. Por tanto, es razonable examinar críticamente todas las fases de su trabajo: desde sus intenciones al escribir hasta la manera práctica como han organizado su texto, las particularidades de su lenguaje y los condicionamientos que sobre él han ejercido el tiempo, la cultura y la sociedad en la que vivía.

La actividad literaria encierra una notable complejidad. Los pensamientos, las imágenes y las decisiones prácticas interfieren constantemente en todos los estadios que llevan a la composición del texto, y en todos estos estadios el hagiógrafo actúa bajo el carisma de la inspiración. Por tanto, no cabe preguntar hasta dónde se extiende el carisma escriturario. Se extiende evidentemente a todo el proceso, porque en todos los actos que concurren a la producción del texto el autor se comporta como instrumento de Dios. Por eso conviene enumerar, aunque más no sea sumariamente,

las distintas etapas que llevan a la composición de un texto.

1) El *conocimiento* que los autores inspirados tienen de la Palabra de Dios es siempre carismático, pero no procede necesariamente de una revelación especial. Sin excluir que en muchos casos el carisma escriturario lleva consigo una especial iluminación profética (es decir, la revelación de nuevos contenidos), resulta indudable, por regla general, que los autores inspirados no hacen más que consignar por escrito pensamientos recibidos de la tradición o adquiridos por medios naturales. Esto es lo que sucede cuando su función consiste en conservar auténticamente la Palabra de Dios en el marco de una tradición viva. Un buen ejemplo lo ofrecen Mateo y Lucas cuando utilizan y reelaboran materiales tradicionales recibidos de Marcos o de otras fuentes orales y escritas. En tales casos, lo único que se requiere es una particular capacidad de discernimiento para la acertada selección de los materiales. Esta especie de iluminación «sapiencial» (a la que santo Tomás, siguiendo a san Agustín, llamó *instinctus propheticus*) es indispensable a todos los autores sagrados que no son profetas o apóstoles, para que sus escritos puedan ser Palabra de Dios.

2) En este contexto conviene recordar una vez más que los hagiógrafos pertenecían a una comunidad de fe y compartían una tradición de la que dependían y a la que ellos mismos enriquecieron. De hecho, la influencia de la sociedad está presente en todos los niveles de la producción literaria. Tanto la visión personal del autor como su lenguaje están socialmente condicionados. Como se verá mejor más adelante, en este hecho indudable se apoyan principalmente los que defienden el carácter social de la inspiración.

3) La composición de una obra literaria no incluye solamente la selección de las ideas, sino también la determinación de una forma literaria y de las expresiones adecuadas para la expresión del pensamiento. Como no existe una lengua específicamente literaria o poética a la que el escritor pueda recurrir para componer su obra, él tiene que operar necesariamente con las palabras que le suministra la lengua común. En lo que respecta a la utilización de este código básico, no existe una diferencia entre un discurso oral y un texto literario. Pero en la composición de los mensajes literarios intervienen múltiples códigos además de la lengua. En especial, los códigos simbólicos y retórico-poéticos, cuyo conocimiento es indispensable para la recta comprensión del texto. Todos estos elementos los toma el escritor de ese fondo del que es depositaria la tradición literaria. A ellos hay que añadir los procedimientos estilísticos que el escritor emplea para imprimir su sello personal en el texto y que son la expresión privilegiada de su propia originalidad. De este

modo, la lengua poética experimenta transformaciones sustanciales que el escritor no puede producir sin un aprendizaje previo.

Por otra parte, como ya hemos visto, ha entrado en crisis la concepción del lenguaje como medio de expresión y comunicación de una idea prelingüística, es decir, completamente formada antes y fuera del lenguaje, en el ámbito del pensamiento puro.

Estas aclaraciones invitan a investigar todas las situaciones en que los autores inspirados compusieron sus escritos. En tal sentido, la misma Biblia ofrece algunas pistas, cuando presenta al profeta que escribe o dicta sus profecías y exhortaciones (Jr 29,1-23; 36,1-32), al apóstol que dicta sus cartas y luego añade algo de su puño y letra (Gál 6,11), al salmista que compone o reelabora un poema (Sal 45,1), al evangelista que presenta de un modo nuevo materiales tradicionales (Lc 1,1-4), al legislador israelita que adapta la Ley mosaica a nuevas circunstancias (Jos 24,25-27), al maestro cristiano que escribe una «palabra de exhortación» (Heb 13,22), al maestro de sabiduría que comunica el resultado de sus reflexiones personales (Ecl 12,9-10), al historiador que narra una serie de episodios para la edificación del pueblo fiel (2 Mac 2,19-32; 15,37-39), al traductor que explica los motivos que lo indujeron a emprender su difícil tarea (Eclo, Prólogo) y al redactor que da forma literaria a las enseñanzas apostólicas (2 Pe 5,12).

Inspiración y revelación

Revelación e inspiración son dos hechos distintos. El contenido de la revelación es la *verdad* que Dios quiere comunicarnos. La inspiración, en cambio, es el *carisma* del que se vale Dios para comunicar sus designios por medio de un escrito. Por la acción ejercida sobre los hagiógrafos, estos, «como verdaderos autores», consignan por escrito las verdades que Dios quiere darnos a conocer. Pero no todo lo escrito en los libros inspirados debe considerarse como una revelación *especial* de Dios (es decir, como la revelación sobrenatural de una verdad inaccesible al puro entendimiento humano). De hecho, el autor inspirado no siempre tiene necesidad de una iluminación particular para llegar al conocimiento de esa verdad. Dios se vale muchas veces de los conceptos elaborados por los escritores humanos, y hay en la Biblia muchas enseñanzas propias de la cultura a la que pertenecían los hagiógrafos y que ellos conocían de antemano.

Uno de los ejemplos más característicos es sin duda la «imagen del mundo» que presentan los primeros capítulos del Génesis y que ha sido superada por los descubrimientos de las distintas ciencias. La cosmografía científica enseña que la estructura del universo no es co-

mo la descrita en los relatos de la creación (Gn 1-2). La geología muestra que las fases de formación de la corteza terrestre no corresponden ni por el tiempo ni por el modo en que se han sucedido a los seis días de la creación. La prehistoria indica que la antigüedad del género humano rebasa incalculablemente los reducidos confines de la cronología bíblica. Los mitos babilónicos y el folclore de otros pueblos vecinos de Israel manifiestan evidentes analogías con los primeros capítulos del Génesis.

Esto nos lleva a plantear el problema de la «verdad de la Escritura». La verdad de lo que enseña la Escritura es un principio teológico constantemente reafirmado por la tradición cristiana, pero en la época moderna el problema se ha vuelto a plantear a partir de los nuevos presupuestos establecidos por las ciencias positivas y por la crítica histórica. Los descubrimientos arqueológicos y los rápidos avances en el conocimiento de las lenguas orientales permitieron a los historiadores formarse una idea amplia y precisa de las antiguas civilizaciones del Cercano Oriente antiguo. Así se puso de manifiesto la inexactitud de algunos datos bíblicos: fechas, acontecimientos poco verosímiles, personajes vinculados a hechos no confirmados por fuentes históricas extrabíblicas, llevaron a algunos críticos a considerar que la Biblia carece de todo valor como fuente de conocimiento histórico.

Para resolver esta aporía, los teólogos que intentaban mantener incólume la inspiración de las Escrituras propusieron diversos intentos de solución. Newman, según hemos visto, quería eliminar del campo de la «inerrancia» bíblica las cosas *obiter dicta*. Otros limitaban el campo de la inerrancia y la atribuían únicamente a los textos que interesan a la fe y a la moral (*fides et mores*). Dos soluciones insuficientes, porque suponen que la revelación de Dios consiste básica o exclusivamente en la comunicación de verdades y de doctrinas religiosas orientadas a la fe y a la moral. Además, estos autores se veían obligados a restringir, junto con el de la inerrancia, el campo de la inspiración: no todos los textos de la Biblia podían considerarse como inspirados con la misma intensidad.

Como se verá mejor más adelante, el Concilio Vaticano II ha tomado en este punto una posición claramente definida, al afirmar que los libros de la Escritura enseñan «la verdad que Dios ha querido que fuera consignada en orden a nuestra salvación» (*veritatem quam Deus nostrae salutis causa Litteris sacris consignari voluit*). Es decir, la verdad de la Escritura garantizada por la inspiración es siempre la verdad que se relaciona de alguna manera con la historia de la salvación. En la Biblia no hay ningún error, siempre y cuando se busque en ella la revelación del designio salvífico de Dios (cf. *Dei Verbum*, 11).

La Biblia, Palabra de Dios

La Palabra de Dios no se realiza unívocamente y en una sola situación. Karl Barth, por ejemplo, distingue la Palabra de Dios *revelada* (la persona de Jesucristo), la Palabra de Dios *escrita* (la Sagrada Escritura) y la Palabra de Dios *predicada* (la predicación de la Iglesia). De estas tres formas llega hasta nosotros la única Palabra de Dios, siempre con una característica especial: el que habla es Dios mismo. Así, no es la Biblia la que habla, sino que Dios nos habla por medio de ella.

También Paul Stuhlmacher reconoce que la Palabra de Dios presenta múltiples aspectos. Como *Palabra acontecida* está en la base de todo testimonio humano y lo precede: es la persona misma de Jesucristo. Como *Palabra testimoniada* es el testimonio dado por los apóstoles cuando anunciaban a Jesucristo como Señor y Salvador. Este testimonio ha quedado consignado en el NT, que hace históricamente accesible y comunicable la Palabra acontecida. Como *Palabra anunciada* es la predicación de la Iglesia. Estas tres manifestaciones de la Palabra están íntimamente relacionadas: la Biblia es deudora de la Palabra revelada de Dios, que adquiere en la persona de Jesucristo su expresión insuperable; es al mismo tiempo el documento que fundamenta el anuncio de la Palabra por parte de la Iglesia y que legitima su contenido.

Estas precisiones son didácticamente útiles para captar el sentido analógico de la expresión «Palabra de Dios», pero pueden ampliarse todavía más. Lo importante es discernir la unidad de la Palabra de Dios en la multiplicidad de sus manifestaciones.

1) La Palabra de Dios en su forma más perfecta es Jesucristo, tanto en su preexistencia eterna como en su condición de Verbo encarnado. En su preexistencia eterna, el *Logos* está vuelto a Dios (*pros ton Theón*) y es Dios (Jn 1,1). Es decir, no es la personificación de un atributo divino (como la Sabiduría en el AT), sino una persona divina, la persona del Hijo, consustancial al Padre. En el misterio de Dios hay una generación *ad intra*, radicalmente distinta de la acción divina *ad extra* y principio de toda creación.

2) Cristo es la Palabra de Dios hecha carne en el hombre Jesús de Nazaret. Manifestándose como Hijo de Dios encarnado, Él nos revela el rostro del Padre, con quien es uno: *El que me ha visto ha visto al Padre* (Jn 14,9). Por tanto, solamente Él podía ser el mediador de esta revelación, porque *nadie ha visto nunca a Dios; el Hijo único, que está en el seno del Padre, lo ha revelado* (Jn 1,18).

Esta revelación no acontece en la eternidad de Dios, sino en el curso del tiempo, como una acción de Dios en el mundo humano y como un acontecimiento de la historia. Así, quien cree en Cristo cree en la Palabra eterna de

Dios; pero no se podría creer en ella si la Palabra manifestada en la carne de Cristo no hubiera sido proclamada por el mismo Cristo y por la predicación de los apóstoles. Si Cristo es la Palabra eterna enviada por el Padre, la plenitud de la revelación no se identifica con la palabra escrita del NT, sino que solamente la palabra de Jesús es la última y definitiva revelación, como él mismo lo declara: *Las palabras que digo no son mías: el Padre que habita en mí es el que hace las obras* (Jn 14,10). Estas palabras son *Espíritu y Vida* (6,63), y Pedro así lo reconoce: *Tú tienes palabras de vida eterna* (6,68).

3) En un sentido más amplio, es Palabra de Dios todo acto revelador de Dios. Estos actos proceden de la libre decisión divina, que ha resuelto hacerse presente en la historia y constituir a los seres humanos interlocutores suyos. El acto trascendente de la Palabra nos resulta de hecho accesible por sus diversas manifestaciones históricas, constitutivas de la *historia salutis*. La Palabra de Dios, total y perfecta en su origen divino, ha tomado la forma de intervenciones múltiples y progresivas en el curso del tiempo, pero unificadas por la intención reveladora (cf. Heb 1,2).

Cristo es el centro y el principio unificador de todas las etapas de la revelación, que se prolonga en el testimonio de los apóstoles y en la predicación de la Iglesia. *Como el Padre me envió, así yo los envío a ustedes* (Jn 20,21). La misión de los apóstoles continúa la misión de Cristo a través del tiempo, hasta la Parusía.

4) Finalmente, aún queda por aclarar en qué sentido puede decirse que la Biblia es Palabra de Dios. Ya hemos visto que el AT es citado en el NT con expresiones como «Dios dice» o «el Espíritu Santo dice» (cf., por ejemplo, 2 Cor 6,16; Hch 1,16). Lo que dice la Escritura es lo que dice Dios. Pero en otras ocasiones la Escritura es personificada, como si fuera Dios mismo: «La Escritura, previendo que Dios justificaría a los paganos por la fe, anticipó esta buena noticia a Abraham, prometiéndole: *En ti serán bendecidas todas las naciones*» (Gál 3,8). «Porque la Escritura dice al Faraón: *Precisamente para eso te he exaltado, para que en ti se manifieste mi poder y para que mi Nombre sea celebrado en toda la tierra*» (Rom 9,17).

Obviamente, no ha sido la Escritura, sino Dios, quien hizo su gran promesa a Abraham y le habló al Faraón. Pero, al intercambiar los dos sujetos (la Escritura en lugar de Dios), Pablo nos está indicando que Dios mismo toma la palabra en la Escritura y se hace presente en el lenguaje. Por tanto, la Escritura es Palabra de Dios.

¿Un canon dentro del canon?

La pregunta de si hay algo así como un «canon dentro del canon» se plantea especial-

mente en ámbito protestante. Como lo aclara el teólogo luterano Ernst Käsemann, la cuestión consiste en discernir, dentro del canon, dónde se escucha la voz del Señor y dónde no. Una vez planteada esta cuestión, Käsemann no duda en afirmar, en una línea muy cercana a Lutero, que la justificación del «pecador», y no precisamente de la persona «piadosa», es la que decide dónde hay que escuchar en el canon el testimonio de Dios.

Aunque el lector creyente de la Escritura no puede dejar de lado lo que se quiere decir con esa fórmula, la expresión «canon dentro del canon» no parece ser demasiado feliz. Ante todo, porque puede indicar un punto de vista extremadamente rígido y poco abierto a una escucha nueva, fuera de los textos que se refieren explícitamente a lo que cada uno ha puesto como «centro» o «núcleo» de la revelación. Por eso, debemos esperar de toda la Escritura, y no solo de alguna de sus partes, que la Palabra de Dios se haga acontecimiento en ella. Es decir, debemos estar dispuestos a escuchar el testimonio de toda la Escritura, sabiendo que es Jesús quien abre su sentido y quien hace que las palabras del AT resuenen con una nueva voz. Así, el *Ustedes oyeron que se dijo a los antiguos... Pero yo les digo...* de Jesús (Mt 5,21-22) nos muestra que solo en él se ha hecho verdaderamente comprensible la auténtica y última voluntad de Dios.

Esto quiere decir, por ejemplo, que no podemos excluir del canon todo el AT, como hizo Marción, ya que por mucho que queramos distinguir en los textos la voz de Dios y la voz del hombre, solo podremos hacerlo escuchando a todos los testigos. Porque si es verdad que es preciso poner en tela de juicio algunas argumentaciones o concepciones aisladas de los autores veterotestamentarios (como en el caso de Qohélet), para practicar un discernimiento tal hace falta recurrir al conjunto del AT y del NT.

Por tanto, podemos reconocer con Ernst Käsemann la decisiva importancia que tiene la doctrina paulina de la justificación por la fe. Pero también es preciso aceptar que el lector o el oyente nunca sabe de antemano y a ciencia cierta lo que el Espíritu Santo va a decirle a través de las palabras de la Escritura. Lo que un texto me dice hoy no excluye que mañana pueda sugerirme algo nuevo, y esto hace imposible definir *a priori* cuál es el único centro de la revelación bíblica. Afirmar lo contrario equivaldría a restringir la soberana libertad de Dios en la manifestación de su voluntad.

Al mismo tiempo tendríamos que afirmar mucho más enérgicamente la soberanía y justicia del Dios que se manifiesta en Jesús y que siempre toma partido, no por los piadosos y los fuertes, sino por los pecadores, los pobres y los indigentes. Dios, en efecto, pudo elegir a otros pueblos que tenían experiencias religiosas de mayor calibre y profundidad, pero eli-

gió a Israel, un pueblo «de dura cerviz» (cf. Dt 7,7-8). De ahí el carácter singular del AT, que narra la constante resistencia del pueblo elegido, como si quisiera mostrarnos que la Palabra de Dios choca siempre con la pertinaz obstinación del hombre.

Aquí cabe señalar, aunque sea de paso, la peculiar relación dialéctica que va de Jesús a la Ley y los Profetas, y, viceversa, de la Ley y los Profetas a Jesús. La Iglesia, en efecto, leyó y proclamó el AT a la luz de Jesús y de toda su historia, y esta lectura cristológica de la Ley y los Profetas le llevó, a su vez, a comprender cada vez más profundamente el misterio de la persona y la obra de Jesús: Mesías (Mc 8,29), Hijo de David (Rom 1,3), *Logos* (Jn 1,1), Hijo de Dios (Mc 1,1), Profeta escatológico (Hch 3,22-23).

El carácter social de la inspiración bíblica

Para la teología cristiana, el concepto de Sagrada Escritura se funda en dos principios fundamentales: la *inspiración* como su origen (cf. 2 Tim 3,16-17; 2 Pe 1,19-21) y la *comunidad de fe* como su destinataria (cf. Jn 20,31; 1 Cor 10,11). Del concepto de inspiración se pasa necesariamente al de comunidad creyente, ya que no todo libro religioso es un «texto sagrado». Es necesario que una determinada comunidad lo acoja como Palabra de Dios y fundamente en él su propia fe.

Por otra parte, la historia del canon muestra que los textos de la Escritura constituyen, tanto para la Iglesia como para el pueblo de Israel, una «memoria colectiva» de sus raíces sagradas, un inmenso tesoro de tradiciones y de valores en los que se inspiran para modelar su *ethos* humano, personal y comunitario. Y si esto es verdad para el tiempo presente, también lo fue en el momento en que fueron redactados los textos.

Por tanto, resulta imposible reducir el papel de la comunidad a la función de receptora puramente pasiva de un texto sagrado destinado a ella, pero escrito sin que ella haya puesto nada de su parte. Más aún, en el estado actual de los estudios bíblicos, puede considerarse fuera de toda duda posible que muchos libros de la Biblia no son obra de un solo autor, ya que detrás de muchos textos hay un largo y complejo proceso de tradiciones y fuentes, que se amalgaman e interpenetran de distintas maneras.

La tradición judía (y su heredera, la tradición cristiana) sostuvo durante siglos que cada libro de la Biblia había sido redactado por un solo autor: Moisés era el autor del Pentateuco, Josué y Samuel de los libros que llevan sus nombres, David de los Salmos y su hijo Salomón de los Proverbios, el Eclesiastés y el Cantar de los Cantares. Según esta tradición, en la composición de la Biblia había intervenido únicamente un número reducido de au-

tores inspirados. Tras un único libro no había más que un único hagiógrafo.

Pero, a medida que se fue desarrollando la investigación crítica de los textos bíblicos, ya no se pudo atribuir cada libro a una sola gran personalidad literaria. La composición del Pentateuco se prolongó a lo largo de varios siglos. Los libros proféticos, antes de su inclusión en el canon, fueron comentados, completados e incluso reformados por los discípulos de los profetas. El material evangélico atravesó un complicado proceso en la predicación de la Iglesia primitiva antes que Marcos, Mateo y Lucas utilizaran esos materiales para la composición de sus respectivos evangelios. Por tanto, junto al reducido número de hagiógrafos conocidos hay que colocar una numerosa serie de escritores (generalmente anónimos) que han colaborado en la redacción del libro.

Unos pocos ejemplos bastarán para confirmar esta afirmación, que adquiere particular importancia cuando se analiza teológicamente la naturaleza de la inspiración.

El libro de los Jueces

Según un intento de reconstrucción bastante plausible, el libro de los *Jueces* atravesó por diversas etapas antes de adquirir su forma actual. Se trata de un largo proceso de composición, que comprende sucesivas elaboraciones y reelaboraciones llevadas a cabo por distintos autores: desde los relatos originales aislados, pasando por la formación de colecciones parciales, hasta la revisión final y la inclusión de algunas adiciones posteriores.

Al comienzo, antiguas tradiciones y algunos poemas, como el cántico de Débora (Jue 5), narraban las gestas de jefes guerreros o héroes tribales, que liberaron a una o varias tribus israelitas de una situación opresiva. Eran relatos de acontecimientos memorables, cuyos principales protagonistas fueron unos jefes ocasionales, que actuaron en una región de Israel más o menos limitada. Varias de esas tradiciones se unieron luego para formar una serie narrativa más o menos continua, y las gestas guerreras de los distintos héroes locales ya no quedaron asociadas a una sola tribu, sino que fueron referidas a *todo* Israel (el así llamado proceso de «nacionalización» de las tradiciones locales).

De la tradición oral surgió entonces, tal vez en dos estadios sucesivos, un libro de los héroes o salvadores, redactado en estilo predeuteronomista. A este libro se le agregó después, por obra de los revisores deuteronomistas, un contexto cronológico y temático, que muestra cómo el abandono del verdadero Dios tiene consecuencias lamentables para el pueblo elegido. Típico de la teología deuteronomista es el esquema recurrente en cuatro etapas: deso-

bediencia a Yahvé, desastre provocado por un pueblo enemigo, arrepentimiento y liberación gracias a la intervención de un líder carismático (Jue 2,16-23). También se da a entender, de tanto en tanto, que la desobediencia al verdadero Dios y el consiguiente desastre se debían a la falta de un rey capaz de poner orden entre las tribus.

Esta obra se completó después del exilio, cuando se añadieron las noticias sobre los jefes de ciudades o de distritos. La última revisión de los caps. 19-21 tal vez deba situarse en el s. V a.C.

La formación de los evangelios

También la redacción de los evangelios ha tenido una historia (sin duda menos larga que la del libro de los Jueces), en la que es dado reconocer la importancia de las comunidades cristianas como medio vital del nacimiento de los textos. En el punto de partida de la tradición evangélica está Jesús, que no escribió nada sino que reunió un grupo de discípulos al comienzo mismo de su actividad pública. En el estadio final están los cuatro evangelistas canónicos, que realizaron un verdadero trabajo de redacción, fundado en compilaciones anteriores. En el medio están las comunidades de fe, que recordaron lo que Jesús hizo y enseñó y lo transmitieron oralmente o lo fijaron por escrito en las tradiciones que luego fueron utilizadas por los evangelistas.

El prólogo al tercer evangelio es particularmente ilustrativo al respecto. Cuando Lucas comienza a escribir, reconoce que ha tenido predecesores. Aunque no sean tan numerosos como parecería indicarlo su dicatoria a Teófilo, tales ensayos previos tuvieron su importancia. Además, el evangelista da a entender que en materia de fuentes evangélicas cabe distinguir dos etapas. La primera corresponde a la transmisión de las tradiciones referidas a la vida y misión de Jesús «por los que fueron desde el principio testigos oculares y servidores de la palabra». La segunda está constituida por la organización de conjuntos literarios contruidos a partir de las tradiciones suministradas por los testigos (Lc 1,1-4).

La referencia a estos escritos prelucaños invita a preguntar si es posible conocer, al menos en parte, las fuentes utilizadas por Lucas en la composición de su evangelio. Tal pregunta es perfectamente legítima, ya que un examen atento de los cuatro evangelios deja entrever algunas huellas de los materiales que los redactores tuvieron a su disposición. Como es muy improbable que esos textos preevangélicos se puedan recuperar algún día, el proceso de reconstrucción histórica se mantendrá siempre, inevitablemente, en un campo hipotético.

En todas las ediciones del NT, el evangelio de Marcos ocupa el segundo lugar, después de Mateo. Sin embargo, es una opinión bastante común que ha sido Marcos el primero que puso por escrito lo que se transmitía oralmente en las comunidades cristianas desde hacía al menos treinta años. Más aún, a falta de otros testimonios, nos vemos obligados a ver en los dieciséis capítulos de Mc el modelo y la matriz de todos los demás relatos evangélicos.

Los exégetas que postulan la prioridad de Marcos suelen afirmar también la existencia de un documento común, designado habitualmente con la sigla Q (del alemán *Quelle* = «fuente»). La hipótesis que sostiene la existencia de este documento nació de distintas observaciones. La más importante es que la organización interna de Mateo y de Lucas presenta notables diferencias. Sin embargo, algunas perícopas que no figuran en Marcos se encuentran en el mismo orden en Mt y en Lc. Por tanto, los dos evangelistas no han recibido este fondo tradicional en un orden disperso, sino a través de un documento ya organizado.

Todo hace pensar, asimismo, que el género literario «evangelio» es específicamente cristiano y que, por lo tanto, solo puede ser entendido como parte integrante de la predicación apostólica. Antes de ser escrito, el evangelio fue vivido y predicado. Ha sido uno y el mismo Espíritu quien primero hizo vivir el evangelio y luego inspiró su fijación por escrito. Por tanto, Dios habla a través de la comunidad creyente. Ningún escritor sagrado puede ser desvinculado de ella, como tampoco se puede separar el escrito de la vida que le ha precedido: Abraham, los Patriarcas, los reyes, los profetas y todo Israel vivieron la historia santa antes que fuera escrita, y los apóstoles formaron la Iglesia antes que fuera descrita.

De manera semejante, los escritos de Marcos, Mateo y Lucas responden a necesidades catequéticas y pastorales bien concretas, y cumplen así una función particular en la vida de las comunidades cristianas. Es posible, por este motivo, remontarse más atrás del estadio final de la composición literaria de cada evangelio y examinar las distintas situaciones en que vieron la luz los materiales recogidos y transmitidos por los evangelistas. De este modo se pondrán de manifiesto dos hechos que no puede pasar por alto la teología de la inspiración escrituraria. En primer lugar, el estudio del trasfondo de cada texto particular revelará los centros de interés de la Iglesia apostólica, las funciones que definen su estructura y los distintos aspectos de su vida comunitaria. En segundo lugar, se pondrá en evidencia que los materiales incorporados a los evangelios canónicos se diversifican y distribuyen en un número de géneros más especializados, como las parábolas, los relatos de milagros, las sentencias

sapienciales, las instrucciones a los misioneros, los discursos escatológicos y los «evangelios de la infancia». El estudio de estos géneros requiere obviamente tener en cuenta las características de las formas literarias, pero este estudio no basta. También resulta indispensable un estudio paralelo del *Sitz im Leben* o medio comunitario en que se formaron las tradiciones evangélicas, ya que su forma fue impuesta por las exigencias de aquel medio.

Los dos ejemplos antes señalados, y muchos otros que podrían añadirse fácilmente, muestran bien a las claras la capital importancia del factor comunitario en la formación de la Biblia. A continuación habrá que ver de qué manera afecta este hecho a la teología de la inspiración.

El concepto de inspiración colectiva

Si se toma seriamente en cuenta la participación de varios autores en la producción de un texto bíblico, resulta evidente que el antiguo modelo de la inspiración no está en condiciones de indicar con claridad a quién se debe atribuir el carisma de la inspiración. ¿Únicamente al redactor final, con total exclusión de los estadios intermedios? ¿O también las etapas previas a la redacción final de los escritos canónicos se realizaron de algún modo bajo el impulso del Espíritu? Esta dificultad es aún más notoria en el caso de las obras anónimas o pseudónimas, y, en menor medida, cada vez que la crítica literaria logra detectar glosas y adiciones a los textos.

Apoyados en el modelo de la inspiración individual, algunos autores pretenden eliminar todo lo que consideran una adición secundaria, a fin de recuperar el texto original, que sí provendría del autor inspirado. Sin embargo, este procedimiento presenta dos graves inconvenientes: por una parte, restringe la inspiración a unas partes de la Biblia, con la exclusión de otras que se consideran por completo carentes de relevancia teológica; por otra parte, la determinación del texto presumiblemente original y de las llamadas adiciones secundarias se funda en criterios subjetivos, que pueden variar (y de hecho varían) de un autor a otro.

La necesidad de superar estos y otros inconvenientes ha dado origen a la teoría que afirma el *carácter social* de la inspiración bíblica. La elaboración de un libro, tanto en su contenido como en su expresión literaria, depende del contexto vivo en que nació (o, como suele decirse, de su *Sitz im Leben*). Si no fuera así, no cabría la posibilidad de entenderlo. De ahí la necesidad de situar el hecho de la inspiración en el contexto de la *historia salutis* en que surgieron los escritos. En este marco nace la Escritura como una obra poderosa de Dios, que se mani-

fiesta a sí mismo en la historia humana por medio de los profetas y del Hijo (Heb 1,1-2).

Los profetas, los historiógrafos, los redactores y los escribas quedan así estrechamente vinculados a la comunidad de fe, a la que también se extiende el carisma de la inspiración. De este modo se evita el doble escollo de considerar inspirado únicamente al escritor final y de aceptar como inspirados únicamente aquellos textos que expresan una elevada doctrina teológica o moral. Al mismo tiempo se elimina el modelo mántico de la profecía: el autor inspirado ya no es visto como un individuo arrebatado por la divinidad y convertido en su portavoz irreflexivo y maquinal. Es visto, más bien, como un narrador o un teólogo que habla a su comunidad de fe a partir de la fe que todos comparten. La inspiración de los distintos participantes en la redacción del libro no se aplicaría al trabajo de cada uno considerado aisladamente, sino en cuanto ordenado por Dios hacia el libro en su forma definitiva.

El modelo de la inspiración social ha sido presentado con especial énfasis por John L. McKenzie. De acuerdo en este punto con K. Rahner, él habla de la inspiración como de un carisma operativo en la era apostólica mientras se mantuvo viva la experiencia de Jesucristo, el Verbo hecho carne. Presente y activo en la comunidad de fe, el carisma de la inspiración influyó en todo el proceso de formación de la Escritura y funcionó de distintas maneras según los diversos tipos de literatura. Así, a través de la comunidad, el Espíritu actuó en los individuos y los impulsó a producir la Escritura.

De acuerdo con los teólogos que propugnan esta teoría, el concepto de inspiración colectiva no constituye una noción más o menos indefinida, porque todo el proceso culmina en la composición de textos escritos por autores individuales. Tampoco es inapropiado, porque de lo contrario habría que reducir el carisma a unos pocos escritores aislados y a los textos escritos. La inspiración tiene que extenderse al conjunto de la comunidad, afirma McKenzie, porque el hagiógrafo es una expresión viva del grupo social al que pertenece y que es el primer destinatario de su mensaje.

Más aún, el autor antiguo era anónimo porque no se pensaba a sí mismo, a la manera de los escritores modernos, como un hablante individual. Mientras que el autor moderno es un artista que se siente impulsado a expresar su individualidad a través de su arte, el escritor antiguo (si lo juzgamos por sus escritos) estaba más bien interesado en ocultarse a sí mismo. Era anónimo porque al escribir cumplía una función social. La sociedad a la que pertenecía se expresaba por medio de él. Él quería ser la voz de Israel o de la Iglesia, producir un escrito que expresara las ideas de su comunidad y no las suyas propias.

Si los hagiógrafos no pueden ser separados de su comunidad de fe, la inspiración bíblica tiene que ser social y comunitaria. La peculiar experiencia de lo divino que caracteriza a los autores inspirados estaba enraizada en el culto comunitario; las tradiciones de la comunidad eran la verdadera fuente de la «memoria salvífica», y en ellas se apoyaban al escribir su obra, ya que no es en cada caso indispensable una revelación especial de Dios para redactar un texto inspirado. Los hagiógrafos hablaban como representantes de su comunidad y la obra que producían estaba destinada a edificar la comunidad. De hecho, McKenzie parafrasea a Rahner cuando dice que los autores del NT escribieron como representantes de la Iglesia, de manera que la Iglesia es la verdadera autora del NT.

Los aspectos positivos

El reconocimiento de la dimensión social de la inspiración presenta numerosos aspectos positivos. Esta perspectiva, en efecto, no satisface solamente a los estudiosos de la Biblia, sino también a la mentalidad moderna en general, habituada a relacionar los hechos con el contexto social en que se originan. Todos los seres humanos, incluidos los autores inspirados, son miembros de una sociedad y están condicionados por ella. De ahí que las realidades divinas hayan sido expresadas con ideas y palabras cuyo significado solo resulta comprensible en función del medio humano en que tomó forma la revelación.

El NT, en particular, es la Palabra de Dios dirigida a los creyentes, y, de modo igualmente originario, expresión de la fe de la Iglesia, concreción escrita de lo que creía y predicaba la Iglesia primitiva. Negar este aserto sería negar en el fondo que los escritores del NT son autores reales y considerarlos como simples transmisores de oráculos provenientes de lo alto. La Escritura del NT ha nacido como un proceso vital de la Iglesia; es el sedimento de lo que fue predicado y transmitido como fe en la Iglesia y para la Iglesia, en forma de cartas, evangelios, exhortaciones o apocalipsis. En una palabra, el NT es testimonio de la fe de los creyentes y no solamente de la revelación (o más precisamente, da testimonio de la revelación en cuanto asumida y vivida gracias a la fe de los creyentes).

La teoría de la inspiración colectiva toma seriamente en consideración el marco histórico y cultural de los textos bíblicos. En su concepción del mundo, en los valores que tratan de promover, y aun en sus perspectivas a veces muy limitadas, esos textos reflejan la vida de una comunidad de fe y las condiciones sociales y religiosas de una determinada época histórica. Así se pone de manifiesto que la revela-

ción bíblica no solo se realiza en la historia, sino que tiene una historia. El mismo y único Dios habló a Israel en los tiempos antiguos por medio de los profetas y *en esta etapa final* nos habló por medio de su Hijo (Heb 1,1-2). Su revelación se efectuó en distintas circunstancias y de distintas maneras, actuó a través de agentes diversos y usó medios diferentes (palabras, sueños, visiones, acciones simbólicas). Además, el carácter progresivo de la revelación evoca la marcha del pueblo peregrino de Dios, que avanza hacia una autorrealización cada vez más perfecta.

Con esta teoría también se relativizan las antiguas disputas sobre los grados de la inspiración. Dado que ciertos pasajes de la Biblia se percibían como menos relevantes desde el punto de vista religioso o teológico, cabía preguntar en qué grado o medida debían considerarse inspirados. Pero si el carisma de la inspiración se extiende a la comunidad, ya no tiene mucho sentido hablar de distintos grados en el hecho mismo de la inspiración. La gradación estaría más bien en la relevancia teológica de los distintos textos inspirados (compárense, por ejemplo, los detalles genealógicos de 1-2 Crónicas con el Sermón del monte o con la sección doctrinal de la carta a los Romanos).

De acuerdo con numerosas investigaciones realizadas en los dos siglos pasados, muchos textos de la Escritura se formaron a partir de *relecturas y reinterpretaciones* de tradiciones más antiguas. En tales casos, el modelo de la inspiración individual parece no tener en cuenta suficientemente la existencia de procesos de composición literaria en desarrollo progresivo, como las sucesivas etapas por las que atravesó el Pentateuco antes de llegar a su forma final, o el gradual desarrollo de la tradición deuteronomio-deuteronomista y de la tradición sinóptica. Al extender la acción del Espíritu a todo el proceso, la inspiración social evita la atomización en que incurren los que afirman que cada autor fue inspirado singularmente y solo en el momento de dar a un determinado texto bíblico su actual forma canónica.

O dicho más brevemente: las Escrituras canónicas no habrían podido formarse fuera de una comunidad de fe, cuyas tradiciones desempeñaban un papel de importancia vital en la vida de esa comunidad. Más aún, los escritores que dieron a los libros su forma final dependían de fuentes tradicionales, que habían superado la prueba del tiempo y que era indispensable conservar y transmitir fielmente. Por este motivo, la inspiración escrituraria debe ser vista como el desarrollo de un largo proceso, que llegó a su punto culminante cada vez que un determinado texto, o un conjunto de textos, recibieron su forma final.

Sin la comunidad de fe, eclesial como estructura y cristológica como contenido, no hu-

bera surgido el NT como revelación de la nueva alianza sellada con la sangre de Jesucristo, sino que, en el mejor de los casos, habrían perdurado sus 27 escritos como meros documentos históricos, relativos a un mismo sujeto, Jesús de Nazaret. Lo que les confiere unidad es su carácter eclesial, anterior y posterior a ellos.

No hay, por consiguiente, una palabra sobre Cristo que no sea, en su origen, una palabra de la Iglesia. Los hechos históricos de la vida de Jesús tienen una polivalencia de sentido que los hace susceptibles de distintas interpretaciones. Pero esos mismos hechos, relatados en los evangelios, adquieren un significado unívoco en cuanto que forman parte de un texto kerigmático, nacido de la predicación y destinado a suscitar la fe y la práctica de la vida cristiana (cf. Jn 20,30-31). Por otra parte, lo que Jesús dijo y enseñó es releído a la luz de las promesas veterotestamentarias y comprendido como cumplimiento de aquellas antiguas promesas. Por tanto, el texto del NT (como en lo esencial también el AT) no pretende registrar simplemente unos hechos del pasado, sino que busca, sobre todo, poner de relieve la significación mesiánica y el carácter escatológico de los hechos salvíficos. En una palabra, sin la acción del Espíritu Santo en la Iglesia no habría predicación apostólica ni Sagrada Escritura.

Los aspectos negativos

Junto con los aspectos positivos antes señalados, hay otros que han sido objeto de crítica. Lo que más se pone en tela de juicio es la afirmación unilateral de la dimensión colectiva, con el consiguiente detrimento de la participación individual en la composición de los textos inspirados. Aun admitiendo que la inspiración deba considerarse como una prerrogativa de la comunidad entera, es imposible ignorar la contribución de individuos singulares. No cualquier miembro de la comunidad es capaz de componer una obra literaria. Aunque en ella se expresen las creencias de una comunidad de fe, la obra es, al fin de cuentas, creación de una o varias personas particularmente dotadas. Por otra parte, hay que evitar las generalizaciones. La referencia al contexto social es muchas veces poco precisa, de manera que para hablar de inspiración colectiva hace falta determinar en cada caso cómo se relaciona el hagiógrafo con su propia comunidad. Así, por ejemplo, es más fácil detectar la presencia de la tradición en los evangelios sinópticos que en las cartas de Pablo, cuya fuerte personalidad, no menos que la originalidad de su pensamiento, se perciben en casi todos sus escritos.

También hay que tener presentes los enriquecimientos doctrinales que provienen de personalidades más o menos notables. Si la li-

teratura no hiciera más que reflejar las creencias del grupo, quedaría sin explicar el surgimiento de ideas nuevas. Una obra literaria puede recopilar viejas tradiciones y presentarlas de una forma novedosa. En esos casos, lo viejo y lo nuevo pueden entremezclarse hasta tal punto que resulte imposible separar lo uno de lo otro. Pero, en cualquier hipótesis, la novedad difícilmente podría explicarse como una obra enteramente colectiva, sin ningún aporte individual.

Este principio encuentra una confirmación particularmente ilustrativa en los escritos canónicos que han llegado hasta nosotros bajo los nombres de Mateo, Marcos y Lucas. Como lo hemos indicado antes, cada uno de estos autores compuso su propio evangelio a partir de fuentes recogidas en la llamada tradición sinóptica. En tal sentido, es verdad que la tradición de la Iglesia hablaba por boca de ellos. Pero la lectura crítica de los evangelios pone en evidencia otro aspecto no menos significativo: el trabajo de composición llevado a cabo por sus autores no se redujo a la colección y yuxtaposición de perícopas aisladas; los evangelistas no son simples recopiladores de un material preexistente, sino que han sabido imprimir a sus escritos el sello inconfundible de su personalidad teológica y literaria. Hay dos maneras de relacionarse con la tradición: una es reproducirla servilmente; la otra consiste en enriquecerla y renovarla. A esta segunda categoría pertenecen sin duda los autores de los evangelios.

Un hecho no menos importante es la incidencia del *disentimiento* y la *crítica* en el desarrollo de la Escritura. El libro de Job es un desafío apasionado a la doctrina de la retribución tal como la habían formulado el Deuteronomio y la sabiduría tradicional de Israel. Si aquel libro es una obra maestra de la literatura y la teología, ello se debe, al menos en parte, a que desafía una creencia predominante en su contexto social y abre nuevas perspectivas en puntos de capital importancia. En tal sentido, las protestas de Job obligan a revisar el concepto de la Escritura como simple reflejo de los valores comunitarios.

Otro disidente no menos notable fue el apóstol Pablo. Su oposición a los judaizantes determinó la composición de muchos pasajes de sus cartas. Esta oposición, y sus numerosas críticas a las comunidades por él fundadas, impiden entender indistintamente la inspiración a todo el grupo, porque en tal caso habría que considerar inspirados a los judaizantes adversarios de Pablo y a los que provocaban divisiones en la comunidad de Corinto.

Hechos como los aquí señalados muestran que muchos pasajes de las Escrituras no expresan lisa y llanamente la fe de una comunidad, sino que son obra de individuos que criticaron, a veces con severidad extrema, las creencias

populares y la conducta que podía derivarse de ellas. Frente a esos pasajes, la aplicación acrítica del modelo de la inspiración colectiva podría convalidar creencias y prácticas sincretistas que nunca formaron parte del desarrollo normativo de la fe. En esta línea hay que situar, muy particularmente, las críticas de los profetas a los distintos grupos sociales de Israel y sus llamados a la conversión.

También merecen especial atención los textos de la Escritura que llevan al primer plano las relaciones personales con Dios. Es indudable, en efecto, que los profetas estaban enraizados en la tradición mosaica. Pero no es menos cierto que se sintieron llamados a cumplir una misión particular, a partir de un encuentro personal con su Dios. El énfasis puesto en estos encuentros personales obliga a tenerlos presentes cuando se afirma el carácter social de la inspiración. Los individuos que vivieron esas experiencias ejercieron una profunda influencia en la marcha del pueblo de Dios y el sello de su personalidad se alcanza a percibir en algunos textos bíblicos particularmente significativos. El estilo del primer Isaías no es el mismo que el de Ezequiel, y el de Amós no es el mismo que el de Oseas. En tal sentido se puede afirmar que la considerable variedad de los textos bíblicos exige introducir una serie de distinciones y matices en el modelo social de la inspiración (al menos en el formulado por John L. McKenzie).

Otro factor de singular importancia es el carácter literario de los textos bíblicos. La literatura es un arte, y el arte no es producido por una comunidad más o menos indiferenciada, sino por individuos creativos. Por sí misma, la comunidad no escribe nada. Ni existe algo así como una obra literaria producida por «cualquiera», ni es necesario volver a la teoría romántica que atribuye las obras de arte, sobre todo las de carácter popular, a la creatividad anónima que siempre está presente en el alma de los pueblos.

No obstante estas observaciones, muchos críticos de McKenzie reconocen aspectos positivos en la teoría de la inspiración colectiva y tratan de armonizarla con la participación activa de individuos particularmente dotados. Son estos individuos los que en última instancia redactan los textos inspirados, pero toda creación literaria implica una sutil y compleja interacción entre el escritor y la tradición a la que pertenece. El hagiógrafo recibe de ella la fe vivida comunitariamente, e incluso el estímulo inmediato para consignar por escrito un mensaje profético, para redactar un evangelio o para enviar una carta. Cabe preguntar, sin embargo, si la palabra «inspiración» es la más indicada para afirmar la presencia y la acción del Espíritu sobre las comunidades que de un modo o de otro están en el origen de los escritos bíblicos, tanto del AT como del NT.

Habría que decir, más bien, que la asistencia del Espíritu Santo a la comunidad se efectúa siempre a través de los carismas individuales.

Cuando un profeta denuncia los pecados de los israelitas, cuando Pablo acusa a los insensatos gálatas de haber distorsionado la verdad del evangelio, o cuando Santiago condena las discriminaciones entre ricos y pobres en el seno mismo de las comunidades cristianas, la inspiración no puede adjudicarse en igual medida al hagiógrafo y a la comunidad que es objeto de sus reproches. Mucho menos puede decirse que el texto inspirado es un reflejo de la fe y la vida comunitarias. Al contrario, se ha entablado un conflicto entre la comunidad de fe y una figura más o menos representativa, que se considera autorizada para hacerle tales advertencias o recriminaciones. Por tanto, el texto inspirado no aspira a corroborar, sino a reprender, la conducta de la comunidad.

Incluso en estos casos hay una estrecha relación entre el autor inspirado y la comunidad de fe, pero una relación conflictiva no es equiparable a la relación que se establece cuando el autor inspirado no hace más que consignar por escrito un acervo tradicional. Fuera de toda duda, hay una dimensión social en el carisma de la inspiración. Toda obra, en efecto, está integrada en un sistema más vasto y complejo, y existe un común denominador para el conjunto de obras literarias de una misma época, de un mismo país, de una misma cultura. Esta base común funda un cúmulo de conexiones posibles, de manera que la obra literaria, tanto o más que un hecho aislado y encerrado en sí mismo, es el nudo de una red.

Algo semejante hay que decir de las variadas y sutiles relaciones que se establecen entre el escritor y la sociedad en la que escribe y a la que dirige su mensaje.

En lo que respecta a las fuentes utilizadas por los autores inspirados parece imponerse una distinción. Como ya lo hemos indicado más de una vez, ellos utilizaron fuentes de índole diversa: colecciones de leyes y proverbios, textos narrativos, tradiciones cosmogónicas y mitológicas, salmos y cánticos. Mientras que algunas de esas fuentes no tenían el carácter sagrado de los textos canónicos, otras eran normativas para el pueblo de Dios. De las primeras tomaban lo que consideraban útil para su fin, ya se tratara de materiales extranjeros como los documentos edomitas reproducidos en Gn 36, del mito cananeo adaptado en Is 14,12-14, de la novela asiria de Ajicar utilizada en Tob 14,10, o de los anales de los reyes de Israel y de Judá y de las piezas de archivo utilizadas por el cronista en Esd 4-7. En casos como estos, esas fuentes «profanas» (citadas textualmente o modificadas) deben considerarse inspiradas por el hecho de haber sido insertadas en el texto sagrado.

La verdad de la Escritura

El libro de la Sabiduría dice que los justos, en el día del juicio, *comprenderán la verdad* (Sab 3,9), es decir, entenderán los planes providenciales de Dios que permanecerían ocultos a los ojos humanos (3,2-4). En otro pasaje, cuando Daniel habla del *Libro de la Verdad* (Dn 10,21), se refiere al libro en el que está consignado el decreto eterno de Dios. Este decreto le va a ser revelado, de manera que la verdad coincide con la revelación del designio divino o con la explicación de su sentido.

Estos textos nos acercan bastante al concepto bíblico de verdad (gr. *alêtheia*), ya que la verdad, en el sentido que la Biblia suele asignar a ese término, no es Dios en su infinita trascendencia, sino *la revelación de Dios que llega a su cumplimiento en Cristo*.

El cuarto Evangelio desarrolla todavía más el tema apocalíptico y sapiencial de la verdad, insistiendo sobre todo en su carácter revelado. Cuando Juan dice: *La Ley ha sido dada por medio de Moisés, la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo* (1,17), él compara los dones de la antigua alianza con la excelencia de los bienes que proceden de la Palabra de Dios encarnada (cf. 1,14). La antigua y la nueva alianza, designadas aquí por la persona de su mediador (*por medio de Moisés - por medio de Jesucristo*), han establecido una diferente relación entre Dios y los seres humanos: la antigua alianza estableció un régimen legal en el que Dios exigía el cumplimiento de la *Ley*; la nueva alianza establece un régimen en el que Dios se da gratuitamente (*la gracia*) en la plena revelación de sí mismo (*la verdad*). Y así como difieren los bienes, también es diferente el modo como han sido constituidas estas dos etapas del proyecto salvífico de Dios: la primera ha sido establecida como una institución positiva (gr. *edothê*, «*fe dada*»); la segunda sobrevino en la persona de Jesucristo como un acontecimiento histórico (*egéneto*).

El advenimiento de la verdad es para Juan un acontecimiento histórico; pero ese acontecimiento no es un hecho más en el curso de la historia, sino un hecho salvífico que pertenece a la «economía» de la salvación: *El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros y hemos visto su gloria...* (Jn 1,14). Esto quiere decir que hay una dispensación temporal de la gracia de Dios, y que el acontecimiento central de esa historia de salvación (el que inaugura los tiempos escatológicos) es el mismo Cristo.

Por tanto, la verdad es ante todo el Verbo eterno de Dios que vive junto al Padre y se hizo hombre (1,1.18), como lo expresa el mismo Jesús: *Yo soy el camino, la verdad y la vida* (14,6). La verdad tiene entonces su lugar en el hombre Jesús, el Hijo de Dios encarnado. Su actividad y su palabra, su fidelidad al Padre y la realización de la «obra» que el Padre le ha-

bía encomendado, son la manifestación y la imagen, en el plano de la historia, de la relación trascendente entre el Padre y el Hijo.

Juan destaca asimismo el influjo de la verdad en la conducta del creyente, que «es de la verdad» (cf. 1 Jn 3,19) y ha de «caminar en la verdad» (2 Jn v. 4). Esa verdad es Cristo mismo, interiorizado por el Espíritu y haciéndose para el creyente principio interior de una vida nueva. Gracias a la verdad, el discípulo quedará liberado del error, fortalecido, santificado e incluso inmunizado contra el pecado. En la palabra, la verdad lo hará verdaderamente libre (Jn 8,32).

La primera carta de Juan (5,6) afirma además que *el Espíritu es la verdad*. La verdad como gracia se nos da en Cristo y en el Espíritu. En Cristo, como rostro visible e histórico de la verdad de Dios; en el Espíritu, como la verdad en el creyente y en la Iglesia, porque la vida de Dios que nos asimila a Cristo es principio invisible de una permanente interiorización y exteriorización de la verdad, de «operación» de la verdad en nosotros y del hacernos contemporáneos con la verdad. La verdad que se aplica al Espíritu es la verdad del mismo Cristo a la cual el Espíritu conduce a los discípulos. El Espíritu de la verdad introducirá a los discípulos en la verdad completa; les hará comprender el misterio de Jesús y el sentido de sus palabras. El Espíritu de la verdad conduce a Cristo-verdad y por él al Padre (Jn 14,15-17.26; 16,13).

Por tanto, existe un régimen pneumático de la verdad en el seno de la Iglesia. Este régimen se caracteriza a la vez por la búsqueda de la comprensión de la verdad de Jesús, por la interiorización progresiva de la verdad y por lo que Newman llama el desarrollo, la germinación, la maduración de la verdad. Este esfuerzo hacia la plenitud de la verdad bajo la acción del Espíritu constituye la Ley profunda del pueblo de Dios, su dinamismo secreto a través de su camino escatológico.

La verdad revelada en la Escritura

Según la concepción griega clásica, la verdad es el juicio o la proposición conforme a la realidad, o la realidad misma en cuanto que se descubre y se hace clara al entendimiento (*alêtheia*). Juan toca solo marginalmente este concepto clásico de verdad, pero hay momentos en los que él habla de la verdad como de un juicio o afirmación que no pueden ser negados racionalmente. Así hay que interpretar, por ejemplo, el pasaje de Jn 19,35: *el que vio da testimonio, y su testimonio es verdadero, y él sabe que dice la verdad para que ustedes crean*. La palabra que se utiliza aquí no es el sustantivo *alêtheia* («verdad») sino los adjetivos *alêthinós* y *alêthês* («verdadero»). Pero el sentido de la

frase es claro y reafirma la autenticidad de un testimonio que es verdadero porque expresa hechos acaecidos realmente. En otros pasajes, Juan contrapone una realidad verdadera a otra falsa o destaca con fuerza que se trata de algo «verdadero», «genuino» o «auténtico», es decir, «real» en el sentido más pleno de la palabra: la luz verdadera (1,9), los verdaderos adoradores (4,23), el verdadero pan del cielo (6,32), la vid verdadera (15,1), el testimonio verdadero (5,3-32; 8,14; 19,35; 21,24).

En lo que respecta específicamente a la verdad de la Escritura, es de capital importancia ver cómo enfoca este problema el Concilio Vaticano II y qué sentido atribuye a la palabra «verdad». Ordinariamente, la palabra «verdad» se asocia íntimamente al hecho y al contenido de la revelación. Como ejemplo se puede citar el bien conocido pasaje de la Constitución *Dei Verbum*: «La profunda *verdad*... acerca de Dios y de la salvación resplandece en Cristo, el cual es a la vez mediador y plenitud de la *revelación* (n. 2). Pero cuando el texto conciliar se refiere expresamente a la Escritura, el concepto de verdad se determina con toda precisión y se habla en concreto de «la verdad que Dios ha querido que fuera consignada en las Sagradas Escrituras *nostrae salutis causa*» (es decir, «en orden a nuestra salvación») (n. 11). Muy significativamente, esta expresión sustituye a la palabra «inerrancia», cuyo uso se evita en forma deliberada porque expresa negativamente (como ausencia de error) un concepto positivo (la verdad revelada con el propósito de dar a conocer el proyecto salvífico de Dios).

Esto quiere decir que Dios ha querido comunicarnos su verdad salvífica, que los escritos inspirados contienen «firme, fielmente y sin error». Por tanto, la Escritura nos permite encontrar el *Verbum salutis*, la Palabra de salvación (Hch 13,26), y este hecho tiene consecuencias decisivas para la hermenéutica bíblica, ya que delimita el ámbito preciso al que debe circunscribirse *primordialmente* (aunque no exclusivamente) la interpretación cristiana de la Escritura.

El objeto propio de la Escritura es comunicar la verdad salvífica. Todo lo que en ella ha sido consignado por escrito está allí *nostrae salutis causa*. Con esta determinación, el texto conciliar no pretende introducir una limitación en la inspiración o en la «inerrancia» bíblicas, como si la Biblia se encontrara dividida en una parte inspirada (y exenta de error) y en otra parte no inspirada (y sujeta a error). Al contrario, la inspiración y la inerrancia se extienden a toda la Sagrada Escritura, pero esta última presenta grados diferentes, en la medida de su relación con la Palabra de salvación. La verdad salvífica en sentido propio es esencialmente inerrante; pero esta verdad, para ser comunicada por medio del lenguaje, necesita de un marco literario que ejerce una

función instrumental o de servicio a la Palabra de salvación propiamente dicha. Ese marco literario es sin duda indispensable para la comunicación de la verdad, pero participa de la inerrancia en forma indirecta, en razón del servicio prestado a la Palabra de Dios en sentido propio.

El «para nuestra salvación» del texto conciliar constituye el criterio fundamental para discernir lo que Dios ha querido comunicar y lo que el hagiógrafo ha dicho realmente. El punto de vista específico, el ángulo visual desde el cual se han de considerar todas las afirmaciones de la Sagrada Escritura, no es otro que el proyecto revelatorio y salvífico de Dios. A la luz de este criterio fundamental se pueden y deben resolver las dificultades e inexactitudes geográficas o cronológicas de la Biblia, o los elementos que pertenecen a una visión arcaica o mitológica del mundo.

Por tanto, la única verdad formalmente revelada y garantizada por la inspiración divina es la que se relaciona de alguna manera con la salvación del mundo. De ahí que la tarea *primordial* de la interpretación no pueda ser otra que la de tratar de descubrir y explicar la realidad salvífica que Dios nos ha comunicado en Jesucristo.

Por otra parte, no hay ningún motivo para dar a considerar la formulación conciliar como opuesta a un concepto de verdad firmemente enraizado en la Escritura y en la tradición. Como dice san Ireneo: «El Maestro de todas las cosas ha dado a sus apóstoles el poder de [predicar] el evangelio. Por eso conocemos la *verdad*, es decir, la enseñanza del Hijo de Dios» (*Adv. Haer.*, III, Prefacio). Y en los textos paulinos, la palabra «verdad» es con frecuencia sinónimo de «evangelio»: *...ustedes, que escucharon la palabra de la verdad, el evangelio de la salvación...* (Ef 1,13).

En resumen: la Biblia enseña la verdad, pero la enseñanza de esa verdad es compatible con:

– *Una considerable variedad de estilos.* El estilo inconfundible de Juan, con su vocabulario bastante reducido, sus frases más bien breves y sus reiteraciones, describe a veces situaciones de un hondo dramatismo y ejerce una poderosa sugestión; Lucas escribe con el léxico más sofisticado de una persona cultivada literariamente; Pablo se expresa unas veces con la sutileza de un rabino y otras con la lógica de un filósofo o la vehemencia de un orador.

– *Una mayor o menor variedad de detalles en la presentación de un mismo hecho.* Esta característica es frecuente en la Biblia, particularmente en los cuatro evangelios. Aunque Mateo y Lucas adoptan en lo esencial el trazado de Marcos y lo toman como base de sus propios evangelios, hay entre ellos diferencias considerables. Mateo ha reelaborado y sistematizado la tradición preexistente sobre Jesús, y nos presenta un libro de fuerte conteni-

do doctrinal con una estructura sabiamente articulada. Los discursos que se intercalan periódicamente en el curso de la narración comunican una amplia enseñanza, que se puede transmitir de maestro a discípulo. Lucas, por su parte, presenta su programa al comienzo de su obra histórica en dos volúmenes (el evangelio y el libro de los Hechos), y sin duda se entiende a sí mismo como un historiador en favor de la causa cristiana (cf. Lc 1,1-4; Hch 1,1-2). Sobre todo con la inserción del gran «relato del viaje» (Lc 9,51-18,14), él amplía el plan de Marcos en el marco geográfico y en el tiempo, y lo reordena de manera tal que su evangelio puede ser considerado como el primer proyecto de una historia de Jesús. Piénsese, además, en las diferencias que presentan las «historias de la infancia» que Mt y Lc han puesto al comienzo de sus escritos.

En lo que respecta al cuarto Evangelio, las diferencias son aún más notables. Sin duda, la obra de Juan merece con todo derecho el título de «evangelio», ya que presenta un relato de la actividad de Jesús en Galilea, Samaría y Jerusalén, hasta su muerte y resurrección. Pero es indudable que el contenido teológico que alienta en el evangelio y la singularidad de su estilo confieren al evangelio un sello característico, que lo diferencia de los sinópticos.

– *La necesidad de resolver problemas de distinta índole, sea de interpretación, de traducción o de crítica textual.* Particularmente notorios son los que plantea la crítica textual en su esfuerzo por acercarse lo más posible, a través de las variantes textuales, a la forma original de los textos. Uno de los medios para lograr este objetivo es atender al modo como se llevó a cabo la transmisión del texto, distinguiendo, por ejemplo, entre los que fueron copiados visualmente por uno o varios amanuenses y los que fueron dictados y tomados de oído.

En uno y otro caso la tarea de copiar un texto presenta cierta complejidad. Si la copia se hace al dictado, el que escribe puede oír mal y cometer un error, y algo semejante le puede suceder al copista que tiene el texto ante sus ojos: aunque sea un secretario competente y responsable, la más simple distracción puede hacer que se produzcan variantes involuntarias. La falta más corriente consiste en repetir dos veces o en omitir una letra, una sílaba, una palabra y aun una misma frase. Por otra parte, los manuscritos más antiguos, especialmente los *unciales* o escritos con letras mayúsculas, se escribieron sin signos de puntuación y sin intervalos entre una palabra y otra, de manera que la división de las palabras no siempre resulta del todo clara y puede por eso mismo originar nuevas variantes.

Aún más difíciles de explicar, tratándose de un texto sagrado, son las variantes voluntarias. Algunas de ellas son simplemente ortográficas (en un ambiente griego la forma más

aramaea *Kafarnaum* fue sustituida por la más griega *Kapernaum*). Otras veces, los copistas más familiarizados con la gramática griega clásica procedieron a sustituir las formas verbales helenísticas por formas consideradas más claras o elegantes y hasta eliminaron algunos semitismos.

La solución de estos problemas es tarea de la llamada *crítica textual*.

Un buen ejemplo de omisión es el de Lc 18, 38 y 39, texto que narra la curación del ciego de Jericó: *Empezó a dar voces diciendo: «¡Jesús, Hijo de David, ten compasión de mí!» Los que iban delante lo reprendían para que se callara, pero él gritaba mucho más: «¡Hijo de David, ten compasión de mí!»*

Los dos versículos terminan con la misma frase: *«¡Ten compasión de mí!»* Esta repetición explica por qué un amanuense se distrajo al copiar el texto y omitió el v. 39, que falta en algunos manuscritos.

Conclusión

La Biblia no es un tratado científico ni un libro de historia en el sentido corriente de estas expresiones. Dios nos ha hablado para comunicarnos su revelación. Por tanto, la verdad de la Escritura se circunscribe al ámbito propio de la revelación, teniendo en cuenta que Dios, en última instancia, nos revela una sola cosa: *el misterio de la salvación realizada en Cristo*.

Esto quiere decir que la revelación divina tiene un ámbito propio, y que, por lo tanto, solo han de considerarse verdaderas las enseñanzas que de un modo o de otro están directamente relacionadas con el misterio de la salvación. Fuera de este ámbito, la Biblia no contiene ninguna enseñanza positiva que requiera de nuestra parte una adhesión de fe.

Este principio tiene una importante serie de consecuencias, como lo muestran, entre muchos otros que podrían citarse, los ejemplos siguientes:

La cosmografía bíblica (la tierra descrita como una superficie plana, el sol que se desplaza cada día de oriente a occidente) está en consonancia con los conocimientos que se tenían cuando fueron escritos los textos que hoy forman parte de la Escritura. La razón está en que esos textos no pretenden decir nada sobre la constitución interna de las cosas visibles, sino que las representan según el modo como se manifiestan a la mirada de un observador terreno.

La idea de creación, correctamente entendida, también deja intacta la cuestión de cómo Dios ha creado el mundo y de las etapas por las que ha pasado el universo creado. Por tanto, la fidelidad a la verdad revelada no obliga a creer que el mundo fue creado en seis días, que el primer hombre fue formado con arcilla

del suelo y que la mujer salió de una costilla de Adán. Una vez que se ha reconocido la existencia de un solo Dios creador, quedan abiertos a la investigación científica tanto el problema de la formación del cosmos como el del proceso de hominización. Es tarea de los científicos plantear esos problemas y tratar de resolverlos con los métodos más adecuados.

En lo que respecta a la historia, la cuestión es más delicada. Los libros de la Escritura no pueden ignorar la historia, ya que la revelación se funda en un *hecho*: la salvación por medio de Cristo como punto culminante de una larga preparación histórica (la revelación al pueblo de Israel) y como punto de partida de una nueva etapa en el plan salvífico de Dios (el tiempo de la Iglesia). Por eso tiene especial interés la comparación de la verdad histórica contenida en la Escritura con el concepto griego de verdad en el dominio de la *historiografía*. En el contexto griego, «verdad» significa «realidad», y esta noción se aplica esencialmente al conocimiento del pasado como fuente de enseñanza útil para el presente. Para Tucídides, el fin del historiador es «ver con claridad lo que aconteció realmente» (I, 22). Otros historiadores, como Polibio y Flavio Josefo, indican al comienzo de sus obras que su único intento es narrar fielmente «la verdad».

Ahora bien, si se quisiera aplicar a los relatos de la Escritura esta concepción de la verdad, se llegaría a conclusiones poco satisfactorias. Ante todo, porque habría que decir que lo garantizado expresamente por la inspiración no sería nada más que la *exactitud* de los relatos bíblicos acerca de la historia de Israel y de los orígenes del cristianismo, convirtiendo así a la Biblia en una mera fuente de información para nuestro conocimiento del pasado. Entonces la verdad cristiana no sería nada más que la rememoración de una serie de acontecimientos pasados, expuestos en su realidad empírica y en su encadenamiento causal, como suelen presentarlos actualmente los libros de historia. En tal caso, la verdad de la Biblia consistiría simplemente en afirmar la «verdad (o realidad) de los hechos narrados», y quedaría encerrada en el inmanentismo de la historia, desposeída de su contenido más esencial.

Por eso, es necesario afirmar que esta verdad se sitúa ciertamente en el nivel de la historia, ya que la revelación se realiza en la vida de los seres humanos; pero a la concepción «horizontal» de la verdad histórica se le añade una nueva dimensión, que bien podría denominarse «vertical» por su esencial relación con el designio salvífico de Dios y con el sentido último de la historia. Esta dimensión vertical ya no pertenece al ámbito de la historia entendida como ciencia. Por tanto, podría decirse que la verdad cristiana es la presencia y la transparencia del misterio de la salvación en el corazón mismo de los acontecimientos históricos¹³.

Así se explica por qué la Biblia hebrea ha incluido entre los escritos proféticos libros de contenido histórico, como Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1-2 Reyes (los llamados «Profetas anteriores»). El hecho, en efecto, no tiene nada de extraño, porque el carisma propio del profeta es discernir la presencia y la acción de Dios en la historia de Israel y del mundo, y esta visión que los profetas tenían de la historia se refleja no solamente en sus propios escritos, sino también en los libros de la Biblia comúnmente denominados «históricos». Por eso el rasgo distintivo de la historia bíblica, más que la representación material de los hechos, es el descubrimiento del significado que ellos encierran. A lo largo de los libros históricos se perfila con claridad y de manera constante el designio salvífico de Dios, que ama, guía y juzga a su pueblo. Ese designio está jalonado de cumplimientos parciales, que orientan todo el curso de la historia humana hacia su consumación definitiva en el reino de Dios.

NOTAS

1. F. Nietzsche llama «nombradores» a los hombres de genio, porque el genio, según él, consiste en «ver» algo que aún no ha recibido un nombre, aunque todos lo tengan delante de los ojos.

2. Esto no debe hacer olvidar que las palabras, como dice G. Gusdorf, son un medio de comunicación muy imperfecto; con frecuencia ellas disimulan en vez de manifestar, y tienden un velo allí donde cabría soñar con una perfecta transparencia. No siempre es cierto que «las personas hablando se entienden», y Schleiermacher sostiene que lo que se produce por sí mismo es el «malentendido» (*Missverstehen*) y no la comprensión. En el error se incurre fácilmente, mientras que la comprensión debe quererse y buscarse en cada punto, sin perder de vista que el malentendido también puede cumplir una función importante en el proceso interpretativo (George Gusdorf, *La Parole*, París 1956; cf. también A. J. Levoratti, «La hermenéutica de Schleiermacher», en *Revista Bíblica [Arg]* 59 [1997] 81).

3. La Encíclica *Divino Afflante Spiritu* ha expresado el vínculo estrecho que une a los textos bíblicos inspirados con el misterio de la encarnación: «Así como la Palabra sustancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todo menos en el pecado, así las palabras de Dios expresadas en lenguas humanas se han hecho en todo semejantes al lenguaje humano, excepto en el error» (*Enchiridion biblicum*, 559). Citadas casi al pie de la letra por la Constitución conciliar *Dei Verbum* (n. 13), esta afirmación pone de relieve un paralelismo notable. Así, la consignación por escrito de las palabras de Dios gracias al carisma de la inspiración escriturística fue un primer paso hacia la encarnación del Verbo de Dios. Cf. el discurso de Juan Pablo II que sirve de prólogo al Documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (n. 6).

4. La teología católica ha mantenido de manera constante el uso de la palabra «inspiración» en referencia a la Sagrada Escritura. Muchos protestantes, en cambio, se resisten a utilizar ese término porque

consideran que está sobrecargado de presupuestos fundamentalistas. El exégeta y teólogo presbiteriano James Barr propone un juicio menos drástico: sea que haya que mantenerla o dejarla de lado, lo cierto es que la palabra «inspiración» se refiere a «algo» que al parecer resulta indispensable en una concepción cristiana de la naturaleza de la Biblia. Ella expresa la fe, compartida sin duda por la mayoría de los cristianos, en el origen divino de la Escritura. Es decir, la Biblia «de algún modo» (*in some way*) procede de Dios; hay un vínculo estrecho entre el modo como Dios se ha comunicado a los hombres y la formación de aquel conjunto de obras literarias. La dificultad radica en determinar la verdadera índole de ese modo de comunicación divina. Cf. James Barr, *The Bible in the modern world*, Londres-Filadelfia, p. 17.

5. Como dice P. Grelot, «la comparación entre la humanidad de Cristo y los autores inspirados no es fortuita. Continúa una idea corriente en la época patristica, que tiene su fuente en la carta a los Hebreos y en el cuarto Evangelio: en el AT el Verbo hablaba por los profetas en forma imperfecta; en el NT el Verbo asumió una naturaleza humana para hablarlos Él mismo directamente, y luego hizo de los apóstoles los ministros de su palabra confiándoles el Evangelio. Sin embargo, la comparación misma de estos diversos casos subraya su profunda diferencia: el carácter de los instrumentos del Verbo no se realiza en ellos en el mismo grado y de la misma manera. Para utilizar el lenguaje de santo Tomás, en el caso de la humanidad de Cristo el instrumento está unido personalmente al Verbo de Dios [*instrumentum unitum Verbo Dei in persona* (III,13,3)]; en todos los demás —ya se trate de los profetas, de los apóstoles, o de los ministros de la palabra y los sacramentos de la Iglesia— nos hallamos solo con instrumentos separados». La analogía es por tanto luminosa, porque ayuda a comprender cómo el Verbo asume la actividad de los profetas y de los escritores sagrados en virtud del carisma de la inspiración. Pero no deberían perderse de vista las diferencias, ya que esta asunción no posee el carácter de plenitud que tiene en el único caso de la unión hipostática. Cf. Pierre Grelot, *La Biblia, Palabra de Dios*, Herder, Barcelona 1968, pp. 99ss.

6. Según E. Jünger, «el mismo Dios quiere ser narrado», ya que él se da a conocer a través de la manera como Jesús vive su vida humana, su pasión, su muerte y su resurrección. Más particularmente, Dios se revela como amor en la crucifixión de Jesús, ya que la historia del crucificado es el relato de una total autodonación.

7. Es preciso insistir en esta afirmación: el Jesús de la historia es el Cristo de la fe. O dicho con otras palabras: la distinción no implica separación. La fe cristiana tiene por objeto a Jesús en la plenitud de su misterio. Por tanto, en el conocimiento de Jesucristo se pueden asumir dos puntos de vista diferentes y complementarios: por una parte, el reconocimiento en la fe de Jesús como Hijo de Dios, Salvador y Mesías, que ejerce actualmente su misión salvífica; por otra parte, el conocimiento *histórico* de Jesús de Nazaret, es decir, de los hechos y palabras que jalonaron el drama de su vida hasta su muerte en cruz. Entre ambos puntos de vista hay necesariamente comunicación.

8. Cf. el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, y la presentación que Gabriel Mestre hace de él en este mismo volumen.

9. Acerca de esta homilía véase Francine Culdaut (dir.), *En el origen de la palabra cristiana. Tradición y Escrituras en el siglo II* (Documentos en torno a la Biblia, 22), Verbo Divino, Estella 1993.

10. «De repente [escribe Helen Keller], se me reveló el misterio del lenguaje», es decir, la posibilidad ilimitada de sustituir por un signo todos los objetos de percepción o de conocimiento. Cf. Jean Paulus, *La función simbólica y el lenguaje*, Herder, Barcelona 1984, pp. 73ss.

11. La necesidad de renovar la teología de la inspiración no pone en tela de juicio la cosa misma, firmemente atestiguada por la tradición de la Iglesia. Solamente se propone un cambio en la formulación, para ponerla en consonancia con las actuales adquisiciones de las ciencias bíblicas. Precisamente para mantener la verdad antigua, debemos comprenderla y formularla de una manera renovada.

12. Estas afirmaciones no pretenden negar la existencia de un pensamiento sin lenguaje. De hecho, experimentos realizados con niños sordomudos aún no reeducados (es decir, previamente a todo aprendizaje de la lengua) muestran que en ellos se dan esquemas de comportamiento que son inteligencia y pensamiento no objetivado ni conservado mediante la verbalización lingüística u otra forma de codificación simbólica. Lo mismo sucede con niños normales de muy tierna edad. Cf. George Mounin, *Lingüística y filosofía*, Gredos, Madrid 1979, pp. 156ss.

13. Cf. I. de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, Roma 1977.

BIBLIOGRAFÍA

Achtemeier, P. J., *The Inspiration of Scripture, Problems and Proposals*, The Westminster Press, Filadelfia 1980.

Artola A. M. y Sánchez Caro, J. M., *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1992.

Buber, M., *Yo y tú*, Galatea Nueva Visión, Buenos Aires 1960.

Cullmann, O., *La Tradition* (Cahiers théologiques, 33), Neuchatel-Paris 1953.

De la Potterie, I., «La vérité de la Sainte Écriture et l'Histoire du salut d'après la Constitution dogmatique *Dei Verbum*», *Nouvelle Revue Théologique* 88 (1966) 149-169.

Gnuse, R., *The authority of the Bible. Theories of Inspiration, Revelation and the Canon of Scripture*, Paulist Press, Nueva York-Mahwah 1985.

Grelot, P., *La Biblia, Palabra de Dios*, Herder, Barcelona 1968.

Izquierdo, A. (dir.), *Simposio Internazionale sull'Isplorazione Biblica*, Foro de Exégesis y Teología Bíblica del Instituto del Verbo Encarnado (e-mail: aizquierdo@legionaries.org).

Latourelle, R. y De la Potterie, I. (dirs.), *Problemi e prospettive di Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982.

Levinas, E., *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Librairie Arthème Fayard et Radio France, París 1982, p. 71.

Lods, M., «Traditions et Canon des Écritures», en *Études théologiques et religieuses*, 1961.

Manucci, V., *La Biblia como Palabra de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1992.

Marín Heredia, F., *La Biblia, Palabra profética*, Verbo Divino, Estella 1992.

McKenzie, J. L., «The social character of inspiration», en *Myths and Realities: Studies in Biblical Theology*, Bruce, Milwaukee 1962.

Ohlig, K. H., *Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? Zum Verhältnis von Schriftkanon, Kirche und Jesus*, Düsseldorf 1970.

—, *Die theologische Begründung des ntl. Kanons in den Alten Kirche*, Düsseldorf 1972.

Rahner, K., *Inspiración de la Sagrada Escritura* (Quaestiones disputatae), Herder, Barcelona 1970.

Schmaus, M., Grillmeier, A. y Scheffczyk, L., *Historia de los Dogmas. La Inspiración de la Sagrada Escritura*, Tomo I, Cuad. 3b, BAC Enciclopedias, Madrid 1973.

Seynaeve, J., *Cardinal Newman's doctrine on Holy Scripture, According to his published works and previously unedited manuscripts*, Publications Universitaires, Blackwell, Tiel, Lovaina-Oxford-Lannoo 1953.

—, «Newman (Doctrine Scripturaire du Cardinal)», en *DBS*, XXXVI, 427-474.