

# LA SAGRADA ESCRITURA, TESTIMONIO Y EXPRESIÓN DE LA REVELACIÓN

[SACRED SCRIPTURE, WITNESS AND EXPRESSION OF REVELATION]

VICENTE BALAGUER

SUMARIO: 1. LA PALABRA DE DIOS Y LA ESCRITURA: EL MODELO PROFÉTICO. 2. UN MODELO ARTICULADO: DEI VERBUM. 3. LA ESCRITURA, TESTIMONIO Y EXPRESIÓN DE LA REVELACIÓN. 4. EL LENGUAJE DE DIOS EN ISRAEL. 5. EL MUNDO DEL NUEVO TESTAMENTO: JESUCRISTO Y LOS APÓSTOLES. 5.1. *La proclamación apostólica*. 5.2. *Las Escrituras de Israel y Jesús*. 5.3. *Las Escrituras y el Espíritu: la inspiración*. 5.4. *La palabra entregada*. 6. LA ESCRITURA Y LA IGLESIA. 7. CONCLUSIÓN.

*Resumen:* La Sagrada Escritura es expresión de la revelación de Dios a los hombres: en ese sentido se puede decir que en la Iglesia es palabra de Dios escrita. El Concilio Vaticano I, y la teología que le siguió, expresó esta relación entre Escritura y revelación subrayando la acción de Dios en la composición de los libros. El Concilio Vaticano II, y la teología que le ha seguido, ha subrayado más la investigación histórica y la necesidad de convocar a otros elementos para entender la Escritura como Palabra de Dios: en concreto, su relación a Jesucristo, a los Apóstoles y a la Iglesia.

*Palabras clave:* Sagrada Escritura, Palabra de Dios, Iglesia.

*Abstract:* Sacred Scripture is the expression of the revelation of God to humankind: in this sense we can say that in the Church it is the written word of God. The first Vatican Council and the theology that came afterwards expressed this relationship between Scripture and revelation, underlining the action of God in the composition of these books. In the second Vatican Council and the theology that has emerged since then, the need for historical research has been emphasized, alongside the importance of bringing together other elements to understand Scripture as the Word of God: more concretely, its relationship to Jesus Christ, the Apostles and the Church.

*Keywords:* Sacred Scripture, Word of God, Church.

¿Dónde está la Palabra de Dios? Así se titulaba un artículo que leí hace unos años. Me llamó la atención no sólo la pregunta sino el origen de la pregunta. Se la formulaba a una exegeta un colega suyo, profesor universitario, afectado por una enfermedad incurable. Preguntaba dónde encontrar la palabra de la que se hiciera responsable Dios mismo, el único que, en definitiva, podía salvarle<sup>1</sup>.

Unas formulaciones semejantes —sin el carácter agónico que tenía la pregunta de aquel profesor— se pueden encontrar en la lección magistral del Cardenal Ratzinger, cuando fue investido como Doctor Honoris Causa en esta Universidad, hace ahora diez años. El hombre, decía, necesita una palabra que sea autoritativa. No sólo una palabra religiosa, que no deja de ser un puro tantear en los interrogantes<sup>2</sup>, sino una palabra «que nosotros no nos hemos imaginado y que puede ser fundamento de nuestra vida precisamente porque nos precede y nos sostiene, es decir, porque es más grande que nuestro propio pensamiento.../... Donde nuestro pensamiento fracasa, es enviada la Palabra desde el Pensamiento eterno, en la que esconde un fragmento de su esplendor, tanto cuanto somos capaces de resistir, tanto cuanto necesitamos, tanto cuanto puede la palabra humana formular»<sup>3</sup>.

¿Dónde está esta palabra de Dios? La exegeta a la que aludía más arriba se refería al canon de la Sagrada Escritura en la Iglesia, pero mostrando cómo la palabra trascendía necesariamente el escrito. Muy parecido es lo que apuntaba Santo Tomás, casi en los comienzos de la Suma de Teología: «Nuestra fe se fundamenta en la revelación hecha a los Profetas y a los Apóstoles, los cuales escribieron los libros canónicos» (I, q.

1. F. MIES, «Où est la Parole de Dieu?», en J.-M. POFFET (ed.), *L'autorité de l'Écriture*, Cerf, Paris 2002, 229-257.

2. «La filosofía de la religión y, en general, la ciencia de la religión son indudablemente disciplinas de gran importancia, pero sus limitaciones se hacen patentes cuando tratan de traspasar el ámbito académico, pues no son realmente capaces de ofrecer una verdadera guía. O bien tratan de cosas del pasado, o bien se ocupan en describir las cosas del presente desde la confrontación existencial de los unos con los otros, o acaban siendo, en fin, un puro tantear acerca de los interrogantes últimos sobre el hombre, un tantear que, en definitiva, debe siempre quedarse en simple interrogante, pues no puede superar las tinieblas que rodean al hombre precisamente cuando se pregunta por su origen y por su fin, es decir, cuando se pregunta por sí mismo», J. RATZINGER, «Discurso en la Investidura de Doctor "Honoris Causa" del Cardenal Joseph Ratzinger en la Universidad de Navarra», en *Scripta Theologica*, 30 (1998) 387-393; aquí, 388.

3. *Ibid.*, 389.

1, a. 8, ad. 2). La palabra de Dios es necesariamente la de la revelación de Dios. Pero la formulación de Santo Tomás es sorprendente, ya que afirma que los apóstoles y los profetas no sólo recibieron la revelación, sino que escribieron los libros canónicos. En realidad, no es tan curiosa. Santo Tomás sabe, por ejemplo, que San Lucas y San Marcos no eran apóstoles y escribieron libros canónicos; y sabe también de autores, él los llama hagiógrafos, de libros sapienciales del Antiguo Testamento que no eran profetas<sup>4</sup>. Sin embargo, no incurre en contradicción. De la misma manera que explica la física en categorías propias del momento y no en categorías de física cuántica, expresa la fe de la Iglesia en lo que era común al momento. Nosotros por nuestra parte tenemos que estar dispuestos a explicarla en categorías actuales. Así lo exponía el Cardenal Ratzinger en el Prefacio al Documento de la Pontificia Comisión Bíblica, «La interpretación de la Biblia en la Iglesia» (1993): «El estudio de la Biblia es, de algún modo, el alma de la teología, dice el Concilio Vaticano II (DV 24) [...]. Tal estudio no está nunca completamente concluido: cada época tendrá que buscar nuevamente, a su modo, la comprensión de los libros sagrados»<sup>5</sup>.

Lo que sí son comunes —a Santo Tomás, y a cualquier época de la historia de la Iglesia— son los elementos que deben componerse para comprender la relación de los libros sagrados con la palabra de Dios: la revelación y su puesta por escrito, los profetas y los apóstoles, los libros y el canon. La relación entre todas estas realidades está llena de matices<sup>6</sup>. Cae bajo lo que podría denominarse teología de la Sagrada Escritura, o teología de la inspiración de la Sagrada Escritura. Esta teología nació propia-

4. Aunque estos «hagiógrafos, que escribían bajo la inspiración del Espíritu Santo, como Job, David, Salomón y otros» (*Suma de Teología*, II-II q. 174 a.2 arg. 3), tuvieran un cierto instinto profético. Sobre Santo Tomás y la profecía sigue siendo fundamental, aunque en algunos aspectos haya sido ya superado, el comentario de P. Benoit al tratado de profecía de Santo Tomás. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique. La prophétie, II-II, questions 171-178*, traduction et annotations par Paul Synave, O.P. et Pierre Benoit, O.P., deuxième édition entièrement mise à jour par J.-P. Torrell, O.P., Cerf, Paris 2005.

5. *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*, Dehoniane, Bologna 1998, n. 1259. En adelante, EB y el número correspondiente.

6. Empezando por la misma noción de Palabra de Dios que es casi necesariamente metafórica. Sandra Schneiders (S. SCHNEIDERS, *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme Écriture sainte*, Cerf, Paris 1995, 54-73) sugiere entender «palabra de Dios», al modo de lo que Sallie McFague denomina una «metáfora raíz»: una metáfora poderosa y perdurable que nunca será capaz de deformar el misterio de la revelación divina encerrándolo sin más en unas palabras escritas.

mente a finales del XIX, con el Concilio Vaticano I, con un planteamiento apologético, fruto de una teología en mantillas que se desarrolló precisamente a partir de los impulsos del Concilio<sup>7</sup>. Pero de eso hace ya bastante tiempo y el último siglo, el siglo XX, ha sido muy fecundo en algunos aspectos que pueden renovar la comprensión de la Sagrada Escritura en la Iglesia. En concreto, hay tres que me parecen importantes:

a) El siglo pasado ha conocido una renovación de la teología católica, que ha tenido su reflejo en el Magisterio, especialmente en el Concilio Vaticano II. En lo que se refiere a la Escritura, se percibe sobre todo en la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, para muchos, uno de los mejores frutos del Concilio.

b) Ha conocido también un gran desarrollo en la investigación de la Sagrada Escritura por parte de los católicos. Las llamadas encíclicas bíblicas, *Providentissimus Deus* (1893) y *Divino afflante Spiritu* (1943), impulsaron a los exegetas católicos a no conformarse sólo con las interpretaciones recibidas y a estudiar los textos bíblicos originales, en sus idiomas originales, con sus significados originales; en definitiva, a confrontar la fe con su testimonio en la Escritura para hacer así la doctrina más vigorosa.

c) Finalmente, el siglo XX ha sido también el siglo del lenguaje: es el siglo del giro lingüístico. La palabra de Dios es lenguaje, y la Escritura es lenguaje. La filosofía dominante en el siglo, ya sea la que desde Heidegger desemboca en la hermenéutica de Gadamer, ya sea la filosofía analítica de origen anglosajón, coinciden en ser filosofías del lenguaje, o que cuentan con el lenguaje. Lo mismo se podría decir de la semiótica como modelo de comprensión en las ciencias humanas. En todo caso, es una verdad compartida que la Lingüística moderna ha alcanzado un grado de madurez que hace de ella un instrumento de análisis adecuado para los saberes de humanidades.

Por tanto, para exponer el tema propuesto en el título —«La Sagrada Escritura, testimonio y expresión de la revelación»— desde una perspectiva actual, propongo este recorrido:

7. R. FISICHELLA, «La teología de la revelación. Situación actual», en C. IZQUIERDO (dir.), *Dios en la palabra y en la historia*, Eunsa, Pamplona 1993, 41ss., con la bibliografía que allí se indica.

a) En primer lugar, expondré brevemente la concepción de la Escritura que se deriva de la definición del Concilio Vaticano I, y que se desarrolló hasta la Segunda Guerra Mundial, o, si se sigue una cronología más eclesial, hasta el Vaticano II. Esta teología permanece todavía en el imaginario de muchos católicos<sup>8</sup>. A la exposición debería seguirle la mención de algunas aporías y dificultades que suscita.

b) Después, expondré el modelo de comprensión de la Escritura en la Iglesia que pienso que está detrás de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, una constitución cuyos frutos, según han dicho voces mucho más autorizadas que la mía, están todavía por desarrollar<sup>9</sup>.

c) Descubrir este modelo en el estudio histórico de la revelación y su transmisión. Un análisis de los libros sagrados en su contexto muestra lo que podría denominarse el recorrido de la palabra de Dios. De manera análoga a lo que dice el autor del libro del Eclesiástico (Si 24,1-47) a propósito de la Sabiduría que sale de la boca del Altísimo y recorre la tierra hasta que planta su morada en el Templo y en la Ley (Si 24,32-33), se puede describir el recorrido de la palabra de Dios hasta que se hace Escritura en el canon de la Iglesia. De modo análogo, también hay un recorrido de la función de los libros sagrados: desde ser testimonio de la revelación a ser su expresión en el canon de la Iglesia.

8. Cfr. A. VAZ, «Repensar a teologia da inspiração», en *Didaskalia*, 28 (1998/2) 59-91.

9. En el Sínodo extraordinario a los 20 años del Concilio Vaticano II, la relación final, dedica a *Dei Verbum* un espacio escaso, pero significativo. En apartado B), «Fuentes de las que vive la Iglesia», párrafo a) «La palabra de Dios», punto 1) «Escritura, Tradición y Magisterio», se dice de *Dei Verbum* que «quizá se descuidó demasiado» y que «para esta constitución es necesario evitar una lectura parcial. Principalmente la exégesis del sentido original de la Sagrada Escritura, que está recomendada fuertemente por el Concilio (cfr. *Dei Verbum*, n. 12) no puede ser separada de la viva tradición de la Iglesia, ni de la interpretación auténtica del Magisterio de la Iglesia». Cfr. *El Vaticano II, don de Dios: los documentos del Sínodo extraordinario de 1985*, PPC, Madrid 1996. En una línea semejante, J. Ratzinger: «Personalmente, estoy convencido de que una lectura cuidadosa del texto entero de *Dei Verbum* permite encontrar los elementos esenciales de una síntesis entre el método histórico y la hermenéutica teológica. Pero esta armonía no es inmediatamente evidente. Por esto, en la práctica, la recepción postconciliar ha dejado de lado la parte teológica de la Constitución como una concesión al pasado, y ha considerado el texto solamente como una confirmación oficial, sin reservas, del método histórico crítico», J. Ratzinger, «La interpretación bíblica en conflicto», en J. RATZINGER Y OTROS, *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra, Madrid 2003, 26. R. Latourelle, por su parte, decía que la Constitución es tan densa como poco conocida: R. LATOURELLE, *Comment Dieu se révèle au monde. Lecture commentée de la Constitution de Vatican II sur la Parole de Dieu*, Fides, Québec 1998.

De esta manera espero que se pueda ver claro cómo la Escritura se vincula a la palabra de Dios en la Iglesia. Además, si todo acto hermenéutico de comprensión es la inversión del acto de uso del lenguaje<sup>10</sup>, la descripción de las coordenadas de la composición de los textos nos debe conducir a las de su interpretación.

## 1. LA PALABRA DE DIOS Y LA ESCRITURA: EL MODELO PROFÉTICO

Dios, recordaba ya San Agustín, habla «en la Sagrada Escritura por medio de hombres y a la manera humana»<sup>11</sup>. En virtud de este principio, las explicaciones teológicas del hablar de Dios a los hombres a través de la Escritura —es decir, las explicaciones de la inspiración de la Sagrada Escritura— se han acomodado a los modos con que se entendía que nacían los libros. El romanticismo entendía que había una persona singular en el origen de una obra singular. Si era una obra genial, un genio: es la estética del genio que se aplicó a los libros clásicos grecolatinos y también a los libros sagrados. A lo largo del siglo XX, en lo que se refiere a los textos bíblicos, la crítica se hizo consciente de que en la mayor parte de los libros el resultado final no provenía de una sola pluma; además, para que los libros fueran tenidos por sagrados, era tan importante su recepción como la composición. Estas dos maneras de entender la composición de los libros sagrados han llevado a dos modos de entender la inspiración. La primera, que podríamos denominar el modelo profético, entiende que la palabra de Dios se hace libro —palabra de Dios escrita en un libro— en razón de una acción de Dios en la inteligencia y las potencias del hagiógrafo. La otra, que podemos llamar inspiración diferenciada, tiene presentes las diversas acciones de Dios en los diversos estadios hasta que un libro es tenido por sagrado en Israel y en la Iglesia, sobre todo, en la Iglesia<sup>12</sup>.

10. Cfr. T. TODOROV, «Poétique», en AA.VV., *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Seuil, Paris 1968, 99-165.

11. *Dei Verbum*, n. 12; cfr. S. AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XVII, 6, 2.

12. Un balance de las diversas concepciones de la inspiración presentes en el último siglo, en W. VOGELS, «L'Écriture, inspiré et inspirante», en J. DUHAIME y O. MAINVILLE (eds.), *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétation et pratiques actuelles de la Bible*, Mediaspaul, Montreal 1994, 261-296.

Las novedades más importantes desde el Concilio Vaticano II están muy bien resumidas en H. GABEL, «Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11): Neue Ansätze und Probleme im Kontext der gegenwertigen wissenschaftlichen Diskussion», en AA.VV.,

Comencemos por el modelo profético, el que cristaliza a partir de las propuestas del Concilio Vaticano I y de *Providentissimus Deus*. Lo que nos interesa, recordémoslo, es, sobre todo, elucidar las relaciones de los libros sagrados con la revelación, o con la palabra de Dios. El Concilio Vaticano I describe la revelación de Dios y la composición de los libros sagrados en estos términos:

La revelación consta de *decretos*: «Quiso Dios en su bondad y sabiduría revelar al género humano [...] a sí mismo y los *decretos* eternos de su voluntad» (Dz-H 3004).

Se contiene en *libros y tradiciones*: «Esta revelación sobrenatural según la fe de la Iglesia universal declarada por el Santo Concilio de Trento, “se contiene en los libros escritos y en las tradiciones no escritas que recibidas de los Apóstoles de boca de Cristo mismo, o por los mismos Apóstoles bajo la inspiración del Espíritu Santo transmitidas como de mano en mano han llegado hasta nosotros”» (Dz-H 3006).

Y en concreto, en lo que se refiere a los *libros*: «La Iglesia los tiene como sagrados y canónicos, no porque, compuestos por la sola industria humana, hayan sido luego aprobados por la Iglesia, ni solamente porque contengan la revelación sin error, sino porque, *escritos (conscripti)* por *inspiración* del Espíritu Santo, tienen a Dios por *autor* y como tales han sido entregados a la misma Iglesia» (Dz-H 3006).

Los textos muestran una concatenación de elementos significativa. En la base está la noción de *autor*: Dios es el autor de la revelación —éste es el concepto capital para el Concilio<sup>13</sup>— y Dios es el autor de los libros sagrados. Dios se revela a sí mismo y revela también los *decretos* de su voluntad. No estamos lejos de concebir la revelación como una *locutio* de Dios a los hombres. Ciertamente, esa revelación de Dios nos llega en los «libros escritos y en las tradiciones no escritas», pero en lo que

*L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa: Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 1999*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 2001, 64-84.

La expresión «inspiración diferenciada» la tomo de B. Sesboué (B. SESBOUÉ, «La canonisation des Écritures et la reconnaissance de leur inspiration. Une approche historico-théologique», en *Recherches de Science Religieuse*, 92/1 [2004] 13-44). Una exposición de lo que se entiende por ello puede verse en V. BALAGUER, «La economía de la Sagrada Escritura en Dei Verbum», en *Scripta Theologica*, 38 (2006) 893-940. Allí ofrezco también más bibliografía.

13. R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, Dehoniane, Bologna 2002, 106-108.

se refiere a los libros sagrados, nada impide, antes bien, todo lo contrario, que se aplique al hagiógrafo lo que se aplica al profeta o al apóstol: lo que se dice de la revelación se dice de la Escritura, aunque la revelación sea más que la Escritura. Así, si Dios es el autor de la revelación y no sólo su origen, es el autor de la Escritura y no sólo su origen: en estas condiciones, hay que hacer verdaderos equilibrios para no concluir que Dios es autor literario de la Sagrada Escritura<sup>14</sup>. Si Dios, autor de la revelación, se dirigió al «género humano» a quien reveló los decretos de su voluntad, resulta fácil admitir también que Dios, autor de la Escritura, concibe como destinatario de los libros al género humano<sup>15</sup>: la Biblia es el conjunto de libros que Dios da a los hombres.

Es verdad que el Concilio no dice en ningún momento —es más, lo evitó positivamente<sup>16</sup>— que la Biblia es la palabra de Dios escrita. También es cierto que la última frase —«como tales han sido entregados a la Iglesia»— apunta a la Iglesia como destinatario de los libros. Pero la teología posterior —bien es cierto que refrendada por la descripción de *Providentissimus Deus*, de León XIII<sup>17</sup>— no se fijó mucho en estos ma-

14. Las actas conciliares muestran que el Concilio quería responder a las preguntas del momento, y que quería hacerlo sin una voluntad de innovar, recogiendo sin más la doctrina de los concilios de Trento y de Florencia, cfr. J. BEUMER, *La inspiración de la Sagrada Escritura*, en M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER y L. SCHEFFCZYK (eds.), *Historia de los dogmas I 3b*, Católica, Madrid 1973, 47ss. En Florencia, parece que el sentido de autor es el de «origen», pero el tono era distinto pues trataba de lo que «hablaron» los santos de uno y otro Testamento, no de lo escrito, como ahora.

15. De hecho la frase que abre *Divino afflante Spiritu* ya lo sugiere así: «Inspirados por el divino Espíritu, escribieron los escritores sagrados los libros que Dios, en su amor paternal hacia el género humano, quiso dar a éste para enseñar, para argüir, para corregir, para instruir en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y esté pertrechado para toda obra buena» (subrayado mío). EB 538.

16. Cfr. A.M. ARTOLA, «La Biblia como Palabra de Dios en el Vaticano I y el Vaticano II», en *Alfa Omega*, 7 (2004/1) 3-16.

17. La encíclica describe así la acción de Dios sobre los hagiógrafos: «Él de tal manera los excitó y movió con su influjo sobrenatural para que escribieran, de tal manera los asistió mientras escribían, que ellos concibieron rectamente todo y sólo lo que Él quería, y lo quisieron fielmente escribir, y lo expresaron aptamente con verdad infalible; de otra manera, Él no sería el autor de toda la Escritura» (Dz-H 3293). Se ha hecho notar que esta descripción de León XIII no innova, sino que aplica sin más la noción de Dios autor a la composición de un libro: si el autor de un libro decide escribirlo, lo concibe y lo escribe, Dios como autor de los libros sagrados actúa en los tres ámbitos. Sobre los orígenes —al final, en San Buenaventura y Santo Tomás— de las fórmulas de *Providentissimus Deus* en la teología anterior, y sobre la suerte de sus expresiones, cfr. M. ADINOLFI, «La problemática dell'ispirazione prima e dopo la "Dei Verbum"», en *Rivista Biblica Italiana*, 17 (1969) 249-281.



tices y desarrolló una explicación de la composición de los libros sagrados en la cual Dios actúa en la inteligencia, la voluntad y las facultades del hagiógrafo —que es su instrumento— de forma que el resultado, el escrito, es palabra de Dios dirigida a todos los hombres desde el momento en que sale de las manos del hagiógrafo. En la primera mitad del siglo XX, la discusión entre los diversos autores —Lagrange, Bea, Perrella, etc., por una parte, Levesque, Pesh, Merkelbach, etc., por otra— estribaba en si la esencia de la inspiración debía ponerse en una luz otorgada por Dios para juzgar o más bien en un impulso<sup>18</sup>, si la inspiración es un carisma de revelación o un carisma para transmitir la revelación. Pero el esquema es más o menos el mismo: Dios es el autor de los libros sagrados y los libros sagrados no tienen otro contexto que el mundo: cada uno de ellos viene de Dios y cada uno de ellos se dirige a todos los hombres. La explicación tiene la ventaja de explicar el origen sobrenatural de la Sagrada Escritura; tiene como desventaja que no sabe qué hacer con los llamados pasajes difíciles de la Biblia.

La segunda mitad del siglo XX se inició con nuevas propuestas. Las más significativas son las de P. Benoit, P. Grelot, L. Alonso Schökel y K. Rahner<sup>19</sup>. Cada una tiene su personalidad. Alonso Schökel<sup>20</sup> pretende sacar la inspiración del callejón sin salida de los juicios —atemporales,

18. Sobre la acción de Dios como iluminación o impulso, puede verse un resumen de las diversas explicaciones en R.F. COLLINS, «Inspiración», en R.E. BROWN, J.A. FITZMYER y R. MURPHY, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos*, Verbo Divino, Estella 2004, 642-657. Con mucho más detalle, está tratado en P. BENOIT, «Revelación e inspiración, según la Biblia, en Santo Tomás y en las discusiones modernas», en P. BENOIT, *Exégesis y Teología I. Cuestiones de Introducción general*, Studium, Madrid 1974, 1-62. Una visión sintética de éste y otros aspectos he procurado ofrecerla en V. BALAGUER, «La economía de la Sagrada Escritura en Dei Verbum», 908-922.

19. De hecho, son las que se recogen en los manuales de Teología Fundamental, cuando tratan del tema (R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, 264-274; S. PIE I NINOT, *La teología fundamental: «Dar razón de la esperanza» [1 Pe 3,15]*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 591-598) y en los de Sagrada Escritura: V. MANNUCCI, *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1995, 157-168; A. LEVORATTI, «La inspiración de la Sagrada Escritura», en A. LEVORATTI Y OTROS (eds.), *Comentario Bíblico Latinoamericano*, Verbo Divino, Estella, 2003, 3-42.

20. Su teoría se esboza en L. ALONSO SCHÖKEL, «Preguntas nuevas sobre la inspiración», en *Estudios Bíblicos* (1955) 273-290; la expresión más completa se encuentra en L. ALONSO SCHÖKEL, *La Palabra inspirada*, Herder, Barcelona 1964; aunque todavía en sus últimos escritos (L. ALONSO SCHÖKEL y J.M. BRAVO, *Apuntes de hermenéutica*, Trotta, Madrid 1994) sigue sosteniendo parecidas tesis.

absolutos, infalibles— acerca de la verdad y trasladarla al lugar de la verdad como desvelamiento que se hace a través del lenguaje, en concreto a través del lenguaje literario, creativo. Grelot propone una teoría de los carismas que explique cómo es Palabra de Dios una palabra que originariamente no es ni de apóstol ni de profeta<sup>21</sup>. Benoit<sup>22</sup> se orienta más hacia un carisma de acción, que tiene más que ver con la transmisión de la revelación que con la revelación misma<sup>23</sup>. Aunque este resumen pueda parecer un poco tosco<sup>24</sup>, pienso que muestra cómo de modo más o menos solapado se mantiene el modelo profético heredado del Vaticano I: los libros sagrados, cada uno de ellos, son mensajes de Dios a los hombres; son acontecimientos de revelación o son acontecimientos de transmisión de la revelación. En el acto de interpretación, la Iglesia y la tradición son el contexto en el que se entregan los libros y por tanto una instancia necesaria para su interpretación, pero poco más. La interpretación es individual. La Biblia se entiende como un conjunto de libros, no necesariamente como una unidad.

La transición entre un modelo profético y un modelo eclesiológico está en Karl Rahner<sup>25</sup>, cuya tesis, con algunas correcciones, es para

21. Grelot resume los diversos artículos que publicó sobre el tema en P. GRELOT, *La Biblia, Palabra de Dios. Introducción teológica al estudio de la Sagrada Escritura*, Herder, Barcelona 1968; son importantes también P. GRELOT, «Dix propositions sur l'inspiration scripturaire», en *Esprit et vie*, 96 (1986) 97-105 y P. GRELOT, «L'inspiration de l'Écriture et son interprétation», en B.D. DUPUY ET AL., *La révélation divine: constitution dogmatique «Dei Verbum»*, Cerf, Paris 1968, 347-380.

22. Los textos más importantes de Benoit, especialmente sus artículos «Revelación e inspiración, según la Biblia, en Santo Tomás y en las discusiones modernas» y «Las analogías de la inspiración», pueden verse en P. BENOIT, *Exégèse y Teología I. Cuestiones de Introducción general*, Studium, Madrid 1974. También son fundamentales los comentarios a las cuestiones *De prophetia* de Santo Tomás editados por la Revue des Jeunes: SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique. La prophétie, II-II, questions 171-178*, traduction et annotations par Paul Synave, O.P. et Pierre Benoit, O.P., deuxième édition entièrement mise à jour par J.-P. Torrell, O.P., Cerf, Paris 2005.

23. Recordemos las dos definiciones que daba: «Yo propondría que se reagrupara bajo el carisma de revelación toda la actividad del conocimiento especulativo suscitada en el hombre por la luz sobrenatural del Espíritu Santo [...]. Muy distinto del precedente es el carisma de la inspiración el cual vendrá a dirigir toda la actividad práctica de comunicar las verdades obtenidas en la revelación». P. BENOIT, «Revelación e inspiración, según la Biblia, en Santo Tomás y en las discusiones modernas», 60.

24. Con más detalles lo he expuesto en V. BALAGUER, «La economía de la Sagrada Escritura en Dei Verbum», 913-917.

25. Originariamente (1956), Rahner dictó una conferencia, que en 1958 amplió con el formato de un breve libro: *Über die Schriftinspiration*. Hay una versión española, traducida desde la cuarta edición alemana de 1964: K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada*

muchos autores<sup>26</sup> la mejor explicación hasta el momento de la inspiración, es decir, del modo con que Dios es autor de la Escritura y la Escritura es Palabra de Dios. Recordemos los pasos importantes. Dios, dice Rahner, quiere la salvación de los hombres en Jesucristo y por eso quiere la Iglesia: «Dios quiere la Iglesia y la pone en práctica (...). La Iglesia procede de una *voluntad de Dios* (voluntad se entiende aquí como un acto determinado, no simplemente como potencia), voluntad que es *absoluta, anterior a toda acción libre del hombre, incluyendo, sin embargo, esa libertad en sí misma*»<sup>27</sup>. Quiere a la Iglesia en dos fases: la Iglesia raíz, es decir, la iglesia apostólica, y la iglesia post-apostólica. Por eso, «con Jesucristo, tal como es anunciado y está presente en la predicación apostólica, ha tenido lugar la autorrevelación divina absoluta y definitiva, que solamente será superada por la manifestación del mismo Dios en la visión inmediata como consumación de la gracia de Cristo. (...). La revelación cristiana que con la Iglesia primitiva se nos presenta definitiva y completa, está fijada para todos los tiempos y todos los pueblos»<sup>28</sup>. De ahí que la creación por parte de Dios de la Escritura a través de la inspiración se entienda como un momento intrínseco en la formación de la Iglesia apostólica: «*Por cuanto Dios quiere y crea la Iglesia apostólica con voluntad absoluta, formalmente predefinidora, salvífica y escatológica, y con ello desea y crea también sus elementos esenciales, Dios quiere y crea la Escritura de tal forma que se convierte por medio de la inspiración en su originador y autor (...). La inspiración de la Escritura no es nada más que la fundación divina de la Iglesia en cuanto que se aplica*

*Escritura* (Quaestiones disputatae), Herder, Barcelona 1970, por donde citaré. En otros escritos posteriores trata de nuevo de la inspiración: K. RAHNER, «Inspiración», en H. FRIES (ed.), *Conceptos fundamentales de Teología II*, Cristiandad, Madrid 1966, 386-398; K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1979.

26. Por ejemplo, J. BEUMER, *La inspiración de la Sagrada Escritura*, 70. Cfr. también A. VANHOYE, «La recepción en la Iglesia de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*», en J. RATZINGER Y OTROS, *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra, Madrid 2004, 147-173; B. SESBOÛÉ, «La canonisation des Écritures et la reconnaissance de leur inspiration. Une approche historico-théologique», 13-44. También hace notar la mayoría que la tesis debe completarse; cfr. H. GABEL, «Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11): Neue Ansätze und Probleme im Kontext der gegenwertigen wissenschaftlichen Diskussion», 64-84.

27. K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, 49-50. Subrayado nuestro.

28. K. RAHNER, «Inspiración», 393. «La Iglesia apostólica desempeña una función única e irremplazable para todo el resto de la historia de la Iglesia», K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, 53.

precisamente a ese constitutivo esencial de la Iglesia apostólica que es la Escritura»<sup>29</sup>.

Rahner no desecha el aspecto psicológico de la inspiración<sup>30</sup> en la composición de los libros, aunque orienta la explicación hacia el canon: «La Iglesia llena del Espíritu Santo reconoce por connaturalidad que un escrito está conforme con su naturaleza. Si al mismo tiempo se percata de que es también algo apostólico, esto es, una parte vital de la Iglesia apostólica en cuanto tal, entonces es *eo ipso* inspirado y conscientemente reconocido como tal; sin embargo, este conocimiento reflejo puede tener lugar en un tiempo posterior y no tiene por qué ser idéntico con el sentido original de la revelación y ni siquiera simultáneo con él. De este modo se abre una genuina posibilidad para la historia del canon»<sup>31</sup>.

La mayor parte de los autores que han reflexionado sobre la tesis de Rahner y la composición de la Escritura piensan que su teoría necesita ser matizada en algún aspecto, como la inspiración de los textos del Antiguo Testamento<sup>32</sup>, y que debe atender mejor a la normatividad del

29. K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, 63. Hay que entender bien las expresiones de Rahner. No dice que Dios haya creado a la Iglesia y la Iglesia haya creado su Escritura sagrada. La afirmación es que al crear la Iglesia la crea con la Escritura, que es también obra de la Iglesia. Hay que tener en cuenta que «si se concibe la Escritura como manifestación de Dios (como autor) a la Iglesia, entonces no sería a priori imposible que esta manifestación adquiriera una dimensión autónoma frente a la Iglesia», K. RAHNER, «Inspiración», 396.

30. «La inspiración requiere solamente que Dios, cuando quiere la producción de un determinado libro, influya sobre el autor humano con una influencia tal que garantice a éste que conciba y enjuicie de un modo correcto y efectivo lo que debe escribirse (iudicium speculativum et practicum), y se decida efectivamente a escribir lo que así había concebido y ejerza actualmente esa decisión», K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, 72.

31. K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, 85. La canonicidad no constituye la inspiración, pero la inspiración la impone: «La canonicidad presupone la inspiración del libro atestiguándola para la Iglesia. Hay también una relación de dependencia en sentido inverso. Sin querer involucrar a la canonicidad como un elemento intrínseco en el concepto de inspiración, podemos afirmar que la inspiración en un sentido pleno se da sólo cuando está auténticamente atestiguada, esto es, cuando es canónicamente reconocida. Dios no escribe ningún libro para sí. (...) La inspiración tiene sentido cuando se le añade la canonicidad», *ibid.*, 64-65.

32. Las explicaciones que daba Rahner sobre la inspiración del Antiguo Testamento eran tenues. Decía, por ejemplo: «en la medida en que Dios produce para la Iglesia el Antiguo Testamento como una auténtica cristalización de su prehistoria y de su experiencia con Dios y de sus relaciones con los hombres en esa prehistoria, Dios inspira el Antiguo Testamento y se convierte en su autor», K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, 68. Para muchos autores (cfr. por ejemplo, A. VANHOYE, «La recepción en la

kerygma apostólico, es decir, del Señor, del cual da testimonio el kerygma<sup>33</sup>. Además, necesita fundarse no tanto en las declaraciones del Magisterio como en los mismos datos bíblicos: la Iglesia primitiva, como Israel, no puede entenderse como una masa homogénea y el surgir de la Escritura debe ponerse en relación con funciones y carismas concretos dentro de la comunidad creyente. Con estas correcciones —que no son pocas— la tesis tiene elementos suficientes para sobrevivir bastante tiempo. Más cuando se adecúa bastante bien a lo que señala *Dei Verbum* y ha puesto de manifiesto la teología post-conciliar.

## 2. UN MODELO ARTICULADO: DEI VERBUM

La constitución Dogmática *Dei Verbum* se quiere situar, y se sitúa, en continuidad con los concilios de Trento y Vaticano I. Así lo afirma el comienzo del documento —«El Santo Concilio [...], siguiendo las huellas de los Concilios Tridentino y Vaticano I, se propone exponer la doctrina genuina sobre la divina revelación y sobre su transmisión»— y así se deja ver en muchos lugares<sup>34</sup>. Ahora bien, dentro de esta continuidad, lo que resulta admirable es la nueva comprensión del ser de la Sagrada Escritura que puede derivarse de una lectura atenta de la constitución.

Es sabido que el iter de la redacción del documento fue complejo, y que no todos los aspectos están perfectamente claros<sup>35</sup>. Sin embar-

Iglesia de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*», 162-165) la hipótesis de Rahner sería perfectamente correcta si incluyera a los autores del Antiguo Testamento como lo sugiere, por ejemplo, M. Limbeck, casi copiando a Rahner: «A la vez que Dios quiere, con una voluntad absoluta, la salvación de todos los hombres por medio de la historia particular de Israel y de la Iglesia primitiva, historia que Él pone en movimiento distinguiéndola del curso ordinario de las cosas, quiere y produce también la Escritura de la Antigua y Nueva Alianza, de manera que se convierte en su inspirador y creador, en su autor», M. LIMBECK, «Die Heilige Schrift», en W. KERN (ed.), *Handbuch der Fundamentaltheologie, IV*, Herder, Freiburg 1988, 86. Cfr. también, M. LIMBECK, «Inspiración», en P. EICHER, *Diccionario de conceptos teológicos I*, Herder, Barcelona 1989-1990, 541-548.

33. Cfr. sobre todo, H. GABEL, «Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11): Neue Ansätze und Probleme im Kontext der gegenwertigen wissenschaftlichen Diskussion», 66-68.

34. Cfr. G. LAFONT, «“Dei Verbum” et ses précédents conciliaires», en *Nouvelle Revue Théologique*, 110 (1998) 58-73.

35. Para P. Grelot, por ejemplo, el capítulo II podría haber distinguido mejor entre la tradición apostólica y la postapostólica (P. GRELOT, *La tradition apostolique*, Cerf, Pa-

go, la totalidad del documento, especialmente con su estructura y con la presencia clarificadora de lo que ahora es el primer capítulo —la revelación en sí misma—, es una fuente de sugerencias para la comprensión de la Sagrada Escritura en la Iglesia<sup>36</sup>. En lo que se refiere al objetivo de estas páginas, la revelación y la Escritura, interesa recordar sólo algunos aspectos. La base está a mi juicio en que la revelación no se entiende ya como *locutio*, sino como *acontecimiento*. La palabra no se excluye, pero la revelación se realiza con *hechos* y *palabras* intrínsecamente conexos en una *historia* que culmina en *Cristo* mediador y plenitud de la revelación (cfr. *Dei Verbum*, n. 2). Ese carácter de acontecimiento hace, por ejemplo, que los *decretos* del Vaticano I, sean sustituidos por el *misterio*<sup>37</sup>, y que el Evangelio, del que el Concilio de Trento decía que Jesucristo *promulgó*, ahora el Vaticano II dice que Jesucristo *cumplió* y *promulgó*<sup>38</sup>.

ris 1995, 57); para Christoph Theobald (Ch. THEOBALD, «La Révélation. Quarante ans après “Dei Verbum”», en *Revue théologique de Louvain*, 36 [2005] 145-165) el último capítulo no llega a estructurar adecuadamente los anteriores. Sin embargo, predomina la idea de la unidad de la Constitución: H. DE LUBAC, *La révélation divine*, Cerf, Paris<sup>3</sup>1983, 174.

36. Lo he expuesto con más detalle en V. BALAGUER, «La economía de la Palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*», en *Scripta Theologica*, 37 (2005) 380-405.

37. *Dei Filius* decía que «quiso Dios en su bondad y sabiduría revelar al género humano [...] a sí mismo y los *decretos* eternos de su voluntad» (Dz-H 3004), y *Dei Verbum* (n. 2), dice que «quiso Dios en su bondad y sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el *misterio* de su voluntad». Más noticias a propósito de la noción de revelación presente en ambos documentos —con las circunstancias que impusieron una u otra noción—, en G. VOLTA, «La nozione di rivelazione al Vaticano I e al Vaticano II», en AA.VV., *La teologia italiana oggi. Ricerca dedicata a CARLO COLOMBO nel 70° compleanno*, La Scuola-Morcelliana, Milano 1979, 195-244, con la bibliografía que Volta va apuntando. Cfr. también, B. FORTE, «La Parola di Dio nella Sacra Scrittura e nei libri sacri delle altre religioni», en AA.VV., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa: Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 1999*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 2001, 106-120.

38. El Concilio de Trento había hecho del Evangelio la fuente de la revelación que llega a la Iglesia: el «Evangelio que, prometido antes por obra de los profetas en las Escrituras Santas, *promulgó* primero por su boca nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, y mandó luego que fuera predicado por ministerio de sus Apóstoles» (Dz-Sch, 1501). En *Dei Verbum*, n. 7 se habla de que Jesucristo «mandó a los Apóstoles, predicar a todos los hombres el Evangelio [...] prometido por los profetas, que Él mismo *cumplió* y *promulgó* por su boca». La acción se prolonga también a la recepción apostólica: según el Concilio de Trento, los Apóstoles transmitieron cuanto recibieron «de los *labios* del mismo Cristo» (Dz-H 1501), según *Dei Verbum*, transmitieron «lo que habían aprendido de las *obras* y *palabras* de Cristo» (n. 7). Matices muy bien expuestos por A. VAN-HOYE, «La recepción en la Iglesia de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*», 151-154.

Ahora bien, y esto es lo importante, en *Dei Verbum*, revelación y palabra de Dios en cierta manera se identifican. Así lo sugiere la unión del título —*Dei Verbum*, palabra de Dios— con el subtítulo que afirma que va a tratarse de «la divina revelación». Por tanto, puede decirse que para *Dei Verbum*, la palabra de Dios es la revelación<sup>39</sup>. Pero también es verdad que la mayor parte del documento —casi cinco capítulos, de los seis— trata de la Sagrada Escritura: y así podríamos decir que *Dei Verbum* trata de la Sagrada Escritura. En realidad, el único capítulo que no menciona la Escritura es el primero que se titula, precisamente, «La revelación en sí misma». Se entiende así que podamos afirmar que en *Dei Verbum* la Sagrada Escritura no se inscribe como un *acontecimiento de revelación*; será más bien, aunque habrá que comprobarlo, un *instrumento de revelación* en la Iglesia. Pero, en todo caso, esta ausencia de los libros sagrados en el primer capítulo de *Dei Verbum* nos autoriza a separar en el origen los conceptos de Escritura y palabra de Dios.

¿Qué es la palabra de Dios en la historia? *Dei Verbum* lo expone de manera conceptual y narrativa en los nn. 2-7: Es la revelación en hechos y palabras en una historia de la salvación que culmina en Jesucristo mediador y plenitud de esa revelación. La vida y acciones del Jesucristo constituyen el Evangelio que, prometido por los profetas, los apóstoles, cumpliendo un mandato de Cristo y movidos por el Espíritu Santo, proclaman con hechos, palabras, instituciones, escritos, etc., y, finalmente, transmiten a sus sucesores<sup>40</sup>.

39. «Según la Constitución, revelación y palabra de Dios se identifican. La Escritura no es palabra de Dios por la inspiración. Lo es por contener la revelación que es palabra de Dios (...). Por tanto, la Escritura es palabra de Dios por ser revelación. Y es Escritura formalmente por ser la palabra consignada por escrito mediante la inspiración». A.M. ARTOLA, «La inspiración de la Sagrada Escritura», en L. ALONSO SCHÖKEL, A.M. ARTOLA, *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución Dogmática «Dei Verbum»*, Mensajero-Universidad de Deusto, Bilbao 1991, 351.

40. No me detengo en un desarrollo pormenorizado del contenido de este párrafo que supondría tratar de la revelación como historia, de los diversos lenguajes en cada una de las fases de esa historia, etc. Lo he tratado con más atención en V. BALAGUER, «La economía de la Palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*», en *Scripta Theologica*, 37 (2005) 380-405. También examina el significado de estas expresiones en *Dei Verbum*, aunque desde una perspectiva diferente, Ch. THEOBALD, «De la Bible en théologie», en F. MIES (ed.) *Bible et théologie. L'intelligence de la foi*, Lessius, Bruxelles 2006, 57-79. Como comentario a *Dei Verbum*, además de los señalados de R. Latourelle, L. Alonso Schökel y A.M. Artola, y B.D. Dupuy, puede resultar interesante, B. MAGGIONI, *Impara a conoscere il volto di Dio nelle parole di Dio: commento alla «Dei Verbum»*, Messaggero, Padova 2003.

¿Qué es la Sagrada Escritura? En primer lugar es inspirada, y por ser inspirada es obra de Dios. En esto *Dei Verbum* sigue a *Dei Filius* casi al pie de la letra: la inspiración constituye a Dios autor de los libros sagrados que, «escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo (cfr. Jn 20,31; 2 Tím 3,16; 2 Pe 1,19-20; 3,15-16), tienen a Dios como autor, y como tales se le han confiado a la misma Iglesia» (*Dei Verbum*, n. 11). Y eso significa, como se dice un poco más adelante, que «todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo» (*Dei Verbum*, n. 11). Ahora bien, que Dios sea autor de los libros sagrados por la inspiración, no implica que cada libro sea por eso mismo, *ipso facto*, palabra de Dios dirigida a mí<sup>41</sup>. Implica otras cosas. Creo que las más importantes son tres.

En *primer* lugar, implica que los autores humanos sean verdaderos autores. La inspiración de los hagiógrafos, como dice *Dei Verbum* n. 11, hace que sean «verdaderos autores» del libro que componen.

En *segundo* lugar, la inspiración hace de los libros instrumento para comprender la revelación histórica en el mismo decurso histórico de la revelación. Eso se percibe especialmente en los capítulos que *Dei Verbum* dedica al Antiguo y al Nuevo Testamento. Referido al Antiguo Testamento, se dice: «La economía, pues, de la salvación preanunciada, narrada y explicada por los autores sagrados, se conserva (*exstat*) como verdadera palabra de Dios en los libros del Antiguo Testamento; por lo cual, estos libros, inspirados por Dios, conservan un valor perenne» (n. 14). Es decir que los libros, por inspiración de Dios, son narración, explicación y preanuncio de la salvación. Y un poco después dirá que «expresan el sentimiento vivo de Dios, que encierran sublimes doctrinas acerca de Dios, una sabiduría salvadora sobre la vida del hombre, tesoros admira-

41. Ésta es, según algunos autores, una de las diferencias importantes entre *Dei Filius* y *Dei Verbum*: desde la primera se concibe que la Biblia es un libro que Dios da a los hombres, desde *Dei Verbum* la Biblia se entiende como el libro que Dios da a la Iglesia: H. GABEL, «Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11): Neue Ansätze und Probleme im Kontext der gegenwertigen wissenschaftlichen Diskussion», 64. Sobre la noción de inspiración en *Dei Verbum* y en *Dei Filius*, son interesantes algunos estudios de A.M. Artola. Además de los citados, puede verse A.M. ARTOLA, *La Escritura inspirada. Estudios sobre la Inspiración Bíblica*, Mensajero-U. de Deusto, Deusto-Bilbao 1993; A.M. ARTOLA, «La Dei Verbum. Aportaciones y repercusiones», en J. ESPONERA (ed.), *La Palabra de Dios y la hermenéutica. A los 25 años de la Constitución «Dei Verbum» del Concilio Vaticano II*, Facultad de Teología, Valencia 1991, 15-44.



bles de oración y en los que, finalmente, está latente el misterio de nuestra salvación» (n. 15). Dicho de otra forma, en sí mismos, los libros, o cada uno de ellos, son narración y explicación de la salvación realizada. Respecto del Nuevo Testamento, el planteamiento es muy semejante: «Así, pues, la predicación apostólica, que está expuesta de un modo especial en los libros inspirados, debía conservarse hasta el fin de los tiempos por una sucesión continua» (*Dei Verbum*, n. 8). La inspiración de los libros del Nuevo Testamento se orienta a que la predicación apostólica quede expuesta por escrito de manera especial (cfr. también, nn. 7.18.20).

En *tercer* lugar, la inspiración se orienta a una función que tienen los libros sagrados en la Iglesia. No se trata aquí de que gracias a la inspiración vayamos de los libros al acontecimiento, sino de que gracias a la inspiración, el hecho, la palabra de Dios, llega a nosotros. Estamos, como antes, hablando de funciones de la Escritura, pero ahora no en el decurso histórico de la revelación, sino en la Iglesia. Dice *Dei Verbum*, n. 9: «La Sagrada Escritura es la palabra de Dios en cuanto se consigna por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo, y la Sagrada Tradición transmite íntegramente a los sucesores de los Apóstoles la palabra de Dios»; es decir, en la transmisión de la palabra de Dios, de la revelación, la Escritura la trasmite siendo ella misma palabra de Dios; la tradición, no. En el n. 21, se dice: «La Iglesia ha venerado siempre las Sagradas Escrituras [...]. Siempre las ha considerado y considera, juntamente con la Tradición, como la regla suprema de su fe, puesto que, inspiradas por Dios y escritas de una vez para siempre, comunican inmutablemente la palabra del mismo Dios, y hacen resonar la voz del Espíritu Santo en las palabras de los Profetas y de los Apóstoles»; aquí se habla de una doble función de la Escritura, en virtud de la inspiración: por una parte ser la «regla de la fe», por otra, en la celebración litúrgica, como las Sagradas Escrituras comunican la palabra de Dios, al pronunciarse como palabra oral, actualizan la voz del Espíritu Santo en sus mediadores. Finalmente, el n. 24 dice: «Las Sagradas Escrituras contienen la palabra de Dios y, por ser inspiradas, son en verdad palabra de Dios; por consiguiente, el estudio de la Sagrada Escritura ha de ser como el alma de la Sagrada Teología». En el discurso teológico, las Escrituras juegan un papel normativo como palabra de Dios. La teología como su nombre indica es un logos, un discurso, no sobre Dios sino sobre lo que ha revelado Dios, es decir, sobre la palabra de Dios. También la Escritura es un discurso. El

discurso teológico para que sea tal está semióticamente marcado por el discurso de la Escritura.

Muchos de estos aspectos son tareas que quedan para la Teología, quizás para la teología de la inspiración de la Escritura, que está un poco como en proceso<sup>42</sup>. En todo caso, esta mirada al conjunto de *Dei Verbum* permite percibir más eficazmente la unidad de la Escritura en la revelación, la complementariedad entre la investigación histórica y teológica de los libros sagrados. *Dei Verbum* se ha beneficiado de la renovación de los estudios bíblicos que se inició con *Providentissimus Deus* y *Divino afflante Spiritu*. Por eso, la teología que se ha desarrollado en los últimos años cuenta más con la investigación histórica de lo que es fuente en la revelación de Dios y con las ciencias auxiliares. Vamos, ahora, desde las perspectivas adoptadas —relación entre revelación y Escritura, unidad de la Escritura, Escritura e Iglesia—, a esbozar algunos aspectos de cómo la Escritura es testimonio y expresión de la revelación.

### 3. LA ESCRITURA, TESTIMONIO Y EXPRESIÓN DE LA REVELACIÓN

Afirmar que los libros sagrados son testimonio y expresión de la revelación a la que se refieren es casi una obviedad. Al decir que un libro es «testimonio» de la revelación señalamos sobre todo su función deíctica: un libro sagrado, un pasaje de un libro sagrado, se refiere a, hace presente con el texto, algo que está ausente: un curso de acciones históricas, una idea, etc.<sup>43</sup> Al decir que son «expresión» de la revelación aludimos a la función «representativa» de un discurso: todo objeto, toda acción, de por sí, puede significar más de una cosa: el discurso puede liberar de la ambigüedad<sup>44</sup>. Ahora bien, la cuestión es si se puede afirmar que la Bi-

42. Así lo propone R.F. COLLINS, «Inspiración», en R.E. BROWN, J.A. FITZMYER y R. MURPHY, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos*, Verbo Divino, Estella 2004, 657.

43. En teología, la bibliografía sobre el tema del testimonio se ha multiplicado en los últimos años: desde el punto de vista fenomenológico pienso que siguen sirviendo los análisis de P. RICOEUR, «L'herméneutique du témoignage», en *Archivio di filosofia*, 44/1-2 (1974) 35-61.

44. Cfr. K. BÜHLER, *Teoría del lenguaje*, Revista de Occidente, Madrid 1961, 45-54; y más ampliamente, W. EGGER, *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1990.

blia, en su conjunto, y como Biblia, se puede considerar como expresión de «toda» la revelación. En el fondo, el modelo profético de composición de la Sagrada Escritura sólo podía responder a esta pregunta diciendo que cada texto era testimonio y expresión de algo determinado: un curso de acciones, unas ideas, etc. Pero una mirada a la historia, a los procedimientos de formación del canon, al modo con que se ha interpretado la Biblia en la Iglesia, nos invita a mirar en la otra dirección, la que entiende la Biblia como un «todo» cuya referencia es el «todo» de la revelación: «Un libro no es bíblico sino a la luz de todo el Canon»<sup>45</sup>.

Ahora bien, esto supone una reflexión sobre la palabra de Dios: en definitiva, la palabra de Dios es una pero se presenta de diversas formas. Palabra de Dios designa genéricamente la realidad con la que Dios dirige y determina la historia universal<sup>46</sup>. En diversos lugares de la teología moderna, se ha hecho el elenco —la sinfonía, en palabras de los *Lineamenta* (n. 10) del Sínodo— de las formas de esta palabra: palabra de Dios histórica y no histórica, palabra de Dios y del profeta, palabra de Dios y de la Iglesia<sup>47</sup>. Que haya una relación, y que se pueda expresar,

45. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), EB 1328. Obviamente, el tema conecta con la cuestión de la «suficiencia» de la Escritura, solucionado ya en *Dei Verbum*. Pero puede verse, K. RAHNER y J. RATZINGER, *Revelación y Tradición*, Herder, Barcelona 1970 (orig. 1965).

46. Cfr. H. SCHLIER, «Palabra II. Sagrada Escritura (palabra de Dios)», en H. FRIES (ed.), *Conceptos fundamentales de Teología III*, Cristiandad, Madrid 1966, 295-321; aquí, 295.

47. Muy sugerente, a mi parecer, es el proceso que resume Leo Scheffczyk: La palabra de Dios, dice, es propiamente la segunda Persona divina. Pero a esta palabra de Dios sólo tenemos acceso a través de la palabra que está fuera de la Trinidad y que se expresa en el mundo. Cronológicamente, la primera de estas palabras fue la de la creación (Sal 33,6; 148,5; etc.). Sin embargo, esta palabra sale fuera de Dios pero todavía no es palabra humana. Eso sólo acontece con la palabra de la Ley y con la palabra de los Profetas: en ambos casos, las palabras pronunciadas son palabra de Dios en lenguaje humano. Con Jesucristo se llega a un nuevo estadio. La Palabra a la que debe su existencia la creación se encarna. Esa Palabra encarnada, si se mira desde el punto de vista del plan de Dios, tiene la capacidad de unificar toda la multiplicidad de los discursos anteriores (Hb 1,1s); además, es una locución única y definitiva. Pero la encarnación del Verbo no es palabra de Dios en lenguaje humano: la entendemos más bien en el orden de la palabra de la creación. Son palabra de Dios en lenguaje humano las palabras que pronunció Cristo cuando predicaba la palabra de Dios (Lc 5,1) y, al final, todas las palabras que habló, pues todas fueron reflejo de la palabra que acaece en el mundo con la Encarnación de la Palabra de Dios. Pero a esas palabras sólo accedemos a través del anuncio apostólico que hace presente la palabra de Dios. Los apóstoles predicán la palabra de Dios porque predicán el acontecimiento Jesús, Palabra de Dios encarnada, según la palabra de Dios en las palabras de los profetas. Finalmente, Dios habla también

entre el Verbo eterno y el Verbo encarnado, entre las formas históricas y no históricas de la palabra de Dios, es el fundamento de que podamos hablar de Dios de modo coherente. Obviamente, un examen detenido es excesivamente largo para nuestros propósitos, pero sí se pueden evocar los lugares más importantes.

#### 4. EL LENGUAJE DE DIOS EN ISRAEL

En el Antiguo Testamento, la palabra de Dios como «palabra creadora» es una tradición débil y tardía. La palabra de Dios se manifiesta como la palabra con la que Dios se dirige a Abraham y a los patriarcas, pero, sobre todo, como la palabra con la que Dios se manifiesta a Moisés en favor de Israel. Esa palabra es, en primer lugar, una palabra de mandato y de alianza: una palabra primordial para Israel, la palabra de la Ley. Pero la palabra le llega a Israel porque Moisés, llamado por el Señor, acude a su encuentro, le escucha y transmite después la palabra. Por ella Israel tiene acceso a la vida.

Palabra de Dios es también la palabra profética. En realidad, de las 241 veces que aparece la expresión «palabra de Dios» en el Antiguo Testamento, en 221 ocasiones se refiere a la palabra profética<sup>48</sup>. ¿Cómo acontece la palabra? El Señor normalmente provoca un encuentro con el profeta al que habla, le abre el oído, le hace ver, etc. Desde ese encuentro, la palabra de Dios domina al profeta, que es enviado, pero que pronuncia sus palabras como palabra del Señor. De ese modo, Dios domina la historia de Israel. Los designios del Señor aparecen en las palabras de los profetas, la palabra de Dios no se frustra ni siquiera cuando Israel

ahora en la Iglesia. En la Iglesia nadie se arroga el derecho de decir que sus palabras son palabra de Dios, pero en ella se proclama la Sagrada Escritura como palabra de Dios, ya que las Escrituras, «inspiradas por Dios y escritas de una vez para siempre, comunican inmutablemente la palabra del mismo Dios, y hacen resonar la voz del Espíritu Santo en las palabras de los Profetas y de los Apóstoles» (*Dei Verbum*, n. 21). Es decir, la palabra de Dios se sigue dirigiendo a los hombres a través de las Escrituras en la Iglesia, y las Escrituras pueden servir para alcanzar aquella palabra de Dios en la historia humana. L. SCHEFCZYK, «La Sagrada Escritura: Palabra de Dios y de la Iglesia», en *Communio* (ed. española), 23 (2001/2) 154-166.

48. Buenas exposiciones, que sigo aquí, en H. SCHLIER, «Palabra II: Sagrada Escritura (palabra de Dios)», 295-321; A.M. ARTOLA, «Biblia y Palabra de Dios», en A.M. ARTOLA y J.M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1992, 29-58.

la rechaza. La palabra demuestra entonces su profundidad con un porvenir que no puede ser anulado.

En esta descripción sumaria de la acción dinámica de la palabra de Dios en el marco de la revelación a Israel se descubren unas notas importantes. *Primero*, que la palabra de Dios se inscribe en una historia, en unos hechos a los que otorga significado. *Segundo*, que la palabra de Dios es también palabra humana porque en cierta manera es respuesta humana a la acción de Dios<sup>49</sup>. Además, si al sujeto que revela no le responde nadie, la revelación se pierde: la revelación implica siempre un proceso de acción y respuesta. Pero hay un *tercer* aspecto que no se ha mencionado en la descripción: los escritos. La palabra de la Ley se comunica oralmente pero se transmite también por escrito. A esto aluden las tablas de la Ley y los otros lugares donde se habla de la puesta por escrito de la Ley<sup>50</sup> (Ex 32,16; cfr. Ex 24,4.12; 31,18; etc.), pero la explicación está en el mismo libro del Deuteronomio como discurso de despedida de Moisés que, por mandato de Dios, pone la palabra de Dios por escrito. Moisés escribe «hasta el final en un libro las palabras de esta Ley» (Dt 31,24) de modo que el libro de la Ley, colocado junto al arca, «servirá de testimonio»<sup>51</sup>. Con la escritura, la voluntad del Señor queda siempre patente y próxima. De manera análoga a la Ley, la palabra profética también se pone por escrito: «Escribe ante ellos en una tablilla, grábalo en un libro, para que en el futuro sirva de estatuto, de testimonio perpetuo» (Is 30,8; cfr. Jr 36,1; Hab 2,2).

¿Qué resulta de todo esto para nuestro acceso a la palabra de Dios?

a) En primer lugar, que en el marco de Israel, especialmente en los últimos siglos a. C., tenemos libros (Dn 9,2), libros santos (1 M 12,9) o sagrados (2 M 8,23). Pero estos libros no son acontecimientos de re-

49. Como señaló la teología medieval, y han subrayado las modernas explicaciones de la revelación y la teoría literaria de la estética de la recepción, donde no hay respuesta no hay revelación. Del concepto de revelación forma siempre parte el sujeto receptor. La nota está presente en muchos escritos de J. Ratzinger, por ejemplo: J. RATZINGER, «Transmisión de la fe y fuentes de la fe», en *Scripta Theologica*, 15 (1983) 9-30.

50. Cfr. G. ARANDA, «Función de la Escritura en la Revelación divina», en C. IZQUIERDO (dir.), *Dios en la palabra y en la historia*, 491-502.

51. A través de diversas estrategias narrativas en los últimos capítulos del libro del Deuteronomio, su autor logra proponer todo el texto de la Ley como una escritura de referencia. Lo expone con detalle J.P. SONNET, «Lorsque Moïse eut achevé d'écrire (Dt 31,24). Une "théorie narrative" de l'écriture dans le Pentateuque», en *Recherches de Science Religieuse*, 90 (2002) 509-524.

velación de la palabra de Dios, como tampoco hay ningún testimonio en el Antiguo Testamento de que en el origen de los escritos hubiera una acción del Espíritu o de la palabra de Dios, como las hubo en la revelación a Moisés y a los profetas<sup>52</sup>. En realidad, los libros aparecen más bien como respuesta a la revelación. Esto se ve de manera más clara en la tercera parte de la Biblia hebrea, en los Escritos, pero afecta de una manera u otra a todos los libros<sup>53</sup>.

b) La investigación ha puesto de manifiesto un segundo aspecto de estos libros. La palabra que se pone por escrito no es una reproducción de la palabra oral. El escrito representa no la palabra de Dios (las palabras de Dios, podríamos decir) sino el «acontecimiento de revelación» en el que aconteció la palabra de Dios; más precisamente, lo que reproduce es el sentido del acontecimiento, o del curso de los acontecimientos, de revelación. Dicho de otra forma, en lo que se refiere a los acontecimientos, los libros tienen la forma de Historia más que la de crónica. Por eso, más que «textos», lo que tenemos, en Israel y en la Biblia, son «obras»<sup>54</sup>. Representan la revelación de una manera creadora, más parecida a un cuadro que a una fotografía.

52. Cfr. P. BENOIT, «Las analogías de la inspiración», en *Exégesis y Teología I. Cuestiones de Introducción general*, Studium, Madrid 1974, 63-81.

53. Algunos de estos aspectos, con las consecuencias que pueden derivarse para la inspiración, pueden verse en G. BORGONOVO, «Torah, Testimonianza e Scrittura: per un'ermeneutica teologica del testo biblico», en G. ANGELINI, *La rivelazione attestata: la Bibbia fra testo e teologia: raccolta di studi in onore del Cardinale Carlo Maria Martini Arcivescovo di Milano per il suo LXX compleanno*, Glossa, Milano 1998, 283-318; G. BORGONOVO, «Una proposta di rilettura dell'ispirazione biblica dopo gli apporti della Form- e Redaktionsgeschichte», en AA.VV, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa: Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 1999*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 2001, 41-63.

54. El matiz es importante y no siempre se tiene presente. Todas las obras son textos, pero no todos los textos son obras. La obra añade diversas características al texto: «Con la obra, como la palabra indica, nuevas categorías, esencialmente prácticas, surgen en el campo del discurso, categorías de la producción y del trabajo. En primer lugar, el discurso es la sede de un trabajo de composición, o de "disposición" [...]. En segundo lugar esta "disposición" obedece a reglas formales [...], géneros que regulan la praxis del texto. Finalmente, esta producción codificada desemboca en una obra singular: el poema o la novela. Este tercer rasgo es el más importante; lo podemos llamar *estilo*. Con G.G. Granger lo definiremos como aquello que hace de la obra una individualidad singular» P. RICOEUR, *La Métaphore vive*, Seuil, Paris 1975, 277. Sobre las diferencias implicadas entre crónica e historia, y sobre el carácter de la «representación» como creación, remito a mi monografía: V. BALAGUER, *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*, Euns, Pamplona 2002.

c) Este modo de representar la realidad de la revelación comporta en el caso de los textos bíblicos del Antiguo Testamento una peculiaridad. El estudio detenido de los textos del Antiguo Testamento, muestra que la redacción final expresa lo que testimonia no sólo un autor, sino una tradición<sup>55</sup> y una comunidad<sup>56</sup>, y que lo que se representa es una realidad vista a luz de la sedimentación de la Historia<sup>57</sup>.

d) Sin embargo, no hay por eso que disminuir el valor de las obras escritas. Lo oral y lo escrito, a los ojos de la mentalidad del momento, no se diferencian tanto como nosotros podemos pensar. Los mandamientos de Dios contenidos en la Ley tienen valor normativo en la forma en que están escritos en los libros<sup>58</sup>, lo mismo que algunos oráculos proféticos<sup>59</sup>.

e) En los últimos siglos anteriores a la época cristiana, existe en amplios sectores de la población judía la convicción de que la profecía ha cesado<sup>60</sup>. Por eso y quizás por una cierta influencia de la apocalípti-

55. «En el proceso de la exégesis crítica, sobre la naturaleza de la Palabra bíblica [...] se ha tomado conciencia de que la Palabra bíblica, en el momento de su fijación escrita, ya ha recorrido un proceso más o menos largo de configuración oral, y que, al ponerse por escrito, no ha quedado solidificada, sino que ha entrado en nuevos procesos de interpretación», J. RATZINGER, «Discurso en la Investidura de Doctor "Honoris Causa" del Cardenal Joseph Ratzinger en la Universidad de Navarra», 390.

56. En la composición de los libros de la Biblia, «en primer lugar están los autores singulares o el grupo de autores a los que debemos un libro de la Escritura. Pero estos autores no son escritores autónomos en el sentido moderno del término, pertenecen más bien al sujeto común del "pueblo de Dios": hablan partiendo de él y se dirigen a él de modo que el pueblo es el verdadero y el más profundo "autor" de las Escrituras [...]. El pueblo de Dios, la Iglesia, es el sujeto vivo de la Escritura: en él las palabras de la Biblia son presencia», J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los libros, Madrid 2007, 17.

57. David Meade lo mostró a propósito del libro de Isaías en *Pseudonymity and Canon*, pero la nota es común a casi todo el Antiguo Testamento. Puede verse más resumidamente en P. GRECH, «Reinterpretazione interprofetica ed escatologia veterotestamentaria», en P. GRECH, *Ermeneutica e teologia biblica*, Borla, Roma 1986, 5-39.

58. Así lo muestra una línea de investigación exegética nacida de M. FISHBANE, *Biblical interpretation in ancient Israel*, Clarendon Press, Oxford 1989. Puede verse una exposición general, una aplicación y una bibliografía introductoria en B.M. LEVINSON, *L'herméneutique de l'innovation: canon et exégèse dans l'Israël biblique*, Cerf, Bruxelles 2005.

59. Por ejemplo, «el oráculo de Jeremías sobre los 70 años de castigo merecidos por Jerusalén y Judá (Jr 25,11-12; 29,10) es recordado en 2 Cr 25,20-23, donde se constata la realización, pero es meditado de un modo nuevo, mucho después, por el autor de Daniel, en la convicción de que esta Palabra de Dios contiene aún un sentido oculto, que debe irradiar su luz sobre la situación presente (Dn 9,24-27)», PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Vaticana, Vaticano 1993, EB 1431.

60. Flavio Josefo (*Contra Apión*, 1,41), el mismo comienzo del tratado Abbot de la Mishná («Moisés recibió la Torah en el Sinaí y se la transmitió a Josué, Josué a los an-

ca, los libros —no parece que pueda hablarse de un canon cerrado de las Escrituras— se consideran vínculo de comunicación entre Dios y el pueblo, paideia, consuelo, fuente de vida, etc.<sup>61</sup> En todo caso, el destinatario de los libros es Israel, lo que haya en ellos se dirige a Israel.

## 5. EL MUNDO DEL NUEVO TESTAMENTO: JESUCRISTO Y LOS APÓSTOLES

En el Nuevo Testamento, la palabra de Dios alguna vez tiene todavía las características de palabra profética en Juan Bautista<sup>62</sup>; y se hace presente también en la palabra de la Ley que está contenida en las Escrituras<sup>63</sup>. Pero la palabra acontece sobre todo con Jesucristo. Él no recibe, como el Bautista, la palabra de Dios sino que ésta fluye en sus palabras: «estaba Jesús junto al lago de Genesaret y la multitud se agolpaba a su alrededor para oír la palabra de Dios» (Lc 5,1). Jesús mismo lo da a entender en muchos lugares. Por ejemplo, en la parábola del sembrador,

cianos, y los ancianos a los profetas; los profetas la han transmitido a los hombres de la gran sinagoga») y lo mismo los libros de los Macabeos («colocaron las piedras en un lugar adecuado del monte del Templo hasta que viniera un profeta que dijera qué hacer con ellas», 1 Mac 4,46; cfr. 9,27; «los judíos y los sacerdotes habían decidido que Simón fuera por siempre su guía y sumo sacerdote, hasta que surgiera un profeta fiel», 1 Mac 14,41). Cfr. E. NORELLI, «La Bibbia come problema alle origine del cristianesimo», en E. NORELLI (cur.), *La Bibbia nell'antichità cristiana. I. Da Gesù a Origene*, Dehoniane, Bologna 1993, 9-33.

61. G. ARANDA, «Il problema teologico del canone biblico», en M. TÁBET (ed.), *La Sacra Scrittura anima della teologia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, 13-35. Sobre la influencia de la Apocalíptica y la relación con los escritos sagrados, G. ARANDA, «Otras “Escrituras” frente a la “Ley Oral”», en *MEA*H (Miscelánea de Estudios Arameos y Hebraicos) *sección Hebreo*, 52 (2003) 35-57.

62. Juan Bautista es presentado así: «El año decimoquinto del imperio de Tiberio César [...], vino la palabra de Dios sobre Juan, el hijo de Zacarías, en el desierto» (Lc 3,1-2). Juan es un profeta y más que un profeta (Lc 7,26), pero su presencia marca un límite respecto de una nueva realidad: «La Ley y los Profetas llegan hasta Juan; desde entonces se evangeliza el Reino de Dios» (Lc 16,16). Juan pertenece todavía a la vieja economía, pero la palabra de Dios que él pronuncia anuncia el acontecimiento Jesús.

63. Así, por ejemplo, Jesús acusa a los fariseos llegados de Jerusalén de anular «el mandamiento de Dios, para guardar vuestra tradición», o, lo que es lo mismo, anular «la palabra de Dios por vuestra tradición» (Mc 7,9.13). Y, con este ejemplo, otros: al doctor que quiere saber qué hacer para alcanzar la vida eterna le remite a la lectura del libro de la Ley (Lc 10,26-27), etc. La palabra de Dios se contiene en las Escrituras de Israel. Pero esta es una palabra que se pronunció en el pasado: es un mandato que tiene vigencia mientras no se anule, lo mismo que la promesa de la palabra profética que seguirá siendo promesa hasta que se cumpla.



señala que lo que siembra es la Palabra de Dios (Lc 8,11), y oír a Jesús es oír al Padre. Pero no sólo en las palabras, también en los gestos y en los signos, Jesús revela a Dios (Lc 15,1-32). Jesús se manifiesta como el hijo de Dios y su revelador: lo recuerdan los evangelios sinópticos (Mt 11,25-27; Lc 10,21-24) y Juan hace de ello uno de los motivos que recorren todo su evangelio. Muchos de estos rasgos tomados exteriormente harían de la historia de Cristo la historia de un rabino o un profeta carismático con una singularidad excepcional<sup>64</sup>. Sin embargo, tomados «interiormente», desde Jesús, tienen una mayor profundidad. Jesús entiende su vida como «obediente cumplimiento» a la voluntad de Dios (Mt 26,42 y par.) que descubre en las Escrituras (Mt 26,54 y par.): ahí encuentran su sentido sus palabras y sus gestos<sup>65</sup>. De ahí también que, como dice la carta a los Hebreos, la última manifestación de Dios, en la que Dios pronuncia un solo discurso, el del Hijo (Hb 1,1-2), se realiza en el obediente cumplimiento de la voluntad de Dios por parte de Jesucristo (Hb 10,5-10). Por eso, se puede afirmar también que todas las palabras y los gestos de Jesucristo son la expresión de la voluntad de Dios, de la palabra de Dios. Es posible ver aquí cómo se unifican en Jesucristo las diversas formas de la palabra de Dios: la palabra eterna, a la que debe el origen el universo (Jn 1,1-2), se ha hecho carne (Jn 1,14). La palabra del mandato y la promesa encuentran su cumplimiento en la obediencia de Jesucristo muerto y resucitado.

### 5.1. *La proclamación apostólica*

Si tenemos presente, como se ha señalado más arriba, que no hay revelación si nadie la percibe y la transmite, tenemos que pensar en los apóstoles. Los apóstoles son testigos de la vida y la resurrección de Jesucristo:

64. Aunque no debería olvidarse que el destino de Jesús y de su misión es ya universal. En lo que se refiere a sus palabras se percibe incluso en su habla por generalización. Por ejemplo: «Quien no toma su cruz y me sigue, no es digno de mí. Quien encuentre su vida, la perderá; pero quien pierda por mí su vida, la encontrará» (Mt 10,38-39), o «el que quiera salvar su vida la perderá; pero el que pierda su vida por mí, la encontrará» (Mt 16,25).

65. Cfr. H. SCHLIER, «L'interprétation de la Sainte Écriture», en *Essais sur le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1968, 43-74; aquí, 48. Con una perspectiva más teológica que bíblica, cfr. M. BORDONI, «Cristo centro della Scrittura e pienezza della Rivelazione», en M. TABET (ed.), *La Sacra Scrittura anima della teologia*, 115-133.

«Nosotros somos testigos de todo lo que hizo en la región de los judíos y en Jerusalén; de cómo le dieron muerte colgándolo de un madero. Pero Dios le resucitó al tercer día y le concedió manifestarse, no a todo el pueblo, sino a testigos elegidos de antemano por Dios, a nosotros, que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos; y nos mandó predicar al pueblo y atestiguar que a él es a quien Dios ha constituido juez de vivos y muertos» (Hch 10,39-42).

Cuando predicán, cumplen un mandato de Jesucristo resucitado y no sólo eso, sino que su palabra prolonga la de Jesús: «Quien a vosotros os oye, a mí me oye» (Lc 10,16). Toda la proclamación apostólica es palabra de Dios. El Nuevo Testamento<sup>66</sup> lo expone de diversas maneras. Para un marco global, quizá pueda servir el final de Marcos. Tras la ascensión de Jesús al cielo, la palabra de Dios es la palabra apostólica que expresa a Jesús como Evangelio:

«Y les dijo: Id al mundo entero y predicad el Evangelio a toda criatura. [...] El Señor, Jesús, después de hablarles, se elevó al cielo y está sentado a la derecha de Dios. Y ellos, partiendo de allí, predicaron por todas partes, y el Señor cooperaba y confirmaba la palabra con los milagros que la acompañaban» (Mc 16,15.19-20).

Este texto menciona en primer lugar al destinatario de la palabra que ahora es «toda criatura». ¿Qué palabra? El Evangelio, ciertamente. Pero el Evangelio es más que palabras, es Jesucristo y su obra. Con los apóstoles, el Evangelio se hace kerigma en las acciones de los apóstoles, y el kerigma se hace «Evangelio proclamado en palabras»<sup>67</sup>: estas palabras apostólicas son palabra de Dios dirigida a todos los hombres.

66. Hay tres exposiciones singulares: el libro de los Hechos de los Apóstoles que hace de la palabra de Dios uno de sus temas dominantes, el Evangelio de Juan mediante la insistencia en el testimonio y la acción del Espíritu (Jn 15,26; cfr. 16,13), y San Pablo que ha recibido una revelación directa de Cristo y es consciente de proclamar una palabra de Dios que está por encima de él: «damos gracias a Dios sin cesar, porque, cuando recibisteis la palabra que os predicamos, la acogisteis no como palabra humana, sino como lo que es en verdad: palabra divina, que actúa eficazmente en vosotros, los creyentes» (1 Ts 2,13). Puede verse una preciosa exposición en H. SCHLIER, «Elementi fondamentali di una teologia neotestamentaria della parola di Dio», en H. SCHLIER, *La fine del tempo*, Paideia, Brescia 1974, 19-28 (orig., en *Concilium*, 3 [1968] 157-161). Un esquema semejante al que sigo aquí, en dos textos ya citados más arriba: H. SCHLIER, «Palabra II: Sagrada Escritura (palabra de Dios)», y A.M. ARTOLA, «Biblia y Palabra de Dios».

67. Estos aspectos están tratados en W. KASPER, *Dogma y palabra de Dios*, Razón y Fe, Madrid, 1969, 65ss.

Además, el texto habla de los milagros: los apóstoles tienen conciencia de ser y de vivir un momento excepcional. Pero lo viven no sólo como testigos de la vida y resurrección de Jesucristo, sino porque se saben movidos por el Espíritu Santo. Desde Pentecostés, el Espíritu es el renovador y director: el que desciende sobre la comunidad apostólica y quien incorpora a ella a los gentiles: «cuando comencé a hablar, descendió sobre ellos el Espíritu Santo, igual que al principio lo hizo sobre nosotros. Entonces recordé la palabra del Señor cuando decía: “Juan bautizó en agua, pero vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo”. Si Dios les concedió el mismo don que a nosotros, que creímos en el Señor Jesucristo, ¿quién era yo para estorbar a Dios?» (Hch 11,15-17)<sup>68</sup>. De los diversos aspectos que componen esta actividad<sup>69</sup>, en lo que se refiere a la palabra de Dios, me detendré en tres que marcan la relación de la Biblia con la palabra de Dios.

## 5.2. *Las Escrituras de Israel y Jesús*

Prácticamente cada paso del Nuevo Testamento es una explicación del misterio de Cristo «según las Escrituras». Jesús les explicó a los discípulos de Emaús y a los apóstoles su pasión y muerte como cumplimiento de la Ley, los Profetas y los Salmos (Lc 24,25-27.44-47). Sin embargo, por lo que sabemos, en el judaísmo de aquel momento, muchos de estos textos referidos al justo perseguido no eran tenidos por mesiánicos<sup>70</sup>. En realidad, la investigación ha puesto de manifiesto que, aunque Jesús cita los textos de la Escritura, éstos no están en el centro de su enseñanza ni fundan el argumento capital. Jesús habla con autoridad

68. Y antes Hch 2,37-39: «Al oír esto se dolieron de corazón y les dijeron a Pedro y a los demás apóstoles: ¿Qué tenemos que hacer, hermanos? Pedro les dijo: Convertíos, y que cada uno de vosotros se bautice en el nombre de Jesucristo para perdón de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo. Porque la promesa es para vosotros, para vuestros hijos y para todos los que están lejos, para todos los que quiera llamar el Señor Dios nuestro».

69. Pueden verse más elementos en P. HÜNERMANN, *Fe, Tradición y Teología como acontecer de habla y de verdad. Dogmática fundamental*, Herder, Barcelona 2006, especialmente 108-119, «¿Qué forma obtiene el acontecimiento de la fe en Cristo como el suceso escatológico que es?». También se desarrolla paso por paso en P. GRELOT, *La tradition apostolique*, Cerf, Paris 1995.

70. Cfr. A.M. GIORGI, *Apri la loro mente all'intelligenza delle Scritture. Categorie bibliche interpretative della resurrezione di Gesù nel Vangeli Sinottici*, Borla, Roma 1992.

propia, que le viene de la unión con el Padre<sup>71</sup>. Pero en su interpretación, como en la que siguiéndole hicieron después los evangelistas, domina el planteamiento hermenéutico sobre el exegético<sup>72</sup>. Es la realidad, el misterio pascual de Jesucristo, lo que está por delante y posibilita interpretaciones que de otro modo parecerían arbitrarias. Los métodos de interpretación y aplicación de los textos bíblicos son distintos en los autores del Nuevo Testamento, pero no son diversos de los habituales en el momento<sup>73</sup>. Quizás con autores como Beauchamp<sup>74</sup> sea posible describir un camino que muestra cómo las Escrituras de Israel miran a Cristo, pero aún así queda un doble movimiento: las Escrituras señalan a Cristo, pero sólo desde la realidad de Cristo tienen valor las Escrituras<sup>75</sup>. Claro que si las Escrituras pueden señalar a Cristo es por una acción de Dios en ellas: es lo que denominamos inspiración.

### 5.3. *Las Escrituras y el Espíritu: la inspiración*

La inspiración por parte de Dios de las Escrituras, o su capacidad para inspirar a Dios, es, como se sabe, una afirmación explícita de la segunda carta a Timoteo: «Pero tú permanece firme en lo que has apren-

71. Cfr. la exposición de V. FUSCO, «Gesù e le Scritture di Israele», en E. NORELLI (cur.), *La Bibbia nell'antichità cristiana. I. Da Gesù a Origene*, Dehoniane, Bologna 1993, 35-63. En Jesús, como ya señaló Schürmann en su estudio *Reino de Dios y destino de Jesús: la muerte de Jesús a la luz de su anuncio del Reino*, el cumplimiento de las Escrituras va unido a la presencia del Reino (Lc 4,21), cfr. M. BORDONI, «Cristo centro della Scrittura e pienezza della Rivelazione», 127.

72. Algunos desarrollos en V. FUSCO, «La Scrittura nella tradizione sinottica e nelle Atti» y G. SEGALLA, «La Scrittura nel Vangelo e nelle lettere di Giovanni», en E. NORELLI (cur.), *La Bibbia nell'antichità cristiana. I. Da Gesù a Origene*, Dehoniane, Bologna 1993, 105-149, 151-179, respectivamente.

73. Cfr. A.T. HANSON, *The New Testament Interpretation of Scripture*, London 1980; A.T. HANSON, *The Living Utterances of God. The New Testament Exegesis of the Old*, London 1983.

74. Sobre todo, dos artículos, P. BEAUCHAMP, «Accomplir les Écritures. Un chemin de théologie biblique», (1992, recogido ahora en P. BEAUCHAMP, *Pages exégétiques*, col. «Lectio Divina» n. 202, Cerf, Paris 2005) y «Lecture christique de l'Ancien Testament», en *Biblica*, 81 (2000) 105-115. Puede verse también P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament. II. Accomplir les Écritures*, Seuil, Paris 1990.

75. Cfr. con la bibliografía allí expuesta, F. BELLI, «¿Por qué usa Pablo las Escrituras de Israel? Esbozo de respuesta», en I. CARBAJOSA y L. SÁNCHEZ NAVARRO (eds.), *Entrar en lo antiguo. Acerca de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento*, Publicaciones de la Facultad San Dámaso, Madrid 2007, 85-104.

dido y creído, pues sabes de quiénes lo aprendiste, y que desde niño conoces la Sagrada Escritura, que puede darte la sabiduría que conduce a la salvación por medio de la fe en Cristo Jesús. Toda la Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para argumentar, para corregir y para educar en la justicia, con el fin de que el hombre de Dios esté bien dispuesto, preparado para toda obra buena» (2 Tm 3,14-17). Se ha dicho que a partir de una palabra, *theopneustos*, que es «hapax legomenon» en la Biblia, no se puede extraer la forma que tiene la «inspiración» de la Sagrada Escritura<sup>76</sup>. Probablemente, la afirmación es verdadera. Sin embargo, también hay que considerar dos cosas: *primera*, que para los autores del Nuevo Testamento los oráculos proféticos tenían su origen en el Espíritu Santo, y que ese mismo Espíritu mueve a quienes predicán el Evangelio en la comunidad apostólica<sup>77</sup>; *segunda*, que el oráculo profético se conserva en la Escritura: «Y tenemos así mejor confirmada la palabra de los profetas, a la que hacéis bien en prestar atención como a lámpara que brilla en la oscuridad, hasta que alboree el día y el lucero de la mañana amanezca en vuestros corazones. Pues ante todo debéis saber que ninguna profecía de la Escritura depende de la interpretación privada, porque jamás profecía alguna ha venido por voluntad humana, sino que, movidos por el Espíritu Santo, aquellos hombres hablaron de parte de Dios» (2 Pe 1,19-21).

Se mire por donde se mire las Escrituras del Antiguo Testamento tienen la impronta del Espíritu que está en su origen, y la tienen porque los textos están a la espera de ser interpretados a la luz de Cristo. Es lo que señala el famoso pasaje de la Segunda Carta a los Corintios: con la

76. Y.-M. BLANCHARD, «Toute Écriture est inspirée» (Tm 3,16). Les problématiques de la canonisation et de l'inspiration avec les enjeux respectifs», en P. GIBERT y Ch. THEOBALD, *La réception des Écritures inspirées. Exégèse, histoire et théologie*, Bayard, Paris 2007, 15-35. Sobre el texto de 2 Tm, puede verse A. PINERO, «Sobre el sentido de *theopneustos*: 2 Tm 3,16», en *Filología Neotestamentaria*, 1 (1988) 143-153; C. SPICQ, *Les Épîtres pastorales*, Gabalda, Paris 1969, 791-792.

77. Así, la Primera Carta de Pedro: «Sobre esta salvación investigaron e indagaron los profetas que vaticinaron acerca de la gracia que recibiríais, buscando el tiempo y las circunstancias a que se refería el Espíritu de Cristo que moraba en ellos, y testificaba de antemano los padecimientos reservados a Cristo y su posterior glorificación. Les fue revelado que —no para su provecho, sino para el vuestro— eran servidores de estas realidades; las mismas que os han sido anunciadas ahora por quienes os predicaron el Evangelio en virtud del Espíritu Santo, enviado desde el cielo; las mismas que los ángeles contemplan con avidez» (1 Pe 1,10-12).

conversión a Jesucristo, el Espíritu Santo descubre el velo de las Escrituras y muestra en la lectura el significado revelador de los textos del Antiguo Testamento<sup>78</sup>.

#### 5.4. *La palabra entregada*

Pero la palabra de Dios en las palabras del apóstol se prolonga en las palabras de los colaboradores del Apóstol en la obra del Evangelio (1 Co 4,17; 16,10; 1 Ts 3,2). Lo mismo pasa con la palabra escrita: lo escrito se lee, prolongando de esa manera la palabra más allá de la proclamación del apóstol (2 Ts 2,15; 3,14). Pero la transmisión de la palabra se da también en el tiempo. Esto se trata en las cartas pastorales y en las cartas de Pedro. A Timoteo, Pablo le insta a guardar el «depósito» (*paratheke*) en el que son norma las «palabras sanas» del Apóstol<sup>79</sup>. Dicho de otra forma, la palabra de Timoteo será palabra de Dios en la medida en que venga de la palabra del Apóstol y en la medida en que sea medida por ella. A eso se orientan todo un conjunto de expresiones de las cartas pastorales: «lo que me has escuchado, garantizado por muchos testigos, confíalo a hombres fieles que, a su vez, sean capaces de enseñar a otros» (2 Tm 2,2), «Esto es lo que debes disponer y enseñar» (1 Tm 4,11), etc. Por decirlo con Schlier: «Timoteo aparece como buen ministro de Jesucristo cuando “alimenta su espíritu con las enseñanzas de la fe y la buena doctrina de la cual tan fiel discípulo” se

78. «En efecto, hasta el día de hoy perdura en la lectura del Antiguo Testamento ese mismo velo, sin descorrerlo, porque sólo en Cristo desaparece; verdaderamente, hasta hoy, siempre que se lee a Moisés, está puesto un velo sobre sus corazones; pero cuando se conviertan al Señor, será quitado el velo. El Señor es Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad. Todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, vamos siendo transformados en su misma imagen, cada vez más gloriosos, conforme obra en nosotros el Espíritu del Señor» (2 Co 3,14-18).

79. «Esta gracia ha sido mostrada ahora mediante la manifestación de Jesucristo nuestro Salvador, que ha destruido la muerte y ha revelado la vida y la inmortalidad por medio del Evangelio, del que yo he sido constituido predicador, apóstol y maestro. Y ésta es la razón por la que padezco esas cosas; pero no me avergüenzo, pues sé en quién he creído, y estoy seguro de que tiene poder para conservar mi depósito hasta aquel día. Ten por norma las palabras sanas que me escuchaste con la fe y la caridad que tenemos en Cristo Jesús. Guarda el buen depósito por medio del Espíritu Santo que habita en nosotros» (2 Tm 1,10-14).

ha mostrado (2 Tm 2,7). Este proceso de desarrollo de la palabra divina se realiza en la predicación de los sucesores de los apóstoles bajo la inspiración del Espíritu, el cual se da de una manera latente juntamente con el ministerio (1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6s.14) dentro de una vida de imitación concreta de Jesucristo y del apóstol (1 Tm 1,18ss: 4,14ss; 2 Tm 3,10)<sup>80</sup>.

En estas palabras se habla del ministerio<sup>81</sup>. En realidad la palabra se entrega, como se ha visto más arriba, en un marco de acción: así, a la proclamación apostólica responden los destinatarios con la «confesión de fe» manifestada en las homologías, con el habitar en ellos la palabra, en el testimonio ante los hombres, etc.<sup>82</sup> Éste es el marco integrador de la transmisión de la palabra. Pero con esto nos introducimos en la siguiente generación: la que recibe la palabra de Dios de la generación apostólica. Para concluir esta parte podemos resumir:

a) Palabra de Dios es Jesucristo. Su expresión es su entera vida, en sus palabras y en sus obras. Jesús es el referente, el contenido, de toda palabra de Dios.

b) Tal palabra de Dios se expresa en la palabra de los apóstoles —palabras y gestos—, constituidos testigos del Evangelio por Jesucristo en el Espíritu Santo. La palabra apostólica expresa el misterio de Jesús, el Evangelio, también con las Escrituras. Las Escrituras inspiradas de Israel «orientan» hacia una comprensión adecuada del misterio de Jesús, las Escrituras después de Jesucristo, cuando lo explican, son expresión de la palabra de Dios que es el misterio de la salvación que culmina en Jesucristo, el Evangelio.

c) Finalmente, la palabra apostólica se auto-constituye como palabra normativa para la Iglesia que le sigue.

80. H. SCHLIER, «Palabra II. Sagrada Escritura (palabra de Dios)», 320; H. SCHLIER, «Elementi fondamentali di una teologia neotestamentaria della parola di Dio», 27ss. P. GRELOT, *La tradition apostolique*, 63-71.

81. Lo mismo podrían invocarse otros textos como éste de 1 P 4,10-11: «Que cada uno ponga al servicio de los demás el don que ha recibido, como buenos administradores de la múltiple y variada gracia de Dios. Si uno toma la palabra, que sea de verdad palabra de Dios; si uno ejerce un ministerio, hágalo en virtud del poder que Dios le otorga, para que en todas las cosas Dios sea glorificado por Jesucristo».

82. P. HÜNERMANN, *Fe, Tradición y Teología como acontecer de habla y de verdad. Dogmática fundamental*, 113-115.

## 6. LA ESCRITURA Y LA IGLESIA

En el Nuevo Testamento conviven la generación de los apóstoles y la de sus sucesores. El oficio de apóstol es irrepetible y por eso se percibe una diferencia radical entre ambos: los apóstoles expresan la revelación, la palabra de Dios, sus sucesores la reciben. La primera tiene una dimensión vertical, de Dios a los hombres, a través de los apóstoles; la segunda, horizontal: de hombres a hombres. Los apóstoles transmiten el depósito, y, en lo que se refiere a la palabra proclamada<sup>83</sup>, la expresan también en textos escritos. Ahora bien, en todo proceso de transmisión, lo que se transmite tiene la forma que adquiere en el término *ad quem*, es decir nunca se transmite nada más que actualizando. Pero en este proceso, los textos —más, si no hablamos de textos sino de «obras», como se ha visto antes— tienen como cualidad singular que transmiten el contexto de origen<sup>84</sup>. Por tanto, si la predicación apostólica es Palabra de Dios y algunas partes de esa predicación lo fueron por escrito y se transmitieron, se puede concluir que la Escritura —la Escritura de Israel y la Escritura de los Apóstoles— es palabra de Dios frente a los demás elementos de la Tradición que sólo transmiten la palabra de Dios.

Sin embargo, si esto fuera así, lo que tendríamos como palabra de Dios escrita sería una colección de fragmentos de la palabra de Dios. En realidad, lo que tenemos es una Biblia que concebimos no como «reproducción» por escrito de la palabra de Dios, sino como «representación» de la palabra de Dios. Ésa es, probablemente, la manera de entender la Biblia en su unidad en la Iglesia. Para que se perciba con alguna claridad, es necesario abordar tres cosas: ¿qué se recibe de los apóstoles como palabra de Dios?, ¿cuál es la función que se asigna a los escritos en relación con la palabra de Dios?, ¿por qué se reciben unos escritos y no

83. Obviamente, como vamos diciendo, la «paradosis» va más allá de las palabras. Pueden verse los textos citados de W. KASPER, *Dogma y palabra de Dios*, Razón y Fe, Madrid 1969, y P. GRELOT, *La tradition apostolique*, Cerf, Paris 1995. Cfr. también, J. FONTBONA, «El cànon como a element constitutiu del poble», en *Revista Catalana de Teologia*, 29/1 (2004) 61-74.

84. Señala la semiótica (cfr. C. SEGRE, *Principios de análisis del texto literario*, Crítica, Barcelona 1985, 36-38) que el texto —más bien, habría que decir la «obra»— introyecta el contexto para evitar la ambigüedad. Del hecho saca alguna consecuencia interesante, como las apuntadas en el cuerpo, P. GRELOT, *La Biblia, palabra de Dios. Introducción teológica al estudio de la Sagrada Escritura*, 39ss.



otros: son realmente los escritos que constituyen la Biblia los únicos recibidos de los apóstoles? Las tres cuestiones, como se verá enseguida, están relacionadas entre sí.

Es doctrina común que, dentro de pequeñas variaciones, la palabra autoritativa que se recibe es la palabra de Jesús, o la palabra apostólica, oral o escrita, junto con las Escrituras de Israel, sin que pueda detectarse un cuerpo cerrado de Escrituras<sup>85</sup>. Pero que no haya un cuerpo cerrado de Escrituras no quiere decir que no haya Escrituras autoritativas que transmiten la proclamación apostólica<sup>86</sup>. Frente a los gnósticos, los heresiólogos dirán que han recibido de los apóstoles un conjunto de textos y una explicación de esos textos<sup>87</sup>. De la interpretación de esos textos se deriva un conocimiento verdadero del misterio cristiano. Ras-

85. Tratar del tema de la autoridad de los textos en la primera recepción cristiana sería desviarse excesivamente. Por ejemplo, Clemente de Roma recurre con frecuencia a los textos del AT; de Ignacio de Antioquía es, en cambio, la famosa expresión, «mis archivos son Jesucristo», que señala sin duda la prioridad de Jesús y sus palabras frente a las Escrituras. Y así podría seguirse con Justino, Ireneo, etc. Puede verse de manera amplia, con bibliografía, en los diversos artículos que componen el volumen E. NORELLI (cur.), *La Bibbia nell'antichità cristiana. I. Da Gesù a Origene*, Dehoniane, Bologna 1993. El tema también está tratado en los diversos artículos de P. Grech reunidos ahora en P. GRECH, *Il messaggio biblico e la sua interpretazione. Saggi di ermeneutica, teologia ed esegesi*, EDB, Bologna 2005. Más actualizados, quizás, los diversos artículos de M.M. MITCHELL y F.M. YOUNG (eds.), *The Cambridge History of Christianity, I. Origins to Constantine*, Cambridge U.P., Cambridge-New York 2006.

86. Sobre los dos sentidos de la palabra canon referida a libros (Colección y Colección cerrada; que otros autores denominan Escritura y Canon), así como sobre el tema del canon cristiano y las cuestiones implicadas en él, la bibliografía, también la reciente, es enorme. Muy documentados y muy claros son dos artículos de los que se puede partir y de los que dependo aquí: G. ARANDA, «Il problema teologico del canone biblico», en M. TABET (ed.), *La Sacra Scrittura anima della teologia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, 13-35; y A. LE BOULLUEC, «Le problème de l'extension du canon des Écritures aux premiers siècles», en P. GIBERT y Ch. THEOBALD (eds.), *La réception des Écritures inspirées. Exégèse, histoire et théologie*, Bayard, Paris 2007, 113-160.

87. Dice San Ireneo que en la narración de los gnósticos «ni los Profetas han proclamado, ni el Señor ha enseñado, ni los Apóstoles han transmitido; es más, se enorgullecen de conocer mediante un privilegio extraordinario mejor que los demás [...]. Intentan adaptar de modo persuasivo a sus propósitos ya sean las parábolas del Señor, ya sean las palabras de los Profetas, ya sean los discursos de los Apóstoles de modo que su ficción no quede privada de testigos». Mientras que «el conocimiento (*gnosis*) verdadero consiste en una conservación no falaz de las Escrituras, un recuento integral de todas ellas, sin adición y sustracción, una lectura exenta de fraude y, en plena conformidad con estas Escrituras, una explicación correcta, armoniosa, exenta de peligro y de blasfemia». S. IRENEO, *Contra las Herejías*, I,8,1 y IV, 33,8. Cito por A. LE BOULLUEC, «Le problème de l'extension du canon des Écritures aux premiers siècles», 140.

treando los textos de los primeros escritores cristianos, Congar<sup>88</sup> proponía unas conclusiones que, en lo que nos afecta, se pueden resumir así:

a) «El contenido de la Tradición es la exégesis de la economía, una explicación de las Escrituras referida al misterio cristiano del que las Escrituras hablan suficientemente»<sup>89</sup>. Esta tradición consiste en la interpretación integral de las Escrituras en la enseñanza de la Iglesia. Y esta enseñanza de la Iglesia es la «regla de la fe».

O sea, una Escritura y una exégesis en la Iglesia a la luz de la regla de fe. Por regla de fe o regla de verdad se entendía un concepto quizás algo difuso —«un sistema bien fundado», «una armoniosa melodía» lo llama Ireneo—, pero que, en todo caso, es regla de ortodoxia. Señala lo que los apóstoles comunicaron como recibido de Cristo y normativo para la fe. Se expresa en los Símbolos o en las confesiones de fe, pero «no se refería siempre a tales credos o confesiones. A veces parece que significa tradición; otras veces Escrituras y otras el mensaje del Evangelio»<sup>90</sup>. En todo caso, es una instancia externa a la Escritura, pero que la interpreta y la protege de interpretaciones ajenas a la tradición apostólica. Así pues, Escritura y regla de fe, son distintas pero se pertenecen. Por eso la Escritura expresa la fe desde el inicio: «Si no hubiera Escritura, añade San Ireneo, se creería sólo por la predicación de la Iglesia, pero las Escrituras son el medio por el que se puede probar a los herejes que la predicación de la Iglesia es conforme a la tradición recibida de los Apóstoles»<sup>91</sup>. Por eso, más tarde, con la noción de canon cerra-

88. Y.-M. CONGAR, «Escritura y tradición en relación con la revelación y con la Iglesia de Dios», en *La tradición y las tradiciones, II*, Dinor, San Sebastián 1964, 251-333. 89. *Ibid.*, 267.

90. La frase es de J. PELIKAN (*The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, I: The Emergence of the Catholic Tradition [100-600]*, University of Chicago Press, Chicago 1971, 117). Una explicación completa de su origen y su función en relación con la Escritura puede verse en J. CHAPA, «La Biblia en la formulación y en la comprensión de la fe», en G. ARANDA y J.L. CABALLERO (eds.), *La Sagrada Escritura, palabra actual. XXV Simposio Internacional de Teología*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005, 263-294, por donde cito.

91. Y.-M. CONGAR, «Escritura y tradición en relación con la revelación y con la Iglesia de Dios», 254. Apóstoles y Escritura se implican: «Si los apóstoles no nos hubieran dejado las Escrituras, ¿no habría que seguir el orden de la tradición que ellos transmitieron a quienes les confiaron las Iglesias?»; sin embargo, «siendo ésta la manera con que la tradición salida de los apóstoles se presenta en la Iglesia, y perdura en medio de nosotros, volvemos a la prueba de las Escrituras que vienen de aquellos apóstoles que han puesto por escrito el Evangelio y en donde han puesto por escrito la doctrina sobre

do, el canon de la Escritura acabará por servir también como canon, regla, de la fe<sup>92</sup>.

Junto a la regla de la fe, la Iglesia. La interpretación de las Escrituras se hace en la Iglesia que «es el lugar de los carismas de Dios, y estos carismas se encuentran más particularmente en los presbíteros que tienen la sucesión de los Apóstoles»<sup>93</sup>.

b) El resultado de esa interpretación de las Escrituras en la Iglesia es una «revelación». No un acontecimiento de revelación histórica nuevo sino una revelación cuyo fruto en el receptor es una gnosis, un conocimiento. Este acto de revelación es un acto en el que el Espíritu Santo comunica el sentido de los textos que está más allá de la letra: este sentido es una gnosis, que no es otra cosa que el misterio de Cristo como clave de la unidad de los dos testamentos y de los diferentes textos entre sí. Cuando uno se convierte a Cristo, el Espíritu descorre el velo<sup>94</sup>.

Esta afirmación completa las señaladas antes acerca de la función de la Escritura: la Escritura es la palabra dicha y es también el instrumento (*instrumentum integrum*, en palabras de Tertuliano, *Adversus Praxean*, 15) por el que se dice la palabra. Pero tal acción se realiza no de manera espontánea, sino en el Espíritu. Más arriba se señaló cómo el Nuevo Testamento atribuye a una acción del Espíritu el origen de los oráculos del Antiguo Testamento, como también se atribuye al Espíritu la proclamación apostólica y la interpretación correcta de la Sagrada Escritura. A este movimiento de la inspiración se corresponde ahora el de la recepción y la lectura. Es relativamente frecuente en los Padres la mención de la propia inspiración al interpretar las Escrituras inspiradas, o la de otros autores como Orígenes, Agustín, Jerónimo, etc., cuando interpretan la Escritura<sup>95</sup>. Es quizás el fundamento por el que el argumento de los Padres acompañará después al de la Escritura.

Dios». S. IRENEO, *Contra las herejías*, 3,4,1; 3,5,1, respectivamente. Cfr. P. GRELOT, *La tradition apostolique*, 57.

92. J. CHAPA, «La Biblia en la formulación y en la comprensión de la fe», 277ss.

93. Muchos textos patrísticos en Y.-M. CONGAR, «Escritura y tradición en relación con la revelación y con la Iglesia de Dios», 270 y notas.

94. *Ibid.*, 264-267 y notas correspondientes.

95. Textos y explicaciones en G. BARDY, «L'inspiration des Pères de l'Église», en *Recherches de Science Religieuse*, 40 (1952) 7-26.

c) La tercera cuestión se refiere a los libros que forman la Escritura: ¿qué libros son esos? La unidad del canon se manifiesta al final en la noción de canon cerrado: «un índice de los libros sagrados para que a nadie se le pueda ocurrir la duda de cuáles son», dirá el Concilio de Trento (Dz-H 1502). Pero hasta entonces, aunque hay otros momentos importantes en ese proceso, sobre todo en los siglos II y IV, hay dudas sobre los libros que deben componer el canon<sup>96</sup>. También es un lugar común la afirmación de que no sabemos las razones últimas por las que están los libros que están, y no otros, aunque, a posteriori, sí podemos hacer un elenco de las características que tienen estos libros<sup>97</sup>. Al final, como recuerda *Dei Verbum*, n. 8, es la Tradición la que da a conocer los libros del canon. Pero, si esto es así, ¿cómo puede decirse que la Biblia, el canon, es una «representación»<sup>98</sup> de la revelación, o de la palabra apostólica, o de la palabra de Dios? Eso parece exigir un canon cerrado de libros muy anterior. En realidad, la Iglesia recibe del judaísmo la noción de canon y unos libros canónicos, no una colección cerrada. Es el acontecimiento Jesús lo que inaugura una etapa nueva y definitiva: y eso supone que la colección de libros que expresan la Antigua Alianza se va a cerrar. Pero, ¿dónde? Algún autor<sup>99</sup> señala que las diferencias entre lo que serán el canon fariseo y el cristiano no son tan grandes como puede parecer a primera vista. Lo importante en este caso va por la actitud de los Padres.

96. Pueden verse en sus pasos más importantes, en los dos artículos citados más arriba de G. ARANDA, «Il problema teologico del canone biblico», y A. LE BOULLUEC, «Le problème de l'extension du canon des Écritures aux premiers siècles». Cfr. también, J.T. LIENHARD, *The Bible, the Church, and Authority. The Canon of the Christian Bible in History and Theology*, The Liturgical Press, Collegeville-Minnesota 1995.

97. Los criterios pueden clasificarse en torno a tres fenómenos: origen apostólico (del que derivan la ortodoxia y la antigüedad, por ejemplo), la finalidad (incluye, por ejemplo, la edificación, o la eficacia), el reconocimiento de la Iglesia (aprecio, lectura pública, decisiones del magisterio). Cfr. P. HÜNERMANN, *Fe, Tradición y Teología como acontecer de habla y de verdad. Dogmática fundamental*, 127-132. Cfr. también, F. MIES, «Où est la Parole de Dieu?», 237-238; A. NICHOLS, *The Shape of Catholic Theology. An introduction to its sources, principles, and history*, Liturgical Press, Collegeville-Minnesota 1991, 99ss.

98. En realidad, toda «representación» —no una copia, una reproducción, elemento a elemento de una realidad compleja— es una poiesis, una creación que imita esa realidad «según la totalidad», por decirlo en términos aristotélicos. En ese sentido, se puede decir que «la imitación, en el sentido vulgar del término, es aquí el enemigo por excelencia de la mimesis» P. RICOEUR, *Temps et récit III*, Seuil, Paris 1985, 278. Cfr. A. DÍAZ-TEJERA, «Precisión al concepto de *mimêsis* en Aristóteles», en E. ALARCOS Y OTROS (dirs.), *Serta Philologica F. Lázaro Carreter I*, Madrid, Cátedra, 1983, 179-186.

99. Cfr. D. BARTHÉLEMY, *Découvrir l'écriture*, Cerf, Paris 2000, 175ss.

Es sabido que la mayor insistencia en la inspiración de la Escritura comienza en los apologistas del siglo II, ante los gnósticos y, después frente a Marción, que negaban la revelación en el Antiguo Testamento. De ahí la constancia en muchos de ellos al afirmar la inspiración de la versión griega, la que usaron los apóstoles<sup>100</sup>. Al insistir en la inspiración de los textos del Antiguo Testamento, en el mismo Verbo que habla en ellos, etc., señalan la unidad de la Escritura<sup>101</sup> y, al hacerlo con la versión griega, señalan también, probablemente, el carácter apostólico de la expresión de la revelación<sup>102</sup>.

Y con eso pasamos a los textos del Nuevo Testamento. También aquí la desaparición de los apóstoles implica que la proclamación apostólica ha acabado y que por tanto los libros que vienen de ella se pueden enumerar. Pero con esto no hay que entender libros escritos por los apóstoles, sino, como se ha dicho más arriba, los escritos que vienen de los apóstoles. En ese sentido, el prólogo del tercer evangelio es muy iluminador. San Lucas dice, entre otras cosas, que escribe en su obra lo que ha recibido de los «ministros de la palabra» (Lc 1,2). Lucas construye con la «palabra recibida» una «representación narrativa», una «diegesis», de la actividad de Cristo y de la primera Iglesia. Lo mismo ocurre con sus matices en cada uno de los autores del Nuevo Testamento<sup>103</sup>. La unidad de

100. Siguiendo a Filón y a la Carta de Aristeas. Una explicación muy lúcida en C. TERMINI, «Spirito e Scrittura in Filone di Alessandria», en *Ricerche Storico Bibliche* (2000) 157-187. Ch. PERROT, «L'inspiration des Septante et le pouvoir scripturaire», en G. DORIVAL y O. MUNNICH, *Selon les Septante. Trente études sur la Bible grecque des Septante. En hommage a Marguerite Harl*, Cerf, Paris 1995, 169-193.

101. Para las diversas formulaciones de la inspiración, el carácter sagrado de los textos, etc., en la patrística, cfr. J. BEUMER, «La inspiración de la Sagrada Escritura», en M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER, L. SCHEFFCZYK (eds.), *Historia de los dogmas I 3b*, Católica, Madrid 1973, 11ss.

102. Como hace notar un autor (B. SESBOÛÉ, «La canonisation des Écritures et la reconnaissance de leur inspiration. Une approche historico-théologique», 36ss.), siempre ha habido reivindicaciones de la inspiración de la versión griega de los Setenta, pero no las ha habido a propósito de las traducciones latinas como la *Vetus Latina* o la *Vulgata*. Probablemente, porque se reconoce a la versión griega vinculada al momento cristiano de fundación, es decir de revelación. Por tanto, cabe pensar en la inspiración como la acción del Espíritu en el marco de la comunidad hasta el constituirse la revelación de modo completo. Con el cesar de la revelación histórica, cesa también la inspiración escriturística.

103. Con un trabajo minucioso, J.-N. Aletti ha mostrado que se puede percibir una unidad en el Nuevo Testamento en la unión de tres motivos: la apostolicidad, la jesusristología y la jesusristologización. Por «jesusristologización» entiende utilización de un motivo (jesu)ristológico en campos de teología, ética, etc. Tras recorrer el Nuevo

la Biblia es pues la unidad de la proclamación apostólica con la unidad de la referencia: Jesucristo proclamado por los apóstoles según las Escrituras, tal como se muestra en los libros que expresan la proclamación apostólica tal como los recibe la Iglesia.

Esto hace que, siendo una sola Biblia, un solo cuerpo de Escrituras, la interpretación venga regida de una manera singular. Así, por ejemplo, parece claro que la significación del Antiguo Testamento se determina según la interpretación que se hace desde el Nuevo con la referencia en el misterio de Cristo. Y así otros muchos puntos que se podrían, se deberían, quizás, examinar. En todo caso, con lo señalado se podrían apuntar, si no unas conclusiones, sí unas hipótesis:

a) Parece claro que los libros que forman el canon se tienen por los libros en los que se expresa la palabra apostólica. Por el mismo hecho de ser palabra fijada por escrito, es claro que la palabra apostólica es más que lo que dice la Escritura, de la misma manera que el Evangelio es más que el Evangelio predicado.

b) Sin embargo, al ser palabra apostólica, son palabra normativa en la generación post-apostólica, para nosotros: toda palabra que quiera ser en la Iglesia palabra de Dios tiene que ser coherente con esta palabra de la Escritura. Pero debe ser coherente con la Escritura en su totalidad. Un libro bíblico es «palabra de Dios» sólo en cuanto es bíblico, en cuanto se interpreta e interpreta en el marco del canon. La unidad por tanto es la que se deriva de lo que se denomina el sentido literal teológico<sup>104</sup>, que tiene presente el sentido literal de los hagiógrafos, pero que va más allá, porque es un signo que es expresión de una revelación ya dada: Jesucristo<sup>105</sup>.

c) Esto se puede expresar quizás lingüísticamente: sería el equivalente a la lengua respecto del habla, al verbo interior respecto del verbo exterior. El cardenal Ratzinger apuntaba en este mismo foro que «la Es-

Testamento, pone de manifiesto que algunos motivos jesucristológicos (maestro vs. discípulo, padre vs. hijo vs. hermano) dan más coherencia al Nuevo Testamento de la que se quiere reconocer desde un a priori de las posiciones de autores de la Reforma como Käsemann, por ejemplo, J.-N. ALETTI, *Jesu-Cristo, ¿factor de unidad del Nuevo Testamento?*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2000.

104. W. KASPER, *Dogma y palabra de Dios*, Razón y Fe, Madrid, 1969.

105. Con detalle lo he intentado exponer en V. BALAGUER, «El sentido literal y el sentido espiritual de la Sagrada Escritura», en *Scripta Theologica*, 36 (2004) 509-563.

critura señala la medida y el límite de la *Viva vox*<sup>106</sup>. La Escritura señala el límite de la Palabra de Dios y señala también la dirección: es también el instrumento de la Palabra de Dios en la Iglesia

## 7. CONCLUSIÓN

Al acabar cada uno de los apartados, se han apuntado algunas conclusiones. No las voy a repetir aquí. Podrían apuntarse más cosas, pero pienso que se ha podido ver el camino por el que se podría entender la Biblia, entera, como tal, como palabra de Dios, o como camino para la palabra de Dios, mientras se use, se escuche, en la Iglesia, como lo que es: palabra apostólica dirigida a la Iglesia. Así es instrumento de revelación. Esto no descarta, antes bien lo exige, que cada libro, individualmente, se tenga como lo que es: testimonio y expresión de la revelación que aconteció. Pero sin la relación con los otros libros bíblicos, y sin la Iglesia, resulta difícil tener a esos libros como palabra de Dios actual, dirigida a nosotros.

Vicente BALAGUER  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

106. J. RATZINGER, «Discurso en la Investidura de Doctor “Honoris Causa” del Cardenal Joseph Ratzinger en la Universidad de Navarra», 392.