



El constitutivo de la Escritura, como “Palabra de Dios por Inspiración”

Antonio M. Artola, CP

En una investigación realizada en 1971 llegaba a la conclusión de que la teología de la Inspiración estaba condicionada por la relación previa que se le asignaba a la naturaleza de la Escritura. Así, toda teología particular de la inspiración estaba determinada por una teología más general de la Escritura¹. La afirmación quedaba demostrada por dos casos. La teología de la Escritura como *lugar teológico primero* en la Escuela Salmantina del siglo XVI², y la Teología contrareformista de la Escritura como Regla de Fe, en los siglos XVII-XVIII³, cada una de las cuales estructuró una teología propia de la Inspiración. Aquellas conclusiones exigían una aclaración ulterior. ¿Cómo se verifica el cambio en la percepción de la naturaleza de la Escritura? Y es en este punto donde aparece el tercer elemento necesario para comprender las vinculaciones entre la noción de Escritura y la Inspiración. Es la Hermenéutica. En efecto, los cambios de enfoque en la teología de la Escritura obedecen a urgencias hermenéuticas suscitadas por los

¹ A.M. ARTOLA, *La Sagrada Escritura como Regla de Fe y sus repercusiones en la teología de la inspiración*, en *Scriptorium Victoriense*, 18 (1971), p. 242.

² A.M. ARTOLA, *Las aportaciones de la Escuela Salmantina a la Teología de la Inspiración*, en *Scriptorium Victoriense*, 17 (1970), pp. 220-236.

³ A.M. ARTOLA, *La Sagrada Escritura como Regla de Fe...*, p. 249ss.

problemas nuevos de comprensión de la Biblia. Llegado este momento conflictivo, sólo una reflexión sobre la inspiración de la Escritura devuelve a la Hermenéutica la fe en su propia tarea. En efecto, toda teología de la Inspiración ha sido siempre la justificación de una Hermenéutica.

Es fácil convencerse de ello estudiando los problemas hermenéuticos que planteó a la Iglesia Naciente la lectura del Antiguo Testamento. La solución la encontró la polisemia inspirada del AT. Al interior del sentido literal, el AT tenía otro que anunciaba el NT. Sobre ese dato, la hermenéutica cristiana elaboró la teoría de la *alegoría* y de la *tipología*⁴. Ya estaba en acción una comprensión nueva del ser del AT, llevada a cabo merced a la reflexión sobre su inspiración. Esto demuestra que la realidad teológica de la Biblia es ternaria: *Escritura, Inspiración, Hermenéutica*.

El caso emblemático de la interpretación cristiana del AT ilumina los restantes cambios de comprensión de la teología de la Escritura, postulados por las nuevas hermenéuticas, a las cuales ofrece una respuesta la teología de la Inspiración.

Prolongando anteriores estudios, en el presente trabajo ofrecemos una visión sintética de los cambios que se han producido a lo largo de la historia de la Teología en la comprensión de la Escritura, la Inspiración y la Hermenéutica. Este recorrido histórico nos conduce a un final inesperado. Son los cambios fundamentales introducidos por el Vaticano II en la comprensión de la tríada *Escritura, Inspiración, Hermenéutica*. En efecto, la DV declaró conciliarmente que la Escritura es verdadera palabra de Dios por inspiración, y añadió un principio superior de Hermenéutica que es la llamada “Interpretación in Spiritu”.

Estas consideraciones tienen la finalidad de repensar los modelos según los cuales ha de elaborarse la teología de la Escritura, de la Inspiración y de la Hermenéutica.

⁴ La justificación bíblica de esta polisemia la encontró la exégesis cristiana de los primeros siglos en Ga 4, 24, que utilizaba la alegoría, y en Rm 5,14 que establecía las leyes de la tipología.

1. Escritura, Hermenéutica e Inspiración en la Iglesia

1. *La base bíblica*

La doctrina bíblica de la alegoría y la tipología ofrecía una solución de hecho a la polisemia bíblica. Mas la justificación teológica vino de la doctrina de la Inspiración. Es así como –por imperativos de la Hermenéutica– surgió una primera teoría de la Inspiración que explicaba la contención de tales sentidos en la Escritura. La razón fundamental estaba en el hecho de que la Biblia no sólo estaba *inspirada*, sino que era también *activamente inspiradora*. Era la enseñanza de 2Tm 3, 16⁵. El hecho incuestionable es que la teología naciente tomó precisamente esa expresión como la más adecuada formulación de la conciencia nueva que el Cristianismo tuvo de la génesis de la Escritura. La consideró como la marca de origen o la característica propia y perpetua impresa en la Biblia por la acción divina que la realizó. Veamos el alcance significativo de este singular pasaje.

La aportación esencial del exiguo texto es que la múltiple intervención activa del Espíritu Santo en la historia de la salvación del AT da un paso adelante, precisamente en este texto, relacionando –por primera vez– una obra literaria con la acción del Espíritu Santo. Esto es lo nuevo en la historia de la reflexión sobre el tema del origen divino de la Escritura.

Mas ¿cuál es el sentido exacto del binomio *Escritura iunspirada*? La expresión clave *theopneustos* tiene, filológicamente, dos posibilidades de sentido: el *pasivo* (inspirado) y el *activo* (inspirador). La ambigüedad favorece la posibilidad de utilizar –a la vez– provechosamente ambos sentidos aplicándolos a una obra tan compleja como es la composición de la Biblia. En sentido pasivo, la Escritura es *expirada* desde el ser mismo de Dios, como obra escrita que procede de Dios. No incluye referencia alguna a la recepción humana de dicha acción divina, pero resulta fácil restituirla sobre la base del esquema activo-pasivo en que se expresa. El Sople activo de Dios, *inspira* al

⁵ Es verdad que los especialistas han notado la fragilidad del texto y lo impreciso de su contenido para asentar sobre el binomio de 2Tm 3, 16 una teología sobre la Inspiración (Cfr. A.M. ARTOLA, *El momento de la inspiración en la constitución de la Escritura, según 2Tim 3, 16*, en *Estudios Bíblicos* 57 (1999) p. 81. Pero merece recordarse el dictamen del P. Luis Alonso-Schökel: “Un tratado de inspiración que descuide este aspecto [del contenido de 2Tm 3, 16] es un tratado incompleto (A.M. ARTOLA, *El momento de la inspiración en la constitución de la Escritura, según 2Tim 3, 16*, en *Estudios Bíblicos* 57 (1999) p. 81).

autor humano, el cual –a su vez– activamente inspira la Biblia. La Escritura, así *ex-spirada* por el autor divino-humano es en sí misma *inspirada*, y su vez *expiradora*. En efecto, la Inspiración divina *pasivamente* recibida en el autor humano, deja a la Escritura establemente penetrada de una fuerza espiritual superior, que actúa en el lector inspirativamente procurándole el conocimiento de las verdades de Dios. El tercer elemento que aparece en el texto de 2Tm 3, 16-17 es la finalidad hermenéutica de la Inspiración : “Toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia; así el hombre de Dios se encuentra perfecto y preparado para toda obra buena”. No es cosa despreciable esta connotación hermenéutica. Gracias a ella tenemos completado el triangulo teológico de la Biblia: su naturaleza: *Escritura*; su finalidad: la *utilidad salvífica* de la misma; el nexo entre la Escritura y su Hermenéutica: *divinamente inspirada*”.

2. Inspiración y sentidos espirituales

Orígenes fue el que estructuró una primera teología de la inspiración de la Biblia, y de su interpretación, desde la expresión *Escritura inspirada*, tomándola en sentido activo. La preocupación mayor de Orígenes fue la Hermenéutica. Para estructurarla hubo de idear una teoría general que tuviera en cuenta los tres grandes movimientos espirituales de la cultura alejandrina en que se movía: el judaísmo, el gnosticismo, el Cristianismo. En efecto, el hecho histórico de mayor importancia que lanzó al gran alejandrino a la aventura de crear un gran sistema hermenéutico fue el ataque contra la verdad del Cristianismo lanzado por el pagano Celso. A las objeciones del filósofo helenista, Orígenes le respondió con su gran obra *Contra Celsum*. No eran únicamente los paganos los que atacaban la verdad de la Biblia. También el judaísmo alejandrino negaba la verdad del Cristianismo, si bien desde supuestos diferentes. Para ellos Cristo no era el Mesías, ni fundó una religión que perfeccionara la fe judía. Como tercer frente de combate estaba el gnosticismo, que negaba la verdad del Antiguo Testamento. Este complejo horizonte obligó a Orígenes a defender el AT contra los gnósticos, el NT contra los judíos, y la verdad del Cristianismo contra los filósofos paganos. Y la base apologética la encontró

en la hermenéutica⁶. Esta tenía, en primer lugar, una finalidad apolo-
gética: defender la Biblia contra los tres frentes intelectuales hostiles.
Para ello, Orígenes estructuró un sistema hermenéutico unitario cuya
pieza clave fue el triple sentido de la Biblia. La Escritura la consideró
como un organismo vivo⁷. En analogía con el ser humano, la Escritura
estaba dotada de tres dimensiones: cuerpo, alma, espíritu⁸. El gnosti-
cismo no aceptaba el cuerpo material del AT. El judaísmo aceptaba el
cuerpo del AT pero rechazaba el Espíritu de la Biblia que es el NT.
Una Biblia dotada de un sentido aceptable para todos era la mejor apo-
logética. Pero no bastaba la defensa de la Biblia. Había que introducir
a los lectores en la captación de su sentido. Para este cometido, estruc-
turó una explicación más compleja y teológica. Desde aquí la herme-
néutica era una técnica de explicación para utilidad de los cristianos.
Que la Escritura fuera un organismo vivo dotado de tres dimensiones
lo explicó desde el constitutivo de la Biblia como obra divinamente
inspirada por la Trinidad. Fue la teología trinitaria la que le sirvió de
base para su teoría de la triple dimensión de la Biblia; más concreta-
mente, las *propiedades* que caracterizan a las personas divinas, inclu-
so en las actividades *ad extra* de la esencia trinitaria. Los agentes
próximos de la inducción inspiradora son los profetas y los apóstoles;
pero los agentes inductores supremos son las tres divinas personas: la
inspiración de los libros sagrados se debe al *soplo* del Espíritu, a la *vo-
luntad* del Padre, y a la *acción* de Cristo⁹. Pasando de los agentes ins-
piradores divinos y humanos, al efecto de la inducción inspiradora, y
basándose en 2Tm 3, 16, considera a la Biblia como una Escritura *ins-
pirada/inspirante*¹⁰. La Biblia es una realidad dotada de alma y espíri-
tu, y con esa fuerza vital divina *inspira* lo divino. No sólo es inspirada,
sino que es *inspirante/inspiradora*. La Escritura *divino-spirante*, (di-
vina spirans) obraba activamente en el lector de la Biblia. Orígenes

⁶ Del Libro IV del *De Principiis* se ha dicho que es “la primera investigación sistemática del problema hermenéutico del Occidente” (Ebeling).

⁷ Los enemigos del Cristianismo consideraban a la Biblia como una realidad material: un libro. Orígenes parte de la idea de que es una realidad viva: como la simiente, o como el acto engendradora que produce vida.

⁸ El cuerpo era el *libro* (la letra), el alma era la *vida* (simiente); el espíritu, era *Cristo*.

⁹ “Ex inspiratione Sancti Spiritus voluntate Patris omnium per Iesum Christum scriptos esse et ad nos pervenisse” *De Principiis*, Lib. 4, n. 9, PG 11, 354ss.

¹⁰ *De Principiis*, Lib. 4, n. 11; PG 11 363ss.

sabía por la tradición que la Escritura es inspirada¹¹ (sentido pasivo). Pero se trataba de una pasividad activa, propia de una causalidad viva. La Escritura es calificada como “inspirada”, por una acción vital que, procediendo del Espíritu, produce una Escritura espiritual. Por ello la Biblia, en cuanto realidad viva y espiritual, es capaz de procurar efectos espirituales. Su teoría del triple sentido, le hacía mirar también a la Escritura como dotada de tres dimensiones. Ante todo, es una obra material causada por la Divinidad (el libro escrito, la Escritura). Pero el Espíritu –como principio vital– produce también en la Escritura, una vida¹². Esta teoría de la actividad productora de unos efectos dotados de capacidades inspirantes es la base de toda la Herme-néutica del gran alejandrino.

Esta concepción de la Inspiración como la propiedad de una Escritura viva que comunica lo divino al lector, está en la base de su fecunda actividad exegética que actuó en la Patrística como un verdadero fermento en toda la Hermenéutica cristiana. Se puede decir que la hermenéutica de la Patrística tiene esta persuasión implícita y de fondo.

Orígenes no trató sistemáticamente –al menos en los escritos que nos quedan– de la superación de la palabra escrita, conforme al ideal de Jeremías, pero su idea de la Escritura *divinospirante* dotada de una fuerza intrínseca, que es su alma y su espíritu, resultó prácticamente una lectura de la letra desde el Espíritu. Esta convicción suya no es, exactamente, lo que se ha llamado la performatividad o efectividad lingüística de la Escritura, pero sí algo parecido y más profundo, como la presencia inspiradora de la Escritura sobre sus lectores. La teoría de Orígenes sobre la Inspiración y la triple dimensión de la Escritura resultó la mejor base teológica para la tradición cristiana de un doble sentido en la Biblia: el *corporal* (literal) y el *espiritual*. Podemos concluir diciendo que Orígenes tiene un sistema de pensamiento muy unitario y coherente desde la idea de la Escritura inspirada. Todo en él gira sobre la idea de una Escritura que procede de Dios por inspiración y tiene una constitutiva fuerza inspirante. Y hay que reconocer que esta idea es de la misma Biblia.

¹¹ “Ipsae Scripturae divinae sunt, i. e. Dei Spiritu inspiratae” *De Principiis*, lib., 4, 8, PG 11, 118ss. “Postquam veluti cursim probavimus divinitus inspiratas esse Scripturas Sacras...” *De Principiis*, lib 4, 8, MG. 11, 355.

¹² *De Principiis*, lib. 4, 11, MG. 11, 363

3. *Los libros fundantes de la religión cristiana*

El segundo genio teológico de la época de los Padres es San Agustín. Su doctrina sobre la Escritura en general y de la inspiración en particular ha tenido una inmensa influencia en el Occidente, sobre todo en el pensamiento escolástico. Lo más original del santo está en la comprensión global del elemento primero de la tríada bíblica: la Escritura. Como nadie antes que él, profundizó la condición de la Escritura como libro fundante del Cristianismo, y la autoría de la misma atribuida en forma original al mismo Cristo.

Agustín es un personaje bien distinto de Orígenes. Él no provenía de una descendencia cristiana de mártires como Orígenes. El Santo de Tagaste hubo de seguir un itinerario bien tortuoso hasta llegar a la verdad cristiana. Ese itinerario es el que mejor ilustra las condiciones básicas de su pensamiento inspiracionista¹³. Agustín vivió durante unos diez años de la fe maniquea. Las doctrinas maniqueas penetraron en África unos 50 años antes del nacimiento de Agustín. Y el conjunto de las mismas le marcó para siempre. Mani, había sido –como todos los fundadores de religión– un inspirado, un profeta. Esta fue la primera experiencia de Agustín en su contacto con el Maniqueísmo. Mani había escrito personalmente las obras fundamentales de su religión. Agustín –en su afán de conocer a fondo la nueva religión– las leyó con avidez. Mani había criticado el hecho de que fundadores de religiones tan importantes como Jesús, no habían puesto por escrito sus doctrinas, dejando a sus seguidores en condiciones que favorecían las incertidumbres sobre su pensamiento, y provocaron las herejías. Este dato influyó en Agustín cuando reflexionó sobre la obra de Jesús como autor del Evangelio. Mani atacó todo el Antiguo Testamento, desde unos principios hermenéuticos personales. Esto obligó a Agustín a dar una gran importancia a la actividad interpretativa de los textos del AT. Las obras de Mani formaban un canon inalterable. Todas estas experiencias dejaron a Agustín profundamente marcado como lo vamos a ver. Desde sus primeros contactos con el maniqueísmo Agustín quedó impresionado por la lógica maniquea de los libros fundantes, y

¹³ Al tiempo que Orígenes realizaba su síntesis cristiana, surgía en la Mesopotamia una nueva religión con pretensiones de universalidad. Una religión de salvación, enemiga del Cristianismo y de su fundador, una nueva fe reformista del Evangelio, y negadora del AT. Era Mani (215-276). No se puede entender la riquísima doctrina bíblica de Agustín sin recurrir a su historia religiosa personal.

no descansó hasta resolver todos los problemas de los libros sagrados de la religión verdadera.

Para su conversión, lo primero que se vio obligado a realizar Agustín fue un discernimiento entre la falsa y la verdadera religión. Al cabo de un decenio de profesión maniquea, comenzó a sospechar que el fondo de aquella religión era erróneo, y se vio sometido a una dura búsqueda de la verdadera religión. El maniqueísmo se le presentó como falso en sus pretensiones científicas, en sus dogmas, en la persona de sus representantes, en la vida de la Comunidad, en el modo de enjuiciar al Cristianismo, y buscó la verdad.

Esto produjo en Agustín una como sensibilidad nueva de la *verdadera* religiosidad, y de la religión *verdadera*. Comprendió, en primer lugar, que el Cristianismo era la verdad; que el AT era verdad; que los libros cristianos contenían la verdad. De esta primera experiencia le quedó la convicción permanente de que el Cristianismo era la religión verdadera.

Tras su conversión hubo de revisar su fe maniquea sobre los libros sagrados. Su vieja fe le procuró una preciosa información sobre una multitud de cuestiones críticas que le sirvieron para realizar una muy cuidadosa síntesis que incorporó a su nueva fe cristiana. Esta riqueza y madurez fueron una conquista personal lograda cuando se le reveló que la verdad estaba en las escrituras cristianas. A la luz de esta verdad, hubo de revisar, en primer lugar, sus creencias sobre Cristo como fundador del Cristianismo¹⁴. Esta autoría directa de Cristo en la composición de la Escritura es la causa de la suma autoridad de la Escritura: Aunque el santo hable de Dios, en general, no hay duda de que está aludiendo a la actuación de la persona del Verbo en la formación

¹⁴ "No era verdad que Cristo no dejó ninguna Escritura compuesta por él mismo. Todo lo contrario. Cristo es el autor de toda la Escritura. Él inspiró a los profetas, él predicó por su Humanidad. Él actuó en los Apóstoles para transmitirles la verdad y para que ellos la predicaran y pusieran por escrito". Desde el Cristo preexistente llegó a comprender esa autoría crística de la Biblia de los profetas y los apóstoles. "Aquel que de antemano envió a los profetas antes de su bajada [la encarnación] él mismo, después de la ascensión envió a sus apóstoles. Pero de los discípulos que por el hombre asumió [Cristo] es cabeza de todos los miembros de su cuerpo. De modo que, cuanto ellos escribieron, lo que él es mostró y dijo, de ningún modo se ha de decir que él no lo escribiese, siendo así que lo realizaron sus miembros lo que por dictado de la cabeza conocieron. Así pues, todo cuanto aquél quiso que leyéramos de sus hechos y dichos, todo ello mandó que lo escribieran como de sus manos. Quienquiera que conozca el ministerio de este consorcio de unidad y concordia en los oficios divinos, bajo una misma cabeza, no tomará de otro modo lo que leyere en las narraciones de los discípulos de Cristo en el Evangelio, que si vieran escribir al Señor por la misma mano que llevaba en su propio cuerpo" (*De consensu Evangelistarum*, I, 35, 54, ML 37, 1159).

de la Escritura. De esta manera da satisfacción el santo a la acusación de que el fundador del Cristianismo no escribió nada¹⁵. Por esta actuación suprema de Cristo en la formación de la Escritura. La Biblia consta, por ello, de una misteriosa unidad interna en razón de su centro que es Cristo. Él habló a los profetas antes de su encarnación y –después de la ascensión– por el Hombre Jesús a quien asumió, envió a sus discípulos. Como cabeza de todos ellos como miembros suyos, los escogió y los envió ordenándoles escribieran sus hechos y dichos. Así, toda la Escritura proviene de la palabra y mandato de Cristo”¹⁶.

La dinámica concreta de la inspiración la describe desde la realidad que le ofrecía la experiencia del fundador del maniqueísmo. Mani era un profeta, un inspirado que desde su experiencia religiosa anunció un nuevo mensaje de salvación. Esta experiencia se concentró en la realidad de la profecía. Tras la conversión, el modelo de profeta que había admirado en Mani ayudó a Agustín a comprender la experiencia de los grandes genios religiosos a los cuales se atribuía la composición de la Biblia. Eran unos profetas. Purificadas las deficiencias del hecho maniqueo Agustín estudia el fenómeno en el AT¹⁷. Por encima de estos dones de profecía está el conocimiento que consiste en un saber por el que –superando las imágenes y sus significados– la mente se eleva a la intuición de las realidades divinas en sí mismas. En el Apocalipsis se da el caso de la perfecta conjunción de la visión de las

¹⁵ “El Dios que primero por los profetas, luego por sí mismo, luego por medio de los apóstoles habló cuanto creyó suficiente, él mismo formó [condidit] la Escritura, llamada canónica, de una altísima autoridad” (*De Civitate Dei*, XI, 3, PL. 41, 318).

¹⁶ *De Consensu Evangelistarum*, I, 35.54, PL. 34, 1070.

¹⁷ “Su doctrina es profunda. Todo comienza por un fenómeno de “caída” o invasión del espíritu profético. Es un soplo repentino que procede de las misteriosas profundidades del ser de Dios. El efecto de esa irrupción es una conmoción en el corazón del que lo recibe, y le otorga la capacidad de recibir las imágenes expresivas y prefigurativas de adivinación [oracular] del profeta. La presencia profética acontece en variadas formas. Unas veces es como una presencia formal en el espíritu. [informationem Spiritus] que consiste en percepción de imágenes. Otras veces como el resultado de una actividad mental [fructum mentis] que produce inteligencia. En todos estos casos hay una toma de conciencia del iluminado. También hay presencia del Espíritu sin percepción consciente. La *información* del espíritu reviste dos formas: la vía de sueños y la vía del éxtasis. Este consiste en una enajenación de la mente que se aparta de los sentidos para que el espíritu del hombre, arrebatado por el de Dios, se alza a la captación y contemplación de las imágenes. De este modo Daniel captó el sentido de los sueños que el rey no comprendía, y san Pedro comprendió el sentido del gran lienzo bajado de los cielos. El fruto de la mente para la comprensión reviste dos formas. La primera cuando se da al vidente la comprensión del sentido de las imágenes. Esto aconteció en los casos en que José captó el sentido de los sueños del Faraón y Daniel, los de Baltasar” (*De diversis quaestionibus ad Simplicium*, PL 40, 129ss).

imágenes y la captación de su sentido. El caso de profecía sin conciencia se da en Caifás y otros¹⁸.

Todo esto vale para el conocimiento divino por profecía. Esta exposición la completa con la teoría de las visiones, que en el medioevo se hizo clásica¹⁹ El caso de la profecía tiene la particularidad de que actúa como hecho fundante de una religión, por los poderes que acreditan al fundador de una religión como tal. Por eso a ellos se debe la producción de los textos fundantes. Las visiones y los estados de *videncia* explican la profecía misma y su campo de acción en la fundación del grupo y del libro. Todo esto lo trata magistralmente Agustín desde su experiencia maniquea. Pero la inspiración tiene su campo de aplicación en otro ámbito. Es la redacción literaria de los textos sagrados. Aquí San Agustín tiene unas soluciones muy originales. Firmemente asentada la autoría de Cristo como fundador de la religión cristiana, y como ser divino presente en la historia desde su preexistencia, y en su actuación encarnada, las leyes que establece para la redacción literaria son de una limpidez maravillosa. En ella campea la ley de la normalidad. Los autores sagrados trabajan en unas condiciones de absoluta normalidad en la selección del material y el orden narrativo del mismo, con olvidos, trasposiciones de tiempo y de lugar, anticipaciones, etc. Todo ello lo expuso en una forma admirable en su tratado sobre el *Consenso* o *Concordia de los Evangelistas*.²⁰ Sólo un límite es señalado como una férrea ley en su teoría redaccional inspirada: la ausencia de error. Es aquí donde introduce S. Agustín su doctrina de la verdad bíblica. La crisis del discernimiento por la verdad religiosa debió de dejarle para siempre sensibilizado para temas de verdad.

En Agustín falta la doctrina correspondiente a la Escritura inspirante, que caracterizaba la enseñanza de Orígenes. En su lugar tiene el santo de Tagaste una doctrina maravillosa sobre la palabra interior, que es Cristo²¹. La Escritura es palabra exterior. Su comprensión viene del maestro interior que es Cristo. De esta manera S. Agustín fue el maestro más eximio de la verdad bíblica. En conclusión podemos afirmar que nadie ha influido más que él en la teología occidental con su hermenéutica y la apologética de la verdad de la Biblia. San Agus-

¹⁸ *De diversis quaestionibus ad Simplicium*, PL 40, 129ss.

¹⁹ *Contra Adimantum* PL 42, 171ss. Vuelve el tema en *De Genesi ad litteram* PL, 40, 129ss.

²⁰ *De consensu Evangelistarum*, 3, 7, 28ss. PL 34 1174ss.

²¹ Al tema dedica toda su obrita *De Magistro*.

tín es el teólogo que trató con más amplitud de temario, las soluciones más adecuadas, y las profundizaciones más originales –no sólo el tema de la Inspiración– sino de toda la Propedéutica Bíblica. Se elevó a planteamientos cristológicos en sus disquisiciones sobre la Inspiración, mas el foco de atención es la Biblia. Sólo una deficiencia tiene su teología. El material está disperso en multitud de lugares de sus numerosas obras, sin llegar nunca a una síntesis unificada.

La idea totalizante de S. Agustín es que la religión cristiana es una religión verdadera fundada por los profetas y los apóstoles que fueron los creadores de un libro fundamental y canónico que es la Escritura Cristiana.

II. El advenimiento de la teología

1. La “*Sacra Doctrina*”

Con la Escolástica se advierte un gran desconcierto en cuanto al triángulo teológico de la Biblia. Prepararon esta situación dos hechos fundamentales. En primer lugar el nacimiento de la Teología como el discurso racional aplicado a la revelación. El creador de la nueva ciencia, Abelardo, pretendió superar las interpretaciones bíblicas de los Padres que eran discrepantes entre sí y, hasta contrarias. Este fenómeno hizo creer a Abelardo que, sobre la autoridad de los Padres, debía imponerse la actuación de la razón única capaz de superar las aporías de la hermenéutica patristica²². Esta nueva orientación llevó paulatinamente a la opción exclusiva a favor del sentido literal como único capaz de generar la certeza científica²³, con el consiguiente efecto del rechazo de los sentidos espirituales en Teología. Con ello se reducía la exégesis a la pura letra²⁴, y la Teología científica supuso el fin de los sentidos espirituales. La Escritura ya no era *inspirante*, sino sólo *ins-*

²² Cfr. Mario A. MOLINA PALMA, O.A.R., *La interpretación de la escritura en el Espíritu. Estudio histórico y teológico de un principio hermenéutico de la Constitución “Dei Verbum”*, 12, Ediciones Aldecoa, Burgos, 1986, pp. 144-146.

²³ Cfr. Mario A. MOLINA PALMA, O.A.R., *La interpretación de la escritura en el Espíritu*. p. 151-155.

²⁴ “Las palabras de la escritura [para Santo Tomás] ya no encierran y encubren una verdad más grande que ellas mismas, sino que ellas mismas enuncian la doctrina: en el sentido literal se encuentra la doctrina de la fe. La verdad se reduce al texto y el Evangelio a la letra. Se produce un achatamiento y reducción de la verdad a proposición teológica” (Mario A. MOLINA PALMA, O.A.R., *La interpretación de la escritura en el Espíritu*. p. 154).

pirada, en el sentido neutro de que la exégesis no atendía sino a la búsqueda del contenido semántico de la letra²⁵.

El tercer principio característico de la Escolástica fue la opción por la filosofía aristotélica como forma concreta de discurso racional aplicado a la revelación. Y en cuarto lugar, la utilización del concepto de la revelación profética para justificar la comunicación divina verdad de los conocimientos que superaban la razón. Estos cuatro principios modificaron los precedentes de la Escritura, concebida ahora como una *Sacra Doctrina*. Fue Santo Tomás el que desarrolló con más originalidad y decisión el concepto de la *Sacra Doctrina*²⁶.

Dos hechos contribuyeron a esta concentración de la atención en la profecía. Ante todo, la tradición agustiniana, muy preocupada—desde su experiencia maniquea— por la comunicación de conocimientos superiores merced a la intervención de un mediador profético. La influencia de los filósofos árabes y judíos, corroboró esta opción por la revelación profética. Para estos maestros la experiencia divina antonomástica era la de los grandes profetas de su respetiva religión (Moisés y Mahoma)²⁷. El Islam era —además— una religión del libro como el judaísmo, el Cristianismo y el Maniqueísmo. Y en su centro estaba la figura de un gran profeta. Pero la profecía escolástica es muy distinta de la profecía de S. Agustín heredada de Mani, que consideraba a

²⁵ La interpretación de la Biblia según los cuatro sentidos, se refugió en lo que se ha llamado “teología monástica” (Cfr. Mario A. MOLINA PALMA, O.A.R., *La interpretación de la escritura en el Espíritu*. pp. 117ss).

²⁶ La expresión *Sacra Doctrina* la emplea Santo Tomás en la q. I de la *Summa Theologica*. Su sentido es muy discutido en los medios tomistas (Cfr. Pablo SICOULY, “*Sacra doctrina*”: *Una noción clave para la comprensión de la teología y su relación con la filosofía y las ciencias en santo Tomás de Aquino*, en *Studium. Filosofía Y Teología*, 8 (2005) pp.291-307.

Algunos, como Patfoort, creen que designa la Biblia (Cfr. “*Théorie de la théologie ou réflexion sur le corpus des Écritures? Le vrai sens, dans l’oeuvre de S. Thomas, des prologues du Super Libros Sententiarum et de la Somme Théologique*”, en *Angelicum* 54 (1977) 459-488, aquí: 461. En sentido análogo: Id., “*Sacra doctrina. Théologie et unité de la Ia Pars*”, en *Angelicum* 62 (1985), 306-315. El sentido analógico es el que parece más aceptable para dicha expresión. Ahora bien, el analogado primero de la *Sacra Doctrina* sería la Sagrada Escritura, en cuanto conocimiento procedente de la revelación que comunica a los hombres la ciencia de los bienaventurados.

²⁷ El enemigo religioso del medioevo cristiano fue el Islam. No suponía esta religión un peligro para la fe cristiana, como lo había sido el Maniqueísmo. Pero apareció a los ojos atónitos de los cristianos medievales como una religión de elevada cultura. Por eso, fue grande la influencia de los filósofos árabes y judíos.

Cristo como el más grande de los profetas. La Escolástica se expresó cual si el más grande de los profetas hubiera sido Moisés²⁸.

En los autores árabes y judíos, la parte inductivo-científica se basó en las observaciones de la medicina. La parte filosófica estuvo influenciada por Aristóteles. Inspirándose en estas aportaciones, la teología escolástica elaboró todo un sistema doctrinal en torno al tema de la revelación profética, que había de tener una influencia extraordinaria en los siglos posteriores, hasta nuestros días. Fue en la Escolástica donde se fraguó definitivamente la idea de que el Cristianismo era una religión de revelación.

El punto de partida de toda tradición escolástica –personificada en Santo Tomás– es que la profecía pertenece al orden del conocimiento, encasillado entre las gracias *gratis dadas* del orden cognoscitivo, y que persigue el conocimiento de verdades escondidas²⁹. El funcionamiento de dicho carisma se debe a influjos divinos que elevan la inteligencia del carismático³⁰. La dominancia del conocimiento profético es tan sistemática en Santo Tomás, que no desarrolla siquiera el caso de la inspiración a la puesta por escrito. Por eso su sistema es predominantemente revelacional

²⁸ Fue grande la influencia teológica de los filósofos árabes y judíos, para los cuales la experiencia divina antonomástica era la de los grandes profetas de su respetiva religión (Moisés y Mahoma). En este contexto la Cristiandad europea elaboró su teoría del origen divino de la Biblia como Sacra Doctrina.

²⁹ II – II ae, q. 171, a. 1, c.

³⁰ Para el ejercicio de este carisma se requieren tres factores: a) La elevación del entendimiento humano para percibir las verdades divinas; b) La luz divina que hace posible la percepción sobrenatural; c) Las especies mediante las cuales el entendimiento así elevado e iluminado aprehende la verdad profética oculta. El caso más perfecto de profecía es aquel en que se dan los tres elementos juntos. La mutua relación de las especies y el lumen es la correspondiente al elemento material y formal. En efecto, el elemento principal –formal– sin el cual no hay conocimiento profético, es la iluminación del entendimiento por el lumen profético. Esta principalidad del lumen profético lleva a conclusiones muy importantes. Si se da dicho lumen, aun cuando no haya recepción de especies, hay profecía en sentido estricto. Porque la presencia del lumen es suficiente para que se verifique el conocimiento profético, hasta el punto de que sólo el que recibe esa iluminación se ha de decir formalmente profeta en el caso de que sean separables especies y lumen, como en el caso de Faraón y José o de Baltasar y Daniel. El acto mismo del conocer profético consta de dos partes, que ya aparecen en la descripción del triple proceso que acabamos de describir, pero que merecen un breve desarrollo. Se trata de dos momentos complementarios: la recepción de las especies y el juicio sobrenatural sobre el contenido revelativo de dichas especies. Lo primero recibe el nombre técnico de “*acceptio rerum*” y lo segundo “*judicium de acceptis*”.

2. *La inspiración inerrante de la Escritura Canónica*

El sistema de la revelación profética de los escolásticos recibió unas mutaciones muy importantes en el siglo XVI, por obra de tres grandes teólogos: Soto³¹, Cano y Báñez., pertenecientes a la Escuela Salmantina³². Partiendo de la definición tridentina del Canon, Domingo de Soto señaló un nuevo comienzo a la *Introducción Bíblica*, complementada con una *Introducción a la Teología* basada en la Biblia. Abandonando el sistema medieval de la revelación profética, elaboró –en su lugar– una teología muy personal sobre la Revelación/inspiración. El nuevo enfoque se distinguía por el lugar que se le concedía a la Escritura como canon infalible. Si los escolásticos se preguntaban por el origen de la ciencia divina comunicada a los hombres, Soto se interrogó sobre la autoridad divina que posee la Escritura en cuanto revelación escrita y canónica, capaz de fundamentar el discurso teológico, verdaderamente científico. Y la respuesta que se dio fue : la *inspiración*. Todo el sistema teológico de Soto tiene como clave su doctrina de que la Escritura es un Canon de autoridad divina infalible, recibida por inspiración. La Biblia se constituye en Canon por su origen inmediatamente revelado. Lo formal de la canonicidad de la Biblia es su autoridad. Esta autoridad divina de que goza la Biblia la ve Soto en función reguladora de la ciencia teológica. La revelación que la justifica la entiende en una forma especial. La tesis primera es que la canonicidad de la Biblia exige una revelación³³. *No se requiere revelación para que la Biblia sea canónica*. Soto se basa –no en los libros proféticos– sino en los históricos del AT y del NT.³⁴ Para la recta comprensión de esta afirmación hay que tener en cuenta que para el salmantino, hay dos tipos de revelación, que son formalmente *revelación*³⁵. La primera revelación se da cuando existe infusión sobrena-

³¹ Sobre D. Soto ver A.M. ARTOLA, *Domingo de Soto, pionero de la Propedéutica Bíblica*, en *Ciencia Tomista*, XCVI (2005), pp. 265-294.

³² Para la Escuela Salmantina en general ver A.M. ARTOLA, *Las aportaciones de la Escuela Salmantina a la Teología de la Inspiración*, en *Scriptorium Victoricense*, 17 (1970), pp. 220-236.

³³ A.M. ARTOLA, *Domingo de Soto...*, p. 274.

³⁴ A.M. ARTOLA, *Domingo de Soto...*, p. 275.

³⁵ En este punto, Soto es fiel a la doctrina de Santo Tomás. La *revelación* es la presencia del Espíritu en la inteligencia. *Inspiración*, en su sentido esencial, es la presencia del Espíritu en cualquier dimensión del ser humano. Es el concepto más genérico. La revelación es la *inspiración de la mente*. Toda revelación es inspiración, pues se realiza bajo la acción del Espíritu, pero afectando sólo a la mente. Toda revelación es inspiración, mas no

tural de conocimientos, y esta es la revelación que no se requiere para que haya Escritura canónica³⁶. En segundo lugar está la revelación que consiste en la moción del Espíritu a escribir, librándole al autor sagrado de todo error³⁷. Es este tipo de revelación fue el que actuó en los autores sagrados, los cuales, aun conociendo muchas cosas por experiencia natural previa, no se pusieron a narrarlas sino por moción del Espíritu santo³⁸. Y esta moción actuaba no sólo en la inteligencia sino también en la voluntad. Era la intervención divina que les preservaba de todo error³⁹. Y puntualiza que esta acción del Espíritu Santo no es propiamente una revelación, sino que la expresión adecuada para designarla, sería “inspiración”⁴⁰. Por primera vez se introduce en la teología, la distinción entre revelación divina inmediata y el conocimiento sobrenatural de inspiración. Mas no la inspiración profética de Santo Tomas, sino la inspiración de los escritores sagrados que componen los libros de la Biblia⁴¹.

Aclaradas las nociones sobre las dos acepciones de la expresión “revelación”, que no es sino la distinción entre la *revelación* en sentido amplio, y la *inspiración en sentido estricto*, completa las reflexiones precedentes con unas prolongaciones ulteriores sobre las mutuas relaciones entre ambas. La primera de ellas se refiere a la revelación requerida para la constitución de la Escritura canónica. ¿Bastará cualquier tipo de revelación ya que son equipolentes los conceptos de libro revelado y libro canónico⁴². La respuesta es: la revelación en el primer sentido [estricto] ni hace falta, ni basta para constituir un libro canónico⁴³. La razón es que todas las revelaciones proféticas comunicadas por Dios a los carismáticos del AT, si no se completan en la gracia

toda revelación es inspiración. La inspiración actúa también sobre la voluntad, el sentimiento, las facultades de ejecución.

³⁶ A.M. ARTOLA, *Domingo de Soto...*, p. 277.

³⁷ A.M. ARTOLA, *Domingo de Soto...*, p. 277.

³⁸ A.M. ARTOLA, *Domingo de Soto...*, p. 277.

³⁹ A.M. ARTOLA, *Domingo de Soto...*, p. 278.

⁴⁰ A.M. ARTOLA, *Domingo de Soto...*, p. 278

⁴¹ Todo lo que los autores bíblicos escriben –aunque hayan tenido de sus narraciones un conocimiento personal e inmediato– para que sus libros tengan autoridad divina tienen que haber actuado bajo la revelación/inspiración. Para que se dé ésta, no se requiere una infusión de ciencia. No actúa siempre sobre la inteligencia, sino que es una iluminación y asistencia que afecta también a la voluntad. (A.M. ARTOLA, *Domingo de Soto...*, p. 278.

⁴² A.M. ARTOLA, *Domingo de Soto...*, p. 278.

⁴³ A.M. ARTOLA, *Domingo de Soto...*, p. 278.

de la puesta por escrito sobrenatural, no llegan al rango de Escritura canónica⁴⁴. El segundo modo de revelación (inspiración) es necesario y suficiente para hacer canónica la Escritura⁴⁵.

3. *El influjo de Soto*

El influjo de Soto fue importante, no sólo al interior de la escuela Salmantina, sino que –por medio de ella– se extendió a toda la teología católica y ha durado hasta nuestros días.

La pervivencia de las ideas de Soto se debió a que tuvo unos continuadores geniales en Cano y Báñez. Las relecciones de Soto sobre la Biblia quedaron inéditas hasta el siglo XX. Mas las prolongaciones que de las enseñanzas orales de Soto hizo Cano salieron a la luz en sus *De Locis Theologicis*. Lo más nuevo de Cano en su doctrina inspiracionista es la teoría del instinto del Espíritu Santo. La redacción de los textos que no contienen una verdad de revelación se lleva a cabo bajo la influencia de un especial “instinto y soplo del Espíritu Santo”⁴⁶. Pero esta novedad tan exigua, resultó de gran influjo. Báñez⁴⁷ creyó que con esta idea de la Inspiración no se salvaguardaba suficientemente la verdad de la Escritura, y decidió corregir a los dos grandes maestros, estructurando una teología que exigía la presencia de la revelación en todos los juicios y palabras de la Biblia, en forma de dictado verbal.

Domingo Báñez es considerado como el representante más genuino de la doctrina inspiracionista católica postridentrina, con su teoría del dictado del Espíritu Santo. El sistema es de todos conocido, por ello nos ahorramos una descripción detallada del mismo⁴⁸.

4. *La intervención de L. Lessio*

Con la amplia difusión de las obras de Báñez y el enorme prestigio de que gozaba en toda Europa, su doctrina sobre la inspiración

⁴⁴ A.M. ARTOLA, *Domingo de Soto...*, p. 279.

⁴⁵ A.M. ARTOLA, *Domingo de Soto...*, p. 279.

⁴⁶ *De Locis* L. II, Cap. XVIII (Cf. A.M. ARTOLA, *Las Aportaciones...*, p. 6).

⁴⁷ El sistema inspiracionista de Báñez ha sido varias veces estudiado en época reciente. He aquí algunos trabajos: A. COLUNGA, *Las ideas de Báñez sobre la Escritura*, en *Ciencia Tomista* 20 (1928) 1-17; S. PAGANO, *De Inspiratione apud Dom. Báñez*, en *Revue de l'Univ. D'Ottawa*, 17 (1947) 5, 20; A. Bea, “*Libri Sacri Deo Dictante conscripti*”, en *Estudios Eclesiásticos*, 1960, 334-336.

⁴⁸ A.M. ARTOLA, *La Sagrada Escritura como Regla de Fe y sus repercusiones en la teología de la inspiración*, en *Scriptorium Victoriense*, 18 (1971), p-242.

verbal alcanzó una recepción universal. De haberse atendido a aquel sistema, el Cristianismo habría recaído en un fatal fundamentalismo, del cual le salvaron las críticas de L. Lessio. En efecto, no se hizo esperar la reacción. La protagonizó un joven profesor jesuita quien, en el comienzo mismo de su enseñanza teológica lanzó una especie de manifiesto antibañeziano apoyado –paradójicamente– en los dos grandes salmantinos que habían sido desautorizados por Báñez. No vamos a volver sobre esta historia que ya hemos trazado ampliamente en otro lugar⁴⁹

III. La naturaleza de la Biblia como Palabra de Dios

1. *La Escritura ¿es verdadera “Palabra de Dios”?*

Desde el conflicto sobre la inspiración verbal y real, la teología inspiracionista entró por un camino enmarañado que hizo necesaria la definición de la Inspiración en el Vaticano I. Veamos cómo se llegó a este final.

Al mismo tiempo que Lessio exponía en Lovaina sus críticas contra la inspiración verbal, en 1585 aparecía otra interpretación del constitutivo de la Biblia como “Regla de fe”. En el seno de esta teología de la Biblia brotó otra comprensión de la Biblia que iba a tener gran importancia⁵⁰. Esta teología tenía la sana intención de contribuir

⁴⁹ Apoyado en estos testimonios de Soto, Lessio montó su ofensiva sobre el dictado verbal corriente en su tiempo, en tres enunciados de creciente contenido negativo/crítico: 1º-Para que una cosa sea Escritura Sagrada, no es necesario que cada una de sus palabras estén inspiradas por el Espíritu Santo; 2º-No es necesario que cada una de las verdades y sentencias estén inmediatamente inspiradas por el Espíritu al mismo autor sagrado; 3º-Algún libro (como tal vez sea el segundo de los Macabeos), escrito por humana actividad, sin asistencia del Espíritu Santo, si después atestigua que nada falso se contiene en él, se hace Escritura Sagrada. De las tres proposiciones la tercera fue la más conflictiva. Todas ellas suscitaron la llamada Controversia Lovaniense. (Cfr. A.M. ARTOLA, *De la Inspiración a la Revelación. Los orígenes de la moderna teología de inspiración bíblica*, Institución San Jerónimo, Valencia-Bilbao, 1983, pp. 25-104.

⁵⁰ En el origen de la nueva teología está la obra de Gregorio De Valencia, *Analysis fidei Catholicae, hoc est ratio methodica eam in universam fidem ex certis principiis ordine probandi, quam Ecclesia Catholica Romana adversus multiplices Sectariorum errores profitetur, libris VIII comprehensus in quibus simul de Ecclesia, de Romano Pontifice, de Scriptura, de Traditionibus, de Conciliis suis locis disputantur*, Ingolstad 1585. Se reeditó en

al discernimiento de lo que en los contenidos concretos de la fe es esencial la salvación. Para este discernimiento se estructuró la llamada Teología de las Reglas de Fe. Las primeras aplicaciones fueron beneficiosas, pero muy pronto se entró por un camino erizado de problemas, al aplicar a la misma Biblia el sistema del análisis de la fe para ver qué verdades se imponían como de fe en el ámbito bíblico. Es así como se planteó el problema de si la Escritura era o no una verdadera palabra de Dios. Es aquí donde se sitúa la reacción crítica a la cual respondió el Vaticano II declarando formalmente que la Biblia es verdadera Palabra de Dios.

En 1652 Enrique Holden⁵¹ había negado decididamente la condición de palabra de Dios que se atribuía tradicionalmente a la Escritura. El sabio profesor inglés había enseñado que la condición de la Escritura como palabra de Dios no es una doctrina de inmediata revelación divina, sino de tradición; por ello no es objeto de una fe divina, que compete únicamente a las verdades de revelación inmediata. Para él la propiedad de la Biblia como palabra de Dios, era una verdad de fe católica solamente⁵².

Este panorama un poco heterogéneo de la teología inspiracionista prevaticana impuso la metodología que dominó la elaboración de los esquemas preparatorios al Vaticano I. Las tendencias minimalistas habían de ser proscritas a toda costa. Pero –aunque erróneas– tocaban cuestiones teológicas de orden no esencial. Más peligrosidad encerraba la negación de Holden, pues afectaba a la condición primaria de la Biblia como palabra de Dios. De ahí que el esquema preparatorio se elaborara teniendo en cuenta esta situación real. La Inspiración sería definida en función de la realidad sustantiva de la Escritura que contiene verdadera y propiamente la palabra de Dios. La Inspiración sería la acción divina que consigue este efecto final. Clarificada de esta manera la problemática inspiracionista del tiempo y su solución desde la

1591, en Ingolstad, con el título de *Commentarii Theologici*, pp. 1-93. (Cfr. A.M. ARTOLA, *La Sagrada Escritura como Regla de Fe y sus repercusiones en la teología de la inspiración*, en *Scriptorium Victoriense* 18 (1971), pp. 245ss.

⁵¹ H. HOLDEN, *Divinae Fidei Analysis, seu De Fidei Christianae resolutione libri duo*. 1652.

⁵² *Divinae Fidei Analysis*, p. 41.

condición de la Biblia como palabra de Dios, se redactó el esquema conciliar⁵³.

2. *El Concilio silencia la cuestión de la Biblia como Palabra de Dios*

El tema de la Biblia como Palabra de Dios suscitó un vivo debate. Pero la formulación del tema no fue del agrado de los Padres Conciliares. Esto motivó una seria profundización de los términos en que la Comisión había expresado la doctrina a definirse⁵⁴, pues había en ellos varios equívocos. Mons. Meignan se enfrentó con el problema. Si se quería definir que el contenido de la Biblia era palabra de Dios, era menester situar la cuestión en el ámbito de las *palabras* de la Biblia y no del contenido de la misma, como eran las ideas o las verdades⁵⁵; y que no se procediera precipitadamente a definir la naturaleza de la Biblia en relación con las ciencias, y se dejara a la investigación teológica la clarificación de otras cosas más concretas. El peligro estaba en dar a los *contenidos* disociados de las palabras, un valor dogmático de palabra *propia*. *Contenidos* y *palabras* eran realidades distintas. Podía haber distinguido entre *vere* y *proprie*, rechazando sólo el segundo adverbio. La Escritura, en sus contenidos –tanto de las locuciones inmediatas como las mediatas– era verdadera palabra de Dios. El problema teológico estaba sólo en el segundo adverbio *proprie*. La expresión era ambigua. Podía significar que los contenidos son palabra es-

⁵³ He aquí la estructura del párrafo definitorio proyectado. En el capítulo dedicado a las fuentes de la revelación (Escritura y Tradición) se repetía, en primer lugar, la definición de Trento en cuanto al carácter sacro y canónico de la Escritura. Luego se exponían las razones de esta sacralidad y canonicidad. Todo el texto conciliar concluía en la afirmación de que la Escritura contiene la verdadera y estricta palabra de Dios escrita. El texto de la primera redacción provisional presentado en el Concilio decía: “Sacri autem et canonici credendi sunt, non quod humana tantum ope scripti, auctoritate tamen ecclesiae in canonem sacrarum scripturarum relati sint; neque propterea solum, quod divinam revelationem sine errore contineant; sed eo, quod Spiritu sancto inspirante conscripti fuerunt, ideoque sunt scripturae divinitus inspiratae, quae habent auctorem Deum, atque ita continent vere et proprie verbum Dei scriptum” (L. MANSI, col 61).

⁵⁴ El texto de la primera redacción provisional presentado en el Concilio decía: “Sacri autem et canonici credendi sunt, non quod humana tantum ope scripti, auctoritate tamen ecclesiae in canonem sacrarum scripturarum relati sint; neque propterea solum, quod divinam revelationem sine errore contineant; sed eo, quod Spiritu sancto inspirante conscripti fuerunt, ideoque sunt scripturae divinitus inspiratae, quae habent auctorem Deum, atque ita continent vere et proprie verbum Dei scriptum” (L. MANSI, col. 61).

⁵⁵ “1-Non expedire sobriae iustaeque definitioni concilii Tridentini adiungere quod proponit schema” (L. MANSI, col. 292). “2-Praeproperere non definiendum esse quae sit recta ratio bibliorum ad scientias donec liquido appareat quid in posterum definiendum sit”. 3-Exquisitoria nonnulla ad scientiam theologiam pertinere, non ad fidei definitiones” (L. MANSI, col. 292).

tricta, y que la aplicación teológica del concepto de palabra de Dios a la Biblia era también propia⁵⁶. Por eso —eliminada la expresión conflictiva *proprie*— el proyectado texto podía pasar.

Ciertamente, el ambiente del Concilio no parece estuviera dispuesto a meterse en la discusión de sutiles matices teológicos. Quizá tampoco era el momento adecuado para una definición sobre el tema, y el inciso sobre la Biblia como *verdadera y estricta* palabra de Dios fue suprimido. Para evitar las ambigüedades del *proprie*, se eliminaron los dos adverbios. De esta forma se desistió de una definición sobre la palabra de Dios; sólo se salvó la doctrina del origen divino de la Biblia por inspiración.

3. *El dogma de la Inspiración*

La respuesta del Concilio a los problemas del tiempo fue la definición de la Inspiración en los siguientes términos: «*Dichos libros del AT y NT, íntegros con todas sus partes, como se describen en el Decreto del mismo Concilio [de Trento] deben ser recibidos por sagrados y canónicos. La Iglesia los tiene por sagrados y canónicos no porque habiendo sido escritos por la sola industria humana, hayan sido después aprobados por su autoridad, ni sólo porque contengan la revelación sin error, sino porque habiendo sido escritos por Inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y como tales han sido entregados a la misma Iglesia*»⁵⁷.

La supresión del inciso sobre la Biblia como verdadera palabra de Dios no trajo efectos positivos. Esa omisión fue, sin duda, la raíz oculta de la mayoría de los problemas que surgieron en el período de la Cuestión Bíblica. El vacío de una clara toma de posiciones sobre la Biblia como palabra de Dios fue la deficiencia de base que posibilitó

⁵⁶ La palabra (el habla) es una acción formalmente humana, antropomórficamente atribuida a Dios, como el andar, airarse, reírse, etc. Podía también significar que la palabra se aplicaba a Dios en un sentido de analogía de proporcionalidad propia. La cuestión teológica era ésta: la expresión *palabra* ¿se aplica a Dios en forma de *mera atribución* o de *proporción*? Esta hermenéutica técnica de la expresión *proprie* no parecía encajar en un texto dogmático que debía formular la doctrina en expresiones de sentido claro e indubitable.

⁵⁷ Quizá no repararon los Padres Conciliares en la importancia que en toda la dinámica interior de la definición, ostentaba la mención de la Palabra de Dios como conclusión y culminación de todo el párrafo dogmático. Eliminada esa conclusión, todo el párrafo definitorio quedaba como colgado y sin su natural complemento semántico. Para cerrar el párrafo se buscó otra fórmula que insistiera en el destino eclesial de los libros sagrados: “*y como tales han sido entregados a la misma Iglesia*”.

tales dificultades⁵⁸. En este punto el Concilio no supo aclararse, y la definición sobre la inspiración quedó incompleta. Fue necesario esperar casi un siglo para que el Vaticano II retomara el tema, dando el sentido exacto de la Escritura como palabra de Dios.

4. *Lo formal de la Escritura, su inspiración*

La exclusión de la doctrina sobre la Biblia como verdadera y estricta palabra de Dios, trajo de nuevo un cambio de impostación de la naturaleza de la Biblia. La definición de la Inspiración resultó para los tiempos que precedieron al Vaticano II la fijación de lo que se consideraba como lo formal de la Biblia. Sin referencia a su condición de palabra de Dios, la Biblia quedaba reducida a su constitutivo de Libro Inspirado. La definición del Vaticano I señaló una época nueva en la teología de la Inspiración. El Concilio consagró para siempre la categoría teológica de la Inspiración para explicar la naturaleza divina de la Biblia. El ambiguo binomio revelación-inspiración que venía utilizándose desde el medioevo para referirse al origen de la Biblia, se simplificaba preferenciando uno solo de sus miembros: la inspiración. El Concilio prescindía de la revelación profética, y optaba decididamente por la inspiración. No la *inspiración profética* como se decía en la Escolástica, sino la *inspiración bíblica*⁵⁹. La inspiración insiste de modo singular en el hecho misterioso por el cual unos autores humanos han logrado engramar la palabra de la revelación, conforme a unas leyes de colaboración humano-divina muy peculiares. La sola revelación profética no tiene en cuenta estas leyes. Sólo atiende a la comunicación divina de los misterios a los mensajeros carismáticos de la palabra anunciada. La sola *revelación* no da razón de la *engramación* de la palabra. El Vaticano I definió para siempre cuál es la doctrina de la Iglesia sobre el fenómeno sobrenatural de dicha engramación. Lo ha hecho oficializando dogmáticamente el concepto de la *Inspiración*.

⁵⁸ Tal fue el caso de las vivisecciones de la Biblia que pulularon en los decenios siguientes entre materias de fe y materias de ciencia (no de fe). De haberse definido la condición de verdadera palabra de Dios, seguramente se hubieran evitado las distinciones entre partes inspiradas y no inspiradas de la Biblia, entre textos sin error y textos erróneos.

⁵⁹ El hecho era de grande importancia, pues señalaba claramente el punto de vista de fe en que se diferencia el Cristianismo, de todas las demás religiones del libro. Mientras las religiones monoteístas optan por la revelación profética, el Cristianismo –en el Vaticano I– realizaba una opción preferencial por la Inspiración. La revelación profética es apta para explicar algunos hechos sobre la dinámica antropológica de las manifestaciones de los divinos misterios al hombre. Pero todas esas manifestaciones –al final– se consignan en los libros escritos.

Pero nada más cerrado el Vaticano I, en 1872 surgieron los problemas de la verdad de la Biblia. Según el Concilio, la Biblia era inspirada. Pero ¿era también inerrante en todas sus partes? Esta problemática señaló el tercer ángulo del triángulo teológico de la Biblia. Su naturaleza era la inspiración. Su exigencia hermenéutica era la inerrancia. Quedaba en el centro, la teología de la Inspiración. Esta quedó definida por León XIII en su encíclica *Providentissimus Deus* como un triple influjo al interior del hagiógrafo: entendimiento, voluntad, ejecución de la obra. Así se abrió la etapa más problemática de la inspiración, debido al progresivo empobrecimiento del concepto del ser de la Escritura, y las circunstancias culturales derivadas del racionalismo que atacaron a fondo a la Biblia, precisamente desde su verdad.

La reducción del constitutivo de la Biblia a su Inspiración resultó el final de dicha teología.

5. *El Vaticano II*

Fue la *Dei Verbum* del Vaticano II la que más a fondo entró en la prolongación y complementación del Vaticano I en el punto esencial de la Biblia como palabra de Dios⁶⁰. El Vaticano II retomó el tema allí donde lo dejara el precedente Concilio. Más aún, hizo de este tema el quicio de todo un documento conciliar: *Dei Verbum: la Palabra de Dios*. No esquivó la problemática del Vaticano I, sino que la abordó explícitamente, y con las mismas palabras con que lo hiciera el esquema provisional del mismo⁶¹. En efecto, la DV resolvió el problema del Vaticano I asumiendo el primero de los adverbios conflictivos –*vere*– suprimidos por el Vaticano I, pero silenciando definitivamente el segundo: *proprie*. Sólo cuando el Vaticano II ha declarado con firmeza cuál es la naturaleza de la Escritura como palabra de Dios, se han concientizado las deficiencias y limitaciones de la definición inspiracionista del Vaticano I⁶².

⁶⁰ El tema entró en el Vaticano II del siguiente modo. Rechazado el esquema *De Fontibus Revelationis* el día 21 de noviembre de 1962, se formó –el 24 del mismo mes– una Comisión mixta formada por los miembros de la Comisión Doctrinal y del Secretariado para la Unión de los Cristianos. El esquema de compromiso [Esquema II] elaborado por esta Comisión pasó sin pena ni gloria. Ni siquiera mereció entrar en el aula conciliar para su discusión.

⁶¹ “...continent *vere* et *proprie* *verbum Dei scriptum*” (MANSI, L., col. 61).

⁶² El esquema II, que se presenta históricamente como la cenicienta del Concilio, en el punto que nos interesa, fue de una influencia decisiva. En primer lugar, fue esta Comisión la que dio el nombre definitivo al esquema que –desde entonces– se llamará definitivamente *De*

Tanto el Vaticano I como el Vaticano II hablan de que la Biblia *contiene* la palabra de Dios. Es de justicia reconocer que el denostado esquema II merece un eterno agradecimiento por haber introducido en el documento conciliar sobre la Revelación, la doctrina de que la Escritura es verdadera palabra de Dios por la Inspiración. Quizá –de no haberse dado esta elaboración de la Comisión Mixta– nunca hubiera entrado entre las preocupaciones del Vaticano II este tema tan vital⁶³. La DV rectifica los planteamientos del Vaticano I. Mantiene la idea del *contenido*, completándolo con la afirmación de que la Escritura “es” palabra de Dios. Olvidada ya la teología franzeliniana de la parte *formal y material* de la Biblia, el *contenido* significa ahora el *todo intencional* de la Escritura tomada como un libro que ofrece –contiene– un mensaje integralmente inspirado. La Biblia es el *continente* que encierra la palabra de Dios. Y –además– lo es *verdaderamente*⁶⁴. Y lo es como *Escritura*⁶⁵.

En materia de palabra de Dios, los dos Concilios Vaticanos se completan maravillosamente. El primero vio la necesidad de llegar a

Divina Revelatione. Fue este esquema el que introdujo la numeración definitiva de la Constitución. Pero, sobre todo, fue este esquema el que en su n. 24 introdujo el tema de la Escritura como palabra de Dios en los siguientes términos: “Sacrae etenim Scripturae verbum Dei non tantum continent, sed vere Dei verbum sunt”. El texto se mantiene inalterado en el esquema III. El esquema IV introdujo una leve matización: “Sacrae autem Scripturae verbum Dei continent et, quia *inspiratae*, vere verbum Dei sunt”, y así fue como pasó al texto definitivo promulgado el 18 de noviembre de 1965. Fue también este esquema II el que introdujo el hermoso párrafo primero, que se conservó en las redacciones ulteriores, y resultó el verdadero prelude de toda la Constitución, anticipando y enunciando el contenido de la misma. Este acertado texto contribuyó también a crear la atmósfera nueva en que luego se desarrollaría el magnífico texto conciliar. El párrafo indicaba, al mismo tiempo, el adecuado tono bíblico, teológico, patrístico que debía caracterizar a la Constitución. Este esquema II fue también el que estructuró definitivamente el texto en 26 párrafos.

⁶³ En el esquema aparece una consciente y voluntaria referencia a la cuestión pendiente del Vaticano I. El Vaticano I quiso definir que la Escritura *contiene la verdadera y propia palabra de Dios escrita*. Lo aventurado del Vaticano I estaba en haber planteado la cuestión en el marco franzeliniano del tiempo, que distinguía el *contenido* y las *palabras* de la Biblia, subrayando excesivamente la condición *stricta* del concepto de la palabra de Dios atribuido a la Escritura.

⁶⁴ En efecto, ser palabra *propriamente*, se podía entender en un sentido genérico como sinónimo de *verdadero*. El Vaticano II con prudencia, evitó las ambigüedades del adverbio “*proprie*”. Con ello ha salvado lo que el Vaticano I vio como una dificultad insuperable para declarar a la Escritura *palabra de Dios*. Sobre las analogías de la Palabra de Dios ver A.M. ARTOLA, “*Palabra interior*” y “*palabra exterior*”, *binomio clave para las “analogías” de la Palabra de Dios*”, RTL, XLIII (2009), pp. 363-396.

⁶⁵ “La Sagrada Escritura es la palabra de Dios, en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo” (DV, 9). “La Sagrada Escritura contiene la palabra de Dios, y en cuanto inspirada, es realmente palabra de Dios” (DV, 24).

una clara profesión de fe en que la Biblia es palabra de Dios. Mas no alcanzó a formular adecuadamente su idea. El Vaticano II asumió la misma intención, e incluso las mismas palabras, y logró una formulación satisfactoria. Sin embargo no se vio en los decenios inmediatos la importancia de las mutaciones introducidas por el Vaticano II. En efecto, se replanteaba el triángulo teológico de la Biblia en una forma nueva. Aunque se conservaban todos los conceptos de la teología precedente, el planteamiento general era nuevo. Ni la Escritura inspirada/inspirante, ni la Sacra Doctrina, ni el Libro Canónico, ni la regla de fe, ni la formalidad de inspiración ocuparon más el centro de la atención del Concilio. En el centro de todo estaba la declaración autoritativa y conciliar que la Biblia era verdadera palabra de Dios, por inspiración. La funcionalidad hermenéutica se la colocaba en la interpretación “in Spiritu”. Y la teología de la Inspiración se dejaba como tarea abierta para cuando se concientizaran las novedades del triángulo de la Biblia.

IV. La hermenéutica de la Biblia como Palabra de Dios

1. La interpretación “in Spiritu”

No se limitó el Vaticano II a declarar que la Biblia es verdadera Palabra de Dios por la Inspiración, sino que completó la importante declaración con otra igualmente importante sobre la adecuada hermenéutica de la Escritura como verdadera Palabra de Dios. Nos referimos a su doctrina sobre la Hermenéutica “in Spiritu” de DV, 12.

Esta fórmula incluida en la DV en su última revisión, añade a los principios racionales y teológicos de la interpretación una referencia al supremo principio interpretativo cual es el Espíritu que actuó en la composición de la Escritura⁶⁶. El Espíritu de que se habla en el n.12 de la DV no es el Espíritu inspirante presente en la Escritura, según la explicación de Orígenes a 2Tm 3, 16. Es la persona misma del Espíritu Santo que históricamente actuó en el origen de la Escritura, y al presente actúa en el interior del lector. No es un Espíritu inmanente a la Escritura. En este sentido el Concilio se atiene a la doctrina del sentido literal como el sentido básico de la lectura y la exégesis bíblica. No es un Espíritu “en el texto” sino un Espíritu “en” el lector. Que, siendo el mismo de la formación de la Escritura, revela su sentido

⁶⁶ Cfr. Mario A. MOLINA PALMA, O.A.R., *La interpretación de la escritura en el Espíritu...*p. 200-207).

verdadero. En este sentido el principio que se propone aquí es idéntico al que Juan Pablo II expuso en el discurso introductorio al documento *Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, es decir: una “inspiración subjetiva”⁶⁷.

Cuál sea la naturaleza de este Hermenéutica no es tan fácil de aclararlo en forma satisfactoria, pero pueden fácilmente explicarse sus pretensiones esenciales⁶⁸. Se trata de una interpretación en el *Espíritu de Dios*, es decir, no según el espíritu natural-humano. Por tanto, no es una Hermenéutica de tipo critico-racional. En todos estos casos la Hermenéutica está guiada formalmente por el espíritu humano. La Interpretación “en el Espíritu” es otra cosa. Es una exégesis en la cual el elemento directivo de toda la actividad hermenéutica es el divino Espíritu, el mismo que inspiró la Escritura, esto es: aquel ser personal de la Trinidad que –actuando sobre los autores inspirados– les movió a comunicar a los hombres cuanto Dios quería, por medio de la Escritura, y ahora vuelve a intervenir descubriendo el sentido profundo de la misma.

Esta Hermenéutica se realiza en formas bien variadas. La primera de ellas se caracteriza por la continuidad con la acción misma creadora de la Escritura por el Espíritu, en un fenómeno de conservación inalterada de su contenido en la predicación del tiempo de la Iglesia. Es la interpretación que –por asistencia infalible del Espíritu– realiza el Magisterio solemne de la Iglesia cuando expone autoritativamente y sin error el contenido de fe y moral de la Palabra de Dios. En ella el Espíritu Santo ofrece la interpretación de la Palabra de Dios en el mismo sentido que él inspiró al formar la Escritura. El Espíritu como autor de la Escritura es el mismo que asiste a la Iglesia con un carisma de infalibilidad –semejante al que comunicó a los autores sagrados– cuando consignaran por escrito y sin error la revelación⁶⁹.

⁶⁷ Cfr. A.M. ARTOLA, *La Inspiración Subjetiva y la Palabra Interior*, en *Catechumenion* 9 (2007) pp. 45-57.

⁶⁸ A pesar de la normativa tan decidida como la que ofrece la Constitución sobre la Divina Revelación, en esta materia concreta de la interpretación, el tema no ha recibido en los años posconciliares una adecuada profundización. A los XXV de cerrado el Concilio, no pocos observadores llamaron la atención sobre el silencio que en dichos decenios había reinado en este punto. Monografías como la de Mario A. Molina Palma, (*La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, Ed. Aldecoa, [Burgos] 1987) han quedado aisladas, y se puede afirmar que esta teoría hermenéutica no ha entrado a formar parte de la teoría general de la hermenéutica. En este estudio intentamos esbozar un primer ensayo de estructuración de semejante Interpretación.

⁶⁹ De esta presencia interpretativa habla el n. 10 afirmando explícitamente que tiene lugar por asistencia del Espíritu Santo: “El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado sólo al Magisterio vivo de la Iglesia, el cual ejercita

No es ésta precisamente la interpretación *en el Espíritu* de la que habla la DV, pero contribuye a señalar el ámbito de continuidad y de totalidad que une el período constitutivo de la Escritura y el de su interpretación en la Iglesia. Esta es la razón por la cual pone dicha interpretación en relación directa con la actuación del Espíritu Santo. Sin embargo, en el n. 12 enfoca el tema de la Interpretación “in Spiritu” de una manera distinta. Su enseñanza es rápida y casi alusiva. Se limita a establecer claramente la analogía entre dos intervenciones del Espíritu en relación con la Escritura: en su formación, y en su comprensión, una vez formada. “La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita”. Esta analogía es de la más grande utilidad para determinar la naturaleza de la *Interpretación en el Espíritu* en una metodología clara y estricta. Para hacerse cargo de la peculiaridad de esta interpretación hay que recordar la neta diferencia vigente entre los dos tiempos en que se divide la historia de la revelación por la Palabra Escrita: el de la constitución de la Escritura, y el de su interpretación –en el tiempo de la Iglesia– cerrada ya la revelación. El primero de ellos es la época de la revelación “in fieri”; el segundo, el de la comprensión de la misma por los fieles, clausurada ya la revelación. La Interpretación *en Espíritu* es privativa de este tiempo de la Iglesia. Ahora bien ¿de qué modo actuó el Espíritu en la constitución de la Escritura, cuyo inspirador es? En el tiempo de la revelación constitutiva o “in fieri” se dieron dos formas supremas de actuación del Espíritu: la revelación profética y la inspiración hagiográfica. La primera consistió en una fuerte presencia del Espíritu por medio del elemento visionario extraordinario que comunicaba a los profetas nuevos conocimientos por medio de apariciones y representaciones cargadas de tipo simbólico. Estas intervenciones tenían la finalidad de hacer progresar y avanzar la revelación hasta su plenitud en Cristo. La segunda se caracterizó por la elevación de la mente de los hagiógrafos mediante iluminaciones de tipo intelectual y cognoscitivo, que procuraban a los mismos el refuerzo gnoseológico necesario para el juicio sobrenatural dotado de plena verdad. Estas son las dos formas de acción divina del Espíritu en la formación de la Escritura. En el tiempo de la Iglesia ya no se da la actuación constitutiva, sino únicamente la

en nombre de Jesucristo [...] para enseñar puramente lo transmitido, pues por mandato divino, y con la asistencia del Espíritu Santo, lo escucha devotamente, lo custodia celosamente, lo explica fielmente; y de este único depósito de la fe saca todo lo que propone como revelado por Dios para ser creído”.

presencia interpretativa del Espíritu mediante el ejercicio de sus dones. En la interpretación del tiempo de la Iglesia, como en toda interpretación, hay una cierta creación del texto por obra de la individualidad del lector, el cual –re-leyendo– da una nueva existencia al texto. En la Interpretación *en el Espíritu*, se pone de manifiesto esta recreación del texto bíblico en las mismas condiciones en que fue escrita. Y la semejanza profunda se basa en el nexo que entre ambos actos establece la presencia del mismo Espíritu.

Viniendo a las condiciones en que acontece tal relectura en el Espíritu, es fácil señalar la naturaleza de semejante nexo y continuidad atendiendo a la analogía de la acción pneumática en la constitución de la Escritura. Hemos visto que en el tiempo de la Iglesia la interpretación *en el Espíritu* sólo se realiza sobre la Escritura ya creada, y gracias a la intervención de los dones del Espíritu Santo. Según esto, la interpretación en el Espíritu, en el tiempo de la Iglesia, puede revestir también la doble forma de la actuación extraordinaria de los dones –al modo de las visiones y revelaciones de los profetas bíblicos– o al modo de las iluminaciones profundas, propias del carisma de la inspiración hagiográfica. He aquí las conclusiones que se sacan en cuanto a la Interpretación *en el Espíritu*, de los principios establecidos por la DV n. 12 cuando explica la naturaleza de la interpretación pneumática sobre la base de la analogía entre la constitución de la Escritura y su interpretación.

Esta es la teoría básica de lo que teológicamente resulta aceptable en materia de Interpretación *in Spiritu* según la DV. 12. Sobre ella se asienta una metodología de gran importancia, no sólo para entender y realizar actualmente dicha interpretación, sino también para investigar la Historia de la Exégesis cristiana como auténtica interpretación de la Escritura en el Espíritu, y las grandes realizaciones, especialmente de los autores espirituales⁷⁰.

⁷⁰ El Espíritu, presente también en los intérpretes del tiempo de la Iglesia, provoca estados interiores parecidos a los que vivieron los inspirados de la Biblia. Lo ha descrito en forma muy acertada J. Baruzi cuando analiza las condiciones en que S. Juan de la Cruz compuso su Cántico Espiritual, y cuando leía la Escritura penetrando su sentido profundo: “Juan de la Cruz revela rasgos muy semejantes cuando, arrebatado de fervor místico, escribe su Cántico y cuando descubre en los textos bíblicos sentidos que rebasan el sentido genuino. Es indudable que el santo se considera inspirado por aquel mismo espíritu divino de donde salieron las magníficas páginas que él se complace en producir” (*Saint Jean de la Croix*, en *Histoire Générale des Religions*, IV, p. 195, citado por J. Vilnet, *La Biblia en la obra de san Juan de la Cruz*, Desclée, Buenos Aires, 1953, p. 148).

Conclusión

Es muy probable que el lector haya queda desconcertado ante la descripción de las novedades del Vaticano II. Es comprensible. A pesar de los estudios dedicados a definir el sentido de la Palabra en la Constitución, es difícil caer en la cuenta de que en el documento todo tiende al fin supremo que equivale a una definición dogmática, que el Concilio evitó por razón de su finalidad estrictamente pastoral. Sólo un recorrido histórico –como el que hemos ofrecido en las páginas del trabajo– puede iluminar el verdadero lugar culminante que la doctrina alcanza en el n. 24 de la DV. Sólo desde esta perspectiva de las oscilaciones que se han dado en la formación del definitivo triángulo teológico de la Biblia, se comprende el alcance de las mutaciones que ofrece la DV. Es verdaderamente una trayectoria de líneas quebradas la que ha seguido en los siglos la teología de la Inspiración. El haberse reducido en el Vaticano I lo formal de la Biblia a su inspiración trajo la definitiva crisis de esta concepción de la Biblia.

La doctrina de la Escritura inspirante, basada en 2Tm. 3, 16, actuó, durante un milenio como el fermento de toda la comprensión de la Biblia y de su Hermenéutica. Sólo el advenimiento de la teología negó dicho valor inspirante, al rechazar el valor científico de los sentidos espirituales de la Escritura. La doctrina de la Biblia como *Sacra doctrina* justificó la comprensión de la teología como una sabiduría descendida de los cielos a modo de un saber subalternado a la ciencia de los bienaventurados, comunicada a los hombres por revelación profética.

La Escuela Salmantina radicalizó la Sacra Doctrina haciendo de ella una teología racional fundada en la autoridad infalible de la Biblia como *canon*. La justificación teológica de este sistema es la revelación *lato sensu* o la inspiración como *instinto del Espíritu Santo*.

La Sacra Doctrina y la Escritura Canónica han estado en vigor hasta nuestros días.

La simple inspiración para la redacción de la Biblia abrió la puerta a las teorías liberales de los siglos XVI-XVIII, pero salvó a la fe cristiana del fundamentalismo de la inspiración verbal.

La Teología de la Biblia como *Regla de Fe*, por sus connotaciones contrarreformistas y su limitado horizonte teológico, fue la más pobre de todas, y la que dejó más desguarnecida a la Iglesia para afrontar el racionalismo. La duda radical sobre si de verdad la Escritu-

ra era palabra de Dios fue como un cáncer que amenazó los centros más vitales de la fe en la Biblia. Pero el problema que esta tendencia planteó suscitó el interés de los dos Concilios Vaticanos: ¿es verdadera Palabra de Dios la Biblia?

El Vaticano I no logró extirpar ese tumor, cuando con una definición contundente sobre la Biblia como Palabra de Dios, hubiera podido responder al racionalismo que todo lo reducía a mera palabra humana. Al no darse esa definición la teología católica quedaba a la intemperie ante la más dura embestida que la fe en la Biblia había de sufrir en los siglos. La naturaleza de la Escritura la colocó en su condición *inspirada*.

El Vaticano II dio un giro copernicano al declarar a la Biblia – oficialmente– como *verdadera palabra de Dios*. A partir de esta formulación, el triángulo bíblico recibe una nueva estructura. La Biblia es *verdadera Palabra de Dios escrita*. La Inspiración es la que le otorga dicha condición. En fin, la Hermenéutica, es la lectura y la exposición de la Palabra de Dios en el Espíritu que le dio el ser.

Tan tímidamente se realizó la revolución del Vaticano II en este punto, que algunos teólogos se preguntaron durante decenios ¿qué enseñó el Concilio sobre la Inspiración? Y las respuestas eran siempre vagas y evasivas.

El Vaticano II ha ofrecido un verdadero nuevo comienzo a la teología de la Inspiración. Y su novedad está en haber reformulado con palabras claras y terminantes la naturaleza de la *Biblia*, como Palabra de Dios: de la *Inspiración* como razón de su naturaleza escrita, y de la *Hermenéutica*, como un retorno exegético al momento fundante de la Biblia, por la acción del Espíritu.

Summary: *In this essay, prof. Artola exposes the theological triangle of the theology of the Inspiration: Scripture, Inspiration, Hermeneutics, throughout the history of this triad in biblical theology: from Inspiration in the Bible, in Origen and Augustine, in Abelard and Thomas Aquinas, in Soto, Cano e Báñez, up to the new model in DV 24 of the Second Vatican Council. This new model has to do with the nature of the Bible, as the Word of God, of Inspiration, as motive of its written nature, and of Hermeneutics, as exegesis of the Bible under the action of the same Holy Spirit, by whom it was written.*

Key words: Revelation, Inspiration, Hermeneutics, Word of God, Scripture

Palabras clave: Revelación, Inspiración, Hermenéutica, Palabra de Dios, Escritura