



## Encuentro Internacional sobre la Inspiración

*Antonio Izquierdo, L.C.*

Del 18 al 20 de septiembre ha tenido lugar en Roma, en el Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*, un Encuentro Internacional sobre la Inspiración bíblica. El Encuentro se ha caracterizado por el deseo de dar voz a algunos estudiosos del tema en diversos países: los participantes, 19 en total, provenían de 12 naciones de varios Continentes. Pretendió también tener un carácter ecuménico, pues asistieron a él profesores católicos, protestantes y ortodoxos. Particularmente interesante fue el hecho de privilegiar la discusión y el debate sobre las relaciones. En efecto, durante los tres días del Encuentro hubo seis relaciones (una por la mañana y otra por la tarde), mientras el resto del tiempo se dedicó al debate sea en reunión general después de cada relación sea en grupos lingüísticos.

### **El marco del encuentro**

Un Congreso sobre la inspiración bíblica, hace quince años, hubiese parecido a no pocos extraño y fuera de contexto. En efecto, si consideramos retrospectivamente el tema de la inspiración bíblica en el siglo XX, advertimos con facilidad que en los primeros sesenta años se realiza una ingente reflexión teológica sobre el tema a impulsos de la encíclica *Providentissimus Deus* (1893) del papa León XIII y la *Divino afflante Spiritu* (1943) del papa Pío XII. Este esfuerzo intelectual y creyente de la Iglesia sobre la inspiración de los libros sagrados desemboca y alcanza su más plena, culminante y significativa expresión en la constitución dogmática del Concilio Vaticano II sobre la revelación divina (*Dei Verbum*, 1965).

Después de la constitución dogmática *Dei Verbum* sigue, en la Iglesia católica<sup>1</sup>, una etapa de silencio o estancamiento<sup>2</sup> de la reflexión teológica sobre “el alma de la Sagrada Escritura”, por usar una fórmula de A.M. Artola<sup>3</sup>. ¿A qué pudo deberse tal silencio o estancamiento? Entre otras causas, he aquí algunas señaladas por los estudiosos del problema. 1) Entre los años '60 y '80 se dio, en el campo bíblico un fenómeno que puede ser denominado como *boom* de la hermenéutica, a consecuencias tal vez de la reflexión filosófica sobre la interpretación, y principalmente por el hecho de que la atención de los comentaristas de *Dei Verbum* «estaba demasiado centrada en la superación de la precedente etapa apologética por las novedosas aportaciones hermenéuticas de la ‘verdad de salvación’»<sup>4</sup>. 2) Indudablemente, contó mucho en este silencio el “fin de la teología de la inspiración”<sup>5</sup>, es decir, el fin de un modo de concebir el dogma de la inspiración (modelo profético<sup>6</sup>), centrado en el autor a la luz de la reflexión tomista sobre

<sup>1</sup> Al menos en Estados Unidos, entre las comunidades evangélicas, la reflexión de la inspiración ha continuado, pero sin una verdadera renovación ni de contenido ni de perspectiva, sino más bien marcada por una preocupación apologética y no pocas veces fundamentalista (cf P.A. ACHTEMEIER, *Inspiration and Authority. Nature and function of Christian Scripture*, Hendrickson Publishers, 1999<sup>2</sup>, 8-27).

<sup>2</sup> Son varios los autores que han señalado esta situación de la teología de la inspiración. Véase, además de Artola, Achtemeier, *Inspiration*, 2 (It is surprising and puzzling that discussion of the doctrine of inspiration has often been notable more by its absence than its presence. It has been honored by being ignored in many circles); J. M. SANCHEZ CARO, *La Biblia, libro sagrado. Teología de la inspiración en los últimos diez años*, en: Salmanticensis 48 (2001) 82 (A treinta años de distancia, la teología de la inspiración no parece apasionar ni a los estudiosos de la DV, ni a quienes tratan la cuestión en obras de tipo general); H. GABEL, *Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11): Neue Ansätze und Probleme im Kontext der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion*, en: *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 1999*, Libreria Editrice Vaticana, 2001, 64 (Die Frage der Inspiration und Wahrheit der Schrift scheint kein herausragendes Thema der gegenwärtigen theologischen Diskussion zu sein).

<sup>3</sup> Escribe Artola: «Si la Escritura es el alma de la teología, la inspiración es el alma de la Escritura» (*La Escritura Inspirada. Estudios sobre la inspiración bíblica*, Deusto-Bilbao, 1994, 30).

<sup>4</sup> A.M. ARTOLA, *Escritura inspirada*, prólogo, 7.

<sup>5</sup> Así tituló O. Loretz el libro que publicó el año 1974: *Das Ende der Inspirations-Theologie. Chancen eines Neubeginns*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1974.

<sup>6</sup> Este modelo ha recibido también el nombre de *modelo psicológico* (analiza la acción del Espíritu en las facultades del hagiógrafo) o *modelo leonino* (el papa León XIII propuso este modelo en su encíclica *Providentissimus Deus* (cf DENZINGER - HÜNERMANN, *Enchiridion Symbolorum*, 3293).

el profeta, y juntamente influyó el enfoque de la reflexión sobre la inspiración, orientado hacia la defensa de la inerrancia bíblica, indisolublemente ligada al hecho de que la Biblia está inspirada por Dios. Al desplazar la *Dei Verbum* la inerrancia bíblica desde la inspiración a la verdad de la Escritura, aquella perdió aparentemente su razón de ser y su colocación en el ámbito del tratado *Introducción a la Sagrada Escritura*. 3) No se ha de olvidar en la indicación de las posibles causas del “silencio inspiracional” el que, en la teología posconciliar, se enfatizara la historia sobre la especulación, casi como reacción a una teología preconiliar en la que había sido privilegiada la especulación sobre la historia en el método teológico<sup>7</sup>. 4) Por último, vale la pena señalar que el estancamiento pudo deberse a la falta de nuevos paradigmas de la inspiración que fecundasen la investigación y reflexión teológicas. Esos nuevos paradigmas comenzaron a hacerse públicos a finales de los años '80 y en los '90<sup>8</sup>.

Desde los últimos años '80, pero sobre todo en los '90, la reflexión sobre la inspiración de la Escritura ha reflorecido ya sea por la presencia de nuevos paradigmas inspiracionistas, ya sea por la aparición de nuevos métodos de interpretación de la Biblia (métodos sincrónicos), que abren nuevas y prometedoras perspectivas a la especulación teológica sobre el dogma de la inspiración bíblica<sup>9</sup>, ya sea finalmente por razón del diálogo interreligioso, en el que la Escritura cristiana se

---

<sup>7</sup> Los Padres del Vaticano II, en el Decreto *Optatam totius* 16, propusieron un método en el que la historia y la especulación se complementaran mutuamente. Pero, dado que la historia del dogma (teología positiva) requería de mayor investigación y desarrollo, por haber sido descuidada, al menos en gran parte, el período anterior, los teólogos posconciliares dirigieron sus energías intelectuales hacia el primer punto del método teológico.

<sup>8</sup> Estos paradigmas provienen, fundamentalmente, de las ciencias del lenguaje. En este punto no se puede no mencionar la labor pionera de Luis Alonso Schökel que, primero en 1956 (*Preguntas nuevas acerca de la inspiración*, en: XVI Semana Bíblica Española, 284-290) y luego en 1965 (*La Palabra inspirada*, Cristiandad, 1986<sup>3</sup>, 180ss) propuso el paradigma de la obra literaria en su reflexión sobre la inspiración. Véase además W. VOGELS, *Inspiration in a Linguistic Model*, en: *Biblical Theology Bulletin* 15 (1985) 87-93, quien propende hacia un paradigma del texto inspirado e inspirante, o F. MARTIN, *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Écritures*, Cerf, Paris, 1996, cuya reflexión se basa en una teoría del texto, tal como la elaboró Greimas.

<sup>9</sup> Véase A. M. ARTOLA, *Treinta años de reflexión sobre la Inspiración bíblica*, en: *EstBi* 47 (1989) 363-415; J. M. SANCHEZ CARO, *La Biblia, libro sagrado. Teología de la inspiración en los últimos diez años*, en: *Salmanticensis* 48 (2001) 81-121.

confronta con los libros sagrados de las demás religiones<sup>10</sup>. En este movimiento de renovación de los métodos de interpretación y de los modelos de inspiración bíblica no pequeño papel ha jugado y está jugando el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), al igual que la encíclica pontificia *Fides et ratio* que ofrece no poca luz sobre algunos aspectos que afectan a la teología de la inspiración (sobre todo los capítulos 4, 6 y 7). El Simposio Internacional promovido por la Congregación para la Doctrina de la Fe precisamente sobre *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1999), ha sido punto de llegada de las recientes investigaciones a la vez que plataforma de lanzamiento para nuevos estudios<sup>11</sup>.

Ante este panorama efervescente y prometedor, el Encuentro Internacional organizado por el Ateneo *Regina Apostolorum*, situándose en el surco abierto por el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica y por los estudios más recientes, pretendió continuar la reflexión sobre este importante tema de la fe y de la vida de la Iglesia, considerando la inspiración sea en sí misma, sea en sus relaciones con conceptos a ella tan afines como la revelación, el canon bíblico, la verdad y la interpretación de la Escritura. Porque es evidente que “la Escritura es el alma de la teología, pero la inspiración es el alma de la Escritura”<sup>12</sup>, que la concepción y vivencia de las verdades fundamentales del cristianismo depende en gran medida del modo en que se conciba el dogma de la inspiración bíblica.

<sup>10</sup> Véase, por ejemplo, FELIX WILFRED, *Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology*, Department of Christian Studies, University of Madras 1993; J. KUTTIANIMATTATHIL, *The Holy Spirit and World Religions and the Meaning of God's Revelation*, en: Vidyajoti Journal of Theological Reflection, 63 (1999), 339-350; J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997.

<sup>11</sup> Entre otros, me quiero referir a tres importantes obras del ámbito italiano: 1) G. ANGELINI (a cura di), *La Rivelazione Attestata. La Bibbia fra Testo e teologia. Raccolta di studi in onore del Card. C. M. Martini per il suo LXX compleanno*, Glossa, Milano 1998. 2) E. MANICARDI - A. PITTA, *Spirito di Dio e Sacre Scritture nell'autotestimonianza della Bibbia. XXXV Settimana Biblica Nazionale*, en: *Ricerche storico bibliche*, 1-2 (2000). 3) El número monográfico de la revista *Parola Spirito e Vita* 43, titulado *La Scrittura secondo le Scritture*.

<sup>12</sup> A.M. ARTOLA, *La Escritura inspirada*, 30.

## Las relaciones y el debate

En el Encuentro fueron presentadas seis relaciones, a cada una de las cuales siguió un debate. He aquí los relatores y el tema de cada relación: 1) Rinaldo Fabris, *In che senso la Sacra Scrittura è testimonianza dell'Ispirazione*; 2) Walter Vogels, *Three possible Models of Inspiration*; 3) Michelangelo Tabet, *Ispirazione e canonicità*; 4) Antonio María Artola, *Los nuevos métodos de exégesis y la comprensión de la inspiración bíblica*; 5) Prosper Grech, *Che significa oggi "ispirazione". Una visione globale*; 6) Angelo Amato, *Ispirazione biblica e "ispirazione" dei libri sacri delle altre religioni*. Creemos que será provechoso a los lectores conocer, al menos en forma sumaria, el contenido de cada una de las relaciones y del debate que siguió a continuación.

### 1) In che senso la Sacra Scrittura è testimonianza dell'ispirazione (R. Fabris)

El relator parte de una consideración metodológica importante en el estudio sobre el testimonio bíblico acerca de la inspiración: hay que tener en cuenta tanto el aspecto histórico (el reconocimiento de un conjunto de libros tenidos por "Sagrada Escritura" en el ámbito de la tradición religiosa hebrea e cristiana) como el aspecto teológico (el autotestimonio de la Sagrada Escritura sobre la inspiración).

Desde este punto de partida, Fabris continúa su marcha expositiva en tres etapas, siguiendo un proceso que podríamos calificar *a maiore ad minus*. En la primera etapa recorre los dos primeros textos de los cuatro que menciona la *Dei Verbum* (2Tim 3,16; 2Pe 1,21; Jn 20,31; 2Pe 3,15-16), viendo en ellos el testimonio de la inspiración en el Nuevo Testamento, sobre los que la Iglesia ha fundado su convicción de fe acerca de la inspiración<sup>13</sup>. La segunda etapa corresponde al camino que atraviesa los textos del Nuevo Testamento, en los que se manifiesta "la autoridad 'profética' del Antiguo Testamento". Por ser muy amplio el camino de todos los libros, el autor restringe su reflexión

<sup>13</sup> «Nei documenti della chiesa legittimamente si fa riferimento a questa serie di testi neotestamentari per fondare e esplicitare la propria convinzione di fede circa l'ispirazione della sacra Scrittura».

principalmente al evangelio según san Lucas y a la carta a los Romanos, remitiendo, a los interesados en ampliar esta etapa, a los artículos de V. Fusco, e G. Segalla en el libro *La Bibbia nell'antichità cristiana*, publicado bajo la dirección de E. Norelli. La última etapa termina con "el testimonio del Antiguo Testamento sobre la 'inspiración'", mediante dos reflexiones; la primera, que llega a identificar la Palabra de Dios con la escritura de Dios, sobre todo en los textos relativos a la ley y a la alianza, mientras que la segunda establece la relación entre la palabra profética y la escritura, emblemáticamente representada por el profeta Jeremías (cf Jer 25,13, TM). A modo de *excursus*, "para encontrar los precedentes de la formulación cristiana de la inspiración" considera Fabris necesario leer los textos de Flavio Josefo y de Filón de Alejandría sobre el tema.

Después de este recorrido por los libros bíblicos, el relator resume la sustancia de su exposición en los siguientes puntos:

1. La presencia y la acción del Espíritu de Dios están en el origen del proceso histórico y cultural que lleva a la formación y redacción de los libros sagrados.

2. Un verdadero y propio testimonio de la sagrada Escritura sobre la inspiración existe sólo en los textos de 2Tim 3,16 y de 2Pe 1,20-21.

3. Este testimonio se coloca dentro del canon cristiano en el que está presente la convicción de la autoridad y del valor "profético" de las Escrituras del canon judío.

4. Sólo analógicamente puede hablarse de testimonio de la inspiración en algunos textos del Antiguo Testamento, en los que está presente la convicción sobre la eficacia de la palabra en cuanto proviene de Dios.

5. Sólo analógicamente se podría extender la experiencia del profeta, que habla bajo la acción del Espíritu de Dios, a la actividad del escritor que produce un texto sagrado.

En la discusión que siguió a la relación se hicieron toda una serie de precisiones, anotaciones y complementaciones. Entre los muchos aspectos presentados en las intervenciones de los participantes, me fijo en tres de ellos.

- 1) Primeramente, algunas anotaciones de carácter general sobre inspiración y Escritura. Se hizo notar que antes de la Escritura, y por

tanto antes de cualquier referencia a la inspiración bíblica, está Jesucristo, lleno del Espíritu Santo, que constituye el vértice referencial tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Igualmente se observó que la inspiración religiosa es una especie de galaxia, dentro de la cual se halla, con un rol particular y fundamental, la inspiración bíblica. Finalmente, se insistió en que no conviene limitar el estudio del testimonio de la inspiración bíblica a las palabras (palabra profética), se ha de extender también a la historia (historia profética) y se ha de tener en cuenta el fenómeno lingüístico de la inlocución, por el que se nos dice, por ejemplo, lo que es un salmo sin decirnos qué es un salmo, y análogamente se nos habla de inspiración sin decir qué es inspiración. Por tanto, hay que abrir nuevos caminos a la *autopistía* de la Escritura.

2) En segundo lugar, me refiero a ciertas precisiones de carácter filológico. Se puntualizó que el texto griego en 2Tim 3,16 no tiene artículo, por lo que no puede traducirse “toda la Escritura”, sino “toda Escritura”. Igualmente, que la palabra θεόπνευστος es más bien predicado que atributo, puesto que está unida por la conjunción καὶ al siguiente adjetivo ὠφέλιμος, de modo que habría que traducir, dando a la conjunción καὶ un valor consecutivo<sup>14</sup>, de la siguiente manera: «Toda Escritura (es) inspirada y por tanto útil para...». Hablando del πνεῦμα, es conveniente tener en cuenta el contenido diverso del término en el Antiguo Testamento (potencia) y en el Nuevo Testamento (potencia, pero también la persona del Espíritu). Por último, se precisó que el término νόμος en los escritos paulinos puede significar sea la Ley, la Escritura, sea también la economía caduca de la alianza mosaica respecto a la nueva alianza instaurada por Jesucristo.

3) Sobre el texto mismo de 2Tim 3,16 se observó, entre otras cosas, estos dos puntos: a) Dado el contexto parenético del texto, conviene subrayar que *in recto* más que afirmar la inspiración de toda la Escritura, de lo que se trata es de acentuar la finalidad y eficacia (*purpose*) de la misma. b) El conjunto de 2Tim 3,10 - 4, 5 parece tener un carácter polémico; siendo así, se podría pensar que el autor busca defender la fe cristiana, e insta a ello «al hombre de Dios, instruido para

<sup>14</sup> Cf M. ZERWICK, *Graecitas biblica Novi Testamenti exemplis illustratur*, Romae 1966, no. 455, γ.

toda obra buena» (2Tim 3,17), mediante el carácter sagrado e inspirado de la Escritura.

## 2) Three possible Models of Inspiration (W. Vogels)

Vogels comienza con un principio general, que guiará el desarrollo de su relación: El concepto de inspiración bíblica depende del concepto que uno tenga del libro en general, y de la Escritura en particular<sup>15</sup>. El autor piensa que a lo largo de la historia se han desarrollado tres concepciones del libro, de las cuales han derivado, consiguientemente, tres modelos de inspiración. La relación está dedicada por entero a la exposición de estos dos puntos.

1) *El modelo del autor individual o modelo profético*. La primera concepción del libro es la de «una unidad literaria escrita por una persona (autor), cuyo nombre aparece en la portada». Conocer el significado del libro equivale a descubrir el sentido dado por el autor al mismo. Este modelo aplicado a la Biblia presupone que cada libro ha sido escrito por un solo autor y que los autores nos son todos conocidos. De esta concepción del libro deriva un modelo de inspiración, en el que ésta es un “don divino al escritor individual”. Siendo la mayoría de los autores de la Escritura profetas o apóstoles, se recurrió al don de profecía para explicar el don de la inspiración. Tal modelo de inspiración ha sido dominante hasta finales del siglo XIX, bajo tres diversas formas: la de la inspiración antecedente o dictado, la de inspiración subsecuente o aprobación y la de inspiración concomitante o asistencia. Ninguna de ellas fue reconocida por el Concilio Vaticano I. En el tiempo que va desde el Vaticano I al Vaticano II estuvieron en boga, dentro de este mismo modelo, la teoría psicológica de la inspiración y la inspiración instrumental, fundada sobre el pensamiento de santo Tomás.

2) *El modelo comunitario o de la comunidad social*. Con el advenimiento y la aplicación a la Biblia de los métodos histórico-críticos, se constató que los textos bíblicos cuentan con una larga prehistoria dentro de la comunidad de Israel o de la Iglesia primitiva. El libro dejó de concebirse según una relación de autor-texto, y se concibió más

<sup>15</sup> «The notion of inspiration is indeed intimately connected with how one sees what a book is in general, and what old books and that biblical books are in particular».

bien según el esquema comunidad-autores-texto. Es en la comunidad donde se conservan las tradiciones de fe, y son muchos los "autores" que colaboran en la redacción del texto hasta su forma definitiva. Si aplicamos esta concepción del libro a la Escritura y al tema de la inspiración, nos encontramos con el modelo de la inspiración comunitaria. Dentro de este modelo existen diversas formas de concebir la inspiración. Hay quienes se han fijado en la inspiración de los autores: todos están inspirados desde el primero hasta el último (inspiración sucesiva), o, según otros, sólo está inspirado el autor final. Otros han reflexionado más bien en la relación existente en la comunidad de fe entre la inspiración y las diversas funciones comunitarias: se habla de inspiración para la acción, para la palabra o para la escritura; de carisma profético o apostólico, de carisma funcional y de carisma escriturario. Y hay finalmente quienes han prestado atención no tanto a los autores cuanto a la misma comunidad de fe, en la que el Espíritu está presente, y a la que pertenecen los autores que escriben «en, mediante y para la comunidad».

3) *El modelo lingüístico*. Los dos modelos anteriores tienen en común que no distinguen entre la comunicación oral y la escrita. La moderna investigación sobre lo que es un texto obliga a repensar el acto de leer, y a reconocer que hay una diferencia esencial entre la palabra hablada y la palabra escrita. Una vez que un texto ha sido escrito, éste viene a ser una realidad en sí mismo. Pero ese texto se halla en estado de hibernación, hasta que no haya un lector que decida darle nueva vida, aunque siempre respetando los límites del texto. El lector reescribe el texto, viene a ser, en cierta manera, autor. Los dos modelos anteriores unen la inspiración con la producción del texto. En el modelo lingüístico la inspiración dice relación al texto y es una cualidad del mismo. La comunidad lectora descubre el carácter inspirado de la Biblia, porque el texto mismo se lo revela, en virtud del Espíritu que lo anima. La Biblia llega a ser, de este modo, el enlace entre la comunidad que la ha producido y la comunidad que la reproduce, actuando ambas bajo la acción del mismo Espíritu<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Vogels resume el concepto de inspiración según este modelo en la siguiente frase: «Inspiration is this human-divine quality that the Bible has as text, because it was produced by an inspired community and because it is capable of inspiring today a community of faith».

¿Cuáles fueron, en el debate que siguió, algunas de las observaciones hechas a la exposición de Vogels? Menciono, entre otras, las siguientes.

1) Sobre la naturaleza de un texto literario, se dijo que para que exista *formalmente* un texto en cuanto tal se requieren tres elementos: autor-texto-lector. Sin el lector, el libro existe sólo *materialmente*. Aplicado este concepto al fenómeno de la inspiración bíblica, ésta afecta, por tanto, a los tres elementos del libro, y por ello se puede hablar de autor, Escritura y lector inspirados. Abundando en el tema, se habló de “un proceso dinámico comunitario” de la inspiración, que implica por un lado al lector dentro de este proceso y por otro el concepto de tradición-transmisión, en cuanto que el autor forma parte de una comunidad creyente y el texto está al servicio de esa comunidad.

2) En cuanto al lector de un texto bíblico, hay que tener muy claro que el lector no crea un texto nuevo, aun aceptando cierta autonomía del texto respecto al autor, porque entonces se desligaría del texto escriturístico. Aquí puede ser útil la imagen de la sinfonía para comprender esta relación entre texto y lector. El texto de la música es siempre el mismo, pero cada director y su orquesta lo hacen revivir de forma diferente. En la biblia esto parece evidente, por ejemplo, en la relectura de un mismo texto o acontecimiento del Antiguo Testamento por parte del Nuevo.

3) Se consideró importante hacer las distinciones debidas sobre el uso del término “Escritura inspirante”. Hay, en efecto, muchos textos religiosos o poéticos que son “inspirantes”, sin embargo, la potencialidad del texto bíblico proviene de la inspiración divina. Conviene aquí añadir que la potencialidad de un texto es doble: aquello que dice y aquello que no dice, el significado claro en un determinado momento y el significado latente que se manifestará en una nueva situación y en una nueva época. Esto, verificable dentro de la Sagrada Escritura, establece ya un enlace entre inspiración bíblica e interpretación.

### 3) *Inspirazione e canonicità* (M. Tábet)

Comienza el relator con una afirmación neta del Concilio Vaticano II: «La santa madre Iglesia, fiel a la fe de los Apóstoles, reconoce que todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, con todas

sus partes, son sagrados y canónicos, en cuanto... escritos por inspiración del Espíritu Santo» (DV 11). Ante esta afirmación de fe, tomada casi literalmente del Vaticano I, han surgido algunos problemas, antiguos y nuevos, que se proponen hoy en día a la reflexión de los exegetas y teólogos: ¿Pueden existir libros o textos inspirados no canónicos?, ¿cuál de las formas del texto es la canónica?, ¿se puede hablar de inspiración bíblica en el proceso parcial de formación canónica de los libros sagrados?, ¿cómo ha actuado la conciencia eclesial de la inspiración en la formación del canon?

Sería imposible reducir a pocas líneas el amplio y detallado análisis de Tábet para responder a las cuatro cuestiones que plantea. Diré algún que otro aspecto relevante de cada problema. A la hipótesis de si libros, escritos, v.g. por un apóstol (cf 1Cor 5,9; Col 4, 16), y que no están incluidos en el canon, son inspirados, el relator responde negativamente, porque «habiendo quedado al margen de la Tradición apostólica no serían Sagrada Escritura, la cual es tal por la única razón de que en ella la Tradición se encuentra a sí misma»<sup>17</sup>.

El segundo problema es el más ampliamente tratado y comprende dos puntos: ¿Es inspirada y canónica la Biblia de los Setenta?; cuando hay dos textos de un mismo libro de la Escritura v.g. Sirácida, Hechos de los Apóstoles, ¿cuál de ellos es inspirado y canónico? Resumiré la respuesta a la primera cuestión, pues, en cierta manera, en ella se incluye también una respuesta a la segunda. En el judaísmo antiguo (Carta de Aristeas, rabí Judas el Santo) y en la tradición cristiana (Ireneo, Clemente alejandrino, Eusebio, Agustín) la Biblia de los Setenta se tenía por inspirada. Vino luego un período en que se negó la inspiración, hasta que a mediados del siglo XX hasta nuestros días se encendió una nueva discusión científica a favor (Benoit, Grelot, Lapointe, Artola, Schenker) o en contra de la inspiración (Dreyfus, Dubarle, Mannucci). Los argumentos en contra son: los traductores no estarían movidos por el carisma de la inspiración, sino por la providencia ordinaria de Dios, a fin de ofrecer a la Iglesia apostólica un instrumento de evangelización; no es necesario que la traducción de los Setenta esté

---

<sup>17</sup> «Appunto perché rimasto fuori della Tradizione apostolica non sarebbe Sacra Scrittura, la quale è tale solo in quanto in essa la Tradizione ritrova se stessa». La frase la toma Tábet de U. Betti, en: *Commento alla Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, 105.

inspirada para que sea usada por los autores del Nuevo Testamento; la Biblia de los Setenta contiene libros considerados apócrifos por la Iglesia; la existencia de un canon alejandrino (canon de la Setenta) es una hipótesis hoy contestada y que no corresponde a los conocimientos actuales sobre la historia del canon bíblico. Por otra parte, los argumentos a favor de la inspiración de la Setenta son los siguientes: la Setenta fue escrita en una época en que la revelación estaba todavía en fase de constitución; la Setenta no representa una simple traducción, sino un progreso verdadero en relación al texto hebreo; algunos textos canónicos han sido conservados sólo en una traducción griega, v.g. Tobías, Judit. Finalmente, se trata el tema de una posible “doble canonicidad”, una para el texto original y otra para la traducción. Gilbert adopta esta postura en relación al Sirácida. Artola se pregunta si no puede extenderse a toda la Biblia de los Setenta<sup>18</sup>.

La cuestión sobre la relación existente entre inspiración y proceso de formación canónica de un texto es resuelta de dos maneras diversas por los estudiosos: unos propenden por limitar la “inspiración bíblica” al último autor, que dio forma última y definitiva al texto canónico; en esta línea se sitúan Grelot, y más recientemente los seguidores del *Canonical Criticism*. Otros, al parecer los más, sostienen que todos los “autores” que han contribuido a la redacción del texto canónico han de tenerse por inspirados<sup>19</sup>. Otro aspecto de este tema es saber si un texto meramente humano puede llegar a ser un texto escriturario y canónico, sea por vía de apropiación (v.g., el Cantar de los Cantares) sea por aprobación en el período constitutivo de la revelación (v.g. el primer libro de los Macabeos). Parecería que sí, por el hecho de ser introducido en la corriente de la tradición inspirada.

La última pregunta de la relación de Tábet se refiere a la concien-

<sup>18</sup> Escribe Tábet citando a Artola: «Se questa ipotesi (doble canonicidad del Sirácida) risponde alla verità dei fatti, perché non estenderla a tutti i libri della traduzione alessandrina dei LXX? Le conseguenze di tali premesse sono logiche in merito all'ipotesi presuntiva dell'ispirazione. In realtà la canonicità reca sempre implicita l'ispirazione».

<sup>19</sup> De nuevo es citado Artola en la reflexión sobre este punto: «Questa incorporazione è analoga alla nutrizione mediante la quale un organismo vivo assimila materia strana alla propria sostanza... Ogni arricchimento della tradizione mediante l'incorporazione di elementi nuovi è un atto di consacrazione della parola. Per questo ogni personaggio del popolo di Dio intervenuto con qualche apporto nel risultato finale della Scrittura ispirata può essere considerato un collaboratore carismatico dello Spirito Santo nella produzione della Bibbia».

cia de la canonicidad y sacralidad de la Biblia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Paso por alto la reflexión sobre este punto, ya que ha sido anteriormente desarrollado en la relación de Fabris. Me fijo en el último punto expuesto por el relator: ¿Es la inspiración un criterio de canonicidad? La pregunta surge a partir de la clasificación de criterios hecha por K.-H. Ohlig<sup>20</sup>: criterios externos, criterios eclesiales y criterios internos. Más que de criterio de canonicidad, habría que hablar de la inspiración como “fundación” de la canonicidad, como base de las «condiciones fundantes y necesarias para que la Iglesia pudiera elaborar un canon de los libros sagrados».

He aquí, finalmente, algunos de los temas tratados en la discusión que siguió a la relación del prof. Tábet. 1) *Jesús y el canon*. La Biblia es el libro de la religión cristiana: el centro de la fe cristiana es Cristo, del que la Biblia es testimonio. En este sentido, puede hablarse de Jesús como el *canon* viviente, punto de referencia del canon escriturario. Tal parece ser el significado de *kanon* en Gál 6,16, es decir, Cristo crucificado, de quien proviene la nueva creación. 2) *El discernimiento canónico*. Dado que estaban activos otros espíritus, la Iglesia tuvo que recurrir a un discernimiento en el Espíritu entre la recepción o exclusión de un libro como canónico. Esto es evidente, por ejemplo, en la actuación eclesial contra Montano. 3) *Canon y cánones*. Hay que profundizar la unidad y multiplicidad canónica, sea en el mundo profano sea en la comunidad eclesial, ya que desde los primeros siglos hasta nuestros días existe una notable pluralidad de cánones en el mundo cristiano, sea en la relación entre el canon judío y el canon cristiano. Como una pista, puede ser útil la concepción analógica y dinámica del canon, que permite integrar la variedad canónica en una unidad superior. 4) *Canon e inspiración*. Para determinar mejor cada uno de éstos conceptos, se propuso que la inspiración está en función principalmente de la verdad, mientras que la canonicidad está en función de la memoria de Jesús, entendida en sentido trinitario.

<sup>20</sup> K.-H. OHLIG, *Woher nimmt die Bibel ihre Autorität zum Verhältnis von Schriftkanon*, Patmos, Düsseldorf, 1979; *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche*, Patmos, Düsseldorf, 1972.

#### 4) Los nuevos métodos de exégesis y la comprensión de la inspiración bíblica (A. M. Artola)

En el frontispicio de su reflexión coloca Artola una especie de axioma y una limitación. El axioma se refiere a la relación entre hermenéutica e inspiración: La hermenéutica y la inspiración bíblica (IB) han sido siempre interactivas. Si hay nuevas adquisiciones en exégesis, tienen que existir nuevas formas de comprensión teológica de la inspiración bíblica. Dada la amplitud de los nuevos métodos, presentados en el Documento *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia* (IBI), el autor se limita a una prospección desde tres aspectos: los análisis literarios, la historia de los efectos, y la lectura fundamentalista. El análisis de estos métodos mostrará cuáles son sus aportaciones a la nueva comprensión de la IB.

1) *Los análisis literarios*. El relator valoriza, ante todo, el carácter pionero de la obra de L. Alonso Schökel en este campo de la teoría literaria aplicada a la Escritura, y la novedad que aporta respecto a los métodos histórico-críticos (MHC) a la teología de la inspiración bíblica. Entre las tres modalidades incluidas en la IBI (el análisis retórico, el narrativo y el semiótico) Artola elige para su análisis los dos primeros.

Dejando a un lado la retórica clásica, Artola atiende solamente a la nueva retórica (NR). Si la retórica se define «la ciencia y arte de componer discursos persuasivos», la NR pretende descubrir los recursos que explican la persuasividad del texto. Reconoce que ningún recurso técnico explica adecuadamente dónde reside la fuerza persuasiva de los textos, y al mismo tiempo se ve obligada a admitir que se requiere de un soplo genial de inspiración porque «la génesis de toda obra literaria debe proceder siempre de la inspiración». Las circunstancias personales, la conjunción de condiciones favorables entre texto y lector son insuficientes para lograr el efecto persuasivo. Al aplicar este método a los textos bíblicos, se debe aceptar que la fuerza persuasiva de ciertos textos bíblicos —y de la Biblia en su conjunto— sólo se explica por la inspiración. La aportación más importante del método consiste en haber puesto de relieve la necesidad de unir persuasión subjetiva por inspiración del lector con la persuasividad objetiva de la inspiración del texto.

La narratología bíblica (NB) estudia las condiciones de comprensión y comunicación de los relatos bíblicos para que se verifique la auténtica transmisión de la fe, y se produzcan en la lectura de la Biblia los efectos de salvación a que están destinados los textos inspirados. En la narratología de la Biblia hay tres fases que marcan la constitución de un relato bíblico: experiencia inspirada vivida por el narrador inspirado; el testimonio escrito de esta experiencia, mediante su traducción en lenguaje narrativo; la efectividad divina destinada a producirse en el lector. Frente a la narratología de la Biblia está la narratología bíblica, que es la comprensión y comunicación realizada por el testigo de la fe bíblica, al narrar un hecho antiguo de la Escritura para actualizar su efectividad salvadora primigenia. Para ejemplificar esto, Artola analiza narratológicamente el relato del etíope que lee Is 53,7-8 sin entender (Hch 8, 26-40). Del análisis deduce una ley esencial de este método: Las dificultades de comprensión y comunicación del mensaje bíblico a la actualidad contemporánea, encuentran un modelo acabado para su solución en la manera como, al interior mismo de la Biblia, se producen las condiciones que llevan ya eficazmente a la comprensión y la comunicación de la palabra de Dios. La NB reproduce, en la actualidad, el *iter* originario de la narración bíblica: experiencia, testimonio, recepción creyente. En las tres etapas debe estar presente el Espíritu. La experiencia como la posesión del Espíritu Santo en la vida cristiana del narrador; el testimonio, como transmisión viva de fe del narrador creyente; la recepción, como la suscitación de la fe o su maduración, en la existencia del oyente.

2) *La historia de los efectos (Wirkungsgeschichte: WG)*. Es una de las aproximaciones tradicionales aducidas por la IBI. Como tal investiga, por igual, cualquier texto de la producción literaria universal. Estudia la incidencia de un determinado texto en la cultura, en razón de las reacciones que ha provocado su lectura. Se trata de un sistema interpretativo vivo y dinámico, con dos finalidades: mostrar la fecunda influencia de ciertas obras en la configuración de la historia, y depurar los valores de los textos que han ejercido tal influencia, hasta el punto de convertirse en obras inmortales de la humanidad. La WG supone que existen virtualidades inagotables encerradas en ciertos textos, y que hay necesidad de una lectura continua y diferente, sensible a los

valores, para revelar la autenticidad de esos mismos valores. Si nos preguntamos, finalmente, por qué Homero, Platón, Virgilio o Dante han influido tanto en la historia de la humanidad, respondemos: por la genialidad auténtica de sus obras; si luego apuramos la pregunta sobre la genialidad, la respuesta no puede ser otra que ésta: la inspiración artística. Este es el punto de inserción que posibilita la aplicación de este método al mundo de la IB. A lo largo de los siglos la lectura de la Biblia ha desarrollado sus maravillosas virtualidades y las ha depurado, y así ha quedado consagrada como obra religiosa de supremo valor, como libro sagrado único. Cuando la WG bíblica se pregunta por la razón última de este carácter único, la respuesta es ésta: sólo la inspiración divina puede dar la adecuada justificación a esa singularidad. Dos aplicaciones hace Artola, que conectan la WG con la inspiración. La primera se refiere a la fuerza impositiva de los hechos fundantes, que constituyen el código genético de los movimientos históricos o de los hechos evolutivos. Pues bien, la irrupción del Espíritu es el hecho fundante que explica la WG de la Biblia. Del evento fundante de la irrupción del Espíritu en la historia salvífica surge su traducción profética en fenómenos de lenguaje a modo de testimonio del mediador divino, y todo el resto del proceso creativo que culmina en la Escritura, y su lectura creyente. La segunda dice relación a la unicidad de la Biblia, que hace de ella el verdadero libro sagrado de la humanidad. Este carácter único de la Biblia sólo se explica mediante su inspiración divina. De esta manera la WG de la Biblia orienta la investigación hacia la confesión de su génesis inspirada, y su profundización teológica.

3) *Lectura fundamentalista*. El presupuesto básico del fundamentalismo bíblico es que «siendo la Biblia Palabra de Dios inspirada y exenta de error, debe ser leída e interpretada literalmente en todos sus detalles» (IBI, I,F). En la base de esta precomprensión fundamentalista está la identificación de revelación e inspiración; una identificación de la que la teología católica se liberó gracias a L. Lessio y a R. Simon. Mientras que la revelación es un carisma de autorrevelación divina, la inspiración es un carisma ordenado a la Escritura. Sólo esta neta distinción permite superar los supuestos fundamentalistas, y ofrece la base para una interpretación crítica de la Biblia.

En el poco tiempo disponible para la discusión, se hicieron, entre

otras, las siguientes aportaciones: 1) En el método retórico el lector, por así decir, está presente en el texto. Esto condiciona ya el texto que se escribe. Por otra parte, el texto produce unos efectos en el lector, pero los produce en virtud de la precomprensión que el lector tiene de sí mismo y del texto. 2) Hay que tener cuidado en la aplicación del método narrativo, ya que este método se usó originariamente aplicado a la novela y a la fábula. Con esto, se corre el peligro de ver los evangelios como una simple ficción. Es por tanto necesario que el método tenga su base en la verdad. 3) ¿Cómo conciliar el método histórico crítico y los nuevos métodos? En particular, ¿qué criterio de verdad rige en la aplicación de la WG? La interacción depuradora, mediante las múltiples lecturas positivas y negativas, ¿es criterio suficiente?

### 5) Che significa oggi “*ispirazione*”? Una visione globale (P. Grech)

La ponencia de P. Grech se sitúa en continuidad con dos artículos precedentes, uno de 1986<sup>21</sup> y el otro de 1995<sup>22</sup>. Teniendo en cuenta el análisis que Heidegger hace de *a-letheia* como desvelamiento del ser, como captación de la voz silenciosa del ser que luego el filósofo o el poeta transforman en lenguaje, el “profeta”<sup>23</sup> es el hombre que capta la voz de la presencia de Dios, la transforma en lenguaje de fe y se hace altavoz de ella para otros hombres. La transformación en lenguaje, que se realiza siempre bajo la acción del Espíritu, puede adoptar varias formas, pero en esta relación interesa únicamente el aspecto de la comunicación de la verdad. Esta comunicación divina, aunque en la Biblia se narre en un solo episodio, en cierta manera comprende un proceso de “educación”, semejante al proceso de maduración humana, con un punto culminante, como, por ejemplo, la zarza ardiendo para Moisés, la confesión de Cesarea de Filipo para Pedro o el camino de Damasco para Pablo. Este proceso de “educación” aplicable a un individuo, es válido igualmente aplicado a un pueblo, al pueblo de Israel o

---

<sup>21</sup> *Saggio sul linguaggio della Scrittura e la sua interpretazione*, en: *Ermeneutica e teologia biblica*, Borla, Roma 1986, 40-58.

<sup>22</sup> *Quid est veritas?*, en: *Lateranum* LXI (1995) 147-158.

<sup>23</sup> “Profeta”: con esta palabra se quiere indicar a todos aquellos hombres que reciben la revelación de Dios y luego, según formas y géneros literarios diversos, la han transformado en lenguaje de fe, sea oral o escrito.

a la Iglesia apostólica. Todo esto es importante para entender mejor el lenguaje de la revelación con su trasfondo de instituciones, culturas, costumbres e interacciones sociales, pero lo es igualmente para una mayor comprensión de la obra del Espíritu, que no se limita al producto final, sino que es una acción continua por medio de experiencias, de ayudas para reflexionar sobre ciertos hechos, de asimilación de reacciones de otros hombres santos a las circunstancias históricas, sociales y religiosas de una comunidad o de un pueblo. La transmisión de esta comunicación o revelación divina ha sido llevada a cabo en forma oral, hasta cuando alcanza el estado fijo en la Escritura, bajo el carisma de la inspiración. En el período de la transmisión, la revelación crece y es interpretada<sup>24</sup>, al igual que el hecho de ponerla por escrito es en sí también un acto de interpretación. Como conclusión de toda esta reflexión, se puede definir la inspiración «el carisma del Espíritu concedido a un hombre para que escriba un texto que acompañe a la comunidad de Israel o de la Iglesia en el tiempo como memoria, testimonio e intérprete de la revelación, y que abra continuamente la palabra de Dios al pueblo en cualquiera de sus circunstancias a lo largo del tiempo hasta la última manifestación de Dios al final de los siglos».

Seguidamente, Grech se plantea la cuestión de la “inspiración progresiva”, que abarcaría todo el proceso y las etapas de la acción del Espíritu hasta el texto canónico. Más aún, se pregunta y somete a un agudo análisis la cuestión de una gradación en la inspiración de los libros sagrados de la Biblia, cuestión suscitada por los diversos coautores en el proceso de la formación del libro y por la diversidad de los géneros literarios. En su análisis el relator presenta diversos casos que ayudan a esclarecer el problema: 1) Libros en que el receptor de la revelación y el autor inspirado del libro coinciden en una misma persona; por ejemplo, carta a los Romanos, o Apocalipsis de Juan; 2) Libros en que la inspiración tiene una función hermenéutica. Por ejemplo, el segundo libro de los Macabeos<sup>25</sup>, en el cual el autor sagrado elige los episodios y los ordena dentro de la historia de la salvación, convirtien-

<sup>24</sup> Textos legales, proféticos o sapienciales son retomados y reescritos mediante glosas, nuevos vaticinios, actualizaciones, etc. para hacerlos vitales en circunstancias siempre nuevas. Lo mismo sucede en el NT con los hechos de la vida de Jesús y con sus enseñanzas.

<sup>25</sup> La historia narrada en este libro no difiere mucho “materialmente” de la narración histórica de Flavio Josefo.

do así la crónica en historia salvífica. En este grupo entran también los evangelios que «atestiguan, conservan la memoria por escrito y explican el significado de los acontecimientos de la vida de Jesús para la comunidad». 3) Libros en que la inspiración ha de ser considerada no sólo en el libro aislado sino también en la totalidad de la revelación y del canon bíblico. Aquí entraría el libro de los Proverbios que recoge muchísimos de la literatura egipcia, o los libros de Job y Qohelet, en los que hay interrogantes cuya respuesta definitiva vendrá siglos después con la plenitud de la revelación en Jesucristo. 4) La inspiración de los salmos, donde la inspiración individual habrá de colocarse «en el proceso de la presencia formativa del Espíritu en la liturgia de Israel». Después del análisis concluye Grech que no se puede hablar de *grados de inspiración*, pero sí de «calidad y cantidad de la revelación, o jerarquía de verdad, contenida en los libros sagrados y en cada género literario».

El Espíritu que ha inspirado los libros sagrados, continúa actuando en la formación del canon, como prolongación de la acción divina relacionada con los libros sagrados; continúa actuando igualmente en la interpretación que la Iglesia hace de la Escritura. De esta manera se puede hablar de un concepto amplio de inspiración, «que se extiende desde la maduración de un hagiógrafo hasta la composición de su libro, y que acompaña el texto en su crecimiento e interpretación, se refleja en la recepción del canon y prosigue en la interpretación de la Iglesia». Con esta concepción de inspiración puede entenderse mejor su relación con la revelación. Dios en su pedagogía divina se adapta, al revelarse, al grado de madurez de la humanidad antes de la venida de Cristo; es decir, el que recibe la revelación la refleja, a la manera de un espejo áspero, según el grado de su madurez humana y espiritual, y según la madurez del pueblo al que pertenece. El espejo perfecto es Cristo, en quien la humanidad alcanzó la plena madurez, imagen de Dios invisible e irradiación de la gloria del Padre. Todos los libros de la Biblia están igualmente inspirados, pero la revelación que atestiguan no había alcanzado todavía su perfección en los libros del Antiguo Testamento; ésta logrará su culminación únicamente en Jesucristo.

A la reflexión del prof. Grech se hicieron, entre otros comentarios, dos aportaciones que quisiera anotar. La primera es una referen-

cia, por un lado, a la fe como respuesta individual a la revelación divina (DV, 5), por otro, que le es complementario, el sentido comunitario fuertemente subrayado por el catecismo: "Nosotros creemos" (CIC 166-175). Este mismo sentido comunitario lo encontramos formulado también en *Dei Verbum*, 8, en que se habla de la «viva voz del Evangelio (término equivalente a revelación) que resuena en la Iglesia y por medio de ella en el mundo». La segunda anotación intenta recalcar la estrechísima relación entre revelación e inspiración, aun reconociendo su diferenciación. Se dijo, en efecto, que la revelación es la "dimensión intelectual de la inspiración".

### 6) *Ispirazione biblica e "ispirazione" dei libri sacri delle altre religioni* (Angelo Amato)<sup>26</sup>

Como premisa a su relación Amato indica la extrema dificultad del diálogo interreligioso, sobre todo cuando se refiere al diálogo teológico y a la experiencia religiosa. La dificultad proviene de la gran variedad de los libros sagrados de otras religiones (hay que conocerlos y analizarlos caso por caso), del uso de las palabras típicas del hombre religioso (v.g. Dios, hombre, plegaria, salvación, revelación, inspiración, persona, bien, mal, etc.), pero con significados espirituales, antropológicos y cosmológicos no pocas veces opuestos, y del hecho de que el método histórico-crítico ha sido aplicado a la Escritura cristiana, pero no a los escritos y a las tradiciones orales de las otras religiones. Por todo esto, el relator cita a J.C. Basset, quien afirma: «El diálogo interreligioso se halla hoy en día en un estadio de balbuceo, de modo que es acertado hablar de preparación al diálogo, más que de diálogo propiamente dicho»<sup>27</sup>. Teniendo en cuenta esta dificultad, Amato presenta algunas hipótesis de trabajo, disponibles hoy en el ámbito teológico, para luego proponer la enseñanza reciente del Magisterio sobre este tema en la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Dominus Iesus*.

La primera hipótesis proviene de F. Wilfred, que recoge veinte

<sup>26</sup> Siendo el tema de la relación del prof. Amato menos conocido en el ámbito de la teología católica occidental, por estar todavía esta temática en una fase inicial de la reflexión teológica, expondré con mayor amplitud el contenido de la misma.

<sup>27</sup> J. C. BASSET, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, Cerf, Paris 1996, 408.

años de teología “inculturada” e “interreligiosa” en India<sup>28</sup> El objetivo y contenido de la obra de Wilfred están resumidos en el título: *Más allá de los fundamentos establecidos*. Más allá de la Escritura cristiana y, de ahí, la propuesta de dos fuentes de autoridad para la teología cristiana de la India: la experiencia judeocristiana codificada en la Biblia y la experiencia indiana como se encuentra en sus libros sagrados. Más allá del uso prudente de estos libros y, por eso, la necesidad de usarlos en la liturgia y en la celebración eucarística. Más allá del método, en cuanto no se trata de hacer una teología cristiana de las religiones, sino una *teología interreligiosa* en la que la teología de las diversas tradiciones religiosas será *parte de un todo interdependiente*. Finalmente, más allá de Cristo mediante una concepción teocéntrica y pluralista de las escrituras no bíblicas, que serían expresiones de la manifestación pluralística del misterio de Dios, con lo que el pluralismo no sería sólo un dato de hecho, sino que correspondería al designio salvífico de Dios.

El segundo autor estudiado, J. Kuttianimattathil<sup>29</sup>, propone una tipología de la inspiración en el contexto indiano. Primeramente asume los tres tipos de inspiración propuestos por D.S. Amalorpavadass: La *escatológica*, referida a Jesucristo como manifestación última y definitiva de Dios; la *profética*, propia del Antiguo Testamento, como preparación a la venida de Jesucristo; la *iluminativa*, es decir, la autocomunicación de Dios en el Espíritu a los pueblos en modos diversos, autocomunicación parcialmente atestiguada en los libros sagrados que estos pueblos aceptan como normativos de su vida. A esta tipología añade Kuttianimattathil tres interpretaciones actuales de la inspiración entre los teólogos de la India: inspiración analógica, por cuanto el Espíritu Santo asiste a los autores en la redacción de las Escrituras de otras religiones; inspiración en sentido específico, propio de la teología cristiana, pero que no sería aplicable a los libros sagrados de otras tradiciones religiosas; y por último inspiración, en sentido específico, aplicable también a los libros sagrados de otros pueblos, de

---

<sup>28</sup> F. WILFRED, *Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology*, University of Madras 1993.

<sup>29</sup> J. KUTTIANIMATTATHIL, *The Holy Spirit and World Religions and the Meaning of God's Revelation*, en: Vidyajoti Journal of Theological Reflection, 63 (1999) 339-350.

modo que puede afirmarse que esos libros sagrados son Palabra de Dios. A modo de conclusión, Kuttianimattathil sostiene que es opinión común entre los teólogos indianos que «las escrituras de otras religiones pueden ser usadas en la liturgia, independientemente del hecho de que sean o no técnicamente inspiradas».

La tercera hipótesis presentada en la relación fue la de J. Dupuis<sup>30</sup>, que resume su tesis en las siguiente frase: «La experiencia personal que los “hombres santos” tienen del Espíritu, en cuanto constituye, por providencia divina, una apertura personal de Dios a las naciones, y en cuanto ha sido documentada de modo auténtico en sus escrituras sagradas, es una palabra personal que Dios les dirige mediante intermediarios de su elección». En apoyo de la tesis Dupuis distingue entre plenitud cualitativa y cuantitativa de la revelación. Jesucristo es la plenitud cualitativa, porque ninguna revelación del misterio de Dios es igual a la suya, pero no la cuantitativa, en virtud de la limitación histórica de su naturaleza humana. Por eso, Dupuis afirma que la autorevelación cuantitativa de Dios puede continuar después de Cristo, por ejemplo, en Mahoma. Una segunda reflexión aduce el ilustre profesor de la Gregoriana sobre el concepto de una “revelación progresiva y diferenciada”, que se desarrollaría en tres etapas, no de orden cronológico, sino teológico: 1) Dios concede a los “hombres santos” escuchar en su corazón una palabra secreta, de la que las escrituras no bíblicas contienen al menos ciertas trazas; 2) Dios habla oficialmente a Israel por medio de sus profetas; 3) Dios pronuncia su palabra decisiva en Jesucristo. En razón de estas etapas, los términos “palabra de Dios, sagrada escritura, inspiración” responderían a conceptos analógicos y expresarían diversas realidades en diversas fases de la revelación.

El relator piensa que la postura de B. Forte<sup>31</sup> sobre el tema es teológicamente más prudente. Primeramente distingue, a partir de Heb 1,1-2, la doble dimensión de la Palabra: informativa y perfor-

---

<sup>30</sup> J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997.

<sup>31</sup> B. FORTE, *La Parola di Dio nella Sacra Scrittura e nei libri sacri delle altre religioni*, en: *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*, LEV, Città del Vaticano 2001, 105-120.

mativa, y recuerda la doble forma tradicional de revelación natural y sobrenatural o histórica. Sólo ahora se pregunta si entre el *libro de la naturaleza* y el *libro de la revelación de Jesús* son posibles otros “libros” inspirados de revelación. Apoyándose en *Nostra Aetate* 2 y en *Redemptoris Missio* 55, por un lado, niega la simple equiparación de la Escritura canónica con los libros sagrados de otras religiones, pero, por otro, piensa en la posibilidad de que «la autocomunicación divina llegue a las personas humanas y a las culturas a través de otras vías, además de las de la Escritura inspirada del canon bíblico... Se trata de reconocer posibles presencias analógicas de los contenidos de la Palabra de Dios, bajo formas de iluminaciones y participaciones dadas desde lo alto a los autores de las Escrituras de otras religiones».

Frente a estas hipótesis teológicas, Amato presenta finalmente la doctrina de la Declaración *Dominus Iesus* de la Congregación para la Doctrina de la Fe (6 de agosto del 2000). Antes de tocar el tema de la inspiración, el autor se detiene a exponer lo que el documento afirma sobre el diálogo interreligioso y sobre la distinción entre fe teológica y creencia. Cuatro son las consideraciones sobre el diálogo interreligioso: 1) Tal diálogo suscita nuevos problemas a la teología contemporánea, que requieren de investigación y de discernimiento; 2) El diálogo en modo alguno sustituye la *missio ad gentes*, sino que la acompaña; 3) El diálogo es sólo una de las expresiones de la acción evangelizadora de la Iglesia; 4) El diálogo exige una actitud de comprensión y una relación de conocimiento recíproco y de enriquecimiento mutuo, en la obediencia a la verdad y en el respeto a la libertad. Respecto al segundo punto, hay que distinguir entre la fe teológica, que es aceptación de la verdad revelada por Dios Uno y Trino, y la creencia en las otras religiones, que es experiencia religiosa, todavía en búsqueda de la verdad absoluta y todavía carente del asentimiento al Dios que se revela. En este contexto se ha de situar lo que el documento dice sobre la inspiración: 1) La tradición cristiana reserva la calificación de *textos inspirados* a los libros canónicos de la Biblia. 2) Se ha de reconocer que en los libros sagrados de otras religiones hay presentes ciertos elementos que de hecho han sido instrumentos para que multitud de personas, en el curso de los siglos, puedan conservar y alimentar su relación re-

ligiosa con Dios. 3) Estos libros sagrados reciben del misterio de Cristo aquellos elementos de bondad y gracia que en ellos están presentes.

Una primera observación a la exposición del prof. Amato se refirió al hecho de la existencia de “hombres santos”, cuya experiencia religiosa ha sido plasmada luego en textos sagrados, ya que “Dios, por vías sólo conocidas por él, puede llevar a la fe a los hombres que ignoran el Evangelio sin culpa propia” (AG 7); estos textos son como gemas preciosas que podemos y debemos valorar, para descubrir mejor la riqueza de la tradición cristiana. Conviene, se dijo también, hablar de “Escrituras sagradas, más que de Escrituras no inspiradas”, en cuanto que en las escrituras de otras religiones se recoge la experiencia de lo numinoso y trascendente.

Aunque en la organización del Encuentro no estaba prevista ninguna comunicación, a petición de los participantes intervino el prof. Vassiliadis para hacer una exposición más completa de la doctrina de la Iglesia ortodoxa sobre la inspiración, y el prof. Vempeny para presentar su modo de ver la “inspiración” de los libros sagrados del hinduismo, por ser él proveniente de la India y por llevar muchos años de su vida dedicado al diálogo interreligioso con los indúes. Ambas comunicaciones serán publicadas en las Actas del Encuentro.

## Conclusión

La reflexión teológica sobre la inspiración está de nuevo en fermentación. Creemos que los próximos decenios serán fecundos en este campo y aportarán contribuciones notables a ciertos problemas todavía existentes o incluso soluciones que podrían ser aceptadas por los especialistas de la inspiración y por el mismo Magisterio eclesiástico. Por otro lado, con los métodos sincrónicos y con el diálogo interreligioso se abren nuevas perspectivas a la reflexión, que están apenas dando los primeros pasos, y que abren un sinnúmero de posibilidades a una comprensión más integral del misterio de la inspiración de la Escritura sagrada. Este Encuentro Internacional sobre la Inspiración, y las Actas que esperamos publicar hacia finales del año 2002, es un hito más en el largo caminar del *intellectus quaerens fidem*.

**Summary:** *The article describes the content of an International Encounter on the issue of Inspiration, following the exposition of the six Relations: In what sense does Holy Scripture witness Inspiration? (R. Fabris); Three possible Models of Inspiration (W. Vogels); Inspiration and Canonicity (M. Tábet); The new Methods of Exegesis and the understanding of biblical Inspiration (A.M. Artola); What does Inspiration mean today? A global vision (P. Grech); Biblical Inspiration and "inspiration" of holy Writings of other Religions (A. Amato)*

**Parole chiave:** Ispirazione, canone, metodi sincronici, verità, Scritture non cristane

**Keywords:** Inspiration, Canon, Truth, Non Christian Scriptures, Synchronic Methods