

DE «DIOS AUTOR DE LOS LIBROS SAGRADOS» A «LA ESCRITURA COMO OBRA LITERARIA»

REFLEXIONES SOBRE UN SIGLO DE TEOLOGÍA INSPIRACIONISTA

El siglo XVII ha sido señalado como la época clásica de la teología de la Inspiración¹. Sin quitar importancia a la espléndida producción inspiracionista del barroco, no hay duda de que el siglo privilegiado del interés por el dogma de la Inspiración ha sido el siglo entre los dos concilios vaticanos. En efecto, ésta ha sido la época en que empezó a estructurarse la *Propedéutica Bíblica*², en la cual el tratado *De Inspiratione* ocupaba la parte más principal. Por otra parte, la preocupación por salvaguardar la Inerrancia Bíblica dio una extraordinaria actualidad al dogma de la Inspiración en los años de la llamada *Cuestión Bíblica*. Lo que para la Teología Fundamental —disciplina nacida en contemporaneidad con la Propedéutica— era el tratado *De Revelatione*, la Inspiración lo era para toda la ciencia bíblica. Y la principalidad que los temas del natural y del sobrenatural tuvieron al tiempo del modernismo y de la Nueva Teología, la tuvo también

¹ «Le XVII^e siècle est la grande époque, l'époque classique de l'étude de l'Inspiration», MANGENOT, en DTC, VII/2, col. 2145.

² Prescindiendo del tratamiento teológico que en los siglos precedentes se daba al tema del origen divino de la Escritura, los tratados sistemáticos de Introducción Bíblica o de Propedéutica empiezan después de la I Guerra Mundial (Cfr. HERNÁNDEZ MARTÍN, art. *Introducción General* en «Enciclopedia de la Biblia», IV, 202-203). Los tratados sobre la Inspiración comienzan inmediatamente después de la *Providentissimus Deus* (1893) (Cfr. HÖPFL-LELOIR, *Introductio Generalis in Sacram Scripturam*, 1963, p. 11-12). El precursor del tratado fue Franzelin con su famoso libro «De divina traditione et scriptura», 1.^a edición litografiada, Roma 1860, con el título «De divinis scripturis»; en la forma actual, se editó por primera vez el año 1871, un año después del Vaticano I. Entre el Vaticano I y la *Providentissimus Deus* aparecieron los siguientes: SCHMID: *De Inspiratione Bibliorum vi et ratione*, Brixinae 1885, y las vindicaciones de Lessio del P. KLEUTGEN: *Leonardi Lessii doctrina de Inspiratione*, publicadas por SCHNEEMANN en 1881.

el tema de la Inspiración en los decenios en que se debatían los problemas de la crítica histórica aplicada a la Escritura. La *Revelación* y la *Inspiración* han sido en el siglo de entre los dos Vaticanos, las dos cuestiones fundamentales que han condicionado la Dogmática y a la Ciencia Bíblica.

Pero si la Inspiración ha acaparado la atención de los biblistas preocupados por las bases creyentes de su trabajo, tal acaparamiento está conociendo en nuestros días una repentina pérdida de interés, hasta el punto de que se empieza a hablar del «fin de la teología de la Inspiración». Se podría decir que en este siglo la obsesión por la Inspiración y la Inerrancia ha conocido, por una parte, una vertiginosa alza y una repentina baja en el ámbito de los intereses bíblico-teológicos. Esta realidad no deja de sorprender y surge inevitablemente la pregunta: ¿Cuál fue el punto de partida de aquella inesperada alza? ¿Cuáles han sido los factores desencadenantes del actual desinterés por el tema? ¿Cuál es el porvenir de la Teología de la Inspiración? He aquí la temática que aborda esta colaboración a la historia de la teología en el siglo de los dos Concilios Vaticanos.

I. LA ECLOSIÓN DEL INTERÉS POR EL DOGMA DE LA INSPIRACIÓN

La historia del dogma y de la teología de la Inspiración es bien conocida gracias a monografías exhaustivas que han estudiado al detalle los episodios de dicha historia³. Esto nos permite ser breves y proceder por referencias someras a una historia ya bien escrita.

La singular actualidad del dogma de la Inspiración en el período de los dos Concilios Vaticanos se debió, sustancialmente, a dos factores. Ante todo, a la necesidad de defender contra el racionalismo del siglo XIX, el origen divino de la Escritura. Esta necesidad provocó la definición dogmática del Vaticano I sobre la Inspiración. El segundo factor lo constituyó el problema de la Inerrancia bíblica, puesta de actualidad por la famosa Cuestión Bíblica de fines del siglo pasado. A los ataques contra la absoluta verdad de la Biblia respondió el Magisterio mediante la encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII. Estos son los hechos dogmáticos y los condicionamientos históricos que provocaron la actualidad del dogma de la Inspiración.

³ Como recientes historias del dogma de la Inspiración están las siguientes: BEUMER, J.: *La inspiración de la Sagrada Escritura*, en «Historia de los dogmas», BAC Maior, Tomo I, cuaderno 3b, Madrid 1973; BURTCHAELL, J. T.: *Catholic Theories of Biblical Inspiration Since 1810*, Cambridge 1969; LORETZ, O.: *Das Ende der Inspirationstheologie*, vol. I-II. Stuttgart 1976, 1977.

La especulación teológica estuvo igualmente condicionada por los mismos factores históricos, más las posiciones dogmáticas del Magisterio que orientaron en determinadas direcciones el trabajo de la reflexión teológica.

También esta historia es conocida. Sin ser repetitivos, recordaremos lo esencial de dichas preocupaciones.

En el tiempo prevaticano I un teólogo del Colegio Romano, el jesuita austriaco Juan Bautista Franzelin, estructuró un sistema teológico que salvara el origen divino de la Escritura contra las desviaciones minimistas de la teología contemporánea. Como punto de vista totalizante se fijó en una verdad básica de la tradición católica: *Dios es autor de la Escritura*⁴. Pero ya desde el mismo punto de partida adolecía el sistema franzeliniano de un defecto de impostación. Se partía del supuesto de que Dios era el autor literario de la Escritura. Para ello se introducía un ligero deslizamiento y modificación de los textos del magisterio. En efecto, ningún lugar de la tradición contenía la expresión en su literalidad: *Deus auctor Scripturae*, o *Deus auctor librorum*⁵. De la modificación de la fórmula se seguía su interpretación estricta de autor literario⁶. Todo el edificio franzeliniano descansaba en la interpretación estricta de un puro antropomorfismo, o de una expresión aplicable a Dios sólo en una lógica de analogía

⁴ Sobre Franzelin, además de las historias del dogma de la Inspiración, ver: ARNALDICH, L.: *La naturaleza de la Inspiración según el Cardenal Franzelin*, en XIV Semana Bíblica Española, Madrid 1954, p. 131-164; COURTADE, G.: *J. B. Franzelin. Les formules que le Magistère de l'Église lui a empruntées*, en RScR. 1952, p. 317-325 (Mélanges Jules Lebreton). MERK, A.: *Kardinal Franzelin und die Inspiration*, Scholastik 1 (1926) 368-378.

⁵ La tesis de Franzelin aparece expuesta en la siguiente manera: «Libri sacri inspirati sunt ita, ut Deus sit librorum auctor», que se aclara luego: «... Scripturae credi debent *divinae* eo, quod sunt *libri Dei* et Deus est *librorum auctor*» (*Tractatus de Divina Traditione et Scriptura*, ed. 4, Romae 1896, p. 304), en sinonimia con la expresión «librorum auctor» él mismo forja otra de propia hechura: «*Scripturae auctor*» (p. 317, nota 1).

Estas expresiones, en su literalidad, no aparecen en ningún lugar de la tradición precedente. Cuando se habla de Dios-Autor, el sustantivo regido inmediatamente es *Testamentum* (utriusque Testamenti; NT, VT, etc.). En ningún lugar de la tradición precedente tiene la palabra Testamento el sentido *único* de libros, ni siquiera el sentido *principal* o *primario*. Siempre se alude a los libros en relación con el global *Testamento*. El deslizamiento y modificación terminológica no carecían de importancia, toda vez que de la inmediata aposición de *Auctor-liber* se va a sacar la teoría del autor literario. Sólo en el Vaticano I se relaciona explícitamente *auctor* con *liber*: «Eos vero (los libros del A y del NT) Ecclesia pro sacris et canonicis habet... propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent *auctorem*» (EB, 77).

⁶ Franzelin es insistente en explicar que la expresión *auctor* se debe entender en su sentido propio y estricto: «Ut Deus ipse princeps *auctor libri*, sensu proprio huius vocabuli censerí debet» (p. 304).

impropia⁷. No obstante, el sistema encontró una extraordinaria difusión, convirtiéndose, en cierto sentido, en el sistema comúnmente recibido en las escuelas teológicas del postvaticano I.

La reacción contra el sistema franzeliniano partió de la escuela tomista, que a fines del siglo XIX comenzaba a recuperar el prestigio de los siglos pasados. Pero ello se debió sobre todo al hecho de la aparición de la *Providentissimus Deus* de León XIII.

Esta encíclica se publicaba sin afanes de originalidad o pretensiones de nuevas impostaciones en la teología inspiracionista. Leído ahora en la lógica interna de sus exposiciones, es fácil descubrir una precomprensión completamente franzeliniana de la Inspiración. Se parte del concepto de autor y se señalan las condiciones de funcionamiento intelectual de la composición literaria necesario para que uno sea autor: actividad de la inteligencia, de la voluntad y de las facultades de redacción⁸. Pero, por una de esas imprevisibles leyes del desarrollo teológico, aquella encíclica supuso la oficialización de una teología del origen de la Escritura, no desde la categoría de *Dios-Autor*, sino de la *Inspiración*. La parte principal en este cambio de orientación la tuvo la escuela dominicana, especialmente por la intervención del P. Lagrange⁹.

Es sabido que el objetivo concreto de la Encíclica era contrarrestar el efecto pernicioso de las hipótesis teológicas que limitaban la inerrancia bíblica. Pero tal efecto no se conseguía sin una cierta utilización del dogma de la Inspiración en función de la Inerrancia. Y esta fun-

⁷ El punto débil del sistema de Franzelin estaba en esta interpretación en sentido estricto y propio, de la expresión *autor*. En realidad de verdad, lo que imponían tales expresiones como *autor*, etc., al aplicarse a Dios era un análisis en el capítulo *De Divinis Nominibus*. Un planteamiento de este tipo hubiera revelado inmediatamente la inconsistencia de una interpretación *stricto sensu* del nombre divino *auctor utriusque Testamenti* aplicado por la tradición eclesiástica y magisterial al ser divino. Tal análisis hubiera revelado que se trataba de un mero antropomorfismo. Llamar a Dios autor *cuiusvis Scripturae* (FRANZELIN, *De Divina Traditione et Scriptura*, p. 317), nota 1) es llamarle *historiador, profeta, cronista, evangelista, epistológrafo, apocalíptico, etc.*

⁸ La definición que la encíclica da de la Inspiración: «Nam supernaturali eius virtute...» (EB 125) termina con la siguiente explicación: «Secus non ipse esset auctor Sacrae Scripturae universae» (EB 125) indica bien el punto de partida del autor de la encíclica. Se cree saber que tal definición fue tomada del Compendium del franzeliniano P. Cornely, S.I. (Cfr. COURTADE, *J. B. Franzelin...*, p. 321). La triple distinción de *iluminación intelectual, moción de la voluntad, asistencia de las facultades ejecutivas*, era también una idea de Franzelin (Cfr. «De divina traditione et scriptura», p. 316).

⁹ LAGRANGE, J. M., O.P. *Inspiration des livres saints*: RB 5 (1896) 199-220. En forma más dialéctica y cerradamente antifranzeliniano, el P. ZANECCHIA, *Divina Inspiratio Sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomae Aquinatis*, Romae 1898; y: *Scriptor Sacer sub Divina Inspiratione iuxta sententiam Cardinalis Franzelin*, Romae 1903.

cionalización se conseguía mediante la asignación del cometido de iluminación como parte formal del carisma inspirativo. Y esto suponía identificar los efectos formales de la revelación con los de la inspiración¹⁰. Muchos años habían de transcurrir hasta la clarificación de este punto importante.

Un punto de la encíclica que había de tener particular éxito en los decenios siguientes de teología teopnéstica fue la referencia a la instrumentalidad del hagiógrafo en la obra redaccional inspirada bajo la acción del Espíritu Santo¹¹. No se hacía mención en la encíclica de la correspondiente *causalidad principal* de Dios. Esa causalidad recibía la denominación de *Autor*. El hagiógrafo no es llamado *autor*, sino solamente *instrumento*.

Dos grandes limitaciones tenía la encíclica en materia de teología teopnéstica: el acaparamiento del carisma de inspiración por la inerrancia, y la asignación a dicho carisma de una función formalmente reveladora.

Toda la historia de la teología de la Inspiración hasta el Vaticano II no será sino un doloroso forcejeo por no salirse de los límites señalados por Franzelin y León XIII al dogma y a la teología de la Inspiración. Y en el horizonte, siempre la obsesión de la inerrancia.

Si se tiene en cuenta que lo más característico de Franzalin fue poco a poco perdiendo terreno, se comprenderá todo el peso negativo de las limitaciones de la teología de la *Providentissimus Deus*. Gran encíclica, que salió al encuentro de peligros bien amenazadores, pero con grandes limitaciones que habían de torturar no poco las mentes de escrituristas y teólogos durante decenios enteros.

Prácticamente, la teología inspiracionista de todo el siglo xx ha sido la oficializada por la encíclica de León XIII, entendida según las interpretaciones de la escuela tomista con su teoría filosófica de la causa principal e instrumental aplicada al caso de la intervención de Dios en la composición de la Escritura.

Ni Benedicto XV ni Pío XII añadieron nada sustancial al esquema leonino.

¹⁰ En la descripción del carisma inspirativo dividido en tres órdenes de acción: inteligencia, voluntad y facultades ejecutivas, se extendía el concepto de Inspiración a ámbitos que corresponden formalmente a la revelación. Tal es el caso de la iluminación de la inteligencia, acción propia de la revelación. *BENOIT, P., Révélation et Inspiration. Selon la Bible, chez Saint Thomas et dans les discussions modernes: RB, 70 (1963) 321-370, especialmente la p. 365, como se dirá más abajo.*

¹¹ «Quare nihil admodum refert Spiritum Sanctum assumpsisse homines tanquam instrumenta ad scribendum, quasi non quidem primario auctori, sed scriptoribus inspiratis quidquam falsi elabi potuerit» (EB, n. 125).

II. LA CRÍTICA DE LAS «TEOLOGÍAS DE LA INSPIRACIÓN»

A mediados del siglo XX (Divino Afflante Spiritu, Humani Generis) parecía que las impostaciones teológicas surgidas en la Iglesia Católica a raíz del Vaticano I y la *Providentissimus*, eran eternas e in-cambiables, por definitivas y perfectamente consolidadas.

Sin embargo, a los tres años de la *Humani Generis* y en la misma Ciudad Eterna, salía un artículo que significaba auténticamente el fin de las posiciones «recibidas» en aquella sazón. Un autor sin historial teológico (N. I. Weyns) sometía a una crítica radical las posturas teológicas oficiales entre los seguidores de Franzelin y los epígonos del P. Lagrange.

Comenzaba el autor por criticar el concepto generalmente aceptado sobre la esencia de la Inspiración. ¿Expresa la idea de *Inspiración* la realidad característica de la Escritura y de su origen divino? Y el autor recuerda que la expresión tiene historia de muchos siglos. En la literatura eclesiástica se ha hablado de inspiración tratando de todo escrito vinculado con el Espíritu Santo. Se ha aplicado la expresión no sólo a la Escritura, sino también a la Patrística, a los Concilios, a las tradiciones apostólicas¹². Y concluía que la expresión *Inspiración* no se aplica únicamente a los libros de la Escritura, si significa su carácter distintivo frente al resto de la literatura religiosa o edificante¹³. Tan inspirados están los Padres de la Iglesia y los autores místicos como los libros sagrados¹⁴.

Si la expresión misma es de tal ambigüedad y polivalencia, la teología que resulte del análisis formal de la noción se verá afectada de las mismas limitaciones.

Del análisis de la *Inspiración* pasa el articulista al estudio del concepto de *Dios-Autor*. En este punto su análisis es más severo. El P. Bea había tratado de apuntalar las posiciones de Franzelin, clásicas entre los teólogos jesuitas, tratando de demostrar que San Ambrosio o San

¹² «In litteratura ecclesiastica divinitus inspirari seu dictari dicuntur non tantum Scripturae Sacrae, sed etiam Patres, Concilia et traditiones apostolicae» (WEYNS, N. I., *De natura Inspirationis juxta Concilium Vaticanum: Angelicum*, 30 (1953) 322).

¹³ «Quae citationes, ex magis perspicuis collectae, sufficienter ostendunt expressionem 'Spiritu Sancto inspirante conscripti' non solis libris biblicis applicari, nec proinde declarare eorum characterem distinctivum. Nisi quis contendat, verba inspirare et dictare, ubi pro Sacra Scriptura adhibentur, intelligenda esse sensu strictiori, sensu vero largiori aliis in casibus; sed tunc distinctionem illam vindicare debet, cavendo ne iam supponat quod adhuc probandum est» (WEYNS, N. I., *De natura Inspirationis...*, p. 323).

¹⁴ «Die Stellen aus Ambrosius und Augustinus zeigen klar, dass der Verfasser-

Agustín utilizan el concepto de *autor literario* o de *escritor aplicado* a Dios. Cuando el autor de los *Statuta Ecclesiae Antiqua* atribuía a Dios el concepto de *autor*, ya tal término tenía en el uso eclesiástico sentido de escritor en lo referente a la causalidad de Dios que produce la Escritura¹⁵. Weyns replanteó desde el punto de vista positivo todo el valor de la argumentación de Bea y demostró que en tales textos no se trataba de un concepto estricto de escritor, sino de una idea general de *causa*¹⁶. La conclusión a que llegaba el articulista de *Angelicum* era que en el Vaticano I la expresión *auctor* aplicado a Dios no tenía un sentido estricto de escritor, sino tan sólo de causa o principio originante de la Escritura¹⁷.

¹⁵ «Die Stellen aus Ambrosius und Augustinus zeigen klar, dass der Verfasser-Begriff, der auf die Hagiographen und andere Schriftsteller angewendet wurde, hier auf Gott übertragen wird.» BEA, A., *Deus auctor Scripturae: Herkunft und Bedeutung der Formel: Angelicum*, 20 (1943) p 27-28. «Die Terminologie 'lex, prophetae, Evangelium, apostolus' ist nichts andere als ein anderer Ausdruck für das, was wir 'die Bücher des A. und N. T.' nennen, und ist in diesem Sinn seit Origenes allgemein gebräuchlich» (ibid., p. 28).

¹⁶ Procediendo por etapas históricas en el análisis filológico de la expresión *auctor* llegaba a las siguientes conclusiones: 1. *Hasta el Concilio de Lyon* no hay pruebas de un sentido de autor literario atribuido a la palabra *auctor*: «Ex quibus concludere licet, nullam adesse rationem, cur in documentis ecclesiasticis usque ad Concilium Lugdunense II inclusive Deum utriusque Testamenti auctorem intelligamus Deum scriptorem librorum sacrorum; sed plura suadere, ut potius cogitemus de causalitate divina generaliori, quam textus paralleli expriment, Deum dicentes doctorem vel conditorem» (WEYNS, N. I., *De natura Inspirationis...*, p. 326). 2. El *Lugdunense II* avanza en la profundización de la expresión *auctor* aplicado a la composición de la Escritura, pero sin llegar al sentido de autor literario: «etiam hic auctor optime servat sensum generaliore, et formula in decreto adhibita sic reddi potest: libri biblici omnes unum eundemque Deum habent causam seu eiusdem sunt divinae originis, quia eorum scriptores idem Deus inspiravit» (WEYNS, N. I., *De natura Inspirationis...*, p. 327). 3. *Trento* eliminó la referencia antimaniquea del autor de los dos Testamentos y avanzó en la aplicación de la expresión *auctor* a Dios en orden a clarificar la causalidad divina productora de la Escritura, pero no le dio sentido estricto de *autor-escritor*: «Nec hic ulla adest ratio, cur auctor sensu strictiori quam antea audiatur; etenim hac voce simpliciter docetur libros biblicos divinam habere originem» (WEYNS, N. I., *De natura Inspirationis...*, p. 328). 4. El *Vaticano I*, que incluyó en la definición la expresión Dios-Autor en relación con los libros de la Escritura, tampoco tuvo intención de dar al vocablo un sentido técnico de autor-escritor: «Concilium Vaticanum imponere noluit strictiorem inspirationis biblicae definitionem a theologis in schemate originario propositam, sed simpliciter confirmare voluit hac de re doctrinam Concilii Florentini ac Tridentini, nullo modo ulterius progrediendo» (WEYNS, N. I., *De natura Inspirationis...*, p. 331).

¹⁷ «Ex his, quae hucusque nobis innotescunt, formulam Vaticanam 'Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet... propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem' sequenti modo reddere possumus: libros omnes a Concilio Tridentino recensitos Ecclesia agnoscit pertinere ad illum fontem revelationis, qui Scriptura Sacra dicitur, quia, ex eo quod sub influxu quodam positivo Spiritus Sancti conscripti sunt, divinam habent originem» (WEYNS, N. I., *De natura Inspirationis...*, p. 332).

El artículo no encontró eco favorable en la opinión teológica. Ya la misma dirección de la revista apostillaba el trabajo descargando toda responsabilidad sobre las ideas personales del autor, y subrayando el hecho de que muchas cosas habían sucedido en la Iglesia desde el Vaticano I, y la postura minimalista del crítico no recogía las aportaciones magisteriales posteriores a dicho Concilio¹⁸. En España el P. Schökel, atento a las aportaciones nuevas de la reflexión sobre la Inspiración, se hizo eco de aquella evaluación crítica a que el teólogo Weyns sometía toda la teología inspiracionista contemporánea. Sus apreciaciones resultaron escépticas acerca del porvenir y de las posibilidades de la postura de Weyns¹⁹. No obstante, el artículo fue leído con gran interés. Apenas habrá habido profesor de Propedéutica que en los años preconciarios no se haya inclinado a la lectura del interesante trabajo, accesible a todos los eclesiásticos por haber sido escrito en latín.

A la distancia de casi un trentenio, se puede decir que las previsiones de quienes no vieron en Weyns más que afán de revisión o un gratuito afán de crítica negativa no podían soñar en la revolución del Vaticano II. La verdad es que en la actualidad son mayoría los que piensan como Weyns y que la historia de la teología inspiracionista le ha dado la razón.

Para demostrarlo basta un simple repaso de los principales planteamientos posteriores a Weyns en materia de problemas inspiracionales.

Y comenzamos por la *Inspiración*, ya que Weyns atacaba el tema por esta categoría teológica. Pues bien, una lectura atenta de la abundante producción científica del P. Benoit, verdadero *doctor Inspirationis* en estos últimos treinta años, demuestra que el resultado de sus

¹⁸ «Cum Auctor articuli de inspiratione tractet iuxta Conc. Vaticanum huiusque modum loquendi dependentem a Conciliis anterioribus, non est mirandum, quod eius terminologia sit magis generalis: Inspiratio est influxus Dei positivus. Deus est auctor i.e. causa S. Scripturae. Abstrahit ab ulteriore evolutione doctrinae et terminologiae in documentis posterioribus magisterii Ecclesiae (encyclicae: Leonis XIII, *Providentissimus Deus*, Benedicti XV, *Spiritus Paraclitus*, et Pii XII, *Divino afflante Spiritu*), in quibus natura inspirationis explicatur per causalitatem instrumentalem ex eo quod Deus est causa principalis S. Scripturae, auctor sacer vero eius instrumentum vivum, liberum et ratione praeditum» (WEYNS, N. T., *De natura Inspirationis...*, p. 336).

¹⁹ No ocultaba el P. Schökel su simpatía por la actitud replanteadora de Weyns, y su metodología crítica (que el profesor del Bíblico llamaba *positiva*); pero las previsiones del futuro no eran prometedoras: «El artículo, que pudo lucir larga cola de comentarios, se pulverizó en la atmósfera como un meteorito» (*Preguntas nuevas acerca de la Inspiración*. XVI Semana Bíblica Española, Madrid 1956, p. 276). En el fondo de la aportación de Weyns veía un afán latente de revisión (p. 277).

investigaciones ha llevado a una conclusión que Weyns consideraría como una confirmación positiva de sus posturas críticas.

Detengámonos en uno solo de los aspectos estudiados por el dominico: las *analogías de la Inspiración*²⁰. Es la pieza clave del sistema de Benoit. Según este concepto, la Inspiración no es analógica únicamente en la manera como afecta a la inteligencia, a la voluntad, a las facultades ejecutivas y al contenido de la Escritura en sus diversos libros y partes, sino que es un concepto amplio que se aplica a diversas maneras de actuación divina por medio de los instrumentos elegidos para comunicar sus designios a la humanidad. Hay una inspiración *dramática* o *histórica*; hay una inspiración *profética*, *apostólica*, *escrituraria*. Hay una inspiración de *traductores*²¹. Hay, por fin, inspiración de los *transmisores* de la revelación²². Esta teología de la Inspiración da una primera impresión de atomización destructora del verdadero concepto de Inspiración. En realidad de verdad estas investigaciones no han hecho otra cosa que poner de relieve la afirmación de Weyns: la expresión *inspiración* no es privativa, exclusiva o característica de la Escritura, sino más bien un concepto amplio, vasto, oficializado en el vocabulario católico para designar técnicamente el origen de la Biblia, merced a la añadidura de *Bíblica* (Inspiración Bíblica) para designarla a modo de variedad perteneciente a un género más amplio que la engloba.

Pasemos ahora al concepto de *Dios-Autor*.

Esta categoría franzeliniana fue objeto de muy duros ataques desde los días del P. Zanecchia. Tras aquel período polémico, el año mismo de la *Divino Afflante Spiritu*, el futuro Cardenal Bea trató de apuntalar las posiciones ruinosas de Franzelin en un artículo que se considera definitivo²³. No duró mucho tal impresión. Diez años más tarde el trabajo de Weyns sometía a nueva revisión todo el dossier de Bea, llegando en sus estudios positivos hasta el Vaticano I, como ya hemos referido en otro lugar. Después de Weyns se intentó una actualización de la teología franzeliniana por obra de otro gran especulativo jesuita

²⁰ El artículo básico sobre este concepto es: *Les Analogies de l'Inspiration*, en *Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica*, vol. I, p. 86-99, París-Gembloux 1959.

²¹ Sobre la inspiración de los traductores: *La Septente est-elle inspirée?*, en *Vom Wort des Lebens. Festschrift für Max Meinertz*, Münster 1951, p. 41-49; recogido en *Exégèse et Théologie*, I, p. 3-12, París 1961. Volvió sobre el tema en *L'Inspiration des Septente d'après les Pères*, en *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, vol. I, p. 169-187, París 1963.

²² *Inspiration de la Tradition et inspiration de l'Écriture*, en *Mélanges offerts à M. D. Chenu*, p. 111-126, París 1965.

²³ Ver más arriba nota 15.

y alemán: el P. Rahner²⁴. La parte que de aquella construcción teológica apareció más floja y recibió unánimes críticas negativas fue su concepto de autor²⁵. Rahner no logró rehabilitar la teología franzeliana de Dios-Autor²⁶. Sus méritos estuvieron en otra parte: concretamente en los aspectos eclesiales, que fueron la gran nueva perspectiva abierta precisamente por Weyns²⁷.

Una crítica igualmente sustancial a la teología inspiracionista corriente fue la que llevó a cabo el citado P. Benoit al contraponer Inspiración a Revelación, y defendiendo que en las explicaciones generalmente aceptadas hay una indebida confusión entre ambos carismas. En efecto, desde el tratado de Franzelin, pero muy especialmente desde la *Providentissimus Deus*, se había situado el elemento formal de la Inspiración en la iluminación del entendimiento, cuyo efecto formal era la inerrancia de los juicios²⁸. El P. Benoit trató de clarificar los conceptos. Todo lo que supone *iluminación* es del orden formal de la *Revelación*²⁹. La *Inspiración* es un carisma formalmente diferente. Su

²⁴ *Über die Schriftinspiration, Quaestiones Disputatae*, I, Friburgo, 1 ed., 1958. Para un panorama de las reacciones críticas sobre la obra: ARTOLA, A. M., *Juicios críticos en torno a la «Inspiración bíblica» del P. Rahner: Lumen* 13 (1964) p. 385-408.

²⁵ Las críticas sobre el concepto de autor en ARTOLA, A. M.: *Juicios críticos...*, p. 400 y 404-407.

²⁶ Hay en el planteamiento de Rahner sobre el concepto de autor poca claridad. Por una parte insiste en el sentido estrictamente literario de dicho concepto («en esta disertación suponemos simplemente que Dios es autor literario de la Escritura», p. 18, nota 3 de la traducción española de José Bescós, Barcelona 1970 y *passim*). Por otra parte, acepta que el concepto de autor se atribuye a Dios en forma analógica (p. 71). Esta afirmación exigía clarificar qué tipo de analogía supone la aplicación del concepto de autor a Dios (propia o impropia), ya que toda la impostación del tema discurre por los supuestos de una analogía propia (sentido propio de *autor literario*). Pero muy pronto afirma que «su propósito primero y último (de Dios) sólo puede realizarse convirtiendo al ser humano en autor» (p. 74). Pero esto es sencillamente una sinécdoque, como decía ya Prat el año 1903 (*Études*, 1903, III, p. 457): Dios es llamado autor porque hace autores a los hombres, es decir, la causa es denominada por el efecto: ¡Dios-autor-literario es un antropomorfismo cuyo claro sentido teológico es preciso aquilatar bien antes de construir sobre él un sistema de teología!

²⁷ Según Weyns, el aspecto distintivo de la Escritura es su destinación formal a la Iglesia: «*Librorum biblicorum character distinctivus indicatur potius in altera formulae parte, iuxta quam 'ut tales Ecclesiae traditi sunt': in oppositione ad alia illa scripta, de divina eorum origine constat revelatione ad depositum fidei pertinente, cuius gratia Ecclesia eorum inspirationem fide divina credendam proponere potest*» (WEYNS, N. I., *De natura Inspirationis...*, p. 336).

²⁸ BENOIT, P., *Révélation et Inspiration...*, RB 70 (1963) p. 322-324.

²⁹ «Je proposerais donc en définitive, de grouper sous le charisme de Révélation toute l'activité de connaissance spéculative suscitée en l'homme par la lumière surnaturelle de l'Esprit Saint. Son élément central et spécifique sera le jugement surnaturel de connaissance qui atteint la vérité avec une certitude divine. Il pourra porter sur des représentations communiquées surnaturellement par Dieu, comme dans le cas typique du 'prophète' qui a une vision (revelatio stricte dicta); mais il pourra

objeto es la comunicación de las verdades de la revelación: un carisma formalmente perteneciente a la dirección del juicio práctico³⁰. Esta crítica sometía a profunda revisión toda la teología corriente oficializada desde la *Providentissimus Deus*.

Otro concepto teológico seriamente sometido a revisión en los años a que nos estamos refiriendo fue el de instrumentalidad, oficializado por la encíclica de León XIII. Desde diversos ángulos de visión se opusieron reparos a una concepción que reducía al orden instrumental una operación humana inmanente como es el conocimiento o la volición³¹. La encíclica *Divino Afflante Spiritu* trató de diluir las dificultades del concepto estricto de instrumento aplicado al autor sagrado bajo la Inspiración, precisando que se trataba de un instrumento vivo y racional³². El P. Bea se hizo una vez más el abogado de causas difíciles defendiendo el sentido verdaderamente instrumental del hagiógrafo, al menos en el acto del enjuiciamiento inerrante de las verdades a consignar por escrito³³. Pero tal explicación parte del supuesto de que la iluminación intelectual es el aspecto formal de la Inspiración.

No fue únicamente la vertiente de Dios-Autor la que fue blanco de las críticas de los teólogos. También la otra dimensión —la del hagiógrafo-autor— fue igualmente sometida a seria revisión. Los tra-

aussi porter sur des *représentations acquises naturellement* et sur des jugements déjà formés pour l'exercice naturel de l'intelligente (revelatio late dicta). L'essentiel est que, même dans ce dernier cas la lumière divine fera juger d'une façon supérieure et garantie ces vérités que l'homme pouvait déjà tenir de son information ordinaire. Elles recevront de ce fait une qualité nouvelle, surnaturelle, et si elles sont enseignées, au stade (logiquement) ultérieur de l'inspiration, elles se présenteront avec la garantie de l'autorité divine» (*Révélation et Inspiration*, p. 367). «Je propose de rapporter cette illumination du jugement spéculatif au charisme de 'révélation', entendu non plus comme une simple 'acceptio' passive de connaissances infuses par Dieu, mais comme un jugement surnaturel (avec ou sans 'représentations' surnaturelles) émis par l'esprit souverainement actif de l'homme sous la lumière de Dieu» (*Révélation et Inspiration*, p. 369).

³⁰ «Le charisme d'inspiration viendra diriger toute l'activité pratique la communication des vérités obtenues dans la révélation. Il éclairera lui aussi des jugements, non plus de pure connaissance spéculative comme dans la 'révélation'... mais des jugements spéculativo-pratiques et pratiques, c'est-à-dire des jugements qui dirigeront l'exécution concrète de l'oeuvre en conformité avec le but visé et avec les règles de l'art, et qui mèneront cette exécution jusqu'à la réalisation ultime» (*Révélation et Inspiration*, p. 367).

³¹ Sobre estas objeciones hablé en el *Comentarios a la Dei Verbum*, BAC, 284, p. 392, nota 42.

³² EB, n. 556.

³³ *Die Instrumentalitätsidee in der Inspirationslehre*, *Analecta Anselmiana*, 28, Romae 1951, p. 61.

bajos de McKenzie³⁴ y Mc-Carthy³⁵ pusieron de manifiesto las dificultades de una teología de la Inspiración desde los supuestos de una teoría del autor humano, entendido según los cánones de la moderna concepción del autor. Los autores bíblicos desaparecen en la masa cuyos portavoces se hacen en sus escritos; la propiedad literaria no existe; los textos son adaptados y manipulados sin escrúpulo alguno, como realidad anónima disponible para todo el que pueda aportar alguna mejora en el curso de los siglos.

Esta noción disminuida de autor humano revelaba la gran importancia de la realidad comunitaria en la formación de la Escritura. La aportación crítica de Weyns había tenido el mérito de subrayar como la realidad característica y específica de los libros inspirados el hecho de su destinación a la Iglesia, con lo cual la realidad Iglesia emergía como elemento determinante en el concepto mismo de Escritura y de Inspiración³⁶.

Así estaba la teología católica de la Inspiración en los días inmediatos al Vaticano II. El conformismo aparente de los Manuales ocultaba una realidad de auténtica crítica y fermentación de ideas sobre las verdaderas evidencias en aquella teología.

III. EL VATICANO II

La nota de la dirección puesta al final del artículo de Weyns daba a entender que muchas cosas habían entrado a formar parte del acervo comúnmente aceptado, a partir de las intervenciones magisteriales posteriores al Vaticano I. ¿Era verdad tal afirmación? A los seis años de publicado aquel manifiesto de crítica teopnéustica, se anunciaba un nuevo Concilio. La última sesión de dicho Concilio promulgaba una Constitución Dogmática sobre la Revelación. En ella se ofrecía la doctrina oficial del Concilio sobre la Inspiración. ¡Buena ocasión para un balance! ¿Qué cosas de la teología del siglo entreconciliar estaban sólidamente vinculadas al dogma? ¿Qué explicaciones teológicas podían presentarse con el respaldo y autorización del Concilio? ¿Quién sería el nuevo Franzelin que quedara consagrado como el *theologus inspirationis* del Vaticano II?

³⁴ MCKENZIE, J. L., *The Social Character of Inspiration: The Catholic Biblical Quarterly*, 24 (1962) 115-124.

³⁵ MCCARTHY, D. J., *Personality, Society and Inspiration: Theological Studies*, 24 (1963) 553-576.

³⁶ WEYNS, N., *De Natura Inspirationis...*, p. 336.

Para un observador atento que ha seguido de cerca los senderos de la teología preconiliar, la lectura del n. 11 de la *Dei Verbum* es desconcertante. Ante todo, una impresión de poda y retorno a lo esencial, de todas las especulaciones preconiliares. Algo semejante a las simplificaciones de la reforma litúrgica del mismo Concilio. Sólo una segunda y desapasionada lectura descubre que en la *Dei Verbum* no hay sólo una poda, un retorno a lo esencial, sino también una serie de nuevas orientaciones suficientemente insinuadas por el documento conciliar.

Comencemos por el balance teológico que supone el Vaticano II en materia de Inspiración.

Si fijamos la atención en el concepto de Dios-Autor, a primera vista no hay en ello ninguna modificación. Se repite el Vaticano I con la vinculación *libros... auctor* de origen franzeliniano. Pero hay un par de palabras nuevas que no dejan de suscitar interés. Se introduce, por primera vez en documentos del Magisterio, la palabra *auctor* aplicada a los hagiógrafos³⁷. En segundo lugar, esos *autores* tan sorpresivamente introducidos en el documento conciliar son significativamente denominados «verdaderos», es decir: en sentido propio y estricto. Los comentaristas han reaccionado inmediatamente. Si los hagiógrafos son los verdaderos y estrictos autores, Dios no es autor literario o escritor en sentido estricto y propio. Dios no es autor literario; Dios no es escritor³⁸. Si el Vaticano II sigue llamando a Dios Autor, como los precedentes Concilios, el sentido de la palabra no crea dudas. Es un caso de analogía impropia.

Si de Dios-Autor pasamos a la Inspiración, las novedades son más sorprendentes. Casi toda la terminología de León XIII ha desaparecido. No hay mención de causalidades (principal-instrumental). Pero, lo que es más llamativo, tampoco se menciona el elemento formal de la iluminación intelectual para formar juicios inerrantes. La actividad for-

³⁷ Franzelin había establecido el siguiente principio: «Si homo (causa secunda) sensu proprio est et dicitur *auctor libri*, eo ipso negatur Deum (causam primam) esse *libri auctorem*» (*De Divina Traditione et Scriptura*, p. 317). En los documentos papales se evitó la utilización de la expresión *auctor* aplicada a los hagiógrafos. Únicamente las respuestas de la PCB al tratar del *autor* del Pentateuco, de los Evangelistas o de San Pablo como autores de sus respectivos escritos (EB, n. 160, 181-182, 184, 187-189, 278-280, 332-339, 383-386, 390-391, 396, 402, 404, 406, 408-409, 413) la empleaban.

³⁸ He aquí algunos testimonios: «Gott wird nicht als 'auctor litterarius' im eigentlichen Sinn bezeichnet» (GRILLMEIER, en LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, II, p. 545). «Alles, was zum *auctor litterarius* im streng technischen Sinn gehörte, ist auf seiten der menschlichen Verfasser zu suchen» (id. *ibid.*, p. 545). «Iddio non viene definito come *auctor litterarius* in senso vero e proprio» (GRILLMEIER, *Commento alla Costituzione sulla Divina Rivelazione*, Milano 1966, p. 134).

mal asignada a la Inspiración es «poner por escrito la revelación»³⁹.

Esta es la gran modificación de la *Dei Verbum* en el orden de las nuevas orientaciones de la Teología de la Inspiración. Esta afirmación tan repetida por el Vaticano II sitúa decididamente el tratamiento de la Inspiración en el orden de las ciencias del lenguaje, en el ámbito concreto de la creación literaria. La *Dei Verbum* pone las bases dogmáticas para cuanto en los años preconconciliares se iba tímidamente trabajando por encaminar el estudio de la Escritura por el ámbito de las ciencias del lenguaje, concretamente en el campo de las creaciones literarias.

Estas son las novedades más importantes introducidas por el Vaticano II en relación con la teología corriente del preconconcilio en materia de Inspiración. Se han señalado también otras importantes modificaciones, tales como el recentramiento de la Inspiración en el dogma más principal de la Revelación, la señalación del carácter específico de la verdad bíblica (*veritas salutis*), etc. Con todo, la aportación más importante para la teología inspiracionista postconciliar creemos que se sitúa en la línea de lo redaccional y lo literario en que se impuesta la realidad específica de la Inspiración.

IV. LA ERA DE LAS CIENCIAS DEL LENGUAJE

La segunda mitad del siglo XX ha significado un importante viraje en la orientación de la teología inspiracionista. Tan es así que se habla de un «fin de la teología de la Inspiración».

¿Es ésta una apreciación justa?

Ciertamente, el Vaticano II ha significado un profundo cambio. Un cambio, por otra parte, ya anunciado y preparado por la teología inmediatamente precedente. De esta manera, la teología corriente ha entrado en una seria pérdida de actualidad. Sobre todo, la Inspiración toda ella centrada en la Inerrancia ha perdido gran parte de su funcionalidad. Y esto ha creado un vacío, cuyos síntomas son apreciables en muchos órdenes de cosas. Pero esta pérdida de actualidad no significa en modo alguno el fin de la Teología de la Inspiración, sino el fin de una cierta teología excesivamente funcional, de la Inspiración.

³⁹ Sobre este efecto formal de la Inspiración: ARTOLA, A. M.: *La Inspiración de la Sagrada Escritura*, en *Comentarios a la Dei Verbum*, BAC, 284, p. 379-380; *La Inspiración y la Inerrancia según la Constitución Dei Verbum*, en *XXVI Semana Española de Teología*, Madrid 1969, p. 477-478.

Ahí está el problema. Por eso el «fin de la Inspiración» felizmente viene a significar «Comienzo de la Inspiración».

Expliquemos brevemente el fenómeno.

La Inspiración nunca ha sido una de esas verdades reveladas de suficiente entidad autónoma como para constituir un artículo de fe, en el sentido tomista⁴⁰. La teología del origen divino de la Escritura ha estado condicionada siempre por otras verdades más generales, cuyas vicisitudes seguía.

En el curso de la historia, la teología de la Inspiración ha dependido mucho de esas otras verdades en función de las cuales se pensaba el origen divino de la Escritura. Unas veces, la verdad básica que condicionaba tal teología era la Escritura. Y según se insistiera en uno u otro aspecto del ser de la Escritura, la teología de su origen divino variaba. Otras, la Inspiración se vinculaba al dogma de la Revelación y, por consiguiente, la impostación cambiaba. Así, en la Edad Media la Escritura era considerada como Sacra Doctrina comunicada a los hombres como un conocimiento subalternado al conocimiento de Dios y de los bienaventurados del cielo. En tal caso, el origen de dicha Sacra Doctrina se situaba en el orden de la revelación profética. En la segunda edad de oro de la Escolástica (siglo XVI), la Escritura comenzó a ser considerada por la escuela de Salamanca como Lugar Teológico fundamental del discurso teológico. De ahí que se buscara en la Biblia su verdad absoluta, capaz de constituir las afirmaciones bíblicas en principios inconcusos del saber teológico. En la misma época la teología jesuítica prefería considerar la Escritura como objeto primordial de fe, con lo cual insistían en una teología de la Biblia basada en su *autoridad* de verdad primera que condicionaba el acto de fe infalible. En el siglo pasado, cuando el peligro de la época era el origen divino y sobrenatural de la revelación negado por el racionalismo, la Escritura fue considerada como un libro cuyo autor era el mismo Dios en persona, del cual procedía por una causalidad específica denominada Inspiración. El final de siglo conoció otro peligro que amenazaba, no ya el origen divino e inspirado de la Escritura, sino una propiedad de la misma: su verdad. Fue cuando se estructuró una teología de la Inspiración centrada en la inerrancia.

Esta es la somera historia de las variaciones de una misma teología del origen divino de la Escritura. Muchas teologías de la Inspiración

⁴⁰ «Aliqua sunt credibilia, de quibus est fides secundum se; aliqua vero sunt credibilia, de quibus non est fides secundum se sed solum in ordine ad alia; sicut etiam in scientiis quaedam ponuntur ut per se nota, et quaedam ad manifestationem aliarum» (IIa-IIae, q. I, a. 6, ad 1).

han tenido su «fin». Pero la Inspiración ha ido manteniendo su perenne actualidad.

Lo que en el período inmediatamente posterior al Vaticano II ha sucedido es una repentina pérdida de actualidad de una teología de la Inspiración hipotecada por la Inerrancia, con unos profundos cambios en la impostación de dicha Teología. Sería aventurado trazar las líneas características de la nueva teopneustía. Pero hay suficientes indicios como para advertir hacia dónde apuntan las más ricas posibilidades de futuro. Estas posibilidades ya aparecían señaladas en las críticas del preconcilio, a las teorías vigentes en aquellos años. El P. Schökel detectaba los siguientes síntomas: hastío de los planteamientos especulativos, con un anhelo nuevo por métodos de trabajo positivos⁴¹; comprensión más amplia del carisma inspirativo en su duración, rompiendo el cerco de hierro de la redacción definitiva y última⁴²; ampliación del carisma de inspiración a trabajos análogos a los de la redacción literaria, p.e. los traductores de la Biblia⁴³. Pero lo que en aquel diagnóstico campeaba era el optimismo por implantar el tema de la Inspiración en campos científicos más modernos y prometedores, como eran las ciencias del lenguaje⁴⁴. El mismo P. Schökel, y en el marco de la XVI Semana Bíblica Española, lanzaba algo así como un manifiesto a favor de dicha impostación nueva. Al cabo de un decenio, daba cuerpo a aquellas inquietudes publicando un esbozo de lo que podría ser la nueva teología de la Inspiración desde los supuestos de la filosofía del lenguaje⁴⁵.

Pero estos planteamientos nuevos del ser de la Escritura no estaban carentes de dificultades⁴⁶. En la multiplicidad y complejidad de dichas ciencias era difícil realizar la opción en favor de uno u otro

⁴¹ «¿No se ha ido demasiado lejos en la elaboración especulativa del concepto de inspiración? ¿No convendrá revisar algunos aspectos, partiendo de hechos positivos? ¿No serán posibles nuevas líneas de avance especulativo, incorporando nuevos datos positivos?» (ALONSO SCHÖKEL, L., *Preguntas nuevas acerca de la Inspiración*, XVI Semana Bíblica Española, Madrid 1956, p. 277).

⁴² Es la *Inspiración sucesiva* que el mismo P. Alonso Schökel, siguiendo a Charlier, señalaba en el trabajo precedentemente señalado (*Preguntas Nuevas...*, p. 277-279).

⁴³ ALONSO SCHÖKEL, L., *Preguntas Nuevas...*, p. 279-280.

⁴⁴ ALONSO SCHÖKEL, L., *Preguntas Nuevas...*, p. 280, donde lanzaba la idea de una ampliación del campo de estudio de la Inspiración en dirección a las *ciencias del lenguaje*, o el tema de la *creación literaria* (p. 284-290).

⁴⁵ El libro aparecía en Herder el año 1966 (*Imprimatur* romano del año 1964) con título de *La Palabra Inspirada*. Obra traducida al inglés, francés e italiano, con una amplia difusión entre los alumnos del Bíblico y círculo de lectores relacionados con aquel centro de estudios exegéticos de Roma. Cfr. *Iglesia Viva*, n. 5, 1966, p. 100ss.

⁴⁶ Ver la recensión en *Estudios Bíblicos*, a la obra del P. Schökel, 26 (1967) p. 406-7.

de los puntos de vista totalizantes. Tanto la Lingüística, como la Semántica, la Semiótica, el Estructuralismo eran capaces de llevar a cabo análisis atomizados de las unidades literarias, o del fenómeno del lenguaje. Incluso consideraciones, a primera vista totalizantes, como la teoría de la obra literaria, se perdían en aspectos regionales de la realidad literaria, descuidando las visiones totalizantes.

Esta situación no dejaba de crear una cierta angustia y desencanto entre los teólogos de la Inspiración. Habitados a poseer una previa idea del ser de la Escritura, buscaban en vano un concepto que diera razón de la ontología de la obra literaria. Ciertamente, este trabajo era previo a la teología. Se exigía, pues, del campo de las ciencias filosóficas una teoría general a modo de ontología de la obra literaria o teoría general del libro que ofreciera las bases de una teología del Libro Sagrado en general, y la Escritura Inspirada de la religión cristiana.

En este punto de la teología, tan necesitado de la colaboración del filósofo cristiano, uno de los filósofos cristianos contemporáneos más brillantes ha ofrecido su contribución como base para una futura teología de la Escritura y de la Inspiración⁴⁷. Desde el punto de vista del tratamiento filosófico-teológico del tema del Libro Sagrado, la originalísima obra de St. Breton es, sin duda, la obra especulativa más interesante y vigorosa que se haya elaborado desde los tiempos del Modernismo.

La definitiva orientación que el Vaticano II diera a la consideración de la Inspiración Bíblica, entendida como carisma de puesta por escrito de la Revelación, estaba exigiendo una global teoría filosófico-teológica de la «chose écrite», como dice Breton. La apretadísima síntesis de esta tesis no es fácil de resumir. Replanteándose desde la filosofía contemporánea el problema de la Revelación en su doble dimensión de «procession et retraite», estudia la realidad de la concreción material de la misma, en el Libro. Paradójicamente, esta síntesis filosófico-teológica que puede servir de base a una nueva teoría

⁴⁷ Es en este punto donde se sitúa la sustancial aportación del veterano filósofo francés Stanislas Breton, en una disertación presentada en el Instituto Católico de París el año 1979 (BRETON, *St. Écriture et Révélation*, Ediciones Cerf, Colección *Cogitatio Fidei*, París 1979).

El autor, especialista en fenomenología, preocupado por la lógica teológica y la mística católica, ha intentado una síntesis de sus conocimientos en esta reflexión sobre el *ser del libro en general* (l'espace scriptural), del *múltiple libro religioso* y la *unicidad* (relativa) de la Escritura católica, su *unidad exterior* (Canonicidad), sus condiciones como realidad concrecionada a modo de «chose écrite», sus virtualidades y funcionalidades semánticas. Esta obra de singular amplitud y profundidad filosófico-teológica, se presenta como la nueva teoría global de la Escritura en general, que puede inspirar una nueva teología del origen divino de la Biblia.

de la Escritura y de la Inspiración, empieza por replantear las cuestiones sustanciales de la teología postvaticana, con las mismas preocupaciones de comienzos de siglo: la *Revelación*, la *Inspiración*, la *Escritura*, cuando se estructuró la *Teología Fundamental* y la *Propedéutica Bíblica*.

CONCLUSION

Hace un siglo empezó la especulación inspiracionista partiendo de un dato por demás sugestivo: Dios Autor de la Escritura. Era una teología apresurada y provisional, como lo consentían las circunstancias de la teología un siglo después de la Revolución francesa. Con todas sus deficiencias y limitaciones, consiguió la funcionalidad de salvar el origen sobrenatural de la Escritura. Ha transcurrido un siglo y nuevamente la especulación teológica sobre la Inspiración retorna al punto de partida de hace un siglo, aunque con preocupaciones diferentes y perspectivas nuevas. Ya no interesa tanto si el autor divino es o no un autor literario, ni si es primario el concepto de Inspiración. Nuevamente interesa la Escritura como libro: como producto divino-humano del orden de comunicación por lenguaje. Y la teología del último cuarto de siglo xx busca el concepto totalizante de la Escritura para conectar desde él con su principio divino. Y en esta era de las ciencias del lenguaje se le presenta la Escritura, como fenómeno de lenguaje, como obra literaria. Pero ¿qué enfoque concreto privilegiar en ese estudio de la Biblia como obra literaria, en la selva de ciencias que se ocupan de la realidad literaria? En esta encrucijada, de nuevo aparece en el horizonte el viejo concepto del *Libro*. Pero esta vez con perspectivas y promesas nuevas: el libro como «unidad discursiva donde, cada cual a su manera, expresa y reproduce el universo en que se mueve» (St. Breton).

La afirmación estampada hace seis años por Oswald Loretz: «Die alte Inspirationstheorie hat nach allgemein verbreitetem Gefühl abgedankt. Ihre Zeit ist abgelaufen. Sie ist tot»⁴⁸ suena a forzada y poco atenta a las corrientes subterráneas que dan vida y actualidad a los temas esenciales de la fe cristiana. Y la teología de la Escritura y la investigación humana sobre su misterioso origen han sido y serán algo que fascinarán todavía a muchos pensadores de las cosas primordiales. Sólo hay variación de enfoque. Y el enfoque más prometedor en

⁴⁸ LORETZ, O., *Das Ende der Inspirationstheologie*, Stuttgart 1974, p. 173.

nuestros días es el que ha sucedido a la perspectiva apologética de la Inspiración-Inerrancia del entrevaticano: el que valoriza en la Biblia, la realidad misma designada por su nombre propio, *graphé*, es decir: LA ESCRITURA, EL LIBRO, LA OBRA LITERARIA.

A. M. ARTOLA, C.P.

Universidad de Deusto
Bilbao