

REVELACION DIVINA E IGLESIA REFLEXIONES SOBRE LA DEI VERBUM

En la redacción del número 10 de la constitución Dei Verbum pesó de forma decisiva la herencia precaria y poco enriquecedora que considera la revelación divina como un «depósito» recibido que debe ser cuidadosamente custodiado. Esta terminología se remonta, en última instancia, a las cartas pastorales (1 Tim 1,4; 6,20; 2 Tim 1,12.14; 2,2; 3,14; Tit 2,1). En el lugar al que nos referimos de la DV se afirma que «la sagrada Tradición y la sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de Dios confiado a la Iglesia»; «de este único depósito de la fe saca todo lo que propone que se ha de creer como verdad revelada por Dios». Son las dos frases más significativas al respecto.

El Concilio Vat. II debió haber evitado esta terminología. Hubiese sido necesario un lenguaje que remontase la separación casi inevitable entre la revelación divina y la Iglesia, que se da en esta forma de hablar. Dicho depósito, constituido por la sagrada Tradición y la sagrada Escritura, es entregado a la Iglesia. ¿No se sobreentiende que se trata de dos realidades diferentes: una que es objeto de entrega y otra que es la receptora de la misma? Por si esto fuese poco se nos dice que la Iglesia saca de este único depósito todo lo que propone como verdad revelada por Dios y que debe ser aceptado en la fe.

Es cierto que, junto a esta grave inconveniencia, el concilio se autocorrige al presentar al magisterio de la Iglesia como servidor de la Palabra; la Iglesia como «ministra Verbi». No está por encima de la palabra de Dios, sino que la sirve, al enseñar sólo lo que le ha sido entregado... De nuevo la expresión es incorrecta. ¿Es que la Iglesia es anterior a la revelación divina y que ésta le fue entregada por tratarse de una institución fiable? Se necesita siempre un cuidado especial para hablar de la revelación divina y de la Iglesia. Terminología muy precisa que, a veces, no respetan ni los mismos teólogos. No se puede afirmar, sin más, que «la sagrada Escritura, don divino de la salud», no puede ser entregada más que a la Iglesia (¿a la jerar-

quía?), pero para todos los hombres ¹. La sagrada Escritura ha sido entregada a todos los hombres de la Iglesia y, como exigencia de estos primeros destinatarios, a todos los hombres.

La sagrada Escritura sólo puede cumplir su función saludable siendo ella misma de la comunidad a la que constituye en tal comunidad. Esto vale también para la lectura privada de la Escritura. Porque la comunicación de la salud es siempre fundamentalmente eclesial ².

La Iglesia y la sagrada Escritura —entendiendo ésta en el más amplio sentido de la palabra, en cuanto incluye la sagrada Tradición— son dos conceptos, dos realidades que se implican mutuamente. Ciertamente que no hay una adecuación perfecta entre ellas. La presencia de Cristo en la Iglesia es más amplia que su presencia en la Escritura. Existen innegablemente otros modos de presencia: la sacramental, la de una relación interpersonal inmediata, la magisterial... Admitidos estos otros modos de presencia hay que afirmar, sin embargo, que ellos, sean los que fueren, no están, ni mucho menos, totalmente desconectados de la Escritura en su dimensión más verdadera y auténtica.

La Iglesia no existiría sin la Escritura. La revelación divina es constitutiva de la Iglesia. Tampoco la Escritura, la revelación divina, existiría, por supuesto, sin la Iglesia. Inevitablemente en estas afirmaciones se plantean las relaciones entre Escritura e Iglesia. Y, como ya dijimos, de esta relación no está excluida la Tradición. Una ojeada al pasado nos ayudará a comprender. Cuando la Iglesia ha dejado de volver sus ojos a la Escritura, cuando su vida no se ha conformado «con la palabra de Dios», cuando la vida de la Iglesia se ha construido —nos referimos a la vida práctica, por supuesto— casi al margen de la Escritura y, por tanto, casi al margen de la auténtica Tradición, se estaba alejando de sí misma, de su misión esencial; estaba dejando de ser Iglesia. Perdía su identidad. Por el contrario, en los momentos en que la Iglesia siente la necesidad de volver sobre sí misma para comprenderse como misterio, para ser fiel a sí misma, es decir, por razones de fidelidad a Dios y a Cristo, la Iglesia ha tenido que tomar conciencia más clara y profunda de la Escritura, de la palabra de Dios.

Y es lamentable que este error del pasado siga siendo el error del presente. Nos parece un fallo muy grave que la Iglesia, tanto a nivel institucional como a nivel del creyente individual, haya vivido (y siga viviendo después del Vat. II) más de la palabra del magisterio

¹ A. Grillmeier, *La Sainte Ecriture dans la vie de l'Eglise*, p. 436, en S. Lyonnet, *La Elaboración de los cap. IV y VI de la Dei Verbum, Vaticano II, Balance y Perspectivas* (Sígueme 1989) nn. 21-26.

² J. M. Sánchez Caro, *Introducción al Estudio de la Biblia*, Verbo Divino, Estella (Navarra 1989) 410-35.

de la Iglesia que de la palabra de Dios. Es una grave infidelidad a la enseñanza conciliar y al ser mismo de la Iglesia. El magisterio de la Iglesia está al servicio de la Escritura y de la Tradición. Y a veces recibimos la impresión de que tanto la una como la otra están siendo utilizadas para la exposición de la propia doctrina. No se les está sirviendo, sino que se están sirviendo de ellas. Las conferencias episcopales de los distintos países dan la impresión de estar más atentos a recoger las palabras del Papa en documentos primorosamente editados que a descubrir el sentido profundo e inagotable de la misma palabra de Dios.

La Iglesia en el concilio se confrontó consigo misma y de esta confrontación surgió la cristalización de la fe en unos documentos universalmente válidos y actuales. A ellos debemos mirar constantemente. Particularmente en la *Dei Verbum* la Iglesia manifestó que su espina dorsal es la Escritura. La revelación divina es constitutiva de la Iglesia. Ocurrió lo mismo en la constitución sobre la Iglesia. También en ella la revelación divina es la verdaderamente constitutiva de la Iglesia. Esto nos obliga a tomar más en serio ambas realidades: la revelación divina y la Iglesia ³.

En el mismo número 10 de la DV se nos dice que la conservación y el ejercicio real de la palabra de Dios se vincula a todo el pueblo de Dios, no a la jerarquía. La eclesialidad de la palabra no apunta, por tanto, al ministerio docente, sino que comprende toda la comunidad de los creyentes ⁴.

Cuando dentro del mismo número, párrafo 2º del cap. II de la DV, se dice que «el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en nombre de Jesucristo» se está precisando que se trata de un servicio específico del Magisterio, que no abarca la totalidad de las formas de presencia de la palabra de Dios; existe una función insustituible en toda la Iglesia, en la jerárquica y en la no jerárquica, en los obispos, en los teólogos, en los laicos...

En esta presentación de la revelación divina, que se nos ofrece en el número 10 de la DV se halla presente, aunque latente, una renovada teología del laicado, que entra necesariamente en el contexto ineludible de la teología de la palabra de Dios. En ella se hace visible no sólo la función o quehacer mundano de los laicos sino también la dimensión verdaderamente eclesial y espiritual de los mismos ⁵.

3 O. Semmelroth - M. Zerwick, *Vaticanum II über das Wort Gottes* (Stuttgarter Bibelstudien 1966) 16, 14.

4 J. Ratzinger, *Lexikon für Theologie und Kirche, Das zweite Vatikanische Konzil*, II, 527.

5 J. Ratzinger, op. cit., 527.

Todavía es necesaria otra precisión no menos importante al número 10 de la DV. En él se nos presenta a «todo el pueblo santo, unido con sus pastores en la doctrina de los apóstoles...». ¿Coincide el magisterio de la Iglesia con la doctrina de los apóstoles? No creemos correcto afirmar la coincidencia entre «la doctrina de los apóstoles y la de la Iglesia»⁶. La afirmación de esta coincidencia es la que ha podido llevar a confundir la doctrina de los apóstoles con el magisterio de la Iglesia. Y eso no es exacto. El magisterio de la Iglesia puede pronunciarse coyunturalmente sobre temas múltiples, simplemente relacionados con las verdades descubiertas por la razón humana. Puede pronunciarse en un sentido determinado sobre temas revisables, sobre cuestiones abiertas a ulteriores conocimientos e investigación. En definitiva, sus pronunciamientos doctrinales no son más que orientativos, más o menos respetables, en la medida que tienen los argumentos que los avalan. ¿Qué decir, por ejemplo, de la «inconveniencia» de la educación mixta, del evolucionismo o del poligenismo, de la autoría literaria de los libros de la Biblia o del imposible sacerdocio femenino?

La coincidencia entre la «doctrina de los apóstoles y la de la Iglesia» se justifica sólo en la medida en que la doctrina de la Iglesia explica el contenido y el anuncio de la fe, sus fundamentos, su finalidad, el lenguaje adecuado con el que debe ser expresado⁷.

LO ESPECIFICAMENTE CONSTITUTIVO DE LA IGLESIA

Lo específicamente constitutivo de la Iglesia es la *audición y la proclamación*. Frente a la palabra de Dios, frente a la revelación divina, la actitud adecuada de la Iglesia es de *audición creyente y proclamación fiel*. En ellas se juega el ser o no ser de la Iglesia. Así lo reconoce explícitamente la frase introductoria de la DV. Más aún, dicha frase constituye el verdadero «Leitmotiv», el motivo determinante y dirigente del concilio. Su finalidad, que es la misma de la Iglesia, es escuchar religiosamente la palabra de Dios y proclamarla con fidelidad. La Iglesia es la comunidad de los que escuchan la palabra de Dios. Ahora bien, desde el punto de vista bíblico, escuchar la palabra de Dios no es sólo prestarla un oído atento, sino abrirla el corazón (Hch 16,14), es ponerla en práctica (Mt 7,24 s.), es obedecer. Tal es la obediencia de la fe que requiere la predicación oída (Rom 1,5; 10, 14 ss; 16,26).

6 F. F. Ramos, 'La vida cristiana original', en *Studium Legionense* (León 1989) 13.

7 F. F. Ramos, op. cit., 13-14.

El cristiano es un ser esencialmente receptivo. *De su plenitud recibimos todos* (Jn 1,16). La Iglesia se constituye también por esta esencial recepción. Desde que la Palabra se hizo visible en nuestro mundo y en nuestra misma carne, Dios ya no pronuncia más palabras. Pero su Palabra, dicha una vez, sigue hablando de forma ininterrumpida para todos. Y función esencial de la Iglesia es escucharla. Pero no sólo escucharla, sino también comunicarla. La Iglesia, como cuerpo de Cristo, tiene que seguir transmitiendo la palabra de Cristo. Meditar, asimilar, interpretar la palabra de Dios para comunicarla fielmente a los hombres de todos los tiempos para cumplir adecuadamente la misión que la Palabra trajo a la tierra. De ahí que, en la introducción a la DV se tomen las palabras de san Agustín: «para que todo el mundo, con el anuncio de la salvación, oyendo crea, y creyendo espere, y esperando ame».

El comentario, sustancioso por otra parte, de J. Ratzinger⁸ se presta a confusión. Al comentar la frase introductoria de la DV afirma, por un lado, que la Iglesia es descrita en su doble función: la de oír y la de anunciar. De este modo se establece la conexión entre la constitución sobre la divina revelación y la constitución sobre la Iglesia. Por otro lado, se define, con mayor precisión y exactitud que esa doble función describe el ser total de la Iglesia: el gesto de «oír», del que surge la necesidad de hablar. Creemos más correcto invertir el orden. Como afirmamos más arriba «lo específicamente constitutivo de la Iglesia es la audición y la proclamación». De este hecho, que constituye a la Iglesia en tal Iglesia, nace su quehacer y función de «oír» y «hablar».

De la conexión necesaria entre el oír y el hablar surgen, por un lado, la confianza con que la Iglesia anuncia su palabra al mundo y, por otro, la conciencia clara de la «locura» de dicha palabra cuando es medida por el baremo humano de una ciudad sin Dios.

La introducción de la DV se halla polarizada en torno a una frase de la primera carta de Juan: *Os anunciamos la vida eterna, que estaba junto al Padre y se nos manifestó. Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos para que también vosotros vivais en esa comunión nuestra que nos une con el Padre y con su Hijo Jesucristo*(1 Jn 1,2-3). La polarización se justifica porque dicha frase sintetiza la estructura formal del kerigma cristiano: se trata de un mensaje enraizado en la historia y que llega a nosotros a través de un testimonio histórico garantizado por un «oír, ver y palpar»; un mensaje que tiene sus rasgos esenciales en la encarnación de la revelación divina y apunta a la fe que hace posible el encuentro con ella y la subordinación a la misma.

Este enfoque es el que justificaría el poder hablar de la unidad de la revelación, comprendiendo en ella el Antiguo y el Nuevo Testa-

8 J. Ratzinger, op. cit., 2.

mento⁹. Desde el estudio de san Ireneo, Simian Yofre establece la magnitud única de la revelación desde la globalidad del Antiguo y del Nuevo Testamento. Se parte de la idea de la salvación plena presente tanto en el A como en el NT, de la cual participan ambos períodos.

El AT no puede ser considerado como el pariente pobre de una familia rica. Así lo harían suponer algunas expresiones del Vat. II en la DV: El AT es preparación, anuncio y significación de la economía de la salud (n.º 14); los libros del AT manifiestan el conocimiento de Dios y de los hombres y la forma de obrar Dios con ellos (n.º 15); la frase de san Agustín: «el NT está latente en el A y éste se hace patente en aquél» (n.º 16).

Estas y similares expresiones pueden hacer pensar que la función del AT es puramente iluminativa y explicativa del Nuevo. ¿En qué superaría, en ese caso, a los escritos de Qumran, por poner un ejemplo?

El aporte esencial del AT, en el conjunto de la revelación divina, consiste en explicar e iluminar el NT *en cuanto testimonio de la salvación*. Por él sabemos que Dios realiza su actividad salvífica sobre la totalidad del género humano desde el comienzo hasta el fin de los tiempos. El hombre es el lugar de la revelación y, donde haya humanidad, hay acción salvífica. El quehacer del hombre verdaderamente espiritual es, por tanto, reconocer la modalidad de esa acción salvífica en cada período de la historia y en cada hombre¹⁰.

Quien se acerque al AT desde el Nuevo, aceptando la interpretación autorizada de Jesús y de la comunidad que, junto a él, asume su interpretación, alcanza la totalidad de la riqueza del AT. Obviamente ésta es una afirmación válida solamente desde el interior de la fe cristiana. Los fundamentos últimos de toda interpretación son *a priori* culturales y existenciales injustificables¹¹.

Esta concepción unitaria de la revelación, bajo el impulso de la Tradición y de la acción del Espíritu, y vinculada al n.º 8 de la DV refleja la influencia de Y. Congar¹² y a ella se suma de forma entusiasta el comentario de J. Ratzinger¹³, que precisa el peligro de la misma al afirmar que no todo lo existente en la Iglesia es tradición legítima, por ejemplo determinadas leyes litúrgicas, el moralismo

9 H. Simian Yofre, *Antiguo y Nuevo Testamento: participación y analogía*, Vaticano II, *Balance y perspectivas* (Sígueme 1989) 187 ss.

10 H. Simian Yofre, op. cit., 202.

11 H. Simian Yofre, op. cit., 205-6.

12 Y. Congar, 'Der Einfluss Congars auf die Konzilskonstitution «Dei Verbum»', en J. Bunnenberg, *Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves Congars* (Mainz 1989) 273-92.

13 J. Ratzinger, op. cit., 519.

teológico... Por eso se borró del texto conciliar el «omne quod habet», quedando en el mismo el «omne quod ipsa est et omne quod credit».

LA PALABRA DE DIOS EN LA IGLESIA

La relación adecuada de la palabra de Dios con la Iglesia se expresa, aunque de forma no totalmente satisfactoria, en el título del cap. 6º de la DV: *La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia*. El alcance y significado de dicho enunciado puede ser descubierto gracias al estudio de las distintas fases por las que pasó la DV antes de ser la constitución definitiva aprobada por el concilio. El primer proyecto elaborado en 1961 hablaba del «tesoro celestial de los libros sagrados, que el Espíritu Santo entregó a los hombres por la Iglesia en su gran amor». En la tercera redacción del anteproyecto presentado a los padres conciliares —la redacción que más profundas modificaciones introdujo en el texto— se cambió el título del referido cap. 6º. El título anterior: «Uso de la Escritura en la Iglesia» fue sustituido por el actual. El cambio obedeció a las razones siguientes:

1.ª) El «uso» parecía distanciar estas dos realidades, Escritura e Iglesia, como subrayamos debidamente al comienzo de este artículo. Daba la impresión de que la Iglesia podía usar o no la Escritura para su vida. Como si la Escritura fuese algo ajeno a ella; como si se tratara de un medio más, entre otros muchos, que la Iglesia utiliza para llevar a cabo su misión evangelizadora.

2.ª) La veneración que la Iglesia tiene por la Escritura se expresa mejor hablando de «la Escritura en la vida de la Iglesia, que del «uso» que la Iglesia hace de la Escritura¹⁴. Precisamente la nueva orientación que dio el concilio al texto primitivo quiso ponerse de manifiesto con el cambio de título. No se trata de «la solicitud de la Iglesia por la Escritura» sino de la «veneración hacia ella». En la última redacción no se habla de lo que la Escritura debe a la Iglesia, sino de lo que la Iglesia debe a la Escritura¹⁵.

Algunos observadores del concilio descubrieron la importancia del cap. 6º y la describieron así: «Es la clave para la comprensión de toda la constitución» (M. Thurian). Quizá es ésta «la parte más importante del texto» (L. Vischer)¹⁶.

El peligro implicado en el tema de la relación entre la Escritura y la vida de la Iglesia, enunciado en forma extremista y radical, es el

14 O. Semmelroth - M. Zerwick, op. cit., 52.

15 S. Lyonnet, *La Elaboración de los cap. IV y VI de la Dei Verbum, Vaticano II, Balance y Perspectivas* (Sígueme 1989) 129.

16 Citados por S. Lyonnet, op. cit.

siguiente: «La sagrada Escritura, la palabra de Dios, sin la Iglesia» o «La Iglesia sin la Escritura». El primer extremo es el de la *Reforma*, que buscaba una religión menos oficial, más personal, y reducía la relación con Dios al ámbito de lo estrictamente privado, fuera del ámbito eclesial. La absoluta necesidad de una lectura eclesial de la Escritura condena este radicalismo, como hoy se reconoce en el mundo iniciado con la Reforma.

El segundo extremo amenaza a la *religiosidad católica*, más propensa a situar la Escritura en el ámbito de una religión pública, al uso litúrgico de la misma... sin atender suficientemente a la dimensión interpersonal entre la palabra de Dios y la del hombre. Ambas posiciones necesitan una «integración» en la que las dos actitudes adquieran un complemento y enriquecimiento mutuos.

De esta necesidad habla el Vat. II en la DV (cap. 6.º, n. 21) al destacar los tres aspectos siguientes:

1º) La veneración de la Iglesia por las sagradas Escrituras. Esta veneración *la compara con la que siente por el cuerpo eucarístico del Señor*. Comparación que no es igualdad. Dicha comparación, que preocupó seriamente a muchos padres conciliares, no era nueva. En todo caso, se trata de una analogía. Tiene hondas raíces en los padres de la Iglesia y también en la devoción del pueblo cristiano. Ya en la *Imitación de Cristo* son comparadas la Escritura y la Eucaristía: son, respectivamente, alimento y luz; son dos mesas en la administración de la Iglesia; son mencionados también, como en la DV, los profetas y los apóstoles¹⁷.

En la Iglesia de Dios, la palabra y el sacramento se interpretan mutuamente. La palabra del evangelio, leída y predicada, es la historia de un acontecimiento pasado, pero que tiene su actualidad y presencia en los oyentes. Cristo, cuya palabra es predicada, se halla, él mismo, presente en el sacramento de su Cuerpo y de su Sangre «hasta que vuelva». Por eso, la comprensión que hace la Iglesia de la palabra de la Escritura se halla reforzada por la acción de Cristo en la palabra y en el sacramento. El creyente es invitado a participar en ambas mesas: en la de la palabra y en la del sacramento¹⁸.

Esta veneración se ha manifestado sobre todo en la liturgia. Al añadir «sobre todo en la liturgia», se alude a la unión estrecha entre la lectura de la Biblia y toda celebración de la palabra de Dios, particularmente en el sacrificio eucarístico de la misa. Por otra parte, la comparación de la Escritura con el cuerpo eucarístico de Cristo exi-

17 *De imitatione Christi*, IV, cap. XI, n. 4: Una mensa est sacri altaris, habens panem sanctum, id est corpus Christi pretiosum; altera est divinae legis, continens doctrinam sanctam, erudiens fidem rectam, et firmiter usque ad interiora velaminis, ubi sunt Sancta Sanctorum, perducens.

18 F. F. Ramos, *El Nuevo Testamento*, II, *Presentación y contenido*, 436-37.

gía la mención de la liturgia. Porque, desgraciadamente, fuera de la liturgia, la Iglesia no siempre ha venerado las sagradas Escrituras como el mismo cuerpo del Señor.

La constitución sobre la liturgia se había referido, en dos párrafos diferentes a «la mesa del cuerpo del Señor» y a «la mesa de la palabra de Dios» (SC, n.º 48 y 51). Aquí se habla de una única mesa: «La Iglesia no ha dejado de tomar y presentar a sus fieles el pan de vida que ofrece la mesa de la palabra de Dios y del cuerpo de Cristo». Por otro lado, es una idea profunda y generalizada. El decreto sobre la vida religiosa también evocaba «la mesa de la ley y del santo altar» (PC, n.º 6). De igual modo, el correspondiente al ministerio y a la vida sacerdotal habla también de «las dos mesas, de la Biblia y de la eucaristía» (PO, n.º 18) ¹⁹.

Los padres de la Iglesia no fueron menos elocuentes. San Hilario habla también de las dos mesas: «Es de la mesa del Señor que nosotros recibimos nuestro alimento, el pan de vida... es de la mesa de las lecturas dominicales que nos alimentamos de la doctrina del Señor». Para san Agustín, el pan cotidiano que pedimos en el Padre nuestro es, al mismo tiempo, el pan eucarístico y el pan de la palabra de Dios. Y san Jerónimo no deja de ser menos categórico: «La ciencia de las Escrituras es una verdadera comida y una verdadera bebida» ²⁰.

Este primer punto integrador coloca a la Escritura en el lugar que le corresponde, es decir, en el centro mismo de la Iglesia. El paralelismo con el cuerpo eucarístico de Cristo, centro vital de la Iglesia y célula original y originante de la misma, es muy elocuente al respecto. Dentro de este paralelismo la sagrada Escritura es llamada el pan de la vida. Tanto la lectura pública como la «privada» de la Escritura se hallan en la misma dimensión de la Iglesia.

El concilio no podía expresar mejor la veneración que la Iglesia siente por la Escritura que relacionándola con el culto que ella rinde al «cuerpo del Señor» presente en la eucaristía. Se acentúa, sobre todo, el «realismo» de la presencia de Cristo en la Escritura en cuanto palabra inspirada. Así se llega al fundamento último que justifica su valor trascendente: La sagrada Escritura no sólo contiene la palabra de Dios, sino que ella es su misma palabra (DV, n.º 24). Max Thurian dio a esta presentación: la estrecha unión entre la Palabra y la Eucaristía un gran alcance ecuménico ²¹.

2º) El segundo punto de integración es la consideración de la Escritura —aunque se añada también la sagrada Tradición no quita nada al respecto— como *norma suprema de la fe de la Iglesia*. Para

19 S. Lyonnet, op. cit., 130-31.

20 Citados por S. Lyonnet, op. cit., 131.

21 Citados por S. Lyonnet, op. cit., 130.

dar mayor relieve a la dignidad de las sagradas Escrituras, la última redacción añadió lo siguiente: «escritas de una vez para siempre» e «inmutablemente». El párrafo queda así redondeado: «Siempre las ha considerado (a las sagradas Escrituras) como la regla suprema de su fe, puesto que, inspiradas por Dios y escritas de una vez para siempre, comunican inmutablemente la palabra del mismo Dios».

Esta norma suprema de la fe, la sagrada Escritura, era el alcance que, en la Iglesia antigua, tenía la palabra «canon». La sagrada Escritura es la «norma normans», norma suprema y determinante de la fe de la Iglesia. El magisterio de la Iglesia es la norma de la fe de los miembros de la Iglesia, pero, a su vez, es «norma normata», normada o regulada por la Escritura y por la Tradición. La Iglesia tiene que vivir en contacto íntimo y constante con ellas para salvar algo que le es esencial, la fidelidad a sí misma. La DV evitó cuidadosamente la distinción, corriente entre los manuales de teología de la época, entre norma remota y norma próxima. Distinción, por otra parte, perfectamente admisible si es entendida rectamente. Pero los peligros evidentes de una mala interpretación hicieron que se omitiese dicha distinción.

La misión de la Iglesia en cuanto intérprete de la Biblia significa, al menos, lo siguiente: la Iglesia, su magisterio oficial, está al servicio de la palabra de Dios. Debe esforzarse por oírla, no por oírse. Para ello debe estar atenta a la voz de quienes tienen por misión descubrir su contenido y reflexionar sobre él. No debe olvidar el *sensus fidelium*: es el hombre que vive fielmente el discipulado de la Iglesia y participa en los principios de la nueva alianza, el que tiene la mente dispuesta y adaptada para la comprensión de la sagrada Escritura, en cuanto que ellos son los libros de la alianza de Dios con el hombre ²².

El carácter único de la Escritura —junto con la Tradición— le viene de la inspiración divina que hace que sea palabra de Dios, aunque no lo sea con el realismo y con la inmediatez de la Palabra hecha carne.

Una consecuencia importantísima de lo anterior es que el anuncio de la Iglesia, como la misma religión cristiana, deba nutrirse de la sagrada Escritura y regirse por ella. Solamente con los ojos puestos siempre en la Escritura, la predicación eclesial puede realizar su misión de actualizar el diálogo entre Dios y sus hijos. «Porque en los libros sagrados el Padre que está en los cielos se dirige con amor a sus hijos y habla con ellos» (DV, n.º 21).

3º) En el tercer punto de integración, la sagrada Escritura es presentada como *dispensadora de vida*. La Escritura considerada en

22 F. F. Ramos, *El Nuevo Testamento, II, Presentación y contenido*, 436-37.

la Iglesia, como es preciso considerarla siempre, participa de su sacramentalidad. Cristo es el sacramento original; la Iglesia, en cuanto cuerpo de Cristo, posee en sí misma dicha sacramentalidad; y la Escritura, como elemento esencialmente constitutivo de la Iglesia, integrada en la vida misma de la Iglesia a la que constituye en tal Iglesia, es signo no solamente significativo sino también comunicativo o dispensador de la gracia. «Es tanta la eficacia que radica en la palabra de Dios, que es, en verdad, apoyo y vigor de la Iglesia y fortaleza de la fe para sus hijos, alimento del alma, fuente pura y perenne de la vida espiritual». Sin la Escritura santa los sacramentos no tendrían su virtud comunicadora de vida. Y viceversa. La sagrada Escritura no puede ser considerada aisladamente de los sacramentos. No sería fuente vital de la Iglesia.

Junto a los puntos destacados anteriormente, la DV acentúa la relación que la palabra de Dios debe tener con los múltiples ámbitos de su comprensión e influencia: a) Consigo misma (n.º 23); b) con su mejor comprensión (n.º 23); c) con la teología (n.º 24); d) con la predicación, catequesis y toda clase de formación cristiana (n.º 24); e) con la difusión (n.º 25) ²³.

En relación con la *teología*, la Escritura debe ser su *fundamento*. Naturalmente entendiendo la Escritura no como un documento escrito que debe ser consultado como una fuente importante a la hora de la reflexión teológica, no como letra muerta, sino como palabra de Dios. La palabra de Dios que se nos descubre, sobre todo, en el estudio de los temas bíblicos; en la comparación de dichos temas bíblicos con los desarrollos patrísticos y en la vida de dichos temas en la liturgia y en la oración del pueblo de Dios. La teología se realiza *secundum revelationem*, gracias a las diversas funciones que desempeña dicho concepto en la respuesta concreta a la autodonación de Dios ²⁴.

La sagrada Escritura debe ser su *fuerza rejuvenecedora*. Para que las afirmaciones teológicas y dogmáticas no pierdan su valor convirtiéndose en fórmulas desvitalizadas, deben verse siempre, perfeccionarse y revisarse siempre, desarrollarse constantemente sobre el fundamento y en la perspectiva de la palabra de Dios, que es palabra de vida.

La sagrada Escritura es *el alma* de la teología. Debe desempeñar en ella la misma función que realiza el alma en el cuerpo. Porque la Escritura no sólo contiene la verdad, sino que es la verdad. La Escri-

23 L. Alonso Schökel, *Concilio Vaticano II, Constitución Dei Verbum, cap. VI, La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia, Unidad y composición*, BAC (Madrid 1969) 668-99.

24 A. Meis W., 'El concepto de «Revelación» en la constitución dogmática «Dei Verbum»', en *Teología y Vida* (1990) 12, donde cita a M. Seckler, *Der Begriff der Offenbarung*, 71-74.

tura no debe ser considerada como un «lugar teológico» donde acude el teólogo para buscar argumentos que prueben sus tesis previamente establecidas. Eso equivaldría a poner la Escritura al servicio de la teología, cuando lo correcto es exactamente lo contrario: que la teología esté al servicio de la Escritura. No es la teología la que justifica la existencia de la Escritura, sino la Escritura la que justifica la existencia de la teología.

Esta relación revitalizadora debe mantenerla también la Escritura frente a la *predicación pastoral, la catequesis y toda instrucción cristiana*. La Escritura debe ser el alimento y la fuerza de toda enseñanza cristiana. Para lo cual no basta con citar algún texto bíblico a propósito de un punto determinado que quiera desarrollarse. Confundir la pastoral con unos datos de experiencia, la catequesis con unos principios pedagógicos y la instrucción cristiana con una reglamentación legalista —justificado todo ello con algunos textos de la Escritura— equivale a confundir a Cristo con un rabino cualquiera. Equivaldría a confundir la palabra de Dios con la palabra humana.

Para que la pastoral, catequesis e instrucción cristiana sean verdaderamente dignas de estos nombres deben estar nutridas saludablemente y vigorizadas santamente por la palabra de Dios. Por una asimilación previa de la palabra de Dios por quien lleva a cabo tan sagrados ministerios. Como consecuencia de la asimilación personal, la predicación y la enseñanza serán bíblicas, tendrán siempre como substrato la palabra de Dios, que busca el encuentro con el hombre.

Todo ello está exigido desde la entraña misma de la revelación. Dios mismo, *Se ipsum*, en su autodonación de Padre, introduce al hombre en la participación de la vida eterna por la encarnación del Verbo, gracias a la fuerza del Espíritu Santo. Esta participación capacita al hombre para conversar con Dios. A través de las categorías y verbos de «encuentro» —*accesum habere, consortes fieri, conversari, invitare, suscipere*— resalta una multifacética gama de interrelaciones personales que expresan, a través de «palabras» y «gestos», experiencias profundas y radicales²⁵.

La inseparabilidad entre la palabra de Dios y la Iglesia incluye, por supuesto, a los *creyentes individuales*. La recomendación de la lectura individual de la Biblia se hace, en primer lugar, a los *sacerdotes y demás ministros de la palabra*. Si el cristiano es esencialmente un ser receptivo de la palabra de Dios a la que debe responder en la obediencia de la fe, aquellos que tienen por misión hacerla llegar a los demás, deben poseerla ellos antes por una «audición cre-

25 A. Meis W., op. cit., 6.

yente» de la misma. Deben estar formados en la Escritura y por ella para no ser predicadores vacíos y superfluos de la palabra de Dios.

La recomendación se extiende a *todos los creyentes*, particularmente a los religiosos que, por su estado y vocación, se han obligado de una manera programática a escuchar la palabra de Dios. El concilio cita la célebre frase de san Jerónimo: «el desconocimiento de las Escrituras es desconocimiento de Cristo» (n.º 25). También debe ser válida la proposición inversa: «el conocimiento de las Escrituras es conocimiento de Cristo». Sobre todo si damos al verbo «conocer» el sentido bíblico más profundo de conocimiento amoroso.

El concilio rompió así las estrecheces de la Contrarreforma. Pero la Iglesia quiere que la lectura de la Biblia sea eficaz, que tenga como resultado el «sublime conocimiento de Cristo» (Fil 3,8), (DV, n.º 25). Para ello se requiere una *pedagogía en la lectura y en el estudio de la Biblia*. La constitución DV menciona entre estos medios auxiliares absolutamente necesarios para una lectura provechosa de la Escritura la liturgia, la lectura espiritual, instituciones aptas y otros medios... Concluir del texto conciliar que la Biblia debe ser leída por cualquiera y de cualquier forma constituiría un error mal-sano. La lectura de la Biblia no es la panacea universal de todos los males. La Iglesia no puede ni debe olvidar la experiencia amarga de que la mayor parte de los herejes han invocado a la Escritura como confirmación de sus errores. Y esto ha sido así desde los orígenes más remotos de la Iglesia. Por eso las normas de lectura deben tomarse en serio y nunca será suficientemente alabada la prudencia de la Iglesia en lo referente a las formas de una lectura adecuada de los libros santos. Es una tarea esencial del ministerio docente.

La exhortación vehemente dirigida a los fieles debe tener en cuenta que se trata de una lectura «sacra», espiritual, de una meditación, y no de una lectura únicamente profana. Se trata, con dicha lectura frecuente, de adquirir el «sublime conocimiento de Cristo» (Fil 3,8). Si «en los libros sagrados, el Padre que está en el cielo sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos» (n.º 21), es la oración, respuesta del hombre, la que establecerá el diálogo entre Dios y el hombre.

EL CONCEPTO DE «PALABRA DE DIOS»

¿Qué es la palabra de Dios? Al hablar de la palabra bíblica o de la palabra de Dios, de la revelación divina, no nos situamos en el terreno de los sonidos articulados a los que nosotros recurrimos para

expresar nuestros pensamientos y sentimientos. Entre otras razones porque Dios es un ser espiritual y no tiene boca para emitir dichos sonidos articulados. La palabra bíblica *es* y *abarca* todos los modos y medios por los que Dios ha querido llegar hasta nosotros, hasta nuestro mundo, en comunicación profunda.

La palabra bíblica comprende *toda la historia de la salvación*. Una historia pasada, que fue protagonizada por otras personas lejanas ya en el tiempo; que sigue realizándose en nuestros días, afectándonos directamente a nosotros; que continuará en el futuro, teniendo otros protagonistas. Junto a la historia de la salvación realizada en el pasado y objetivada en unos acontecimientos más o menos controlables, debe atenderse a la historia de la salvación individualizada, la que se realiza entre Dios y el creyente individual para conseguir la misma finalidad que aquella.

La palabra de Dios incluye *todo aquello que configura dicha historia*: determinados hechos históricos, más o menos controlables; acontecimientos reales o legendarizados; los milagros y, sobre todo, los signos; las instituciones que van surgiendo en la vida del pueblo que protagonizó inmediata y directamente dicha historia; las mismas personas, cuya dimensión y significado sobrepasa con mucho su propio alcance histórico concreto; también las palabras bíblicas que van cargándose de nuevo sentido y contenido más profundo en el curso de esta misma historia; las múltiples y diversas manifestaciones del reino de Dios; los mandamientos que especifican el quehacer del hombre en cuanto respuesta a las exigencias de la alianza; los sacramentos... Todo esto es considerado como palabra de Dios y así es llamado de forma adecuada ²⁶.

Junto a los acontecimientos del pasado la DV describe la revelación divina como un acontecimiento presente que invita a la respuesta de la fe del hombre, «a prestar a Dios que se revela la obediencia de la fe». La DV asocia la revelación ya efectuada con aquella que aún está efectuándose ahora (en la Iglesia) en estos términos: «Dios, que habló en el pasado, sigue conversando con la esposa de su Hijo amado» (n.º 8).

Es frecuente también, en otros documentos conciliares, el uso contemporáneo del presente y del pasado cuando se trata de la revelación divina ²⁷. En la predicación del evangelio los obispos se nutren «del tesoro de la revelación» (LG, n.º 25). La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo (GS, n.º 58) hace notar que la pedagogía cultural de la revelación de Dios ha llegado a su plena realización (en el tiempo pasado) en Cristo.

²⁶ A. M. Artola, *Introducción al Estudio de la Biblia*, Verbo Divino, Estella (Navarra 1989) 27 ss.

²⁷ G. O'Collins, op. cit. 97-99.

Al mismo tiempo, el resto de los documentos del Vat. II reconocen que la revelación divina es una *realidad presente*. A propósito de las varias presencias litúrgicas de Cristo, la constitución sobre la sagrada liturgia afirma que «es él mismo quien habla cuando se lee la sagrada Escritura en la Iglesia» (SC, n.º 7). En el contexto del culto comunitario «Cristo continúa anunciando su evangelio».

El decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (AG, n.º 2) destaca muy claramente la naturaleza actual de la revelación: «manifestando a Cristo, la Iglesia revela a los hombres la verdad auténtica de su condición y de su vocación. Finalmente, la GS, n.º 45, describe la Iglesia como «el sacramento universal de salvación» que manifiesta y, al mismo tiempo, realiza el misterio de Dios al hombre».

La revelación divina es pasado y presente. Este se halla anclado en aquel y aquel tiende por su misma naturaleza a estar siempre presente. Lo contrario equivaldría a la desaparición tanto de la revelación divina como de la Iglesia. De ahí que, rectamente entendida, sea luminosa la calificación que hace Gerald O'Collins²⁸ distinguiendo entre la revelación *fundante* (la del pasado) y la revelación *dependiente* (la del presente).

El problema consiste entonces en armonizar la tensión entre el pasado y el presente. ¿Cómo puede realizarse ahora algo ya ocurrido en el pasado? Si la revelación es un acontecimiento presente, ¿cómo podemos decir que ha llegado a su plenitud y perfecta culminación hace dos mil años? La revelación presente ¿no consistiría en un crecimiento en la comprensión colectiva de la revelación bíblica que se ha completado y concluido una vez para siempre con Cristo y sus apóstoles? Sin duda este crecimiento en la comprensión verdadera puede y debe darse. La DV afronta este tema: «Esta tradición, que deriva de los apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo, puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas» (n.º 8).

No obstante, no haríamos justicia a la tradición si sólo se le reconociese como mérito acrecentar la comprensión de una revelación que quedó cerrada en el pasado, pero negando por otro lado su capacidad de ofrecer una revelación actual de Dios. La DV no ofrece una versión tan pobre de la Tradición. Por el contrario, ve con estos términos los frutos de la Tradición bajo la guía del Espíritu Santo:

«Por esta tradición conoce la Iglesia el canon de los libros sagrados, y la misma sagrada Escritura se va conociendo en ella más a fondo y se hace incesantemente operativa; y de esta forma Dios, que

28 G. O'Collins, 99

habló en otro tiempo, habla sin intermisión con la esposa de su Hijo amado; y el Espíritu Santo, por quien la voz del evangelio resuena viva en la Iglesia, y por ella en el mundo, va conduciendo a los creyentes a la verdad completa, y hace que la palabra de Cristo habite en ellos abundantemente» (n.º 8, § 2.º) ²⁹.

El párrafo segundo citado establece el carácter dinámico ³⁰ de la tradición afirmando su progreso y crecimiento merced a tres capítulos o principios importantes: 1.º la contemplación y el estudio de los creyentes; 2.º la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales; 3.º el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad. Es decir, la Iglesia, en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios.

PALABRA-ACONTECIMIENTO

La palabra de Dios, la palabra o la revelación bíblica, no puede ser *intelectualizada*, enviándola a la esfera del entendimiento o de la pura abstracción; ni puede ser *pragmatizada*, confinándola en el ámbito de la simple expresión verbal de unos acontecimientos pertenecientes al pasado y que ella nos referiría en una especie de acta notarial. La palabra bíblica es algo que debe ser anunciado (Hch 8,4; 2 Tim 4,2). La palabra de Dios no se limita a hacer referencia a una realidad ocurrida, de la cual ella sería simplemente la expresión intelectual. Ella misma es dicha realidad, no sólo ocurrida en el pasado, sino *ocurrente*, que sigue ocurriendo en el presente. Es esencial a la palabra de Dios que hable siempre.

La palabra bíblica es *acontecimiento*. No es una razón, sino un hecho. No olvidemos que la revelación bíblica es, ante todo, un hecho: la irrupción de Dios en la historia; la automanifestación de Dios en toda su dimensión trinitaria y personal: por medio de Cristo y bajo la acción del Espíritu abrir el acceso al Padre (DV, n.º 2). La nueva visión de la relación palabra-acontecimiento supone una clara superación del nuevo intelectualismo escolástico. Frente a él se acentúa el carácter totalitario de la revelación, en el que palabra y hechos constituyen un todo, un diálogo real que afecta al hombre en su totalidad ³¹.

29 G. O'Collins, 99.

30 J. Ratzinger, op. cit., 520 ss.

31 J. Ratzinger, op. cit., 507.

La revelación cristiana es presentada en la DV sobre el patrón de la encarnación del Verbo: el Dios invisible se comunica al hombre visible en la Palabra hecha carne y le llama a la participación en su misma vida. La palabra de Dios, la revelación bíblica, no es simplemente manifestación de «algo», sino manifestación de «Alguien» quien, al revelarse al hombre, le comunica sus designios y caminos de salud. Así la revelación quiere lograr el encuentro personal entre Dios y el hombre. A ello está destinada.

En comparación con el Vat. I se nota el movimiento iniciado por K. Barth, y seguido por el pensamiento personalista de Ebner, Buber... De este influjo nacieron los nuevos planteamientos siguientes: 1.º) la consideración de la revelación en relación a Dios mismo en su bondad y sabiduría, no en relación a la bondad y sabiduría de Dios. Este primer principio supone la acentuación del hombre, el destinatario de la revelación divina, al que afecta en lo más profundo de su ser; 2.º) la revelación del «sacramentum» de su voluntad, no de los decretos de la misma. De ahí la acentuación de la dimensión sacramental de la revelación; 3.º) la concepción trinitaria de la revelación y 4.º) la concepción histórica de la misma ³².

La palabra de Dios abarca el hecho completo de la revelación, y en él se incluye todo el proceso que se inicia en el AT y culmina en el Nuevo (n.º 3-4). Por eso la palabra de Dios o la revelación bíblica es mucho más que un discurso de Dios o una especulación sobre Dios. Es un acto de Dios. *La palabra es hecho y el hecho es palabra*. Porque Dios *obra* por su palabra y habla por sus *hechos*. Nunca debiera olvidarse esta realidad que, en el terreno concreto, tiene una importancia excepcional. Cuando, por ejemplo, leemos los milagros narrados en los evangelios debiéramos tener como punto de partida para su recta comprensión que, en primer lugar, son palabra de Dios. El milagro es palabra y la palabra es milagro. Si el milagro no es palabra no es nada. Y si la palabra no es milagro no es nada (el auténtico y sensacional milagro del descubrimiento de Dios y de la participación que generosamente nos brinda en su propia vida).

La revelación sobrenatural, el cristianismo en general, más que la manifestación de una doctrina comunicada por Dios, es un hecho divino: la manifestación progresiva de Dios, que alcanza su culminación en la encarnación del Verbo. De ahí que la revelación de Dios se nos transmita no sólo en las palabras sino también en los hechos (lo que la DV llama «gesta»).

Según el Vat. II el obrar divino, los hechos, es uno de los dos elementos constitutivos de la revelación. Y la relación entre hechos y palabras, como elementos constitutivos conjuntamente de la revelación, debe verse desde la óptica de una mutua interpretación y com-

32 J. Ratzinger, op. cit., 506-7.

plemento (n.º 2). El hecho divino se halla interpretado y como personalizado por la palabra. *Interpretado* porque la palabra explica toda la dimensión del hecho en cuanto divino. *Personalizado* porque, también ante el hecho, el hombre se halla situado ante una decisión, cuyo sentido último descubrirá la palabra. Y viceversa: la automanifestación de Dios que se revela, aparecerá como creadora de vida y de relación interpersonal gracias a la palabra que acompaña al hecho ³³.

Importaría muy poco o nada que Jesús hubiese resucitado a Lázaro si el significado del hecho no hubiese sido interpretado por la palabra que autopresenta a Jesús como la resurrección y la vida. Si es importante la resurrección de Lázaro es porque manifiesta a Jesús como la resurrección y la vida, en cuyo caso puede resucitarme también a mí. Y esto sí que me interesa, y me interesa mucho. Importaría muy poco o nada que Jesús haya dado la vista a un ciego de nacimiento si el significado del hecho no hubiese sido interpretado por la palabra que autopresenta a Jesús como la luz o como la luz del mundo, en cuyo caso, y siendo así, puede iluminarme también a mí, desvelándome el misterio más secreto de mi propia existencia. Y esto, naturalmente, sí que me interesa. El hecho sale de lo simplemente ocurrido, de lo fáctico y anecdótico para convertirse en hecho o principio ocurrente, en algo que sigue ocurriendo y que yo percibo y experimento gracias a la palabra que interpreta el hecho.

Esto da a la palabra de Dios un doble aspecto: la revelación o la palabra de Dios es *histórica* (DV, n.º 3-4), en cuanto que Dios realiza sus hechos en el marco de la historia; y es al mismo tiempo *sacramental*, en cuanto que los hechos divinos no sólo comunican unas determinadas verdades, sino en cuanto comunican los dones divinos, en cuanto que Dios mismo se comunica. Sacramental, porque en ella hechos y palabras se hallan inseparablemente unidos y mutuamente implicados con la idéntica finalidad de transmitirnos y acercarnos la autodonación de Dios.

De esta forma sale al paso la DV conjurando en su misma raíz el exceso de una teología que, para no comprometer la soberanía divina, la mantiene en una trascendencia inaccesible, al estilo de K. Barth en sus primeros escritos (así ocurre en la segunda edición de su comentario a los Romanos, 1921) hasta suprimir toda comunicación real entre Dios y el hombre, entre el acto de Dios y su manifestación en la historia ³⁴.

33 O. Semmelroth - M. Zerwick, op. cit., 14; F. F. Ramos, 'La Constitución «Dei Verbum»', ep *Studium Legionense* (1967) 61-63.

34 R. Latourelle, *Théologie de la Révélation* (Paris 1963) citado por E. Stakemeier, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung* (Paderborn 1966) 106.

EL CONTENIDO DE LA PALABRA ESCUCHADA

Para ofrecernos el contenido esencial de la palabra de Dios la DV recurre a las palabras del prólogo de la primera carta de Juan, según las cuales el testimonio apostólico recaía esencialmente sobre la vida eterna que estaba en el Padre y se manifestó con la finalidad de llevar al hombre a la participación en esa vida del Padre. Esta cita tan importante recuerda el doble movimiento llevado a cabo por la Palabra: *el movimiento descendente*, reflejado en la palabra de Dios que habla al hombre, que se comunica con el hombre, que se hace hombre y que, una vez terminada su alocución profunda, inicia el *movimiento ascendente*. La Palabra, que bajó sólo, sube acompañada de cuantos la escuchan. Un escuchar que es ya participación en la vida eterna.

El movimiento ascendente, iniciado con el triunfo definitivo de la Palabra —en la resurrección— se convirtió en *movimiento continuo* al comenzar el tiempo de la Iglesia, el tiempo de los que la escuchan y la obedecen. Durante este tiempo, que es el nuestro, la palabra de Dios, la revelación divina, sigue siendo una acción salvífica de Dios, un encuentro. Así lo afirma la frase citada de la primera carta de Juan: «Os anunciamos la vida eterna...». Una vida eterna que tiene un nombre propio, Jesucristo. Es anuncio para hoy y para mí.

La doctrina genuina sobre la divina revelación debe tener como consecuencia una audición creyente de modo que sea principio de vida, de esperanza y de amor: «para que oyendo crean, creyendo esperen y esperando amen». Son las palabras que la DV se apropia de san Agustín.

La palabra de Dios es una evocación de la Iglesia. Y viceversa. La Iglesia tiene que actualizar —no simplemente repetir— esta palabra de Dios a los hombres de todos los tiempos para abrirles, de forma a ellos inteligible, el plan salvador de Dios, e invitarles a la conversión del corazón, que es siempre respuesta humana a la invitación previa de la gracia, de la palabra de Dios, de su revelación. Esta revelación se hace presente y actual en la Iglesia o hace que la Iglesia sea una realidad presente y actual. En esta mutua interrelación se juega el ser o no ser de cada una de las dos realidades.

El tiempo de la Iglesia es el tiempo de escuchar la palabra de Dios, tiempo del anuncio de la Buena Noticia a todos los hombres, tiempo de la gracia, el «hoy» de Dios que se dirige al hombre para que no se quede sólo ni a solas consigo mismo, sino que acepte la amistad, la compañía y la participación en su misma vida.

Lo que decimos de la Iglesia en general, debe aplicarse por igual a la ciencia de la interpretación o hermenéutica bíblica. Existe una reciprocidad entre exégesis y actualización que se deduce de la DV. Aunque se trate de un dato, quizás poco elaborado todavía, sustancialmente es un principio adquirido e irreversible. Posteriormente se tendrá que estudiar y desarrollar tanto en lo referente a la exégesis como a la actualización, pero no se podrá ignorar o descuidar ³⁵.

La actualización significa hacer el texto asequible al lector. Y esto, cuando se trata de textos antiguos, no se logra mediante la mera repetición. El texto debe ser repetición en el momento presente de lo ocurrido en el pasado: Dios, que habló en el pasado, sigue hablando aquí, ahora y para mí. Esta actualización la entendemos fácilmente cuando hablamos de los sacramentos. Nos cuesta más comprenderla a propósito de la palabra, porque la consideramos como objetivada en el lenguaje sólo en su aspecto proposicional, informativo, comunicante neutral de ideas ³⁶.

El contenido de la revelación divina en relación con la sagrada Escritura exige dos garantías: una objetiva, que es la verdad saludable (n.º 11), y que constituye su finalidad, y otra subjetiva, que consiste en la lectura de la misma con el mismo espíritu con que fue escrita (n.º 12). Las exponemos a continuación.

La sagrada Escritura tiene como finalidad fundamental enseñar la verdad *saludable* (aquella que se comunica «nostrae salutis causa»). De ahí que la Escritura sea presentada como el recipiente de la revelación divina. Es el pensamiento dominante del cap. 3º de la DV. Expresar esta finalidad de la Escritura resultó particularmente difícil, ya que no se había tomado decisión alguna sobre si la Escritura contenía o no toda la revelación. La discusión sobre la suficiencia material de la Escritura —que había complicado tanto la redacción del cap. 2.º— impedía también aquí una presentación completa de la relación entre la Escritura y la revelación salvífica.

La *doctrina de la inspiración* fue liberada de representaciones mecanicistas ³⁷. Se dedicó el esfuerzo a acentuar más la forma personal en referencia a la autoría de los hagiógrafos y a la causalidad divina. Dios no es presentado como «auctor literarius» en sentido estricto. Sin embargo se le atribuye una verdadera influencia en los hagiógrafos. Estos no son llamados «instrumentos vivos» ni se llama a Dios «auctor principalis». Los hagiógrafos son verdaderos autores, «auctores literarii».

35 U. Vanni, *Exégesis y actualización a la luz de la Dei Verbum, Vaticano II, Balance y Perspectivas* (Sígueme 1989) 246.

36 El tema es abordado con seriedad por L. Alonso Schökel y J. M. Sánchez Caro en el comentario ya citado de la BAC a la Dei Verbum.

37 A. Grillmeier, op. cit., 545.

En cualquier caso, el carisma de la inspiración es situado dentro del tema de la revelación. La doctrina central es la doctrina sobre la revelación, pero era designio de Dios que toda esta doctrina permaneciera ³⁸. Según esta doctrina, hay una economía de revelación y una economía de conservación y de trasmisión. Una acción del Espíritu que tiende a instruir e ilustrar internamente sobre el contenido de la revelación, y una acción del Espíritu ordenada a poner por escrito este mensaje de salvación. Esta acción divina es la inspiración.

La sociología —lo mismo de la inspiración que de la revelación— se sitúa espacio-temporalmente en esta recepción-vivencia-transmisión de la palabra en la comunidad; literalmente, la sociología de la inspiración abarcaría todo el conjunto de leyes y condicionamientos sociales que llevan a la comunidad a la objetivación literaria de su fe por medio de individuos privilegiados que llevan a dicha objetivación. Como testigos de la fe de la comunidad, utilizando medios de naturaleza esencialmente social, cuales son la palabra y las formas literarias ³⁹.

En el tema de *la verdad* de la Escritura la DV dio un giro de noventa grados. Porque la consecuencia inmediata de la inspiración era la «inerrancia», una inerrancia ilimitada. Sobre todo en la materia de la inerrancia era necesario contar con la fragilidad humana de los autores inspirados. Algunas teorías sobre la inspiración y falta de error obligaban a los exégetas católicos a verse en situaciones embarazosas o recurrir a subterfugios que, a veces, han puesto en ridículo la exégesis católica. Porque no basta recurrir a las apariencias, defectos en la transmisión del texto, uso de fuentes no aprobadas...

Citamos a continuación dos intervenciones de excepcional importancia en el concilio: «Para que la autoridad de la Escritura no caiga en descrédito es preciso afirmar con sinceridad y claridad, sin artificio ni miedo, que los conocimientos históricos del autor humano de la Escritura necesariamente se hallaban limitados por la medida de su tiempo y Dios los utilizó así para escribir. Si hablamos en este sentido de la condescendencia divina, que se hizo semejante en todo a las palabras humanas, entonces defenderemos mejor la palabra de Dios en estas palabras humanas» (cardenal König, 2 de octubre de 1964).

La otra fue la de Dom Butler: «Ahora no tenemos miedo a la verdad crítica, científica e histórica. No tememos que la verdad (de la ciencia) oscurezca la verdad (del dogma). No tememos que a nuestros exégetas les falte fidelidad a la Iglesia y a la verdad tradicional. Habrá alguno, es cierto, que convierta la libertad en licencia, pero éste

38 A. M. Artola, en el comentario citado de la BAC a la Dei Verbum, 371 y 378.

39 A. M. Artola, op. cit., 389; P. Grelot, *La Bible. Parole de Dieu* (Paris 1965) 96-134; F. F. Ramos, *El Nuevo Testamento*, 411.

es un riesgo que tenemos que correr para conseguir un bien mayor. Ciertamente al buscar... muchas veces se cometen y se cometerán errores, pero es propio de la naturaleza de este campo que la verdad se descubra por tanteos y con errores».

La verdad bíblica es «la que Dios quiso consignar en las Sagradas Letras para nuestra salvación (nostrae salutis causa)». Esta expresión nos presenta el aspecto desde el que testimonia e informa la Biblia. No basta considerar el «objectum materiale quod», del que hablan los autores bíblicos. Para saber de qué trata la Escritura es preciso ante todo considerar el «objectum formale quo». El baremo para medir la verdad bíblica no es el tema o la materia tratada sino el aspecto desde el que se trata. Las palabras y hechos de que nos informa la Biblia deben ser consideradas desde el punto de vista de su relación al plan salvífico de Dios.

Entre esta verdad salvífica —aunque desaparece a última hora del texto el adjetivo «salutarem», se conserva su contenido en el «nostrae salutis causa»— y la historicidad de los libros sagrados no existe contradicción alguna, sino que en un determinado sentido se adecúan.

Es una aportación trascendente de la DV haber unido el plan salvífico divino con el tema de la verdad de la Escritura. Aquí tenemos, al menos, un indicador precioso que puede llevarnos a una concepción satisfactoria de la doctrina sobre la verdad bíblica ⁴⁰.

Es cierto que la Escritura no puede revelarnos los caminos de la salud sin tocar los múltiples campos de las ciencias profanas: antropología y paleontología humana y sobre todo la historia. Pero no lo hace colocándose en el mismo punto de vista que las ciencias profanas. Ella se coloca siempre en el punto de mira del designio de la salud. Esto tiene consecuencias importantes sobre todo en el terreno histórico.

Cuando la Escritura toca la historia es necesario distinguir dos clases de problemas: el de la *representación* del pasado, considerado como una experiencia humana controlable del exterior y el de su *interpretación* del pasado, considerado como la traducción concreta de la relación del hombre con Dios. El primero se rige por las leyes históricas universalmente reconocidas; el segundo nos aporta una gran novedad, que constituirá una parte importantísima de la revelación, puesto que es elemento integrante de la misma. La DV no saca las conclusiones, porque no era su objetivo, pero establece los principios y la dirección a seguir por los exégetas y teólogos ⁴¹.

40 A. M. Artola. *La verdad de la Biblia según la Dei Verbum. Introducción al Estudio de la Biblia*, 229-39. En la p. 238 remite a una amplia y selecta bibliografía.

41 P. Grelot, op. cit., 369.

El enfoque histórico de la Escritura lo resume así J. Caba ⁴²: Deben distinguirse tres momentos: el de *la tesis*: afianzamiento de la historicidad (s. XIX); el de *la antítesis*: la crítica radical que culmina en la historia de las formas, y el de *la síntesis*, que concilia ambas cosas: valorar al Jesús histórico que la fundamenta y, después de la tradición, están los evangelistas que la ordenan y estructuran. Valoración de la aportación de la comunidad primera en la formación de los evangelios, pero sin quedar prisioneros de ella, teniendo acceso a Jesús y llegando hasta los autores.

El contenido de la Escritura se desvirtúa si no es leída con *el mismo espíritu con que fue escrita* (n.º 12). El profesor I. de la Potterie ⁴³ formula esta exigencia conciliar considerándola en dos niveles. Llamariamos al primero *nivel dogmático*. A propósito de Gal 1,7: *No hay otro evangelio. Lo que pasa es que algunos están desconcertándose al querer manipular el evangelio de Cristo...* afirma: «todo el que interprete el evangelio con otro espíritu y con otra mentalidad de como ha sido escrito perturba a los creyentes y arruina el evangelio de Cristo». Y a propósito de Gal 5,19-21 se expresa así: «todo el que comprende el evangelio de manera distinta al *sentido que exige el Espíritu Santo en el que ha sido escrito*, aunque no se aparte de la Iglesia, puede sin embargo ser llamado hereje; su elección pertenece a las obras de la carne, porque ha elegido lo peor ⁴⁴.

Hay que señalar la exterioridad de los textos o de las personas y su interioridad. Interpretar verdaderamente es «decir lo no dicho», explicitar lo implícito del texto. Buscar el Espíritu en la letra; pero esto reclama también que el intérprete mismo esté animado por el Espíritu que inspiraba al hagiógrafo. El Espíritu se encuentra a la vez en la interioridad del hagiógrafo, en la de la Escritura y en la del intérprete.

En el *nivel práctico* el profesor de la Potterie se hace las preguntas siguientes: ¿Ha habido una recepción de este principio del Vat. II? ¿Se preocupan los exégetas de la inteligencia espiritual de la Escritura, tal como la comprendieron los siglos cristianos? Y, después de contestar negativamente a estas preguntas, propone las reflexiones siguientes: ¿Qué papel juega en la interpretación el principio teológico de la inspiración? Para los Padres era fundamental. Puesto que la Escritura está inspirada, el intérprete, pensaban ellos, debe

⁴² J. Caba, *Historicidad de los evangelios (DV 19): génesis y fruto del texto conciliar, Vaticano II. Balance y Perspectivas*, 207-220.

⁴³ I. de la Potterie, *La interpretación de la sagrada Escritura con el mismo Espíritu con que fue escrita* (DV, 12, 3^o), Vaticano II. Balance y Perspectivas, 159-186.

⁴⁴ I. de la Potterie, op. cit., 165.

buscar el sentido querido por el Espíritu Santo, el sentido espiritual de la Escritura. El *sensus divinus in sensu humano* ⁴⁵.

Habría que preguntarse más por los orígenes históricos. Lo que predomina actualmente es una manera puramente histórica y, por consiguiente, secularizada de leer la Escritura. Existen hoy dos desviaciones importantes: el extrinsecismo y el historicismo. Siempre se corre el riesgo de que se imponga el método histórico y se apague el alcance teológico y espiritual de la Escritura o suscitar con respecto a él una especie de temor o desdén.

¿Hay interés por *todo el sentido* del texto bíblico? La DV (n.º 12, § 3) habla de «*contentum et unitatem totius Scripturae*». La unidad de la Escritura se hace visible, sobre todo, en la unión de la interpretación histórica y de la cristiana. Tenemos que interpretar *históricamente*, porque debemos preguntarnos por la rectitud intelectual, lo que se pensó originalmente. *Cristianamente*, porque se trata de la Biblia en cuanto palabra de Dios y no podemos aceptar que Dios se contradiga en la palabra pronunciada en Cristo ⁴⁶.

La interpretación de la Escritura tiene que mirar al conjunto de la revelación. De ahí la necesidad de la analogía de la fe. No bastan ni la filología ni la historia. Debe actuar simultáneamente la *fides quaerens intellectum*. Se necesita, pues, una pre-comprensión de fe. Citemos, como lo hace el profesor de la Potterie, la frase de Lutero: «¿Qui non intelligit res, non potest ex verbis *sensum* elicere».

Leer la Escritura según el Espíritu con que fue escrita implica tener en cuenta la tradición viva de toda la Iglesia. La tradición viva de la Iglesia es la corriente de vida de esa misma Iglesia que, movida por el Espíritu Santo, dio origen en ella a la Escritura primero y a su reconocimiento como canon normativo después ⁴⁷.

CONCRECIÓN DE LA PALABRA DE DIOS

La necesidad de insistir en la estructura fundamental de la palabra de Dios, esencialmente integrada por los hechos narrados y por la interpretación añadida, obedece a la necesidad de evitar la tentación fácil de identificar la palabra de Dios con unos escritos que, co-

45 A. Grillmeier, en el comentario a la Dei Verbum del *Lexikon für Theologie und Kirche*, 553.

46 A. Grillmeier, op. cit., 554.

47 J. M. Sánchez Caro hace una buena y detallada exposición del principio de la lectura «en el Espíritu», abordando sus tres implicaciones: el contenido y unidad de la Escritura, la tradición viva de la Iglesia y la analogía de la fe en *Introducción al estudio de la Biblia*, 331-350.

leccionados, se llaman la Biblia. La Biblia en cuanto tal, en cuanto obra literaria, en cuanto conjunto de libros, no es la palabra de Dios. En la Biblia tenemos, más bien, la concreción de la palabra de Dios que, antes de adquirir la forma escrita definitiva, vivió en la tradición oral y en la experiencia del pueblo de Dios. Los dos grandes bloques que la componen lo demuestran palmariamente.

El lector de la Biblia se halla bajo la guía de la Iglesia. La relación de la autoridad de la Biblia con la autoridad de la Iglesia es una cuestión que se halla en la entraña misma del ser de ambas. La una no puede ser explicada y resuelta sin tener en cuenta a la otra. La existencia de la Iglesia precedió a la existencia de la Escritura, tanto en el antiguo como en el nuevo de Dios. La Escritura surgió como la cristalización de la fe de ambos Testamentos ⁴⁸.

El *proceso de formación del AT* pone de manifiesto que, mucho antes de ser puestos por escrito sus libros, Israel tuvo conciencia de que Dios le había hablado, de que Dios había intervenido en su historia haciéndole pasar de la esclavitud a la libertad, de que le había elegido y de que había pactado una alianza con él. La historia ulterior y los hombres posteriores aludirían constantemente a aquellos acontecimientos fundantes del pueblo. Israel estaba bien convencido de que Dios seguía «hablando» a través de los acontecimientos y, sobre todo, a través de los hombres que tenían categoría suficiente para interpretarlos.

Esta constatación es sumamente importante. Ella demuestra que la colección de los libros del AT no fue la base para la fe en la palabra de Dios. Ocurrió exactamente lo contrario: los libros simplemente se limitaron a dejar constancia por escrito y a expresar aquella fe. La fe y la convicción inquebrantable de que Dios había intervenido en su historia y de que había hablado de manera singular a alguno de sus hombres más cualificados para comunicar esta palabra de Dios al pueblo. Dicha fe y convicción *fueron anteriores a los libros*. La fe existió antes que los libros en que quedó consignada. Los libros bíblicos, digámoslo una vez más, son la expresión y puesta por escrito de algo anterior, de una fe previa a los mismos. Esta fe se vio adecuadamente expresada y plasmada, como cristalizada, en dichos libros. Así estos libros inspirados podrían servir para transmitir la palabra de Dios a las generaciones posteriores.

El mismo proceso es constatable en *la formación del NT*. La Iglesia de los orígenes revive la línea antigua al presentar el nuevo acontecimiento: Dios ha intervenido con su poder resucitando a Jesús (lo mismo que había intervenido en la antigüedad liberando a su pueblo,

48 F. F. Ramos, *El Nuevo Testamento*, II, 436.

a su «hijo», esclavizado en Egipto: «De Egipto llamé a mi hijo»). Y aparece una convicción nueva: Jesús mismo es la palabra de Dios. No sólo en lo que habla, sino en lo que es él mismo. El mismo, en su persona y hechos, era la manifestación de la gracia y de la verdad.

Esto significa que la palabra de Dios es anterior a los escritos bíblicos. Más aún, que los escritos surgieron como la cristalización de la misma en orden a transmitirla con la máxima fidelidad posible a las generaciones siguientes y para todos los tiempos. El cristianismo original vivió de la palabra de Dios, no de la lectura de unos textos o escritos considerados como sagrados. La religión expresada, plasmada, cristalizada en los escritos del NT, en modo alguno puede ser calificada como religión del libro ⁴⁹.

Los dos aspectos esenciales de la palabra de Dios, sobre los que volveremos en el punto siguiente, encuentran en Jesús su mejor explicación: él es la palabra *cognoscitiva* e iluminadora de nuestra mente en los problemas fundamentales que tiene el hombre en relación con Dios, consigo mismo, con los demás y con las cosas o con el mundo en general. El es también la palabra *dinámica*, potenciadora y creadora de vida, como lo demuestra la vida misma de la Iglesia. Como lo demuestra también la historia de hombres y mujeres que se vieron orientados y como determinados por esa palabra en una dirección inconfundible. El nuevo camino seguido por tantas gentes, sin que nada ni nadie les apartase de él ni a la derecha ni a la izquierda, es el mejor argumento de la fuerza incontenible que esta palabra tiene en aquellos a los que toma como suyos y de los que se «apodera». Desde Pablo de Tarso para acá hubo, hay y habrá muchos testigos que constituyen la mejor prueba de este elemento o aspecto dinámico de la palabra de Dios.

Estamos diciendo que la palabra de Dios es Cristo mismo. De ahí que la Biblia sea palabra de Dios en cuanto que da testimonio de Cristo. Ahora bien, el testimonio de Cristo incluye la presentación de la historia de Cristo. Una historia particular y singular, que comienza con la actuación de Dios en nuestra historia. La historia personal de Jesús es la culminación de todo el proceso histórico anterior. Por eso, si se quiere comprender dicha historia, la de Jesús, no puede desligársela de su prehistoria, de la fase preparatoria, que es el AT.

Estas consideraciones nos llevan a precisar o calificar el sentido de esta palabra como *verdadera y revelada*. Calificar de *verdadera* esta historia no significa que todo lo que nos es contado en los libros del Antiguo y del NT haya ocurrido tal y como nos es narrado. Ten-

49 B. Rigaux, 'Comentario a la Dei Verbum', en *Lexikon für Theologie und Kirche*, 559-562 y 563-59.

gamos en cuenta que el lenguaje humano es esencialmente inadecuado para describir las realidades trascendentes e invisibles. De ahí que los relatos sean, a veces, simbólicos, contengan inexactitudes históricas, geográficas, científicas... No olvidemos tampoco que el relato estrictamente histórico no es el medio único para narrar la verdad. Esta puede ser presentada mediante el relato histórico, la parábola, la fábula, la alegoría, la novela, el mito...

La palabra es *revelada* en la medida que recoge y da testimonio de la manifestación de Dios. La distinción que suele hacerse entre *inspiración*: está inspirado todo aquello que nos cuenta la Biblia, y *revelación*: es revelado sólo aquello que no puede ser conocido por la razón humana, no es afortunada. Sencillamente porque todo lo que se nos cuenta en la Biblia está ordenado a la revelación de Dios. Precisamente por eso ha sido inspirado.

La palabra de Dios es una palabra revelada. Una revelación que se ha ido haciendo a lo largo de la historia. Evidentemente, hay que distinguir distintas fases en ella. Hoy suele hablarse de la revelación *progresiva*, en el sentido de que se ha ido dando de forma lenta a lo largo de la historia y a través de determinados acontecimientos. Esto es cierto. Sin embargo, hay que acentuar que la revelación, en cuanto manifestación y donación de Dios en orden a establecer una comunión con el hombre ha sido siempre la misma. Más arriba hablamos de la totalidad y de la globalidad de la revelación, que es la causa de la unidad de toda la Escritura. La manifestación de Dios en su plenitud, en Cristo, no hace otra cosa que poner de relieve la intención primera de Dios al acercarse al hombre: establecer con él una comunión de vida.

LA PALABRA Y LAS PALABRAS

Al hablar de la palabra de Dios, la DV insiste, tanto como era necesario, en poner en primer plano su dimensión «personal» sobre el aspecto «proposicional». Pero este aspecto personal en nada disminuye, antes presupone, la revelación de «verdades», palabras y hechos, proposiciones o afirmaciones singulares que tienen una evidente importancia en la revelación.

En la DV la revelación es presentada como una irrupción de Dios en la historia, como la automanifestación de Dios con una dimensión trinitaria y personal: por medio de Cristo y en el Espíritu lograr el acceso al Padre. En el ámbito interhumano, la palabra tiene el sentido oculto y misterioso de la comunicación del que habla con el que escucha. Y este aspecto de la comunicación del que habla con el que escucha aumenta en la medida en que la palabra es más palabra. En-

tre los hombres esto no puede verificarse en toda su plenitud. Pero éste es el misterio de la automanifestación divina: que Dios, cuando habla de sí mismo, lo hace estableciendo con ello un signo de que verdaderamente se comunica al hombre.

La revelación no es simplemente la manifestación de «algo», de unas «verdades», sino manifestación de «Alguien» que, al revelarse, comunica al hombre sus designios y caminos de salud. Es interesante a este respecto establecer una comparación entre el Vat. I y el Vat. II. El Vat. I, en su constitución dogmática «De fide catholica» afirma, desde luego, la libertad y gratuidad de la revelación cuando, después de constatar la posibilidad del conocimiento natural de Dios, añade: «attamen placuisse ejus sapientiae et bonitati, alia ea-que supernaturali via se ipsum ac aeternae voluntatis suae decreta humano generi revelare»⁵⁰.

El Vat. II afirma igualmente la libertad y gratuidad de la revelación (placuit) pero acentúa mucho más su carácter personal al: a) anteponer la bondad a la sabiduría de la revelación; b) en el Vat. II, después del «revelarse a sí mismo», expresión que utiliza también el Vat. I, explica las palabras siguientes (ac aeternae voluntatis suae decreta») también de un modo más personal. En lugar de los decretos o designios de su salud, el Vat. II añade: «y dar a conocer el misterio (sacramentum) de su voluntad; c) en lugar de la forma abstracta del Vat. I «alia ea-que supernaturali via», el Vat. II precisa el camino de un modo más concreto: «por medio de Cristo tener acceso al Padre en el Espíritu»; d) el hecho de que Dios se revele a los hombres tiene su origen en el amor, en su «gran amor», y como finalidad el acceso al Padre, llegar a la comunión del amor, hacer al hombre «consorte de la naturaleza divina, amigo de Dios y lugar de su habitación».

Jesucristo es la expresión visible de esta comunicación divina en toda su plenitud. Dios no sólo ha hablado por Jesucristo, su Palabra hecha carne, sino que realmente se ha dado al hombre para que el hombre tenga acceso a Dios y pueda ser partícipe de la vida divina (DV, n.º 2).

Son destacados así los dos aspectos esenciales de la palabra de Dios: el elemento o aspecto *cognoscitivo*. Por la palabra, Dios comunica al hombre su verdad, le transmite un conocimiento, le inculca la verdadera sabiduría. Es el aspecto de *información* de la palabra de Dios. Pero es importante subrayar que esta verdad comunicada tiene la finalidad de orientar al oyente de la palabra o al lector de la misma hacia Aquel que pronuncia dicha palabra. La verdad de dicha palabra se verifica en el contacto con Aquel de quien procede. La palabra bíblica instruye al hombre en la medida en que le sitúa ante Dios; en confrontación directa con él y, en esta situación, el hombre

50 D. 1785.

toma conciencia de ser interpelado por dicha palabra a la que debe responder. La palabra bíblica crea una situación concreta de respuesta, que el interpelado debe dar al interpelante. Precisamente por eso se hace necesario revisar constantemente «las verdades, proposiciones dogmáticas, formulaciones pasadas de los distintos dogmas» y reformularlas en un lenguaje que pueda entender el hombre para que en él pueda darse dicha situación de interpelación por la palabra de Dios. Un elemento que es tan esencial como la palabra misma.

El segundo aspecto o elemento esencial de la palabra de Dios es el *dinámico*. La palabra bíblica es un elemento temporal. Entra en la historia cargada de un poder dinámico y explosivo. Ella es un potencial de energía; tiene fuerza vital creadora de vida. Siendo ella misma una realidad viva, tiene poder de comunicar la vida. La palabra bíblica simboliza y realiza la irrupción de una fuerza creadora en nuestro mundo. Su presencia no puede dejar indiferentes las cosas o las personas que toca. Tiene poder fecundante. No vuelve a Dios sin haber producido el efecto para el que fue enviada (Is 55,10 s.). Es evidente que este aspecto dinámico, que es esencial a la palabra de Dios, lo es en la medida en que ella es palabra de Dios, es decir, algo que emana de la fuente misma de la vida.

En la comunicación de la revelación de Dios es preciso saber distinguir entre la finalidad última de la revelación y el medio, modo o camino para conseguirla. Las *verdades salvíficas* que se comunican al hombre son ese *medio, modo o camino* por el cual Dios, que se comunica, y el hombre, al que se comunica, llegan a esa unión mutua, concedida al hombre por pura gracia. No viceversa, como si la acción de Dios fuese el camino para manifestar al hombre unas determinadas verdades con el fin de enriquecer el entendimiento humano.

La fe cristiana ha sido presentada muchas veces como la aceptación de unas verdades definidas en el pasado. Esta concepción errónea no tiene en cuenta que ello equivaldría a la negación de la revelación como una realidad presente. A su vez, negar ésta significaría dudar del poder activo aquí y ahora del Espíritu Santo, que ejerce la función de guía de la tradición y de mediador de la presencia de Cristo resucitado.

Si se persiste en considerar que la revelación comporta en *primer lugar* la comunicación de las verdades reveladas, se llega más fácilmente a relegar la revelación al pasado. Tan pronto como el conjunto de verdades reveladas se completó, la revelación termina o «se cierra». En virtud de esta concepción, los creyentes posteriores no podrían jamás experimentar inmediata y directamente la revelación; solamente podrían recordar, interpretar y poner en práctica las verdades reveladas mucho tiempo atrás por la Iglesia apostólica.

La DV y los demás documentos conciliares y posconciliares describen, por supuesto, la revelación como algo que ha llegado a su plenitud y culmen definitivo en el pasado mediante «el acontecimiento total de Cristo», «presencia y automanifestación de sí mismo» (DV, n.º 4). Teniendo en cuenta que la revelación personal tenía un contenido, la DV había podido referirse a «las cosas que (Dios) había revelado para la salvación de todos los pueblos (DV, n.º 7); habla de «las verdades divinamente reveladas» (n.º 11) y del «depósito de la fe» confiado a la Iglesia desde su origen y que ella debe custodiar fielmente y transmitir por la tradición (n.º 10). Como quiera que sea, estos documentos oficiales de la Iglesia no dudan en describir la autorrevelación divina como algo que se realiza mediante la liturgia (SC, n.º 7 y 33), la lectura piadosa de la Escritura (DV, n.º 25), la actividad misionera (AG, n.º 8), los signos de los tiempos (GS, n.º 4.11), la educación cristiana de los niños (CT, n.º 36), y la vida de las personas santas (LG, n.º 50), y así sucesivamente ⁵¹.

La Palabra se expresa en las palabras o en las verdades enseñadas; éstas se hallan implícitas en aquella y aquella es el origen de éstas. Se trata de *actualizar* el acontecimiento vivo y único de la autorrevelación, *no de ampliar* el «contenido» de lo que fue completamente llevado a término y plenamente revelado por medio de la vida, la muerte y la resurrección de Cristo y la transmisión del Espíritu Santo.

Esta cuestión de la Palabra y las palabras o la Palabra y las verdades que revela plantea inevitablemente la cuestión del *tiempo en el que terminó la revelación*. La respuesta ha ido en una de estas dos direcciones: a) la revelación terminó con la era apostólica. Así sancionaba este planteamiento tradicional el decreto antimodernista *Lamentabili*. En dicho documento la revelación divina era concebida desde el aspecto de sus contenidos, los diversos misterios o verdades manifestadas por Dios. b) Un planteamiento más moderno (K. Rahner y otros autores) afirmaban que la revelación divina había terminado mucho antes: con la resurrección de Jesús, con sus aspiraciones a los testigos oficiales y con la venida del Espíritu Santo. Este nuevo modo de ver las cosas se fija casi exclusivamente sobre los acontecimientos mismos de la revelación. Pero no acentúa suficientemente la reciprocidad: no se puede decir que exista verdadera revelación si no ha sido primero adecuadamente acogida y vivida por los destinatarios de la misma.

Las dos concepciones son parciales. La vía verdadera debe insistir en los dos principios esenciales de la revelación: su *origen divino* (aspecto recogido en las dos representaciones mencionadas) y el *des-*

51 G. O'Collins, op. cit., 99-100.

tino humano (aspecto no tenido suficientemente en cuenta por ninguna de las dos). Nos inclinamos a favor de la primera interpretación, a *condición* de que se adapte para hacer que la revelación consista en primer lugar en un encuentro personal, que siga abierta a los hombres de cualquier tiempo (destino humano de la revelación divina), que sea considerada como actual y permanente. En este sentido la revelación divina no acabará nunca. De ahí que, sólo en segundo lugar, esta concepción piense en algunas verdades reveladas, en algunos misterios o en algunos dogmas definidos como si fuesen los contenidos de la revelación. La revelación *fundante* terminó entonces; la revelación *dependiente* no terminará jamás ⁵².

PALABRA UNICA

Nosotros tenemos muchas palabras. Dios sólo tiene una: Jesucristo es la palabra de Dios (DV, n.º 4). Las palabras anteriores a su aparición eran, y siguen siendo, preparación y anticipo para que dicha palabra pudiera ser «pronunciada». Las palabras posteriores, las de la Iglesia... debieran ser explicación y actualización para que dicha palabra pueda ser entendida. Sin perder de vista, por supuesto, que unas y otras constituyen la magnitud única de la revelación divina. Destacamos a continuación algunos aspectos que se hallan implicados en dicha Palabra:

1º) Si la palabra es el modo esencial por el cual Dios interviene en el mundo, esto se verifica plenamente en Jesucristo. Esta Palabra ya existía en el principio; por ella fueron creadas todas las cosas; en ella está la vida, la luz, la verdad... Ella es el origen de todas las palabras de Dios, de la revelación bíblica a lo largo de su aparición progresiva. Jesucristo es la última y definitiva intervención de Dios en nuestra historia. El es la Palabra.

Cristo se halla en la línea de los profetas. Sin embargo, su forma de ser y de actuar es totalmente nueva. El es el mediador entre Dios y los hombres: en él pronuncia el Padre su última y definitiva palabra ⁵³. H. de Lubac lo formula a correcciones, retoques o superaciones. Una vez dado ha sido dado del todo. Ahora nosotros estamos, hasta el fin de los tiempos, en el tiempo cristológico ⁵⁴.

52 G. O'Collins, op. cit., 103-4.

53 J. Ashton, *Cristo, mediador y plenitud de la revelación, Vaticano II, Balance y Perspectivas*, 166-193.

54 H. de Lubac, 'Commentaire du préambule et du chapitre I', en *Vatican II. La Révélation divine*, I (Paris 1968) 234: «à l'intérieur du temps christique».

2º) Jesucristo es la palabra de Dios no sólo ni principalmente por lo que habla, sino, sobre todo, por lo que hace. Hasta tal punto esto es así que las palabras de Jesús tienen la finalidad de iluminar y poner de relieve lo que Jesús hizo. Los hechos mismos son palabra, pero tienen tal densidad de contenido y de significado que necesitan ser aclarados mediante palabras. La realidad histórica de Jesús, comprendiendo en ella su conducta, sus palabras, sus milagros, el cumplimiento de las profecías... constituye una figura global que nosotros debemos percibir⁵⁵.

3º) Jesucristo es la personificación de la palabra bíblica como tal. No sólo apunta hacia la realidad divina, sino que es la misma realidad divina. No sólo nos orienta hacia la palabra de Dios, sino que él mismo es dicha palabra. Él es el gran acontecimiento. Es la gran gesta divina. Es, precisamente por eso, la gran noticia, una noticia extraordinaria, el Evangelio en persona.

4º) Jesucristo es la revelación cósmica. Una revelación no restringida al pasado, sino dirigida al mundo. La relación del mundo con Dios, como de lo creado con el creador, es una relación permanente, relación de dependencia. Y la idea de una creación «continua» permite, aunque no lo imponga, concebir un mundo en evolución. Dios crea por la palabra. El texto conserva el alcance cristológico de la expresión. La resonancia del vocablo «Verbum» es más el de la Escritura que el de la teología sistemática posterior. Ahora bien, en la Biblia, la palabra de Dios está al principio de todo. Dios crea por su palabra y por ella irrumpe en el mundo. La palabra de Dios es una realidad dinámica, una fuerza operativa, que crea todas las cosas y que se manifiesta en ellas como vida y como luz⁵⁶.

Esta centralidad del Verbo, del logos divino, se plantea y desarrolla con suficiente claridad en el evangelio de Juan. Desde este punto de vista existe una gran analogía de la DV con el cuarto evangelio.

La unidad de la Palabra, acentuando su continuidad y progreso, la subraya la DV (n.º 4) al citar la carta a los Hebreos: *Después de hablar Dios varias veces y de diversos modos antiguamente a nuestros mayores por medio de sus profetas, en estos últimos días nos ha hablado por medio de su Hijo, a quien constituyó heredero de todas las cosas y por quien hizo también el universo* (Hebr 1,1-2). Es la misma economía de la salud. La DV distingue así tres grandes períodos: la voz de los profetas, la encarnación de la Palabra y la misión del Espíritu para llevar a los apóstoles a la plena inteligencia del significado

55 H. de Lubac, op. cit., 228: «Enseignements oraux, oeuvres, signes, miracles: toutes ces sortes de paroles, venant de Celui qui est la Parole, renvoient finalement à Lui».

56 H. de Lubac, op. cit., 200 y 202.

histórico-salvífico de cuanto Jesús hizo y dijo. Esta presentación de la revelación adquiere así una dimensión trinitaria y al mismo tiempo considera a Cristo como el centro de la misma. La cita del cuarto evangelio (Jn 1,1-18) presenta la revelación como comunicación de la vida divina. Por eso cita también el concilio otro pasaje del mismo evangelio (Jn 14,9).

Al presentar así la revelación divina se distinguen como tres momentos o tres aspectos diversos mutuamente implicados en la misma realidad: la persona de Cristo, su vida y su muerte y su resurrección gloriosa. El logos, la palabra de Dios, se hizo personalmente hombre y este hombre es personalmente Dios ⁵⁷.

Las acciones de Cristo son acciones de Dios en forma humana. La Palabra encarnada habla al hombre de persona a persona con palabras humanas. Sus palabras y obras manifiestan a Dios. Sus milagros no son simples hechos extraordinarios que demuestren su omnipotencia o su misericordia. Los milagros son, además, y preferentemente, signos. Tienen por objeto llevar a la fe, manifestar la gloria de Cristo a sus discípulos. Este carácter simbólico, puesto particularmente de relieve por el evangelio de Juan, lo recoge y destaca la DV. Los milagros mismos son revelación. Tienden a manifestar la plenitud de la revelación.

Pero el complemento y el sello de la revelación tuvo lugar sobre todo con la muerte y resurrección de Jesús y con la misión del Espíritu Santo. La muerte y la resurrección de Cristo restablecen el orden destruido por el pecado. Demuestran que Dios está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida nueva. En ellas tiene el creyente la prenda y el tipo de la propia muerte y de la propia glorificación. Los profetas habían anunciado la era mesiánica como un retorno de los tiempos paradisiacos de paz e íntima relación del hombre con Dios. Y con este acontecimiento escatológico, Dios ha entrado de nuevo en una alianza estable de amistad con el hombre. No hay, pues, que esperar ninguna otra alianza sino la plena realización o consumación «de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo».

RESPUESTA A LA PALABRA UNICA

La respuesta del hombre a la revelación divina, a la palabra de Dios, es la fe. También aquí el Vat. II tuvo en cuenta el principio de la «integración». El concepto de la fe se había distanciado bastante de lo que la sagrada Escritura dice de ella. Por otra parte, dicho con-

57 E. Stakemeier, op. cit., 116.

cepto se correspondía con el que se ofrecía acerca de la revelación. Podían apreciarse fácilmente, al menos desde la luz del Vat. II, dos parcialidades:

1ª) Una comprensión excesivamente intelectualista, cognoscitiva, de la revelación y de la fe, en la línea siguiente: a la comunicación de nuevas verdades por la revelación, respondía el entendimiento humano aceptando dichas verdades.

2ª) Como consecuencia de lo anterior, la fe era presentada recargando los acentos en los contenidos de la fe, en «creer en algo».

Frente a estas dos parcialidades, la DV presenta la fe como obediencia, como la «obediencia de la fe». Las citas de san Pablo son elocuentes: a) La obediencia de la fe es explicada como una entrega personal, total y confiada del hombre a Dios. Es el paralelo adecuado al concepto de la revelación que nos expone la DV. b) La obediencia de la fe implica como elemento esencial la aceptación de las verdades de la fe, el asentimiento que, a su vez, también es entrega a Dios. El acto de la fe no se resuelve simplemente en la fórmula «te creo» o creo lo que dice, sino en esta otra «creo en ti y te creo», es decir, me fío de ti, confío en tí, me entrego a ti y creo lo que me dices.

Cuando el Vat. II habla de la obediencia de la fe entiende esta obediencia en el sentido paulino, no como la entendían muchos padres conciliares: obediencia a aquellas exigencias para la vida que se deducen de la fe (una vez más se ponía de manifiesto la tendencia malsana, casi morbosa, a moralizarlo todo). La obediencia de la fe es algo mucho más profundo. Pablo recibió el apostolado para promover «la obediencia de la fe» (Rom 1,5). El que le envía y el contenido del mensaje que debía anunciar era el mismo Señor. Por eso no cabe otra respuesta que la obediencia de la fe. Pablo no conoce una fe que no sea al mismo tiempo obediencia, ni conoce una obediencia que no sea al mismo tiempo fe. Obediencia que nace de la fe y lleva a la fe. Obediencia que consiste en la fe o fe que es obediencia. La obediencia de la que habla Pablo actúa y se realiza por la fe. No existe para él una obediencia verdadera y auténtica que no tenga sus raíces más profundas en la fe en Cristo. La predicación del evangelio obliga al hombre a tomar postura, a decidirse en pro o en contra del misterio de Cristo.

La fe es también «dar fe a algo», a lo que Dios ha revelado sobre sí mismo y sobre sus acciones salvíficas. Pero esto se halla ya incluido en esa entrega total y confiada del hombre a Dios, como respuesta adecuada a su revelación. El hombre se somete con su inteligencia y con su voluntad, con toda su vida y conducta, a Dios.

En la fe así presentada, el hombre no se limita a aceptar las verdades reveladas, mientras que la revelación misma y el Revelador permanecen lejanas del mismo. Más bien, el hombre creyente en-

cuentra a Dios que se revela en el acontecimiento mismo de su auto-comunicación. Y en este encuentro, el acontecimiento de la revelación se actualiza en el hombre por pura gracia.

CONCLUSION

Partiendo de la DV, y a modo de conclusión, digamos lo siguiente:

1º) La Iglesia es la comunidad de los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen. Por tanto, al oír la palabra «Iglesia» no debe pensarse sólo en la jerarquía, sino en dicha comunidad en la que, por disposición divina, hay jerarquía, y fieles; pero unos y otros se hallan bajo el denominador común de ser «oyentes» de la palabra de Dios. Esta palabra «que permanece para siempre», debe atraer constantemente la atención de la Iglesia, tanto de pastores como de fieles, por razón de fundamental fidelidad a sí misma. Porque en la medida en que se aleje de ella estaría dejando de ser Iglesia.

2º) La DV tiene una función «integradora» de los conceptos de la revelación, de la fe, de la verdad bíblica, de la relación entre la Escritura y la Tradición, entre Escritura e Iglesia.

3º) La revelación divina nos es presentada en su dimensión trinitaria y personal. Dios, las tres divinas personas, entran en una relación con el hombre de persona a persona, en un diálogo cuya finalidad es establecer una comunión de confianza, de amor, de vida, de conocimiento.

4º) La dimensión trinitaria se acentúa y concreta en la dimensión cristológica. Por El, con El y en El se dan este diálogo y esta comunión. Y con la dimensión cristológica, y como consecuencia de la misma, se pone de relieve la dimensión eclesial. Cristo confió a su Iglesia la doble misión de la palabra y del sacramento, porque él mismo, plenitud de la revelación, es la Palabra y el Sacramento. Y esta palabra se halla fielmente transmitida en la Iglesia por la influencia constante del Espíritu Santo. Dimensión pneumática de la palabra de Dios, animada y vivificada por la presencia del Espíritu. Es el testimonio del Espíritu que, a través de la vida de la Iglesia, de la Tradición, mantiene fielmente la palabra original.

5º) La palabra de Dios, la sagrada Escritura, ha recuperado en la teología, en la liturgia, en la vida eclesial y en la devoción de los creyentes el puesto preeminente que le corresponde. Y la Iglesia, como esposa de Cristo, y por razones de fidelidad a su esposo, lo ha reconocido así y lo ha manifestado con dignidad, con serenidad y sin intención polémica.

6º) La ponderación y elogio de cualquier otro documento conciliar beneficia siempre a la DV. Sencillamente porque, dentro de la Iglesia, tema central del concilio, la Escritura santa, elemento esencial y constitutivo de la Iglesia, es una invitación constante y una exigencia ineludible de oír la palabra. Una audición creyente sin la cual no existiría la Iglesia.

FELIPE F. RAMOS

SUMMARY

Dei Verbum deals with pinning down the relationship of divine revelation with the Church, given the inseparability between both realities. The Church is constituted by the believer's hearing and the faithful proclamation of the Word of God. The veneration which the Church feels for Scripture places it in a kind of filial relationship.

Scripture is the supreme norm of the Church's faith. The ecclesiastical magisterium is at its service as interpreter and guardian of the Word of God. Here the Word of God is studied in all its breadth. We possess this Word through some writings which are the concretion of the orally transmitted faith. All other words acquire their meaning and sacred dimension from the said Word.