

REVELACION Y TRADICION

1^o or URSICINO DOMINGUEZ DEL VAL

Presentada la Constitución *Dei Verbum* en el Aula conciliar inmediatamente después de la Constitución sobre la Liturgia, su estudio y discusión fueron decisivos para la futura orientación del Concilio Vaticano II por su proyección sobre toda la labor conciliar.

En buena lógica debió ser el primero a discutirse, no sólo porque este esquema condiciona la labor ulterior del Concilio, sino porque incluso la autoridad misma del Concilio está en dependencia estricta de esta Palabra de Dios.

El esquema fue preparado por la Comisión entre los años 1961-1962 y lo presentó a discusión el cardenal Ottaviani, el 14 de noviembre de 1962, en la XIX Congregación General, con el título de *Schema de fontibus revelationis*. Este epígrafe era ya una etiqueta que señalaba bien a las claras la marca del telar. Un epígrafe no sólo vetusto sino polémico. Juan XXIII, en su exceso de bondad, había dejado nombrar las diferentes «Comisiones» preparatorias preconciliares con miembros casi exclusivamente conservadores. Hombres indiscutidamente de buena fe habían elaborado un esquema en el que se recogía más o menos lo que se enseñaba corrientemente en los manuales de teología al hablar del problema. Con ello —además de no señalar progreso doctrinal alguno— se marcaba una línea de lo que debía ser el Concilio: Teología clásica postridentina.

Prácticamente, pues, nos quedábamos sin haber superado el año 1544, vísperas del Concilio de Trento. Y desde entonces a esta fecha, tanto la exégesis como la teología, habían dicho muchas cosas. De este modo el esquema, sin pretenderlo tal vez, bloqueaba el pensamiento bíblico y teológico. Los hechos posteriores demostraron que la Comisión no represen-

taba afortunadamente el pensamiento de la mayoría de los Padres conciliares.

No es, pues, de extrañar que, al presentarse el esquema en el Aula conciliar, la reacción fuese viva, la oposición masiva y la crítica, a veces, hasta violenta. Un número relevante de Padres censuraba el esquema por su perspectiva demasiado jurídica, por su carácter negativo y poco constructivo, por una visión reducida, reflejo de una escuela, por una cierta oposición a la investigación bíblica y al ecumenismo, y, en fin, por no hacerse eco de las orientaciones repetidas veces propuestas por Juan XXIII. Fue el cardenal Lienart el primero en manifestar su desacuerdo, seguido de Ritter, Bea, Máximos IV y otros. Por lo menos un grupo de obispos no quería desempolvar antiguas cuestiones históricas, ya superadas, sino estudiar el problema desde sus mismos fundamentos. La presencia de unos hombres sinceros en el Aula de San Pedro —los observadores— pedía un tal estudio.

Después de seis sesiones conciliares en las que intervinieron noventa y nueve Padres, el 20 de noviembre fueron éstos invitados a pronunciarse, no precisamente si el esquema debía o no rechazarse, sino si debía interrumpirse la discusión por capítulos. Por una mayoría de 1.368 votos contra 822 y 15 nulos, se decidió no proseguir el examen. Presidía este día el cardenal de Colonia, Frings. Aunque se suspendía la discusión, la crisis, con todo, quedaba planteada, ya que faltaban cien votos para obtener la mayoría reglamentaria de los dos tercios. Una intervención magistral de Juan XXIII, de 21 de noviembre de 1962, rechazaba el esquema propuesto y se nombraba una *Comisión mixta* con el encargo de redactar otro nuevo que debía titularse: *De la Revelación*. Esta Comisión estaba integrada por miembros del Secretariado para la Unión, y por miembros de la Comisión teológica. La Comisión la presidían los cardenales Ottaviani y Bea, y, por deseo de Juan XXIII, debían entrar en ella todas las *corrientes de opinión*.

I. EXPLICACION DE LOS HECHOS

Precisamente el primer capítulo del esquema que acababa de ser rechazado se titulaba *Las dos fuentes de la Revelación*. Tal como se planteaba el problema, y dada la envergadura del tema de la Revelación, obligaba a tomar una postura definida. En efecto, inmediatamente aparecieron dos perspectivas opuestas sobre el modo de concebir la teología y la exégesis, que responden a dos escuelas teológicas. Una de estas escuelas cultiva la teología especulativa, abstracta, nocional, con método escolástico en su exposición y con terminología de varios siglos. Parece que su preocupación

primordial es hallar la fórmula teológica precisa que dé al pensamiento una seguridad y claridad irrecusable. No son de su agrado esas demarcaciones doctrinales en las que se lleva a cabo la discusión teológica poco conforme con las exigencias exclusivistas de la verdad. Como una consecuencia lógica esta escuela es muy propensa a dirimir problemas, bien condenándolos, bien precisándolos en forma de definición. Por eso, al juzgar las «fuentes» de la Revelación se declara abiertamente de una manera categórica —algunos manuales de esta corriente la declaran de fe— por la doble fuente», de tal modo que la Revelación *parte* se encuentra en la Escritura, *parte* en la Tradición. Esta escuela está patrocinada por un grupo realmente modesto de biblistas. Por razones doctrinales esta escuela no quería abandonar unas posiciones adquiridas durante varios siglos, y sin duda, era sincera cuando no quería ceder por considerar la posición contraria como peligrosa para la fe e incluso para la pastoral.

Otra escuela más realista, más abierta y más preocupada por los problemas mundiales de hoy pretendía adaptar el contenido de la teología y su terminología a tales problemas sin descuidar la solidez de su doctrina, ni en el orden estrictamente doctrinal, ni en el terreno de la pastoral. Esta escuela miraba, no a la sistematización teológica, ya secular, sino al Evangelio y, en general, a las fuentes originales de la fe cristiana: Evangelio, Padres, liturgia. Así lo exigen las realidades vivientes de nuestro siglo. En su afán laudable de revalorizar las fuentes del pensamiento cristiano pretendían hacer patente el misterio de Cristo, tal como aparece en ellas con su valor único de vida, su perenne actualidad, y como respuesta a las preguntas que a la Iglesia hace el hombre actual. La perspectiva, por tanto, de esta escuela era bien diferente de la anterior. Mientras que los conservadores se situaban en un ángulo de doble visión la perspectiva de los llamados progresistas era de unidad. Para éstos la *fente* de la Revelación no es «doble», sino «única»: es Cristo, Palabra viviente de Dios, cuyas palabras humanas son la manifestación de su Palabra divina.

La oposición aguda entre una y otra escuela es normal, si se piensa en las consecuencias que se siguen de aceptar una u otra, consecuencias que no quedan en el orden puramente especulativo. Aceptar las dos fuentes es menosvalorar y desconocer esa gran realidad ecuménica del mundo protestante con anhelos indiscutiblemente sinceros de acercamiento y unión. Preferir la única fuente es abrirse al mundo de la Reforma para el que la Revelación, o Palabra de Dios, es un tema de singular predilección. De ahí la gran laboriosidad desplegada por la mayoría para estudiar con solicitud un tal problema, así como el puesto que corresponde a la Escritura en la vida de la Iglesia —tema también favorito entre los protestantes— e incorporarlos en la Constitución. Otro camino de incomprensión

podiera haber sido el comienzo de nuevas divisiones y distanciamiento entre ambas confesiones.

Una segunda consecuencia es que la mayoría sentía la necesidad de que el concilio no desoyese las preocupaciones e inquietudes de la teología actual, y que el Concilio se definiese tomando una postura neta frente a tales inquietudes, así como frente al progreso bíblico, proponiendo orientaciones y directrices avaladas con la autoridad de un organismo supremo. Las posiciones ya adquiridas durante los últimos cincuenta años, tanto en Biblia como en Teología, no podían preterirse.

Estas razones tienen su gran peso y explican el antagonismo entre una y otra escuela. Con todo, el problema es todavía más profundo. El fondo de toda la cuestión es si había de volverse a las fuentes, o, por el contrario, si había de conservarse la línea de la teología clásica postridentina. Los conservadores preferían el estado actual de cosas defendiendo la teología clásica que se preocupa con demasía de las estructuras, de las normas, que racionaliza excesivamente la fe, que con la formulación dogmática de la doctrina evangélica hace de ella un sistema, y que al querer reducir el misterio cristiano a fórmulas y a sistema, no solo matices, sino parte del mensaje escapa a esta formulación. Con su deseo loable de precisar, sistematizando, en realidad se aleja de las fuentes, así como de la vida. Y el misterio cristiano no es una doctrina puramente abstracta y especulativa sino una verdad para ser vivida. Esta vivencia del mensaje cristiano es esencial en la Historia de la salvación. Por eso los que se habían situado en la perspectiva de una sola fuente reclamaban la vuelta a las fuentes de la Revelación. Mientras que aquellos estaban dominados por las estructuras, estos lo estaban —con mejor acuerdo— por la vida. El cristianismo no es primordialmente un sistema social, o una filosofía, o un sistema de pensamiento. Es una vida. De ahí que su forma de expresión no sea un código de leyes, sino una Persona. Y el verdadero cristiano no es el que aprende muchas normas, o muchas estructuras, sino el que entra en contacto íntimo y vital con Cristo.

Para los defensores de una sola fuente no es la formulación dogmática la que es considerada como revelación, sino que la Revelación es Cristo mismo, que es Verdad, que es Camino y que es Vida. El considerar a Cristo mismo como Revelación es una doctrina que impone unas exigencias y compromete a tomar una actitud lógica de compromiso ante Cristo y con relación a la Palabra. La actitud lógica —según la teología de los que defienden una sola fuente— es que Cristo no sólo ocupa un lugar preeminente, sino que ha de estar siempre en primer plano, porque en primer plano aparece Cristo en el A. y N. Testamento y en los Padres.

Como un apéndice, o si queremos, como matiz que completa la explicación de los hechos, tendríamos que añadir, que aunque es innegable la

existencia de estas dos tendencias en la Basílica de S. Pedro, se vio un algo más. En realidad, conservando el marco general de las dos escuelas se puede decir que allí se manifestaron y entrecruzaron tantas teologías como oradores, porque, sin pretenderlo, cada orador tenía la suya. Corrientes tradicionales —en la línea tomista y antitomista— corrientes de teólogos y filósofos de nuestros días, corrientes modernistas, existencialistas, corrientes agustinianas, etc., se exponían con gran espontaneidad apoyándose, o en S. Agustín, Santo Tomás, Theillard de Chardin, K. Barth, e incluso, R. Bultmann.

Por eso precisamente, porque cada uno tenía su teología algunos Padres llegaron hasta restar importancia a la Escritura, y a negar la necesidad de toda estructura eclesial. En circunstancias se fue más allá. Toda esta serie de intervenciones de los Padres nos demuestra que el Vaticano II no ha podido sustraerse al hecho histórico de que la Iglesia en todas las épocas de su existencia ha sido entrecruzada por corrientes teológicas dispares y frecuentemente contradictorias.

Después que el esquema fue rechazado se siguen casi dos años de silencio, al menos para el gran público. En la segunda sesión conciliar el esquema sobre la Revelación no se menciona. Pablo VI en el discurso de clausura de esta sesión segunda insinuó que uno de los esquemas a estudiar sería el de la Revelación. Efectivamente, en estos dos años se había trabajado laboriosamente. La Comisión mixta elaboró un segundo esquema, pero por una parte era tan pobre, y por otra un verdadero tratado de *magisterio* que ni siquiera fue presentado a los Padres.

Se elaboró un tercero, que fue objeto de discusión en la Basílica de San Pedro del 30 de septiembre a 6 de octubre de 1964. El texto en general fue bien aceptado. En la discusión y en las enmiendas que durante la inter-sesión fueron enviadas a la Comisión doctrinal se pudo constatar que eran tres los temas que ofrecían especiales dificultades. Estos eran:

1. Relación entre Escritura y Tradición (n. 9).
2. Inenarrancia bíblica (n. 11).
3. Historicidad de los Evangelios (n. 19).

En la cuarta sesión, días 20-22 de septiembre 1965, se votó el esquema por capítulos y párrafos. Las enmiendas y votos negativos con relación a estos tres puntos hicieron ver que su formulación no era del agrado de todos y que algo quedaba por retocar.

Al reestudiar estos temas, a base de las observaciones hechas, quiso Pablo VI que estuviese presente el cardenal Bea. Durante todo este tiempo el Papa había seguido de cerca todo el proceso y había estudiado el problema. El 12 de octubre Pablo VI tuvo un coloquio con los cardenales Moderadores sobre la divina Revelación. Dos días después —14 de octubre de 1965— uno de los Moderadores exponía al Papa por escrito su criterio

manifestando que la postura de equilibrio seguida por el esquema era buena.

Pablo VI —según unos escritores para obtener mayor unanimidad, y según otros únicamente con deseo de perfeccionar el esquema— propuso siete fórmulas sobre la relación entre la Escritura y la Tradición, que envió a la Comisión doctrinal para que eligiesen con plena libertad una de ellas u otra equivalente. Estas fórmulas eran:

1) Quo fit ut non omnis doctrina catholica ex sola Sacra Scriptura probari queat.

2) Quo fit ut non omnis doctrina catholica ex S. Scriptura directe probari queat.

3) Quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat.

4) Quo fit ut Ecclesia certitudinem suam non de omnibus veritatibus revelatis per solam Sacram Scripturam hauriat.

5) Sacrae Scripturae complexum mysterii christiani referunt, quin omnes veritates revelatae in eis expresse enuntientur.

6) Sacrae Scripturae complexum mysterii christiani continent, quin omnes veritates revelatae ex ipsis solis probari queant.

7) Non omnem veritatem catholicam ex sola Scriptura sine adjutorio Traditionis et Magisterii certo hauriri posse.

En la reunión que celebró la Comisión el 19 de octubre de 1965 el cardenal Bea, a título personal —pues no había consultado con el Secretariado—, habla sobre la conveniencia de perfeccionar el texto en su n. 9. Entre las siete fórmulas propuestas por el Papa él, personalmente, prefería la *tercera*. La Comisión eligió la tercera también.

Se llegaba así a la quinta redacción del esquema. Presentado a votación fue aprobado el 29 de octubre de 1965 por 2.126 votos favorables contra 14 en contra. La promulgación definitiva se hizo el 18 de noviembre por 2.344 sí, contra 6 no.

Hasta el último momento tuvo este magnífico esquema la oposición del irreductible grupo «Caetus Internationalis Patrum», órgano oficioso de la minoría, que en un panfleto, divulgado la víspera de su aprobación definitiva, se le acusaba nada menos que de modernismo. Nadie le dio importancia, fuera de sus autores, a tal censura, porque modernistas eran todos los que no opinaban como ellos. Con el texto que se quería aprobar, y al rechazar el esquema sobre las dos fuentes, lo que se pretendía era salir de la «contrarreforma» situando el problema desde una panorámica más elevada.

LA CONSTITUCION «DEI VERBUM»

A medida que se han ido promulgando las diversas Constituciones conciliares, el sentido práctico del pueblo cristiano se ha ido fijando singularmente en dos Constituciones magnas: *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia y su presencia en el mundo, respectivamente.

En principio la valoración no es desacertada. Sin embargo, en un cierto sentido no es del todo razonable, ya que ni estas dos Constituciones, ni las restantes, ni los demás decretos conciliares tendrían un sentido divino-eclesial y su contenido no gozaría de autoridad, si no son la manifestación auténtica de la Palabra de Dios. Es decir, que la Constitución *Dei Verbum* es el origen y la fuente profundas de todo «aggiornamento» y renovación eclesial, y la clave que hace comprensibles y les da vida a los principios de renovación que animan los demás documentos. Solo con la perspectiva de esta Constitución tienen todos los demás textos conciliares una coherencia y cohesión, y merced a esta Constitución los documentos conciliares no son parcelas desarticuladas, sino exhuberante panorama doctrinal cuyas piezas están soldadas por la Palabra de Dios.

La Constitución *Dei Verbum* es, lo mismo que otras dos, de primordial valor, y como tal debe ser considerada. Por eso podía decir el cardenal Florit al presentarla el 22 de octubre de 1965: «Tenéis antes vuestros ojos un documento, exiguo ciertamente por su mole, pero en conjunto de suma importancia doctrinal. Este documento tiene en general una relación directa con todas las cuestiones tratadas por este Concilio; esta Constitución nos sitúa en el corazón mismo del ministerio de la Iglesia y en el epicentro del problema ecuménico».

Efectivamente, el ecumenismo viene favorecido por la Constitución, no sólo en el sentido de estimular el diálogo, sino en que se observa en ella una preocupación ecuménica (cf. nn. 22 y 25); y tanto es así, que algunos «observadores» fueron consultados con frecuencia en la redacción del texto. Sin un acuerdo entre las diversas confesiones acerca del fundamento mismo de sus creencias, el ecumenismo sería un árbol sin savia y con ramas resquebrajadas.

Bien estudiada la Constitución, ciertamente no aporta nuevas enseñanzas, ni para quienes cultivan la teología, ni para quienes se consagran al estudio de la Biblia, pero recoge e incorpora todo el progreso realizado en los últimos cincuenta años en Teología Fundamental y en Hermenéutica Bíblica. La Constitución *Dei Verbum* responde, por tanto, a las exigencias y orientaciones de la teología actual.

Un examen comparativo entre el texto aprobado de la Constitución y los esquemas precedentes del mismo nos ofrece unas conclusiones con un

lenguaje muy realista. En esta evolución se ha ido perfilando una línea que recoge lo que ha de ser la teología: una exposición más positiva y menos negativa del mensaje revelado, con un lenguaje más bíblico, y en la que lo abstracto se haga más concreto, que sea sensible a los problemas modernos, y que en consecuencia sea menos estática y más dinámica.

Otra nota de la Constitución es haber puesto de relieve y haber acentuado la necesidad de una teología que esté fuertemente anclada en la *Historia de la salvación*, que es una de las características de la teología de nuestros días. Con ello la Constitución vuelve sus miradas a la Iglesia primitiva en la que tanta importancia se dio a la obra salvífica de Dios. Los Padres —al menos algunos— es cierto que hicieron un gran esfuerzo de especulación y sistematización ayudados por sus conocimientos filosóficos, pero en la predicación, en las catequesis, no pierden de vista que el cristianismo, incluido el A. T. que lo prepara con una serie de disposiciones providenciales, es, ante todo, la historia de lo que Dios ha realizado por la salvación del hombre. Esta orientación teológica se mantiene, más o menos, hasta fines de la Edad Media. En esta época se inicia la tendencia a una «precisión nocional» y también desafortunadamente se «inaugura» el alejamiento entre el plan divino salvífico y el proyecto de los teólogos de profundizar en las verdades reveladas. La consecuencia de este distanciamiento se hizo bien pronto patente: cuando se exponían las verdades reveladas se hacía con un lenguaje más exacto y preciso en sí mismo, pero alejado de la experiencia religiosa del cristiano. De este modo, si es que la teología se perfeccionó, para la piedad del pueblo de Dios fue asolador. En la práctica se daba la categoría del teólogo en posesión de la auténtica doctrina, y la condición del simple creyente con su piedad acomodaticia y amalgamada de supersticiones. Se iniciaba —sin pretenderlo— un esoterismo que daba prácticamente dos categorías de cristianos-creyentes.

Es también una aportación positiva apreciable el haber reducido todo a unidad: unidad de Revelador y revelado, Jesucristo; unidad en los dos Testamento que dan testimonio de El, y, sobre todo, unidad de la Escritura y Tradición, que jamás podrán separarse, así como unidad de Escritura, Iglesia y Eucaristía (n. 26), las tres formas bajo las cuales Jesucristo se hace presente de modo especial entre los hombres.

El hecho asimismo de haber dado de mano al espíritu de escuela con sus perturbadoras cuestiones bizantinas, y haberse situado en una perspectiva menos humana y de miras superiores es motivo de satisfacción para biblistas y teólogos que no sólo han visto incorporar el fruto de sus esfuerzos, sino también porque les estimula al trabajo dejando la puerta abierta para ulteriores estudios e investigaciones. Con tal principio la problemática teológica pierde su vetustez y hace de *Dei Verbum* un documento «alentador» por una parte y «libertador» por otra, porque se suprimen razona-

blemente una serie de dificultades que pesaban sobre los estudiosos. Es lógico, por tanto, que se reciba esta Constitución como un documento renovador, no sólo de los estudios teológico-bíblicos, sino de la vida cristiana en general, si se tiene el acierto de interpretarlos y aplicarlos debidamente.

No podemos terminar esta serie de características sin anotar que *Dei Verbum* ha dado a la Escritura el trato de favor y puesto que realmente le corresponde en la vida de la Iglesia. Hasta ahora se la consideraba «teóricamente» en puesto de honor; en la práctica —al menos en la enseñanza teológica— había sido desplazada por otra teología muy anclada en el Magisterio de la Iglesia, cuyas consecuencias ha lamentado una literatura abundante de nuestros días.

Es útil también resaltar que el título primitivo de la Constitución *Schema de duplici fonte revelationis* fue cambiado por este más sencillo: *De revelatione*. El cambio no fue de simple fórmula. En él se ventiló no sólo la orientación de la Constitución, sino hasta del Concilio. Es una nota que da asimismo relieve a nuestro documento.

En su aspecto estrictamente teológico la Constitución representa el primer documento conciliar en que de un modo explícito y con conciencia de abordarlo se han estudiado conceptos tan fundamentales como Revelación, Tradición e Inspiración. Indudablemente que quisiéramos haber sabido más sobre tales conceptos, pero precisamente por ser nociones difíciles la teología de nuestros días no da como adquirido y maduro más que las ideas que se incluyen.

Además de su carácter netamente bíblico la Constitución es esencialmente cristocéntrica en el sentido de que Dios se manifiesta al mundo, pero a través de Cristo y por Cristo (nn. 2 y 4) y Cristo se describe como el autor y consumidor de la fe (n. 9); y, al mismo tiempo, es trinitaria (nn. 2, 4, 9).

Aunque se puedan poner algunos reparos en conjunto es una buena exposición sobre puntos fundamentales, pudiéndose redactar un tratado sobre la Revelación.

II. INTERPRETACION DOCTRINAL DE LA CONSTITUCION «DEI VERBUM»

La Constitución *Dei Verbum* pertenece a esa serie de documentos conciliares que miran, no directamente al mundo exterior, sino a la Iglesia misma. En ella la Iglesia se pregunta por los fundamentos básicos de su fe y de su razón de existir en el mundo. Una pregunta hecha por la misma Iglesia después de veinte años sobre «qué es la Revelación», cuando sabemos que la vida entera de la Iglesia, su misión, su naturaleza descansan

sobre la Revelación misma, ha causado no pequeña sorpresa entre el público no impuesto en problemas de teología.

¿Por qué replantearse una cuestión tan primordial y esencial? ¿Por qué incluso tomar ahora la Iglesia una conciencia de sí misma? Sobre estos puntos el incrédulo no sólo se admira como el simple fiel, sino que acusa. Esta pregunta la hace la Iglesia católica, y la hace en circunstancias que revisten un interés singular, porque se hace el interrogante en presencia de unos «observadores» no católicos que saben que la Revelación, su interpretación, relaciones Escritura y Tradición constituyen el fondo de seculares divisiones en la cristiandad. Responder que la Revelación es inmutable, pero que toma diferentes modalidades, según las épocas de la historia, e incluso según los distintos lugares, no es una respuesta del todo convincente. Defenderse, poniendo de relieve la Iglesia misma sus propias obras es una evasiva y no es ofrecer una contestación. En el fondo es que quizá la Iglesia no la tenga, si no es volviendo a las fuentes y evocando a Cristo.

En este sentido la Constitución *Dei Verbum* es el inicio de una respuesta a las interpelaciones porque lleva una serie de orientaciones y de principios que, en buena lógica, abren las puertas a la esperanza de que en un futuro, más o menos próximo, el aggiornamento eclesial preconizado por Juan XXIII no será una simple adaptación a nuestra época y mucho menos palabras sin contenido y que las lleva el viento.

Las dos palabras que inician la Constitución ponen de relieve la tendencia y el espíritu que la animan. Pretende sin duda el Concilio abandonar una terminología, ya secular, que para nuestra época es demasiado nociónal y, sobre todo, estática, e iniciar otro lenguaje más dinámico y más vital. Este carácter dinámico de la palabra de Dios lo sugiere la cita de I Juan 1, 2-3, texto en el que se anuncia y se proclama una vida, la de Cristo, que al aparecer en el tiempo se ha hecho nuestra vida. Esta Palabra de Dios encarnada es la que Juan y los demás Apóstoles han visto y oído, y la que se nos anuncia con el loable fin de establecer una comunión entre los hombres y, al mismo tiempo, de éstos con Dios Padre y su Hijo Jesucristo en el Espíritu Santo.

Dinamismo en el vocabulario no quiere decir renuncia al pasado, ya que en el mismo preámbulo se dice que Vaticano II quiere proseguir la vía trazada por los Concilios de Trento y Vaticano I. Es una continuación del pasado, perfeccionándolo ciertamente, pero además con perspectiva y problemática diferente. En el siglo XIX se trataba de situar la Revelación proyectándola en su relación con el conocimiento racional, saliendo al paso al fideísmo y racionalismo, que eran las desviaciones de la época.

Evidentemente que la enseñanza del Vaticano I no es inútil para nuestros días, ya que *Dei Verbum* la recuerda en el n. 6; no obstante, Vati-

cano II proyecta la Revelación sobre otro terreno, que es el de la Revelación y transmisión (n. 1), problema eminentemente «ecuménico», tanto más si se tiene en cuenta que esta fue la cuestión que más preocupó y que más se estudió en la Conferencia del movimiento «Fe y Constitución» celebrada en Montreal en julio de 1963. Más adelante indicaremos puntos de convergencia entre *Dei Verbum* y tal Conferencia.

La expresión del «preámbulo» «transmisión de la Revelación» debe destacarse. Con ella no sólo se indica el fin que prosigue la Constitución, sino el punto de mira desde donde el Vaticano II se sitúa para estudiar el problema, que ciertamente es muy distinto y superior al de Trento. La teología católica y también la protestante han efectuado una mejoría y un progreso por la amplitud de criterio y de perspectiva.

Las últimas palabras del preámbulo, que son una cita de San Agustín ¹, hacen alusión al fin misionero de la Iglesia. Si la Iglesia recibe la Palabra viviente de Dios, no es para ella misma; es para hacer partícipe a toda la humanidad de la comunión en la fe, en la esperanza, y como consecuencia en el amor. Es precisamente por esto por lo que colegimos que el fin de la Constitución no es dialogar única y exclusivamente con el mundo cristiano, ni tampoco exponer una doctrina que dé más luz al mundo católico para la mejor inteligencia de su fe, y ni siquiera esbozar un camino que lleve a los cristianos a realizar la unión. Pretende el Vaticano II que esta doctrina sobre la Revelación se oiga en todo el mundo invitando a los hombres a seguir la fe del Evangelio. La Palabra de Dios no es sólo para la Iglesia; es para todo el mundo.

1. *Naturaleza de la Revelación.*

La naturaleza y objeto de la Revelación se estudia en el capítulo I. Una cosa aparece clara en este capítulo al determinar la naturaleza y objeto de la misma, y es que Vaticano II no pretende presentárnosla como si ésta fuese la simple comunicación de un conjunto de verdades eternas que Dios hace a una Iglesia institucional. Aunque la Iglesia es una institución, y aunque las verdades que se transmiten existen desde la eternidad, para los Padres del Vaticano II la Revelación es algo distinto de esto. En líneas generales puede decirse que la Revelación es considerada por la Constitución como la Palabra viviente que Dios también viviente dirige a la Iglesia integrada por miembros vivientes. Es decir, que la Revelación es vida y comunicación de vida.

1. *De catechizandis rudibus*, 4, 8: PL 40, 316.

No es preciso hacer un gran esfuerzo para darse cuenta que el concepto tradicional de Revelación que se da comúnmente en los manuales de teología queda superado. Es ajeno al espíritu de la Constitución querer definir la Revelación por verdades o conceptos intelectuales, como lo han hecho nuestros manuales. En mayor o menor escala en todos estos manuales, tanto en la definición, como en las explicaciones de la misma, los autores se mueven en el campo de las nociones, verdades, proposiciones, etc., para cuya intelección la mente necesita iluminación. Se fijan estos autores en la fórmula más que en las realidades que quieren expresar con la misma.

La consecuencia inmediata es que se da un concepto de Revelación demasiado intelectual y frío. Es una herencia de la filosofía griega. Y no sólo esto; se descarta, o no se tiene en cuenta la realidad histórica de la Revelación bíblica con todas sus variadas características y su gran riqueza. Una idea común en todos estos autores es considerar y definir la Revelación como un hablar (locutio) de Dios al hombre. Esto es cierto y la expresión es bíblica (Heb. 1, 1); pero en el sentido dado por tales autores no es tan bíblica, ni tan aceptable, ya que la restringen, de hecho, a la manifestación de una verdad intelectual. Entre los múltiples autores que pueden elegirse examinemos uno bien moderno ²: «En su sentido más corriente, dice, se aplica (la Revelación) a la manifestación de una verdad intelectual. Puede, pues, definirse la Revelación divina como la manifestación hecha por Dios al hombre de una *verdad* oculta... Esta comunicación (de la Revelación) consiste en un acto manifestativo por el que un ser intelectual comunica a otro de una manera inmediata su propia mente».

Circunscrita entonces la Revelación prácticamente a este campo, nos dan una idea incompleta de la misma, porque no incorporan en la definición otros medios que Dios utiliza para revelar, tales como los milagros y hechos históricos. Es un fallo de estos autores al presentarnos un concepto *pleno* y completo de la Revelación, cuando en realidad lo es muy parcial. En este sentido la definición es errónea, por ser deficiente y pobre.

La reacción de la literatura protestante, antigua y moderna, es unánime —y con razón— en censurar la intelectualización y racionalización de la fe en los límites que lo hacen la mayor parte de los autores católicos. La Revelación no es primordialmente un sistema doctrinal compuesto de verdades que Dios nos ha revelado, sino un encuentro personal entre Dios Trino y el hombre. Esta es la idea que de la Revelación nos da la Escritura.

2. F. DE VIZMANOS - I. RIUDOR, *Teología Fundamental para seculares*. BAC, Madrid 1963, p. 119.

2. Objeto de la Revelación.

Al precisar el objeto de la Revelación, Vaticano II recoge materialmente las palabras de Vaticano I (Const. dogmát. *De fide catholica*, cap. II). Decimos que recoge materialmente porque las diferencias y matices son de consideración. Uno y otro Concilio coinciden en afirmar (placuit) que la Revelación es una irrupción libérrima y gratuita de Dios en la historia de la humanidad; no es, por tanto, ni exigencia ni demanda por parte del hombre, sino puro favor de Dios. Difieren, sin embargo, en que Vaticano II emplea una fórmula (placuit Deo) en vez de «placuit ejus sapientiae et bonitati», que resalta más el carácter *personal* de la Revelación, y señala al mismo tiempo que la Revelación no es primordialmente efecto de la sabiduría divina, sino más bien de su bondad (placuit Deo in *sua* bonitate). La disparidad de perspectiva entre ambos concilios es asimismo notable, cuando señalan el objeto de la Revelación. Mientras que para Vaticano I el objeto es «seipsum ac aeterna voluntatis suae decreta», para Vaticano II es «seipsum revelare et notum facere *sacramentum* voluntatis suae». Coinciden ambos en que el objeto de la Revelación es Dios mismo, con lo que se vuelve a insistir en el carácter *personal* de la Revelación, pero los «aeterna voluntatis suae decreta» del Vaticano I se transforman en Vaticano II en «*sacramentum* (*mysterium*) voluntatis suae», tomado de S. Pablo (Ef. 1, 9), expresión más realista y más bíblica. «Dei Verbum» no proyecta por tanto la Revelación sobre la perspectiva de «decretos eternos», de verdades alejadas y frías con un tinte jurídico.

Dios, antes que nada, se reveló lógicamente a Sí mismo, y después nos ha dado a conocer el «misterio» de su voluntad, que comprende toda la obra salvífica que se propuso realizar en Cristo. El contenido de la obra salvífica, o designios de la voluntad de Dios se declaran a continuación en *Dei Verbum*: que los hombres, por mediación de Cristo, Verbo hecho carne, tengan acceso en el Espíritu Santo al Padre y se hagan partícipes de la naturaleza divina» (Ef. 2, 18; II Ped. 1, 4). Cuanto más y mejor conozcan los hombres el misterio de la voluntad de Dios, en esta misma medida será eficaz su acceso al Padre. Dios, por tanto, en su vida íntima trinitaria, y Cristo con la exhuberante riqueza de su misterio, tal como se describe en Ef., cap. I, son el objeto de la Revelación. No puede preterirse el que en este primer punto del capítulo I encontramos la palabra «misterio», que es palabra-clave en toda la Revelación y que la Revelación es una operación esencialmente trinitaria.

En el segundo punto de este capítulo I se precisa la naturaleza de la Revelación. Ya en el punto anterior se nos ha insinuado, por lo menos, lo que no es la Revelación. Si el designio de Dios es hacer al hombre partícipe de la naturaleza divina, es claro que Dios no se abre a la creatura racional

como el Ser supremo que va a manifestar un conjunto de verdades que han de ser aceptadas por la razón. Asimismo se ha dicho en ese punto primero que la Revelación es más bien fruto de la bondad de Dios. Ahora se dice de una manera clara que procede de la abundancia del Dios invisible (Col. 1, 15; I Tim. 1, 17), que, aunque invisible y oculto, ha salido del silencio para hablar a los hombres como lo hizo Yahvé con Moisés (Deut. 33, 11) y Cristo con los Apóstoles (Ju. 15, 14-15). Por tanto, la Revelación es un «hablar» de Dios al hombre. Recoge con ello Vaticano II un pensamiento ininterrumpido de la Escritura en sus dos Testamentos, del Magisterio eclesiástico y de la teología cristiana. La palabra es un acercamiento entre las personas, y Dios al hablar al hombre se le acerca. Y se le acerca como amigo. «Yahvé hablaba a Moisés cara a cara, como habla un hombre a su *amigo*» (Ex. 33, 11). «Vosotros sois mis amigos... Ya no os llamo siervos... sino que os digo amigos» (Ju. 14, 14-15).

Si la palabra es un lazo de unión y supone un interlocutor, la amistad abre el secreto de la intimidad. Dios en la Revelación ha abierto al hombre el secreto de la suya. Esto supone dos verdades: Que Dios es una persona y que como toda persona se comunica libérrimamente, y que el hombre, a quien se comunica, es también otra persona con capacidad para recibir la comunicación libre y gratuita de Dios. Dios no puede comunicar la intimidad de su vida más que a personas, las únicas capaces de recibirla. La Revelación tiene, pues, un carácter eminentemente *personal* y *amical*.

Se añade, además, en la Constitución que el Dios invisible habita entre los hombres. Esta afirmación recibe su sentido y aclaración del texto que se cita de Baruc. 3, 38: «Hizo, además, que se dejara ver (Dios) en la tierra y conversara con los hombres». La nota personal y amical se traduce así en «diálogo», o si queremos la Revelación es un *diálogo amistoso*, una *conversación* del Dios invisible con los hombres. El carácter dialogal de la Revelación está omnipresente en la Escritura. Yahvé dialoga permanentemente con su pueblo a través de los profetas. En el N. T. la Palabra de Dios hecha carne continúa este diálogo.

Un comentario magistral sobre la estructura dialogal de la Revelación nos lo dio Pablo VI, en 1964, con su encíclica *Ecclesiam suam* (AAS 56, 1964) 609-659 (especialmente 641-643):

«La Revelación, es decir, la relación sobrenatural instaurada con la humanidad por iniciativa de Dios mismo, puede ser representada en un diálogo en el cual el Verbo de Dios se expresa en la Encarnación y, por tanto, en el Evangelio. El coloquio, paterno y santo, interrumpido entre Dios y el hombre a causa del pecado original, ha sido maravillosamente reanudado en el curso de la Historia. La Historia de la salvación narra precisamente este largo y variado diálogo que nace de Dios y teje con el hombre una admirable y múltiple conversación. Es esta conversación de Cristo entre los hombres (Bar. 3, 38) donde Dios da a entender algo de sí mismo, el misterio de su vida, unicísima en la esencia, trinitaria en las personas, donde dice, en definitiva, cómo quiere ser

conocido: Amor es El, y como quiere ser honrado y servido: amor es nuestro mandamiento supremo».

Aquí se constata el hecho de que la Revelación es un diálogo, diálogo paternal y santo, conversación de Cristo con los hombres, en el que Dios deja conocer algo de sí mismo, el misterio de su vida, que es estrictamente una en su esencia y trina en las personas, y que nos instruye sobre cómo Dios quiere ser conocido: como amor, y como quiere ser honrado y servido. Es un diálogo, se dice posteriormente en la encíclica, que el Padre ofrece por mediación de Cristo en el Espíritu Santo (n. 73). Este diálogo de salvación fue inaugurado por iniciativa divina (I Ju. 4, 19), parte de la caridad y bondad de Dios (Ju. 3, 16), no se mide por los méritos de aquellos a quienes se dirige, ni por los resultados o deficiencias del mismo (Lc. 5, 31), así como tampoco obliga físicamente a nadie a aceptarlo, es posible a todos y va dirigido a todos sin discriminación (Col. 3, 11), y se ha desarrollado progresivamente desde modestos comienzos hasta resultados plenos (Mt. 13, 31) (Cf. *Ecclestiam suam*, nn. 72-79).

Por el diálogo, añade la Constitución, Dios hace una invitación al hombre: unirse a El en una vida de *comunión*. Esta vida de comunión es una participación de todo el hombre a la naturaleza divina, una comunión como la que se da entre personas, una participación en la vida íntima trinitaria, una vida que nace del amor, continúa en el amor y termina en el amor. La invitación que se hace aquí, y por tanto la Revelación, no es una simple relación entre la razón del hombre y el ser de Dios mediante una serie de verdades, así como no es tampoco una acción puramente unilateral de Dios, ni una simple recepción de verdades. La Revelación compromete a toda la persona humana.

Una vez que en los dos números primeros se ha precisado el objeto y naturaleza de la Revelación, en el tercero se indica brevemente el modo cómo se realiza esta Revelación. Así como los hombres pueden comunicarse sus ideas de diferentes maneras: palabras, imágenes, gestos, acciones, signos gesticulados, etc., eso mismo no podemos negárselo a Dios.

Entre estos múltiples modos, de hecho, la forma histórica seguida por Dios para revelarse, o como dice la Constitución, adoptando una palabra tan cara a la tradición griega, la economía de la Revelación se realiza por gestos y palabras íntimamente ligados entre sí, de tal modo que las obras llevadas a cabo por Dios en la historia de la salvación manifiestan y corroboran la doctrina y las cosas significadas por las palabras, y las palabras proclaman las obras y esclarecen el misterio en aquellas contenido» (cap. I, n. 2).

Es decir, que Dios ha elegido para revelarse *el gesto* y la palabra. Por gesto ha de entenderse todos aquellos actos divinos, realizados directamen-

te por El o por un intermediario, tanto en el A. como en el N. T. que constituyen la historia de la salvación. Compruébese una vez más el carácter «personal» que la Constitución da a la Revelación al emplear *gesta* en lugar de *facta*; aquel vocablo (*gesta*) tiene un sabor más personal que este (*facta*). Estos gestos o realidades históricas a que se refiere la Constitución pertenecen al A. y N. Testamento. En el A. T. son, por ejemplo, la liberación de Egipto, Alianza del Sinai, entrega de la tierra de promisión, liberación de la cautividad, etc., y en el N. T. la actividad de Jesús y, singularmente, las acciones cumbre de su muerte y resurrección.

Las palabras fueron pronunciadas en el A. T. por los profetas en nombre de Dios y en el Nuevo las profirió Cristo, primeramente aclarando sus propias acciones, y, posteriormente los Apóstoles explicando e interpretando la vida del Maestro. En la Revelación hay, pues, gestos y hay palabras. Unos y otras en íntima conexión tienen su función concreta. Las obras manifiestan y corroboran la doctrina y las cosas significadas por las palabras y las palabras explican el misterio contenido en las acciones.

La necesidad de esta íntima conexión entre obras y palabras es clara, si se tiene en cuenta que los acontecimientos históricos son en sí mismos mudos, o por lo menos ambiguos. Ni la liberación de Egipto, ni la conquista de la Tierra prometida, ni la Última Cena, ni la muerte de Cristo proyectan por sí mismos luz sobre el alcance de tales acontecimientos. Si hemos querido conocer el misterio de estas realidades históricas han sido imprescindibles la palabra de Moisés y la palabra de Jesús. La unión entre hechos y palabras no es preciso que sea simultánea. Pueden serlo, v. gr., resurrección de Lázaro, y pueden no serlo (liberación de Egipto), en otros es la palabra la que antecede (las profecías).

Esta unión íntima entre gestos y palabras es similar a lo que acontece en los sacramentos. Así como el hecho material recibe su luz de la fórmula sacramentaria, del mismo modo el hecho histórico de la historia de salvación es explicado por la palabra. La Revelación, pues, tiene carácter sacramental, de tal modo que la comunión entre Dios y el hombre se realiza en el momento preciso en que la Historia se convierte en sacramento. Todo esto se verifica mejor que en nadie en Cristo:

«La verdad íntima que por esta Revelación se nos da tanto acerca de Dios como de la salud del hombre, añade la Constitución en el cuarto punto, se nos esclarece en Cristo, que es, a la vez, mediador y plenitud de toda la Revelación».

La Constitución corrobora estas sus afirmaciones con una serie de textos de la Escritura: «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo» (Mt. 11, 27). «El Verbo se hizo carne y habitó

entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre lleno de gracia y de verdad» (Ju. 1, 14). «La Ley fue dada por Moisés, la gracia y la verdad vino por Jesucristo» (Ju. 1, 17). «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida; nadie viene al Padre sino por mí» (Ju. 14, 6) (Cf. Ju. 17, 1-3; 2 Cor. 3, 16; 4, 6; Ef. 1, 3-14).

Es claro, pues, que en la persona de Cristo culmina la Revelación. Por la Encarnación Cristo es la Palabra de Dios hecha carne, es Palabra sustancial y personal, es el resumen perfecto de todo cuanto Dios —en su designio salvífico— ha querido comunicar al hombre. Cristo no es tan sólo el único que nos puede dar toda la luz sobre la Revelación, sino el instrumento elegido por Dios para comunicar al hombre todo cuanto podía comunicarnos. Por eso la Revelación se ha clausurado con Cristo, y por eso también es justo afirmar que la Revelación es es una Persona.

3. *Preparación de la Revelación evangélica.*

En este número tercero se aborda el problema de la preparación de la Revelación. En conjunto el texto conciliar señala las siguientes etapas: 1) Revelación en las cosas creadas; 2) Revelación a los primeros padres; 3) Promesa de Redención después de la caída; 4) Cuidado y providencia de todo el género humano; 5) Vocación de Abraham; 6) Educación del pueblo judío por medio de Abraham y los profetas para que lo conocieran como único Dios verdadero y esperaran el Salvador prometido. Así preparó el camino del Evangelio.

De un modo general hay dos fases o etapas en la Revelación: una de orden natural, en la que Dios se manifiesta en las cosas creadas, y otra de orden positivo, en la que habla a los primeros padres después de la caída. De la primera dice la Constitución: «Dios ha creado todas las cosas por el Verbo (Ju. 1, 13) y quien las conserva en su existencia ofrece a los hombres por este capítulo un testimonio perenne de sí mismo» (Rom. 1, 19-20). Es la Revelación natural y la primera manifestación de Dios a los hombres.

¿Puede el hombre por la sola luz natural conocer a Dios? Este problema, que ha sido discutido entre católicos y protestantes, no se toca aquí. Aquí tan sólo se afirma el hecho de la manifestación divina, hecho que viene estudiado desde Rom. 1, 19-20. El Concilio no se interesa por dirimir *ahora* una tal controversia, sino declarar el hecho de la manifestación de Dios por el mundo creado, sin preocuparse de si el entendimiento humano por sus propias fuerzas puede conocer a Dios. La creación ha de entenderse no en un sentido «deísta», sino como obra de la Trinidad, como el primer acontecimiento de la Historia de la salvación, como la primera delicadeza

del buen Padre. La creación es, en resumen, testimonio de amor (cf. A. Hamann, *La foi chrétienne au Dieu de la creation*, en «NRTh» 1964, 1049-1057).

«Queriendo Dios, prosigue la Constitución, abrir el camino de la salvación de arriba, se manifestó, a sí mismo, desde el principio, a nuestros primeros padres».

La manifestación de Dios a los primeros padres es la segunda etapa de la Revelación. Bien hubiéramos querido saber las relaciones entre estas etapas, o, mejor, entre la Revelación natural y positiva o sobrenatural, pero el Concilio nada nos dice: ¿Hay una relación de ordenación de la primera a la segunda? No hay respuesta conciliar.

«Después de su caída los levantó a la esperanza de la salvación por la promesa de la Redención (Gén. 3, 15). Y desde entonces no cesó de tener cuidado del género humano a fin de dar la vida eterna a todos los que, con la perseverancia en el bien obrar, buscan la salvación» (Rom. 2, 6-7).

Es la tercera etapa. Dios les da la esperanza de una salvación futura mediante la promesa de la Redención. «Pongo perpetua enemistad entre ti y la mujer. Y entre tu linaje y el suyo; Este te aplastará la cabeza, y tú le morderás a él el calcañal» (Gén. 3, 15). Es una promesa de salvación universal en virtud de la cual Dios no cesará de interesarse por la humanidad entera encauzándola y dirigiéndola hacia la vida eterna. Sobre todo Dios toma una providencia especial de aquellos que buscan la salvación dentro de una obediencia a sus planes salvíficos. La Providencia universal de Dios no está en oposición con el hecho de haber sido constituido Israel como depositario inicial de los designios divinos.

Pero las etapas más importantes y decisivas de la Revelación empiezan con la vocación de Abraham para hacer de él un gran pueblo, la constitución del pueblo de Dios y su esperanza mesiánica. «Yo te daré un gran pueblo, dijo Dios a Abraham; te bendeciré y engrandeceré tu nombre, que será una gran bendición» (Gén. 12, 2). Después de los patriarcas Dios instruyó a este pueblo primero por Moisés y luego por los profetas. La instrucción y formación se centra sobre los puntos esenciales de la Revelación del Antiguo Testamento: reconocer a Yahvé como el único Dios vivo y verdadero, como Padre providente, como justo Juez. Este es el Dios que entra en la Historia y que en unión con los hombres la seguirá viviendo constantemente. A estos tres puntos se añade todavía un cuarto que es, asimismo, esencial: la esperanza en el Mesías, que será Salvador no sólo del pueblo judío sino de toda la humanidad. Los profetas prepararon de este modo al pueblo elegido, y así preparado lo dejan, al llegar la plenitud de los tiempos, en los umbrales de la Revelación evangélica. Esta ha sido la pedagogía divina para preparar los caminos del Evangelio.

4. *Cristo, culmen de la Revelación.*

La Revelación cristiana no nos lleva a un sistema nocional de tipo moral o religioso, sino a una Persona que se nos ha manifestado históricamente. Desplazar de algún modo a Cristo para sustituirlo, aunque no sea más que parcialmente, por algo, es descristianizar el cristianismo. Todo el número cuarto de la Constitución está dedicado a Cristo, que es no sólo Mediador, sino plenitud de la Revelación. Todo el enfoque de lo que este número proyecta sobre Cristo se hace sobre una perspectiva histórica.

Dentro de esta perspectiva histórica proyecta San Pablo la Revelación cristiana en el texto de Heb. 1, 1-2, citado por el Concilio: «Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo». En el curso de la Historia Dios habló a su pueblo por medio de los profetas; en los últimos tiempos ha hablado personalmente a este pueblo en su Hijo, que es el *culmen* y consumidor de la Revelación. Cristo, Palabra de Dios, ha querido habitar entre los hombres. Ya no son los profetas los que hablan en nombre de Dios; es Dios quien habla ahora directa y personalmente a los hombres para manifestarle los últimos misterios de su vida íntima y ultimar la obra salvífica. Con esto quiere el Concilio poner en claro la supremacía de la Revelación neotestamentaria sobre la de la Antigua Alianza.

Al decir «después que» (*postquam*) señala asimismo el Concilio la continuidad entre las manifestaciones de Dios en el A. y N. Testamento. Hay continuidad precisamente porque es Dios mismo el que habla y su misma palabra la que se escucha, pero en su Hijo. Y precisamente por esto, por ser la palabra del Hijo, es por lo que en la Nueva Alianza la palabra de Dios es la terminación perfecta de la actuación de los profetas, instrumentos divinos. Con Cristo la Revelación llega a su *cumbre*. Y llega con Cristo a su cumbre, porque, «en efecto, nos dice la Constitución en el punto segundo, Dios envió a su Hijo, es decir, al Verbo eterno, que ilumina a todos los hombres, a fin de que habitara entre ellos y les explicara los secretos de Dios». «A Dios nadie le vio jamás; Dios Unigénito, que está en el seno del Padre, nos le ha dado a conocer» (Ju. 1, 18). «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Ju. 1, 14). Es la realización del texto de Baruc. 3, 38, al que se ha hecho alusión anteriormente.

El tercer punto recoge el pensamiento de todo el número cuatro, del cual constituye su núcleo. «Jesucristo, Verbo hecho carne, hombre enviado a los hombres, habla las palabras de Dios (Ju. 3, 34) y consuma la obra salvífica que el Padre le encomendara llevar a cabo» (Ju. 5, 36; 17, 4). «Yo te he glorificado sobre la tierra llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar» (Ju. 17, 4). El Verbo eterno hecho carne habla las

palabras de Dios, pero habla las palabras de Dios a lo humano para hacerse asequible e inteligible a los hombres.

En el punto cuarto se recuerda la identificación de Jesús con el Padre (Ju. 14, 9). En virtud de esto Cristo es el Revelador y, al mismo tiempo, el objeto de la Revelación. Es más; expresamente se dice que es Cristo el remate de la Revelación total de Dios, precisamente por su presencia personal en el mundo. Aunque Cristo sea Dios, la Revelación la realiza por las vías de la Encarnación, es decir, por el instrumento de su humanidad. Y concretamente se precisa que Cristo da remate y perfecciona la Revelación «por toda la presencia y manifestación de sí mismo, por sus palabras y obras, signos y milagros, pero sobre todo por su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos y, finalmente, por su misión del Espíritu de Verdad».

Todos estos actos forman parte de la pedagogía misma de la Revelación. Con ello el Concilio señala el orden histórico y cronológico tal como Cristo fue realizando su obra reveladora. Y dentro de este orden se indica que esta función de revelar se hace inicialmente «por toda la presencia y manifestación de sí mismo», es decir, que Cristo ha utilizado todos los recursos humanos para hacerse comprender de los hombres al manifestar los misterios divinos. Termina este punto señalando el aspecto positivo y práctico de la Revelación: «...Dios está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos para la vida eterna». Con anterioridad se pone también de relieve que Cristo confirma «con testimonio divino» la presencia de Dios entre nosotros, así como el carácter práctico de la Revelación. Apunta el Concilio al hecho de que toda la vida de Jesús con sus acciones, milagros, muerte y resurrección, con su santidad, su caridad, su poder, su sabiduría, etc., tienen un valor de testimonio *apologético*. Este gran testimonio lo constituye la Persona misma de Cristo cuya irradiación es tal que lleva a la persuasión de su filiación divina y en consecuencia que es Dios (Ju. 5, 36-37).

El último punto de este número se presenta como una conclusión (ergo) de todo lo que se dice sobre Cristo. Cristo ha establecido una Alianza nueva, pero no transitoria, sino definitiva; una Alianza que no pasará ni será sustituida por otra más perfecta y mejor. Dios ha dicho todo lo que tenía que decir y Cristo es su última palabra (I Tim. 6, 14; Tit. 2, 13). Clausurada la Revelación pública, no queda lugar más que a revelaciones privadas, particulares, que no atañen a todo el pueblo, ni mucho menos a sus planes salvíficos (Cf. L. Volken, *Les Révélations dans l'Eglise*. Mulhouse, 1961).

Si en todo tiempo la Revelación ha tenido sus impugnadores peculiares, hoy los tiene en el ateísmo que quiere hacer del cristianismo un simple episodio cultural.

5. *La fe, exigencia de la Revelación.*

Este número cinco contiene una doctrina sobre la fe muy aceptada por la teología protestante, y es considerada, en consecuencia, muy bien vista en el campo del ecumenismo. Nos dicen los teólogos protestantes que al hablar el Concilio sobre la fe hubiesen esperado —teniendo en cuenta la teología católico-tradicional— un largo párrafo sobre la Iglesia recibiendo y transmitiendo la Revelación, y luego otro sobre la fe personal. Ciertamente que el párrafo sobre la Iglesia existe, pero en el capítulo II. El hecho de que se hable en la Constitución sobre la fe personal antes que sobre la Iglesia transmitiendo la Revelación, es signo de una nueva perspectiva para el catolicismo después del siglo xvi.

Sea o no sea cierto esto, de lo que no se puede dudar es que la teología católica —tal vez por temor al libre examen o al subjetivismo— hablaba más de la fe como sumisión a la autoridad, que de la fe como un acto personal. El Concilio, dejando a un lado todo espíritu de polémica, enfoca primordialmente la fe desde una perspectiva personal y sólo después habla de la Iglesia transmitiendo la Revelación. «A Dios, autor de la Revelación, se le debe la obediencia de la fe» (Const. n. 5). Repite un pensamiento de San Pablo: «...el Dios eterno, dice el Apóstol, se dio a conocer a todas las gentes para que se rindan a la fe» (Rom. 16, 26).

Es una voz incesante de la Escritura reclamar obediencia, creer a Dios cuando habla (Rom. 1, 5; 2 Cor. 10, 5-6; Ef. 1, 13). Más que de Revelación como un conjunto de verdades que deben ser admitidas el Concilio se fija en la persona de Dios que revela; esta persona es la que el hombre encuentra en su acto de fe. No concibamos, por tanto, la fe primordialmente como un asentimiento a las verdades reveladas, sino como una acogida que el hombre hace de la comunión ofrecida por Dios a través de Jesús. O, si queremos, la fe es antes que una sumisión de la razón a la autoridad divina, un consentimiento de la libertad del hombre a una caridad ofrecida históricamente en la Historia de la salvación. «Por la fe, dice la Constitución, se entrega el hombre todo entero y libremente a Dios que se revela ofreciéndole un total homenaje de la inteligencia y de la voluntad y asintiendo voluntariamente a la Revelación dada por El» (Const. n. 5).

La postura del Concilio es clara: la fe es una relación entre dos personas, una de las cuales, Dios, se acerca al hombre para comunicarle los secretos de su vida. El hombre corresponde ofreciéndole libremente un total homenaje de su inteligencia y de su voluntad, de todo su ser, de su conocimiento, por consiguiente, y de su amor. De este modo el Concilio equidista de dos concepciones unilaterales: ni la fe es un puro asentimiento,

ni un simple homenaje. La fe es las dos cosas: es asentimiento y es entrega y don de toda la persona humana. Pero este asentimiento y esta entrega no es la consecuencia de un estudio ni de unas pruebas: es un don de Dios (Mt. 16, 17; Act. 16, 14).

Con un lenguaje netamente bíblico se describe la necesidad y acción interior del Espíritu Santo: «Para prestar esta fe, se dice, son menester la gracia de Dios, que previene y ayuda, y los auxilios internos del Espíritu Santo que mueve el corazón y lo convierte a Dios, abre los ojos de la mente y dé «a todos dulzura en el asentir y creer a la verdad». Y la acción del Espíritu Santo no termina en su acción inicial con la gracia que previene y ayuda, sino que continúa con sus dones perfeccionando la fe y dando una mayor y más profunda inteligencia de la Revelación. Y para que la inteligencia de la Revelación se haga cada vez más profunda, el mismo Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe por medio de sus dones (Const. n. 5).

6. *Las verdades reveladas.*

Una vez que en el número anterior ha hablado de la fe como exigencia de la Revelación, ahora, en el seis, se nos dice cuáles son las verdades que han de ser creídas: Dios mismo y los eternos decretos de su voluntad. Todo este número tiene como fuente el Vaticano I, que formula de este modo el objeto de la Revelación «se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi se revelare» (Const. dogm. *De fide cathol.*, cap. II). Vaticano II redacta así el objeto: «Divina revelatione Deus seipsum atque aeterna voluntatis suae decreta circa hominum salutem manifestare ac communicare» (n. 6).

Aunque Vaticano II se inspire en Vaticano I, no obstante, comparando los textos se echará de ver fácilmente una mayor riqueza en Vaticano II. Los decretos eternos de Vaticano I son para Vaticano II los decretos acerca de la salvación eterna de los hombres; la simple revelación de Vaticano I es para Vaticano II, no sólo manifestar sino comunicar. La Revelación comunica la vida íntima de Dios. Por Vaticano II sabemos, sin lugar a duda, que los decretos divinos, objeto de la Revelación, no son los decretos relativos al orden natural, sino al orden sobrenatural que llevan a los hombres la salvación. La Revelación para Vaticano II no sólo es más bíblica; es también más teocéntrica. Dios rompe el silencio para ir al encuentro del hombre.

En este número seis se vuelve a insistir otra vez en el problema de la Revelación natural, pero no ya desde el punto de vista de Dios que se revela, como en el n. 3, sino desde la perspectiva del conocimiento natural

que el hombre puede tener de Dios. Para ello Vaticano II conecta y se inspira en Vaticano I (Const. dog. *De fide cathol.*, cap. II).

Apoyándose en el texto paulino de Rom. 1, 20, y teniendo en cuenta el ateísmo de nuestros días, así como la idea materialista de la autonomía del mundo y el concepto de una religión como asunto puramente privado, «confiesa el Sagrado Concilio que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas» (Rom. 1, 20).

Este texto de S. Pablo es tan claro que teólogos protestantes reconocen que sin la fe y sin la Revelación el hombre puede conocer por la luz natural la divinidad y el poder eterno de Dios a partir de las realidades creadas. Este testimonio permanente de Dios es una acusación contra el hombre que no conoce a Dios como el principio y fin de todas las cosas y que, como fallo de este conocimiento, ni «glorifican ni dan gracias a Dios».

Sin embargo, a pesar de que la razón humana por su propia capacidad pueda conocer a Dios, está tan condicionada por el pecado original, que tiene sus grandes dificultades y no le es fácil llegar a este conocimiento. De hecho, muchos no llegan. Por otra parte este conocimiento no es nítido, porque va mezclado de error. De ahí que la Revelación sobrenatural es indispensable para conocer las verdades religiosas que por sí mismas no son inaccesibles a la razón humana. «Debe atribuirse a la Revelación, dice la Constitución, que aquello que en las cosas divinas no es de suyo inaccesible a la razón humana pueda ser conocido por todos, aun en la condición presente del género humano, de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno» (Const. n. 6).

7. *La transmisión de la Revelación divina.*

Si la Revelación divina fue dada para la salvación de la humanidad parece lógico que Dios haya provisto a su conservación intacta y que no la haya dejado a las variaciones del pensamiento humano y de la historia. De hecho, existe esa provisión con una serie de disposiciones divinas que son el objeto de capítulo II de la Constitución.

«Lo que Dios revelara para la salvación de las gentes, dispuso El benig-nísimamente que permaneciera *íntegro* para siempre y *se transmitiera* a todas las generaciones» (Const. n. 7). Estas dos disposiciones divinas, en relación con la Palabra, tienen su realización en el mandato que Cristo dio a sus Apóstoles de que predicaran a todos, comunicándoles los dones divinos, el Evangelio, que, prometido antes por los profetas, cumplió él mismo y promulgó por su propia boca como fuente de toda verdad saludable y de toda disciplina de costumbres. Esta formulación se inspira,

según nos dice la misma Constitución, en el Concilio de Trento (sesión IV, Decreto *De canonicis Scripturis*, D 783).

Así como Vaticano I viene enriquecido por Vaticano II cuando éste se inspira en aquél, del mismo modo la doctrina de Trento viene enriquecida en este pasaje. Las dos ideas que no se encuentran en Trento son que Cristo es en quien se consume toda la Revelación del Dios supremo, y que el Evangelio, prometido desde un principio por los profetas, se realiza en su persona. Insistiendo una vez más en que la Revelación no es únicamente manifestación, sino comunicación de vida, se nos dice, al terminar este punto, que los Apóstoles no sólo han de predicar el Evangelio, sino que han de comunicar los bienes que han recibido inherentes al Evangelio.

Los Apóstoles han recibido una misión primordial de predicar y conservar inalterado el mensaje revelado y de transmitirlo a través de la Iglesia a todos los hombres. Precisamente por esta misión de conservar intacto el mensaje surge el Nuevo Testamento escrito. Pero aunque el mensaje se escriba, no por eso se elimina la necesidad y la obligación de transmitirlo. Los Apóstoles han cumplido con exactitud el mandato de Cristo de predicar y transmitir el Evangelio. El contenido de este Evangelio no sólo está formado por lo que los Apóstoles recibieron directamente de Cristo, sino por lo que aprendieron del Espíritu Santo que les sugirió lo que Cristo les había enseñado (Ju. 14, 26). Transmitieron este Evangelio de modo similar a como el Maestro lo había propuesto: por la predicación de la palabra, por sus gestos o manera de obrar, por ritos, prácticas religiosas, etc. Colaboran con los Apóstoles en la transmisión del Evangelio los varones apostólicos que, sin ser propiamente Apóstoles, bajo la inspiración del Espíritu Santo pusieron por escrito el mensaje cristiano.

A la muerte de los Apóstoles y hagiógrafos del Nuevo Testamento la conservación y transmisión del Evangelio queda provista por la sucesión apostólica: los obispos han recibido de los Apóstoles la función de conservar y transmitir el mensaje no sólo intacto, sino viviente a través de los siglos. Conservar y transmitir son las dos funciones primordiales del episcopado en relación con la Palabra. La Escritura pondrá más de relieve la función episcopal de conservar intacta la Revelación, mientras que la Tradición recalca la de transmitir. Tanto en su función de conservar como en la de transmitir la Revelación, el obispo no puede eludir la obligación grave de conseguir el que el Evangelio sea siempre viviente, operante y con eficacia en el mundo.

Si con Cristo y con el Espíritu Santo hemos recibido toda la Revelación, y la Revelación llega a nosotros íntegramente por la Escritura y por la Tradición, puede afirmar *Dei Verbum* en el punto quinto de este número siete que la Tradición y la Escritura de ambos Testamentos son como un espejo en el que la Iglesia, en su caminar terrestre, contempla a Dios, de

quien recibe todo bien hasta el día en que sea conducido a contemplarlo cara a cara, tal como El es (Ju. 3, 2). Mientras la Iglesia no alcance su estado celeste no podrá conocer la verdad más que en la imagen borrosa de la Escritura y Tradición, ni podrá contemplar a Dios sino por medio de signos.

8. *La Sagrada Tradición.*

Es la primera vez que un Concilio nos propone un texto tan ampliamente elaborado sobre la Tradición. En este documento podemos ver la importancia así como la naturaleza y objeto de la misma.

Para poder apreciar la labor del Vaticano II en esta materia queremos exponer brevemente cuál era la situación doctrinal antes de iniciarse el Concilio. Se discutía acaloradamente si el mensaje revelado se contenía todo él en la Escritura, o si, por el contrario, hay verdades que están tan solo en la Tradición y no en la Escritura. Un enfoque totalmente polémico.

Dada esta perspectiva existían dos opiniones. Una que afirma que toda la Revelación está en la Escritura y, por tanto, defiende la existencia de única fuente, que es Cristo, autor de la Revelación. Esta Revelación, que está toda en la Escritura y toda en la Tradición se nos transmite por la Escritura y por la Tradición, pero de distinta manera. La Escritura conteniendo las verdades reveladas y la Tradición aclarando, perfeccionando y completando. No todas las verdades están igualmente claras en la Escritura. Unas lo están expresamente, otras virtualmente y otras *latenter*.

Su argumentación es fundamentalmente la siguiente:

1. La enseñanza de los Padres y teólogos hasta mediados el siglo xv o principios del xvi.

2. La Iglesia no ha definido ningún dogma que no esté fundamentalmente en la Escritura.

3. El Tridentino no excluye la única fuente. Es más; filológicamente hablando afirma la existencia de única fuente (D 783). La doctrina del Tridentino la repite el Vaticano I (D 1787).

4. Esta postura tiene una proyección fuera de la Iglesia en cuanto que es el punto de partida para dialogar con las Iglesias separadas.

Otros autores defienden la existencia de las dos fuentes, de tal modo que hay verdades que solamente se contienen en la Tradición; o lo que es lo mismo, el depósito de la Revelación se contiene *parte* en la Escritura y *parte* en la Tradición.

Fundamentan su postura en el Tridentino (D 783) y en el Vaticano I (D 187). Piensan asimismo que hay verdades de cuya existencia no consta

por sola la Escritura. La línea de Vaticano II es muy otra, como puede apreciarse por lo que sigue.

La predicación apostólica se expresa y se refleja de modo especial en los libros inspirados. Los Apóstoles, ya antes que se fijara el canon del Nuevo Testamento, se habían preocupado, no sólo de conservar lo que habían proclamado sino de perpetuarlo hasta el fin de los tiempos. Es precisamente por lo que los Apóstoles exhortan a los primeros cristianos a guardar las tradiciones que han recibido, bien de viva voz, bien por carta (2 Tes. 2, 15), y a luchar por la fe transmitida una vez para siempre (Ju. 3) (sentido activo de la Tradición).

Como venimos repitiendo la palabra «Tradición» se nos impone el que indiquemos al menos su significado.

Tradición etimológicamente es idéntico a «transmitir». Puede transmitirse o una institución, o una doctrina, o un objeto propiamente dicho. La existencia de la Tradición es incuestionable. Así lo definía el Concilio Niceno II (387 D 308). En el mismo sentido habló el Concilio Tridentino (D 783) y con más claridad el Vaticano I (D 1792) y ahora Vaticano II. Sin duda que el Magisterio de la Iglesia es tan explícito y claro, porque encuentra en la Escritura su fundamento. La existencia de la Tradición en el A. T. es un hecho evidente. Esta Tradición tiene un puesto capital en la conciencia del pueblo judío y en el desarrollo religioso del mismo. En el Nuevo Testamento se confirma esta Tradición del Antiguo (Mc. 7, 2-10). Jesús habla de las tradiciones del Antiguo Testamento (Mt. 15, 1-9), y El, por su parte, insta una nueva tradición.

Decíamos antes que queríamos saber el significado de «Tradición» utilizado por Vaticano II. El Concilio no da una definición precisa de esta palabra; su significado ha de buscarse en todo el capítulo. Tal vez el Concilio encontró dificultades para definirla provenientes estas dificultades de las divergencias de escuela. Ciertamente es una laguna. Son más precisos en este punto los teólogos de la cuarta Conferencia mundial de «Fe y Constitución» celebrada en Montreal, en 1963 (protestantes, anglicanos, viejos católicos y ortodoxos), que estudiaron en ella la Tradición. Estos teólogos empezaron por decir que empleaban la palabra Tradición en varios sentidos: Tradición, tradición y tradiciones. Por Tradición, decían, entendemos el Evangelio en sí mismo transmitido de generación en generación en y por la Iglesia, Cristo mismo presente en la vida de la Iglesia. Por «tradición» designamos el proceso de la tradición. El término «tradiciones» se utiliza en dos sentidos: para indicar la diversidad de formas de expresión y lo que nosotros llamamos tradiciones confesionales» (Montreal, n. 39). A este último sentido se denomina, en la teología católica, tradiciones eclesíásticas.

Para conocer en qué sentido la utiliza el Concilio precisemos las diversas acepciones de Tradición:

1. *Tradición apostólica*: Incluye todo el mensaje evangélico, tal como los Apóstoles lo recibieron de Cristo, y lo confiaron a la Iglesia para su custodia y transmisión hasta el fin de los siglos.

2. *Tradición viviente o eclesial*: Es la misma Tradición apostólica con sus dogmas, su moral, sus sacramentos y su fuerza santificadora, pero en cuanto la conserva y transmite a las generaciones posteriores. Este proceso de transmisión se hace por la predicación, catequesis, teología, liturgia, testimonio y vida de la Iglesia.

3. *Tradiciones eclesiásticas*: Son la adaptación de la Tradición Apostólica, o del Evangelio, a las diversas épocas, lugares, cultura para conseguir mejor su fin, que es la salvación. Las tradiciones eclesiásticas son de institución humana y por tanto mutables.

Ciertamente que Vaticano II no habla para nada de estas tradiciones eclesiásticas, según queda claro en el punto cuarto del n. 8 cuando dice: «esta Tradición que viene de los Apóstoles...». Vaticano II se centra por tanto en la Tradición divina. Pero, aun manteniéndose en esta línea, surgen algunas dificultades. Cuando emplea la palabra Tradición ¿ha de entenderse en el sentido de Tradición Apostólica, o más bien en el de Tradición viviente? Una tal imprecisión de terminología empujó a más de un Padre a insinuar que, empleando la palabra Tradición sin más aditamentos, se prestaría a confusión, ya que unas veces se toma en sentido activo (transmisión del mensaje), y otras en sentido pasivo (contenido del mensaje). Querían estos Padres matizar. La sugerencia no fue aceptada. La respuesta que se les dio fue que el sentido activo y pasivo están íntimamente unidos entre sí, y que la significación precisa ha de determinarse por el contexto. En realidad, además de ser delicado, no siempre es fácil fijar el sentido. De todos modos, dejando a un lado estas imprecisiones, la Constitución determina con claridad lo que los Apóstoles han transmitido, y fija bien, tanto el objeto de la Tradición, como su extensión: «Lo que los Apóstoles nos han transmitido son todas aquellas realidades que contribuyen a santificar la vida del pueblo de Dios y a aumentar su fe (n. 8). Es decir, de un modo general todo lo referente a la fe y a la moral del pueblo de Dios.

¿Cómo se transmiten estas realidades santificadoras? De un modo general por tres vías: por su *doctrina*, por su *vida* y por su *culto*. De este modo es como la Iglesia perpetúa y transmite a cada generación todo lo que ella es y todo lo que ella cree. La Tradición no es, por tanto, única-

mente enseñanza *verbal*, ya que si la Iglesia se transmite también por vía de culto y de vida será al mismo tiempo *real*. La Tradición, según esto, se identifica con la vida total de la Iglesia y, en consecuencia, perpetúa la vida y ser mismos de la Iglesia. Es una concepción dinámica y vital de la Tradición la que nos da el Concilio, porque en último término la Tradición es la vida del Evangelio presente en la Iglesia bajo la triple forma señalada por la Constitución de enseñanza doctrinal, culto sacramental y poder santificador.

Es alentador, bajo el punto de vista ecuménico, constatar rasgos comunes entre Vaticano II y la doctrina expuesta sobre la Tradición en la IV Conferencia mundial de «Fe y Constitución» de Montreal en 1963:

«Nosotros partimos del hecho, dicen estos teólogos, de que nosotros vivimos todos en el seno de una Tradición que remonta a nuestro Señor y que tiene sus raíces en el A. T.; todos somos tributarios de esta Tradición, en la medida en que nosotros hemos recibido la verdad revelada —el Evangelio— que nos ha sido transmitido de generación en generación. De este modo podemos decir que existimos como cristianos por la Tradición del Evangelio (la paradósis del kerigma), atestiguada en la Escritura y transmitida en la Iglesia y por la Iglesia, por el poder del Espíritu Santo. Tomada en este sentido la Tradición está actualizada en la predicación de la Palabra, en la administración de sacramentos, en el culto, en la enseñanza cristiana, en la teología, en la misión y en el testimonio rendido a Cristo por la vida de los miembros de la Iglesia. Lo que se nos transmite por la Tradición es la fe cristiana, no solamente como un conjunto de doctrinas, sino como una realidad viviente, transmitida por la acción del Espíritu Santo. Podemos hablar de la Tradición (con mayúscula) cuyo contenido es la Revelación de Dios, el don que El ha hecho de sí mismo en Cristo, su presencia en la vida de la Iglesia» (Montreal, *Rapport de la Section II*, nn. 45-46).

En el punto cuarto de este número octavo de la Constitución se insiste todavía en el carácter dinámico de la Tradición. «Esta Tradición, se dice, que viene de los Apóstoles, progresa en la Iglesia bajo la asistencia del Espíritu Santo». Hay aquí dos afirmaciones fundamentales, una de las cuales es consecuencia de la otra. En primer lugar, el progreso se hace bajo la asistencia de Espíritu Santo. Asistencia no quiere decir inspiración. La Iglesia tiene aquélla, pero no tiene ésta. Ello quiere decir que no puede añadir verdad alguna nueva a las enseñadas por los escritores del Nuevo Testamento, los únicos que gozaron de la inspiración y con los que la Revelación quedó completa.

Si la Iglesia no puede crear nuevas verdades, y por otra parte la Tradición progresa (proficit) este progreso no puede entenderse de un progreso cuantitativo de nuevas verdades, sino de un conocimiento más profundo del contenido de estas mismas verdades que nos han sido dadas de una vez para siempre. Que no se trata de un progreso dogmático cuantitativo lo comprueba la cita que Vaticano II hace de Vaticano I. En la Constitución dogmática *De fide catholica* dice éste: «Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis inge-

niis perficienda, sed tamquam divinum depositum Christi sponsae traditae, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit sancta mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu, altioris intelligentiae specie et nomine, recedendum» (capit. IV, *De fide et ratione*).

Ciertamente que el ángulo de vista de uno y otro Concilio es diferente. Vaticano I pretende mantener la inmutabilidad de la fe frente a las corrientes evolucionistas de la ciencia de entonces (Cf. canon 3, correspondiente al cap. IV). Aunque la ciencia evolucione, la fe resta inmutable.

La intención de Vaticano II es precisamente sostener que un progreso en la Tradición eclesial es posible. Ahora, este progreso podía ser mal interpretado, entendiéndolo de un progreso cuantitativo. Para cortar esta posible mala interpretación la cita de Vaticano I era de gran utilidad a Vaticano II. «La doctrina de la fe, dice aquel, que Dios ha revelado, no ha sido propuesta al espíritu como un descubrimiento filosófico para ser perfeccionado, sino como un depósito divino, confiado a la esposa de Cristo para que lo guarde fielmente (Const. *De fide*, cap. IV). La Tradición no progresa por adición de nuevas verdades, sino por un conocimiento más profundo de la fe que Dios ha manifestado.

Contribuyen a este progreso cualitativo varios factores señalados por la Constitución. Según ésta, la inteligencia, tanto de las realidades como de las palabras transmitidas, aumenta por tres capítulos:

1. Por la *contemplación* y estudio de los creyentes que las meditan y guardan en su corazón (Lc. 2, 19 y 51).
2. Por la *inteligencia íntima y profunda* de una experiencia espiritual vivida.
3. Y por la *predicación* de aquellos que, juntamente con la sucesión episcopal, han recibido un carisma cierto de la verdad.

La inteligencia, por tanto, de las realidades y verdades transmitidas no es función exclusiva de los teólogos de oficio, sino obra de todo el pueblo de Dios. Por otra parte es un mérito de Vaticano II el que el Magisterio haya hablado por vez primera de este modo sobre el desarrollo dogmático. Es redundante hacer resaltar que se trata de un progreso homogéneo en el sentido que lo había afirmado Vicente de Lerins en «Commonitorium», 28 (PL 50, 668), y que cita Vaticano I. De este modo, asegura la Constitución, la comprensión cada vez más íntima y profunda de la Revelación hace que la Iglesia en el correr de los siglos tienda a la plenitud de la verdad divina hasta que se realice plenamente en ella la Palabra de Dios.

La Constitución *Dei Verbum*, que se alimenta ciertamente de la Patristica, dedica a los Padres un recuerdo en el punto sexto del n. 8: «La enseñanza de los Padres, dice, atestigua la presencia vivificante de esta Tradición». Mención ciertamente bien modesta (cf. n. 23, 1), si además se

tiene en cuenta que a los Padres se debe la formulación solemne de los dogmas cristianos, que ellos aseguraron la continuidad doctrinal a la muerte de los Apóstoles en aquel cambio decisivo de civilización, y que ellos hicieron llegar la Revelación al lenguaje racional del mundo helénico. Con razón, pues, los Padres son testigos privilegiados de la fe, sus escritos tienen un valor de norma y son testigos imparciales en el mundo ecuménico (cf. Y. Congar, *Les saints Pères, organes privilégiés de la Tradition*, en «Irenikon» 35, 1962, 479-498; A. Benoit, *L'actualité des Pères de l'Eglise*. Neuchatel, 1961).

Al lado de los Padres recuerda también *Dei Verbum* la liturgia, testigo privilegiado, lo mismo que los Padres, que recoge las riquezas de la Tradición: recoge de tal modo estas riquezas que será difícil encontrar una verdad revelada que no esté recogida por la liturgia. «Las riquezas de la Tradición, nos dice el texto, pasan a la práctica y vida de la Iglesia creyente y orante».

En el punto final de este número se nos dice la importancia capital de la Tradición en relación con la Escritura: «Por la Tradición, afirma *Dei Verbum*, la Iglesia conoce la lista *completa* de los Libros sagrados». El texto conciliar pone de relieve el carácter sobrenatural de esta elección de los libros inspirados. Si la Iglesia ha podido discernir los libros que contenían auténticamente el mensaje revelado de los que no lo contenían se debe, no a una decisión humana por parte únicamente de la Iglesia, sino al hecho sobrenatural de la Tradición que ha sido realmente decisivo. Con esta afirmación se reconoce también, al menos implícitamente, que la Tradición, en su contenido, es más amplia que la Escritura.

Todavía más, la función de la Tradición no se limita únicamente al Canon. Por la Tradición se entiende mejor la Escritura y por la Tradición la Escritura es un principio constante de acción. Es decir, que es la Tradición la que da toda su eficacia en la vida a la Palabra divina de la Escritura.

Así como al determinar la naturaleza de la Tradición pudimos constatar rasgos comunes entre Vaticano II y la Conferencia de Montreal, exactamente igual ahora al precisar la función de la Tradición en la formación del Canon y su interpretación. Este punto de convergencia está claro en el siguiente texto:

«La Tradición oral y escrita de los profetas y de los Apóstoles, bajo la dirección del Espíritu Santo, ha conducido a la formación de las Escrituras y a la canonización del A. y N. Testamento, Biblia de la Iglesia. El hecho mismo que la Tradición precede a las Escrituras hace resaltar la significación de la Tradición, pero designa también la Biblia como el tesoro de la Palabra de Dios...

Para la Iglesia postapostólica, el criterio (de la interpretación) consistía

en evocar la Tradición de los Apóstoles. Como esta Tradición estaba incorporada en los escritos apostólicos, es natural que se utilizasen estos escritos como autoridad para determinar el lugar de la verdadera Tradición. En la masa de toda la Tradición, estos primeros documentos de la Revelación divina tienen un valor fundamental, a causa de su carácter apostólico. Pero la crisis gnóstica del siglo II muestra que la simple existencia de escritos apostólicos no resolvió el problema. Cuando el Canon del Nuevo Testamento fue, finalmente, definido y reconocido por la Iglesia, se hizo uso aun más naturalmente de este grupo de escritos como criterio indispensable. La Tradición, en su forma escrita, como Escritura Santa (comprendiendo el Antiguo y Nuevo), debe ser interpretada en cada situación nueva... Como documentos, las Escrituras no son más que la letra. Es el Espíritu que es el Señor y que da la vida. Es por lo que podemos decir que la interpretación correcta (tomando esta palabra en su sentido más amplio) es la interpretación que es conducida por el Espíritu Santo. Pero esto no resuelve el problema del criterio. Llegamos, pues, a la investigación de un principio hermenéutico» (Montreal II, nn. 42, 49-50).

De este modo, concluye el Concilio en este número octavo, Dios, que habló en otro tiempo, sigue hablando sin intermisión con la esposa de su Hijo amado y el Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia y por ella en el mundo, conduce a los creyentes a toda la verdad y hace que en ellos habite copiosamente la palabra de Cristo (Col. 13, 16).

9. *Relación mutua entre Tradición y Escritura.*

Fiel el Concilio a la consigna de no dirimir cuestiones discutidas, conscientemente ha dejado a un lado el problema del contenido cuantitativo o material de las verdades que se contienen en la Escritura y en la Tradición. Problema teológico hoy por hoy insoluble. Por eso, con buen sentido y teniendo muy delante el diálogo ecuménico, ha enfocado el problema desde otro ángulo de vista con lo que proyecta luz sobre tan enmarañada cuestión, y pudiera ser que esta luz apuntase una buena solución a lo que parece hoy callejón sin salida.

Al llevar el problema a otra perspectiva más alta no se puede decir que de las dos posturas que se enfrentaban unos sean vencedores y otros vencidos. Lo que sí es ciertamente un elemento positivo de *Dei Verbum* en este punto es orientar la teología católica hacia una solución nueva, solución que mira hacia el mundo ecuménico. En la reflexión teológica post-conciliar, cuando se estudien las relaciones Escritura-Tradición, no debe olvidarse que el Concilio ha querido superar unas posiciones que se han

visto ineficaces y no han conducido a nada práctico, si no es a encontrar los ánimos. Los teólogos con anhelos auténticos de verdad han de explotar los elementos positivos conciliares sobre relación Escritura y Tradición.

El número 9 es de una importancia capital para el diálogo ecuménico. Empieza diciendo este número, como una consecuencia de lo expuesto en números precedentes, que la Sagrada Tradición y la Escritura Santa están íntimamente ensamblados y en comunicación recíproca. En virtud de esto sería una equivocación suponer la Escritura y Tradición como dos paralelas sin relación alguna y en total independencia. Más bien, según la Constitución, forman una verdadera unidad orgánica inseparable.

Y el Concilio razona: «Porque una y otra tienen su origen en la misma fuente divina, de algún modo se funden en un todo y ambas concurren a un mismo fin». Es decir, que Escritura y Tradición tienen una misma fuente: Dios revelador; un mismo fin: la salvación del hombre; un mismo sello: el Espíritu Santo. Pero la razón más profunda y última de este ensamble Escritura-Tradición está en que ambas son la Palabra de Dios. Pero aunque una y otra sean Palabra de Dios cada una de ellas tiene sus matices, sus modalidades e incluso sus diferencias. Esto es lo que la Constitución trata de describir en este segundo punto. «En efecto, nos dice, la Escritura es la Palabra de Dios en cuanto que se halla consignada por escrito bajo la inspiración del Espíritu divino; la Sagrada Tradición transmite íntegramente a los sucesores de los Apóstoles la Palabra de Dios que fue a éstos confiada por Cristo Señor y por el Espíritu Santo, a fin de que por la iluminación del Espíritu de verdad, fielmente la guarden, expongan y difundan por su predicación».

Aquí la Tradición se presenta como dimanando de la única fuente divina que es la Revelación y concebida esencialmente como un acto de transmisión fiel de la Palabra de Dios. La Constitución deduce una conclusión, que constituye una de las observaciones de Pablo VI al texto conciliar: «De donde se sigue que la Iglesia no toma de sola la Sagrada Escritura su certeza acerca de todas las cosas reveladas». Es, como se ve, una conclusión de cuanto precede. Por esto mismo ha de descartarse el que el Concilio se declare por las dos fuentes. Con ello no hace sino reconocer un veredicto de la teología católica aprobado por la práctica ininterrumpida de la Iglesia, según el cual la Iglesia católica obtiene su certeza en materia de Revelación por medio de la Escritura y Tradición en íntima unión de tal modo que si en algún caso la Escritura sola no proporciona la certeza moral necesaria, entonces la Tradición aduce el argumento decisivo.

Por otra parte, se añadía en la relación que presentaba el esquema, el sentido de una tal afirmación ha de inferirse de todo el marco del esquema. Y en el esquema ciertamente que la Tradición no se considera como una

aportación o suplemento cuantitativo de los libros inspirados, ni la Escritura como la codificación de toda la «Revelación, sino más bien como una aclaración mutua. Por eso pudo afirmar el relator —el cardenal de Florencia, Florit—, que con la sugerencia de Pablo VI el texto permanecía sustancialmente inmutable y que únicamente se perfeccionaba en cuanto a la expresión o formulación.

Escritura y Tradición son, por tanto, inseparables. Y este hecho se da, no sólo en la Iglesia católica, sino en cualquier otra confesión cristiana. Todas las confesiones cristianas infieren su certeza sobre las verdades reveladas de la Escritura interpretada a la luz de la Tradición. Si sobre este punto hay unanimidad, no existe, en cambio, en cuanto al criterio de la verdadera Tradición. Este criterio precisamente, y la interpretación de la Escritura son la frontera que más profundamente nos separa del mundo protestante. Por eso sin duda *Montreal*, nn. 51, 53, se limita en este punto a hacer un recuento de estos criterios, según las diferentes Iglesias:

«Este problema, dicen, ha sido tratado de varias maneras por las diferentes Iglesias. En ciertas Tradiciones confesionales el principio hermenéutico adoptado ha sido de leer todo pasaje particular de la Escritura a la luz de la totalidad de la Escritura. En otras la clave ha sido buscada en lo que es considerado como el centro de la Escritura Santa, y el acento lo han puesto ante todo en la Encarnación, en la expiación, o la Redención, en la justificación por la fe en el mensaje de la venida próxima del Reino de Dios, o también en la enseñanza moral de Jesucristo.

Otros han puesto el acento sobre lo que la Escritura dice a la conciencia individual, bajo la dirección del Espíritu Santo.

En el seno de la Iglesia ortodoxa la llave hermenéutica se encuentra en el pensamiento de la Iglesia tal como se expresa en particular en los Padres de la Iglesia y en los concilios ecuménicos.

Para la Iglesia Católica Romana la clave se encuentra en el depósito de la fe cuyo custodio es el Magisterio de la Iglesia.

En otras tradiciones, los símbolos, completados por documentos confesionales, o también por las definiciones de concilios ecuménicos y el testimonio de los Padres, son considerados como la verdadera clave de interpretación de la Escritura» (*Montreal*, II, 51, 53).

10. *Relación de Escritura y Tradición con toda la Iglesia y con el Magisterio.*

En este n. 10 hay dos partes bien definidas. La primera se ocupa de la relación de Escritura y Tradición a toda la Iglesia y la segunda su relación con el Magisterio. La parte más amplia del párrafo se dedica a precisar cuáles sean las relaciones Escritura-Tradición con el Magisterio de la Iglesia para dejar bien claro que en la doctrina católica la Escritura no está subordinada al Magisterio y que este Magisterio no se identifica con la Tradición.

Insistiendo una vez más en la unidad que forman la Escritura y Tradición, *Dei Verbum* empieza así el número diez: «La Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la Palabra de Dios encomendado a la Iglesia». La Iglesia recibe la Palabra de Dios en *depósito*. El depósito comprende todas las verdades ya dogmáticas, ya morales por Dios manifestadas a los hombres y presentadas a la humanidad para ser creídas.

Concretamente este depósito lo forman las verdades reveladas ya explícita y implícitamente. Tal depósito se completó y cerró definitivamente con la muerte del último Apóstol, o lo que es lo mismo, terminó con el tiempo apostólico. San Pablo nos habla de un «depósito» que hay que custodiar (I Tim. 6, 20; II Tim. 1, 14); y ciertamente la palabra «Evangélio» que con cierta frecuencia utiliza el Apóstol es un conjunto de verdades que han de mantenerse inalterables y conservarse con exactitud (Gál. 1, 6-9; 2, 2). Este depósito —integrado por la Tradición y la Escritura— es el que se entrega a la Iglesia para asimilarlo y vivirlo.

Adhiriéndose a este depósito por una parte, y por otra uniéndose a sus pastores el pueblo de Dios realiza el ideal de la Iglesia Apostólica de perseverar en la doctrina de los Apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones (Act. 2, 42). Manteniendo la fe transmitida, practicándola y confesándola se realiza la unidad entre pastores y fieles (Cf. S. Cipriano, *Epíst.* 66, 8, Hartel III B, p. 733).

En el punto segundo se aborda el problema sobre el criterio de la interpretación de la Palabra de Dios, tanto la escrita como la transmitida. La doctrina católica la expone así *Dei Verbum*: «La función de interpretar la Palabra de Dios, escrita o transmitida, ha sido confiada a solo el Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en nombre de Jesucristo» (*Lumen Gentium*, n. 25).

Esta respuesta es considerada como insuficiente por el resto del mundo cristiano, y en consecuencia ninguna otra confesión la acepta, no obstante los matices que después indica la Constitución. Este punto se trató

en Montreal, y allí se pudo asimismo constatar que la solución divide al mundo cristiano. De un modo general la teología protestante objeta que hay por lo menos un peligro de colocar el Magisterio de la Iglesia sobre la Palabra misma de Dios, que es norma suprema de la fe y de la enseñanza.

Un teólogo ortodoxo se pronuncia así en torno al problema: No son, dice, ni la exégesis, ni el Magisterio de la Iglesia los criterios auténticos de la Revelación, ni los que garantizan la exactitud de una exégesis bíblica, sino más bien la interpretación de la Biblia y de la vida de la Iglesia... Porque la Iglesia tiene conciencia de ser el pueblo de Dios, es por lo que precisamente la comunidad eclesial toda entera proclama a todos, sacerdotes y laicos, la verdad de Cristo por el medio del Espíritu... (Nissiotis, en la *Relación al Consejo Ecuménico de las Iglesias*, en febrero de 1966).

No obstante estas divergencias confesionales el texto conciliar es bien claro en afirmar que el Magisterio de la Iglesia no es superior a la Palabra de Dios, que es fiel a esta Palabra y que está a su servicio. «Este Magisterio, dice la Constitución, no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio, no enseñando sino lo que ha sido transmitido, en cuanto que, por divino mandato y con asistencia del Espíritu Santo, piadosamente lo oye, santamente lo guarda y fielmente lo expone, y de este depósito único de la fe saca todo lo que propone para ser creído como divinamente revelado».

Queda bien patente la función del Magisterio eclesial: escuchar con amor lo que ha sido transmitido, guardarlo santamente y exponerlo con fidelidad. Si la postura de la Iglesia católica en cuanto al criterio de interpretación no es aceptado por las demás confesiones cristianas, la novedad con que expone la función del Magisterio es muy bien vista y considerada como de gran alcance ecuménico, sobre todo el Magisterio como servicio a la Palabra de Dios.

Termina el capítulo II con unas afirmaciones de gran alcance, sobre todo ecuménico, y también doctrinal y pastoral. «Es, pues, evidente, dice, que la Sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia, por designio sapientísimo de Dios, están tan ligados y unidos entre sí, que uno no subsiste sin los otros, y todos juntos, cada uno a su modo, bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salud de las almas».

Hay tres afirmaciones fundamentales: indisolubilidad entre Tradición, Escritura y Magisterio; función especial de cada uno en orden a manifestar la Palabra de Dios; todos los tres tienen como fin la salvación eterna de los hombres.

Que no puedan disociarse es claro, ya que la Tradición sin la Escritura no podrá conocer su verdadero contenido apostólico, y sin el Magisterio tampoco podrá estar segura de ser la auténtica Tradición de los Apóstoles

y no tradiciones puramente humanas y eclesiásticas. La Escritura sin la Tradición correría el peligro de ser interpretada individualmente sin tener en cuenta el marco de la Palabra de Dios, así como ser un recuerdo del pasado sin «su principio constante de acción» (n. 8), y sin el Magisterio la Escritura quedaría a merced de las interpretaciones individuales contradictorias con pérdida de su autoridad al no ser leída en la Iglesia. El Magisterio sin la Tradición no sería una autoridad divina que garantice la continuidad del mensaje revelado; sin la Escritura le faltaría el punto más concreto de referencia para poder precisar las interpretaciones auténticas o erróneas sobre la fe.

La función de cada uno en orden a la Palabra es también singular por todo lo que venimos diciendo: la Tradición la transmite, la Escritura la consigna por escrito y el Magisterio la interpreta auténticamente y con legítima autoridad. La triple función se realiza bajo el influjo del Espíritu Santo: en la Escritura inspirando, y en la Tradición y en el Magisterio asistiendo.

La acción conjunta de Tradición, Escritura y Magisterio realiza eficazmente la salvación de las almas.

La labor llevada a cabo por la Constitución es grande. En el aspecto del ecumenismo queda por superar un punto de gran transcendencia y que en realidad es lo que nos separa: el ministerio auténtico y su ejercicio en la interpretación del mensaje revelado.

Estudios: *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, Torino, 1966 (en colaboración: U. Betti, G. Castellino, E. Galbiati, A. M. Javierre, C. M. Martini, A. Penna); R. SCHUTZ y MAX THURIAN, *La parole vivante au concile*, Talzé, 1966; M. THURIAN, *Un acte oecuménique du concile: le vote de la Constitution dogmatique sur la révélation*, en «*Verbum Caro*» 19, 1965, 6-10; P. GRELOT, *La Constitution sur la Révélation. I. La préparation d'un schema conciliaire*, en «*Etudes*», 1966, 99-113; II. *Contenu et portée du texte conciliaire*, ib., 1966, 233-246; G. CAPRILE, *Tre emendamenti allo schema sulla rivelazione. Appunti per la storia del testo*, en «*La Civiltà Cattolica*» 117, 1966, 214-231; C. M. MARTINI, *Alcuni aspetti della Costituzione dogmatica "Dei Verbum"*, en «*La Civiltà Cattolica*» 117, 1966, 216-226; R. LATOURELLE, *La Revelation et sa transmission selon la Constitution "Dei Verbum"*, en «*Gregorianum*» 47, 1966, 5-40; J. PRECEDO LAFUENTE, *Comentario a la Constitución dogmática "Dei Verbum" sobre la divina revelación*, en «*Compostellanum*» 11, 1966, 263-328; J. P. TORRELL, *La Constitution "Dei Verbum"*, en «*Revue Thomiste*», 66, 1966, 63-85.