

«DEI VERBUM» SOBRE EL FONDO DE «DEI FILIUS»**EXPLICITACIÓN, DESARROLLO Y PROGRESO
EN EL CONCEPTO DE REVELACIÓN ***

1. PLANTEAMIENTO

a) *Aproximación al tema*

El tema que me propongo exponer puede enfocarse desde el punto de vista del análisis positivo, al que deliberadamente renuncio, para pasar a considerar los textos de los dos concilios ateniéndome a lo que en ellos se dice sobre la naturaleza de la revelación. Naturalmente me será imposible prescindir del análisis positivo, sin él no se podría saber a qué aluden esos textos y a qué no, cuál es la intención dogmática pretendida por ellos y qué excluyen positivamente.

Gracias al análisis positivo podemos establecer el *contexto* que condiciona y explica el *texto* de las constituciones dogmáticas sobre la divina revelación de ambos concilios del Vaticano, igual que de otros textos de la historia del dogma cristiano, de acuerdo con la reconstrucción hermenéutica en general. Parto del hecho de que, por lo que se refiere a las dos constituciones que ahora ocuparán nuestra atención, el análisis positivo cuenta desde hace años con resultados fehacientes y altamente estimables a propósi-

* El autor ha elaborado el texto de este estudio con motivo de la conferencia pronunciada en la Universidad Gregoriana, en el *Congresso Internazionale di Teologia Fondamentale a 125 anni dalla «Dei Filius»* (Roma, 25-30 septiembre 1995). Las Actas aparecerán en italiano con el título *La Teologia fondamentale. Convergenze per il Terzo Millenio* (Casale Monferrato: Edizioni Piemme 1997).

to de los textos conciliares aprobados y de los textos desechados. Estos últimos, en la circunstancia histórico espiritual propia de cada uno de los dos concilios, pudieron haber sido verdadera alternativa a los aprobados por los Padres conciliares, pero fueron deliberadamente desechados por ellos. De modo que, siendo ésta una tarea realizada con competencia, cuyos autores son conocidos y las monografías publicadas están al alcance de todos, huelga que yo resuma ahora lo ya conocido y lo que viene siendo publicado profusamente en las últimas décadas.

Sin embargo, en este proceder positivo, siempre laborioso, de fijación textual y reconstrucción de su contexto, el investigador echa mano del análisis textual, en el cual convergen no sólo los diversos elementos de interpretación aportados por la hermenéutica moderna, sino también juicios de valor y adhesiones intelectuales. Todos ellos no sólo condicionan el mismo trabajo hermenéutico que se pretende llevar a cabo, sino que lo encuadran en la propia visión de la historia del dogma cristiano. En este sentido, me propongo plantear ahora algunas reflexiones que contribuyan, al lado de otras muchas, ya expresadas o que se están expresando en la actualidad, a evaluar la dependencia o continuidad, o la creatividad en su caso, si no la ruptura que corresponde a la Constitución «Dei Verbum» respecto a la «Dei Filius». Todo esto, no sin plantear la forma en que los propios límites de «Dei Verbum» condicionan no sólo su lectura hoy en la Iglesia, sino también la lectura de «Dei Filius».

De todos es conocido que la apelación al paradigma para medir las concepciones y mentalidades de las épocas es un recurso hermenéutico que no se ha quedado en el campo de la filosofía de la ciencia. Puesto en circulación por obras tan conocidas como la de Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (1.^a ed. ingl.: 1962), o la de I. G. Barbour, *Myths, Models, and Paradigms* (1974), fue muy pronto apropiado por las ciencias humanas, y también lo ha querido hacer suyo la teología¹. El interés de las tesis defendidas en ellas está en su intención de desbloquear concepciones de la realidad y del hombre cerradamente dogmáticas, a pesar de que algunas de las más beligerantes concepciones de este género reclamaran para sí la racionalidad más estricta e incluso hayan tenido la pretensión de ser el resultado

1 Cf. H. Küng - D. Tracy (ed.), *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen* (Zurich, Gütersloh y Einsiedeln 1986).

de una aplicación rigurosa del método. Es el caso del racionalismo dogmático, del que tanto se ha distanciado el moderno racionalismo crítico; y, de manera dolorosamente conocida, es sobre todo el caso del marxismo, hoy fracasado como concepción de la realidad y del mundo.

Se puede decir que, efectivamente, el «modelo» de concepción de las cosas que se expresa en el paradigma responde de alguna manera a la realidad, pues toda concepción de las cosas implica siempre una *forma mentis*. Sin embargo, la moderna teoría hermenéutica adolece de la unilateralidad de la cerrada afirmación del primado del sujeto como criterio determinante de la variabilidad de las concepciones del mundo. Si cambian los paradigmas de las concepciones del mundo se debe no sólo al cambio de la *forma mentis*, de la mentalidad, como si este cambio descansara sobre sí mismo, es decir sobre las solas potencialidades del sujeto. Todo cambio de mentalidad, precisamente por responder a la naturaleza del entendimiento finito acontece no sólo en virtud de la espontaneidad del espíritu, sino por aquello que la *pro-voca* estimulándola; es decir, por la realidad misma o de resultados de la acción de la realidad sobre el sujeto espiritual. Todo ello en estrecha interrelación entre sujeto y realidad, del modo como santo Tomás lo sugiere, de acuerdo con el instrumental aristotélico que utiliza, por referencia a la función de la sensibilidad en el proceso cognoscitivo. Karl Rahner se consagró a reinterpretar trascendentalmente, en la forma de todos bien conocida, la doctrina crítica de santo Tomás.

b) *Conceptualismo y personalismo
como paradigmas de los dos concilios*

Hago estas observaciones introductorias porque es obligado aclarar la forma en que el Vaticano I representa un presupuesto inoslayable del Vaticano II. La Constitución «Dei Filius» opera con una concepción de la fe como apropiación conceptual de la verdad revelada, y se ha acentuado en exceso el carácter intelectualista de este concilio y su falta de percepción de la historicidad de la revelación; por contraposición al modelo que se define como fundamentalmente personalista e histórico-salvífico del Vaticano II².

2 Para una comparación de modelos aplicados a la teología de la revelación: A. Dulles, SJ, *Models of Revelation* (Dublín 1983).

Una de las tesis hermenéuticas más definidas contra la afirmación de continuidad entre ambos concilios es, sin duda, la representada por Peter Eicher³, que se distancia así de la tesis contraria sostenida, entre otros comentaristas tempranos de «Dei Verbum», por Joseph Ratzinger⁴ y Heinrich Fries⁵; y después, con matizaciones, defendida también por interpretaciones como las de Hans Waldenfels⁶ y René Latourelle⁷, e incluso Eduard Stakemeier⁸, que harían pasar la continuidad entre los dos concilios a través de la «nueva teología».

La postura de Eicher se basa en la aplicación al texto de la Constitución de una «hermenéutica del consenso», que respondería al carácter de la Constitución como «texto de compromiso»⁹ entre tendencias irreconciliables: la neoescolástica, que él identifica con la Constitución «Dei Filius», y la de los Padres renovadores del Vaticano II, de connotación histórico-salvífica. Con esta lectura de «Dei Verbum» se destruye, en efecto, la unidad del texto

3 Cf., p. ej., P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie* (Munich 1977) 483-543.

4 Cf. comentario al Proemio y Caps. I y II de la Constitución DV por J. Ratzinger: LThK (21967), *Ergänzungsband II. Das Zweite Vatikanische Konzil* (Friburgo/B. 1967) 498-528.

5 Cf. las siguientes contribuciones de H. Fries, «Die theologische Situation vor dem Konzil», en: W. Sandfuchs (ed.), *Die Kirche und das Wort Gottes. Eine Einführung in die dogmatische Konstitution «Dei Verbum»* (Wurtzburgo 1967) 11-26; «Kirche und Offenbarung Gottes», en: J. Ch. Hampe (ed.), *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput* (Munich 1967) 155-169; «Offenbarung und Glaube in der Sicht des Ersten und des Zweiten Vatikanums», en: G. Schwaiger (ed.), *Hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum* (Ratisbona 1970) 69-86; *Glaube und Kirche auf dem Prüfstand* (Friburgo/B. 1970), trad. española: *Fe e Iglesia en revisión. Sugerencias para una orientación* (Santander 1972). Cf. sobre el problema de la continuidad en los dos concilios según Fries: A. Jiménez Ortiz, *Teología fundamental. La revelación y la fe en Heinrich Fries* (Salamanca 1988) 302-317 («El concepto de revelación en el Vaticano I y Vaticano II»).

6 Cf. H. Waldenfels, *Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie* (Munich 1969). Cf. también síntesis en: H. Waldenfels, *Teología fundamental contextual* (Salamanca 1994) 223-234.

7 Cf. R. Latourelle, «La révélation et sa transmission selon la Constitution «Dei Verbum»», *Greg.* 47 (1966) 5-40; también en su *Teología de la revelación* (Salamanca 1979) 351-398.

8 Cf. E. Stakemeier, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung* (Paderborn 21967).

9 P. Eicher aplica esta teoría a los textos conciliares, teniendo delante la metateoría que sustenta su punto de vista hermenéutico. Cf. M. Seckler, «Über den Kompromiss in Sachen der Lehre», en: M. Seckler, O. H. Pesch, J. Brossecker, W. Pannenberg (ed.), *Begegnung. Beiträge zur Hermeneutik des theologischen Gesprächs* (Graz, Viena y Colonia 1972) 45-57.

conciliar y se desautoriza su misma naturaleza, como sostiene críticamente con razón Hanjo Sauer¹⁰, quien además no deja de precisar otras interpretaciones de «Dei Verbum», para proponer como clave hermenéutica de la Constitución el principio pastoral que rige la explanación dogmática emprendida por el Vaticano II¹¹.

Conviene recordar la *Relación final* del Sínodo extraordinario de 1985, conmemorativo de los veinte años del Concilio, celebrado en pleno «conflicto de interpretaciones» de los textos conciliares. La Relación establecía lo siguiente:

La interpretación teológica de la doctrina del Concilio tiene que tener en cuenta todos los documentos en sí mismos y en su conexión entre sí (...) Atribúyase especial atención a las cuatro Constituciones mayores del Concilio, que son la clave de interpretación de los otros decretos y declaraciones. No se puede separar la índole pastoral de la fuerza doctrinal de los documentos, como tampoco es legítimo separar el espíritu de la letra del Concilio. Ulteriormente hay que entender el Concilio con la gran Tradición de la Iglesia; a la vez que debemos recibir del Concilio luz para la Iglesia actual y para los hombres de nuestro tiempo. La Iglesia es la misma en todos los concilios» (*Relación final I*, n. 5)¹².

De acuerdo con esta indicación sinodal, dos son las referencias metodológicas que se proponen. Una (1.^a) relativa a la hermenéutica específica del Vaticano II: la referencia recíproca de los textos en su conjunto, directivamente determinada por las afirmaciones de las Constituciones mayores. Otra (2.^a), que apremia

10 Cf. el trabajo de habilitación de H. Sauer, *Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils* (Francfort/M. 1993) 366-373. Con los esquemas y votos de importancia que jalonan la historia del texto conciliar.

11 H. Sauer comparte en lo sustancial este criterio hermenéutico del Vaticano II con E. Klinger, su propio director de habilitación. Cf. E. Klinger, *Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen* (Zürich 1990) 135-142 («La Constitución sobre la revelación: centro y medida del Concilio»). El principio pastoral, que alcanza singular definición en la Constitución «Gaudium et Spes», como criterio hermenéutico del Concilio queda ya expresado en E. Klinger, «El Concilio como tarea dogmática. El nuevo concepto general de la fe», en: A. González Montes (ed.), *Iglesia, teología y sociedad veinte años después del Segundo Concilio del Vaticano* (Salamanca 1988) 71-82.

12 Para un comentario a la *Relación final* del Sínodo de 1985: S. Pié, J. Piquer, J. M.^a Rovira y P. Tena, *La imposible restauración. Del Vaticano II a la hora del balance: el Sínodo de 1985. Documentos, crónicas y comentarios. Hacia el Sínodo sobre los Laicos de 1987* (Madrid 1986).

al teólogo a no abandonar el criterio determinante de la hermenéutica doctrinal de la fe: el método teológico ha de secundar un procedimiento hermenéutico de la doctrina de la fe que dé razón del *ductus* interno que guía su evolución y progreso, más allá de la contingencia de su traducción proposicional. Es mi intención seguir ambas observaciones en las reflexiones siguientes.

Partimos del hecho de que el Vaticano I, aun dentro del contexto intelectual de la época, atezado entre la radical oposición entre las diversas modalidades del racionalismo teológico, por un lado, y el fideísmo y tradicionalismo, por otro, avanzó un concepto como el de «autorrevelación divina» a propósito de la revelación sobrenatural. Este concepto, objeto de polémica interpretación entre los comentaristas de los dos últimos concilios, sea cual sea la referencia filosófica y teológica que directamente motivara su inclusión en la Constitución «*Dei Filius*», impide de hecho aislar las proposiciones de fe entregadas al asentimiento del creyente de la realidad misma que las funda: (1) *la manifestación que Dios hace de sí mismo al hombre*; y por eso mismo, en cuanto que esta manifestación es acontecimiento de la libertad divina, (2) *la periodización de la historia de la revelación como «historia salutis»*.

Reconocerlo así, sin arrancar al propio contexto histórico espiritual la Constitución «*Dei Filius*», implica, ciertamente, tomar buena nota de sus virtualidades y repercusión sobre los textos conciliares del Vaticano II, que no las podía ignorar (en el debate conciliar los Padres volvieron una y otra vez sobre ellos a la búsqueda de su integración en la nueva Constitución); como de su repercusión sobre la doctrina de la revelación desarrollada en las últimas décadas ya postconciliares, en algunos casos, muy reactiva a la doctrina del Vaticano I. Pero implica, además, verificar en la sucesión doctrinal de ambos concilios el *ductus* propio de la evolución dogmática, imposible de ignorar para la práctica de la teología.

Sabemos que el conceptualismo del Vaticano I se debe a la voluntad del Concilio de salvar la capacidad cognoscitiva natural de acceso a Dios, como supuesto necesario para la distinción entre revelación natural y revelación sobrenatural. Esto explica que importantes estudios contemporáneos¹³ hayan pretendido liberar

13 Además de los conocidos estudios teológicos de los años cincuenta, sesenta y primeros setenta (U. Betti, R. Aubert, H. J. Pottmeyer, J. M.ª G.ª Gómez-Heras, etc.), que se añaden a los de carácter histórico, véase: H. Pfeiffer, *Gott offenbart sich. Das Reifen und Entstehen des Offenbarungsverständnisses im ersten und zweiten vatikanischen Konzil* (Frankfort/M. 1982).

la doctrina del Vaticano I del contexto polémico y apologético en que fue formulada y posteriormente utilizada ¹⁴, aclarando para ello el verdadero alcance de esta doctrina sobre el conocimiento natural y sobrenatural de Dios ¹⁵. Pero detengámonos, antes de nada, en el concepto de revelación de la «Dei Verbum», para volver después sobre esta cuestión, ya que lo que salta a la vista en la doctrina del Vaticano II sobre la revelación es su punto de partida de una concepción de la revelación sobrenatural e histórica como acontecimiento del lenguaje, presupuesto de todo conocimiento de Dios en relación con la salvación.

2. LA REVELACIÓN DIVINA, ACONTECIMIENTO DEL LENGUAJE

a) *El punto de partida del esquema sobre la revelación del Vaticano II y su evolución conciliar*

Si se sigue el proceso de redacción de la Constitución sobre la divina revelación del Vaticano II ¹⁶ se apreciará enseguida que

14 Cf. J. Goñi Gaztambide, «Un decenio de estudios sobre el Vaticano I», *Salm.* 19 (1972) 145-203; 381-449. J. M.^a García Gómez-Heras, «Fe y Magisterio como principios reguladores del progreso dogmático según el Vaticano I», en: Id., *Cultura burguesa y Restauración católica*. La asimilación de las categorías «razón», «libertad» y «progreso» en la Neoescolástica del siglo XIX (Salamanca 1975) 231-270.

15 Cf. la obra todavía reciente de G. Kraus, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube*. Natürliche Theologie als ökumenisches Problem (Paderborn 1987) 34-72 (con abundante y recapituladora información bibliográfica).

16 Por lo que se refiere a las fuentes, además de los *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I. Antepreparatoria* (Ciudad del Vaticano 1960-61) 16 vols.; *Series II. Praeparatoria* (Ciudad del Vaticano 1964-69) 7 vols.; y los *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (Ciudad del Vaticano 1970-78) 26 vols.: cf. F. Gil Hellín, *Concilii Vaticani II Synopsis: Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione «Dei Verbum»* (Ciudad del Vaticano 1993). También las reproducciones de los esquemas y votos relativos a *Dei Verbum* que ofrecen las ya citadas referencias bibliográficas de J. Ratzinger, H. Waldenfels y E. Stakemeier (éste último también textos del Vaticano I). Para la historia textual de *Dei Verbum*, además véase: G. Ruiz, «Historia de la Constitución *Dei Verbum*», en: L. Alonso-Schökel (ed.), *Comentarios a la Constitución sobre la divina revelación* (Madrid 1969) 3-99; A. Grillmeier, «Die Wahrheit der Schrift und ihre Erschliessung. Zum dritten Kapitel der Konstitution *Dei Verbum* des Vatikanum II», *Schol.* 41 (1966) 161-187; U. Betti (ed.), *Commento alla costituzione dogmatica sulla rivelazione* (Milán 1966) y el art. de Id., «Cronistoria della costituzione dogmatica sulla rivelazione», en: *ibid.*, 33-67. Especial estudio del proceso B. D. Dupuy (ed.), *La divina revelación*. Constitución dogmática *Dei Verbum* (Madrid 1970), 2 vols.; H. Sauer, *Erfahrung und Glaube* (cit.).

el debate comenzó donde de hecho lo dejó la teología postridentina contrarreformista: en la cuestión planteada, a propósito del principio *sola Scriptura* de la Reforma, de las «fuentes» de la revelación. Recordemos brevemente el *iter* del debate conciliar. El esquema de la Comisión teológica preparatoria fue examinado al principio del Concilio por la Comisión central (10 noviembre 1961) y llevaba por título «*De fontibus revelationis*», y el primer capítulo del mismo «*De duplice fonte revelationis*»¹⁷, de modo que de acuerdo con la manualística al uso el esquema apelaba a la autoridad de Trento, pero dando por segura la doctrina que la teología de controversia contrarreformista había elaborado sobre la doctrina tridentina a propósito de las *dos fuentes*, en oposición frontal a la doctrina protestante sobre la *sola Scriptura* como palabra de Dios.

Fue esta suposición de la Comisión teológica preparatoria la que se demostró incierta como interpretación legítima de Trento, y el esquema fue por esta razón rechazado nada más ser presentado a los Padres conciliares (14 noviembre 1962). De esta suerte se dio cauce a un nuevo texto conciliar (30 marzo 1963), resultado de la que se llamó Comisión mixta, que si al principio tampoco agradó por completo a los Padres, debidamente enmendado terminó por ser aprobado como definitivo y votado por el aula conciliar. El *textus emendatus* fue debatido en el otoño de 1964, y tras un largo recorrido de nuevas enmiendas fue promulgado por Pablo VI (18 de noviembre 1965).

El debate sobre las dos fuentes se centraba, ciertamente, más que en el problema de la revelación en sí misma, en el de su transmisión. Mas en la discusión sobre las fuentes se hallaba implícita la misma noción de revelación, que también era cuestionada, al menos en la medida en que su objetivación en las fuentes parecía privar al concepto de revelación de su propio carácter de acontecimiento para ser fundamentalmente entendido como «depósito doctrinal» conservado en esas fuentes, de las cuales emanaría. Todo ello sin considerar el problema ecuménico que la teoría de las fuentes en sí misma planteaba. Por esta razón los Padres pidieron (tras la consulta escrita a que fue sometido el texto de la Comisión mixta o *textus prior*) que se

Cf. las exposiciones comprensivas: R. Latourelle, *Teología de la revelación* (cit.), 351-398 (Vaticano II y *Dei Verbum*); P. Eicher, *Offenbarung* (cit.), 483-543; y H. J. Verweyn, *Gottes letztes Wort*. Grundriss der Fundamentaltheologie (Düsseldorf 1991) 358-367.

¹⁷ AS I, III, 14-26.

explicitara el concepto de «revelación en sí misma». A este deseo responde el capítulo I incorporado al *textus emendatus* y que se mantuvo, con las correcciones debidas, en el *textus adprobatus* de la Constitución.

b) *La implicación mutua de Tradición, Escritura y Magisterio en la revelación como acontecimiento del lenguaje*

Desde los primeros comentarios a la génesis y desarrollo de la Constitución conciliar, se puso de manifiesto el verdadero riesgo del esquema preparatorio, del cual hubiera partido el Concilio si no se hubiera corregido a tiempo. El esquema oscilaba entre una concepción que peligrosamente se inclinaba a la conversión de las dos fuentes en tres, y la concepción que habría de abrirse paso finalmente y se proponía desde el siglo XIX como aclaración adecuada de la revelación como acontecimiento¹⁸.

Respecto a la *primera* de estas concepciones, a la Escritura y a la Tradición se añadía el criterio hermenéutico del Magisterio en cuanto que a éste correspondería sacar de las dudas acerca de los contenidos revelados. De este modo el Magisterio parecía concebirse como *norma (proxima) fidei* y «fuente» de la que se extrae certeza doctrinal. Respecto a la *segunda*, o concepción alternativa, hay que verla de acuerdo con la interpretación según la cual en la doctrina de Trento sólo se puede hablar de una fuente única: el mismo Evangelio; tal y como Geiselman sostiene, en la misma línea de la Escuela de Tubinga (J. A. Möhler, J. S. Drey, J. Kuhn) y de Newman. Al rechazar la expresión «*partim... partim*» y sustituirla por «*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*» (DS 1501), en referencia al Evangelio que en ellos se contiene¹⁹, el Concilio de

18 Cf. B. D. Dupuy, «Historia de la constitución», en: B. D. Dupuy et alii, *La revelación divina*: tomo I. La Constitución dogmática *Dei Verbum* (Madrid 1970) 64-73.

19 Geiselman se expresa contra la tesis neoescolástica de que el «*partim-partim*» sea equivalente a la expresión copulativa «*et*», sin que los Padres de Trento le dieran otra importancia. Así J. Beumer, «Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation», *Schol.* 16 (1941) 24-52; Id., «Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils», *Schol.* 34 (1959) 249-258; y H. Lennerz, «Sola Scriptura?», *Greg.* 40 (1959) 38-53; Id., «Sine scripto traditiones», *Greg.* 40 (1959) 624-635. Como es sabido, contra esta tesis y entre opiniones de hecho inscritas en

Trento implícitamente reconocía el carácter de acontecimiento histórico de la revelación divina. Este acontecimiento halla en «libros escritos y tradiciones» su objetivación lingüística, sin que el Concilio pudiera determinar la partición del contenido revelado en dos depósitos distintos sin referibilidad recíproca del uno al otro.

De esta suerte el Concilio apuntaba a una reflexión que rebasaba su propio horizonte, y que la filosofía y teología trascendental del lenguaje acentuarían con convicción, ya en nuestros días. La revelación como acontecimiento histórico es «acontecimiento del lenguaje», y como tal la revelación está sometida a los procesos de fijación lingüística que determina la evolución del espíritu humano. Sin el lenguaje, en efecto, no es posible la continuidad histórica del espíritu consigo mismo; es decir, la identidad histórica que hace al hombre acorde consigo mismo y da cauce duradero a la acumulación y experiencia de conocimiento de la realidad en los textos o *monumenta historiae*, en los cuales se objetiva la vida de la tradición. Por eso mismo, es esta identidad espiritual duradera en el tiempo la que constituye el lugar teológico de interpretación de esos *monumentos de la historia*.

De acuerdo con esta ley fundamental del espíritu humano, Trento afirmó que tanto la Escritura como las tradiciones recogen el contenido de la revelación como acontecimiento histórico, objeto de la experiencia humana por designio divino. El Vaticano I, por su parte, sostiene que lo que debe ser creído en relación con esa experiencia que ha sido dada en el pasado a los apóstoles y se actualiza siempre en el tiempo como «experiencia de la verdad divina» («*ea omnia credenda sunt*») es contenido de revelación (*divinitus revelata*), y como tal es propuesto por el Magisterio, en cuanto contenido de la «palabra de Dios escrita o transmitida» («*in Verbo Dei scripto vel tradito*») ²⁰. El Vaticano I identifica de esta manera la revelación con el lenguaje que la expresa autoritativa-

la tradición neoescolástica, más o menos próximas a la suya, apoyándose en la reconstrucción de la tradición teológica barroca, reacciona J. R. Geiselmann, *La Sagrada Escritura y la Tradición*. Historia y alcance de una controversia (Barcelona 1968) 123-143.

20 Rechazando la doctrina de las dos fuentes y excluyendo el «*partim-partim*», la Comisión mixta se negó a incluir en el segundo esquema de la Constitución en elaboración la fórmula copulativa, que seguía de cerca a Trento y aludía a la objetivación de la revelación «*in Verbo Dei scripto et tradito*»; e incluso la fórmula más conciliadora que algunos proponían: «*latius patet Traditio quam Scriptura*». Se optaría por la fórmula «*in verbo Dei revelato, scripto vel tradito*», de acuerdo con el Vaticano I (DS 3011), tratando de soslayar la discusión teológica. B. D. Dupuy, *cit.*, 93 s.

mente sancionado (DS 3011); sin que esto conlleve, ciertamente, una distinción del contenido de la revelación entre una y otra forma de lenguaje (Escritura y Tradición). El Vaticano II, muy preocupado por el problema ecuménico planteado por la transmisión de la revelación, no quiso especificar la forma en que la Tradición transmite la revelación por referencia a la Escritura.

En uno y otro concilio está implícita la cuestión de fondo que aclara la insoslayable realidad del lenguaje como objetivación de la revelación divina: por su propia historicidad la revelación es acontecimiento del lenguaje. Luis Alonso-Schökel define precisamente el concepto de «revelación» como intrínsecamente vinculado a la idea del lenguaje, precisamente por la relación inmediata que dice al sujeto o sujetos que protagonizan el fenómeno de la comunicación humana que encuentra cauce en el lenguaje.

En ambos concilios falta la explicitación de esta idea en la extensión y profundidad con que la teología posterior al Vaticano II la ha desarrollado, pero en los dos concilios, en efecto, los textos ofrecen los supuestos de que es así. El más importante de todos, presente en ambos concilios, es la referencia de la revelación al «designio divino» de la revelación (DS 3004; DV, nn. 2-4), detrás del cual aparece el sujeto de la revelación, que supone la existencia del interlocutor divino: el hombre destinatario de la revelación. En este sentido, el Vaticano I se atiene a la idea de revelación que en él opera de fondo aunque no esté explicitada. La mencionada por Alonso-Schökel, para quien esta remisión de la revelación a la persona revelante o, en su caso, «*autorevelante*» le lleva a evocar las dos características que sirven para describir la persona: «la autoposesión intelectual o conciencia, y la autoposesión volitiva o libertad», en virtud de las cuales puedo hacer de mí mismo contenido de mi propio conocimiento y mantener escondido para mí mi propio saber de mí mismo. Sucede así porque «de modo más radical aún poseo mi voluntad, pues tomo decisiones, las suspendo, las revoco, dirijo la voluntad a un fin previsto», ya que «en la decisión poseo mi voluntad y a mí mismo en ella»²¹.

En consonancia con esta idea, el Vaticano I ve justamente en el designio de automanifestación divina una decisión inescrutable de Dios en cuanto Libertad incondicionada; y contempla el designio divino en su sobrenaturalidad y gratuidad, poniéndola en rela-

21 L. Alonso-Schökel, *La palabra inspirada*. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje (Madrid ³1986) 25.

ción tanto con la personalidad trascendente de Dios como con las capacidades cognitivas del hombre. Preocupado por la distinción de esferas, el Concilio de 1870 soslaya abundar en un supuesto tan irrenunciable de la revelación de Dios al hombre como es la temporalización del Eterno; supuesto que tanto ponderaron los Padres de la Antigüedad cristiana. Por su parte, el Vaticano II se sitúa dentro de la historia de la salvación y sólo como supuesto de la misma planteará la cuestión de la revelación natural. En este sentido se afirma el carácter estrictamente «personalista» del último Vaticano, por oposición a la que se califica de «mentalidad intelectualista» del Vaticano I. Sin embargo, a tenor de estas observaciones, conviene hacer (y así lo haremos) algunas aclaraciones que mitigan este juicio demasiado hipotecado en los esquemas y paradigmas, antes mencionados, de enjuiciamiento de ambos concilios.

Se ha de recordar que en la IV Conferencia mundial de Fe y Constitución (Montreal 1963), las Iglesias de la Reforma renunciaban a una equiparación entre palabra de Dios y Escritura, con exclusión de la Tradición. Con ello, Montreal reconocía la inevitable realidad tradicional de la transmisión de la experiencia histórica y, por eso mismo, aceptaba la relativización del principio reformador *sola Scriptura*. El Concilio, en un movimiento convergente, rechazaba que el *tercer esquema* todavía quisiera sostener que la Escritura es la palabra de Dios, mientras la Tradición sólo la contiene, para terminar afirmando, en el texto definitivamente aprobado, que también la Escritura contiene la palabra divina (n. 24). Todo ello de acuerdo con la idea de «depósito» de la revelación que se mantiene en los dos concilios para las dos formas de la palabra de Dios²².

La Conferencia de Montreal participa de la convicción de que, en efecto, la Escritura es precipitado literario de la Tradición. Montreal está, en consecuencia, de acuerdo con la doctrina católica de que por ser la Escritura precipitado literario de la Tradición, las interpretaciones de la Tradición que han de contribuir al esclarecimiento de la misma Escritura son inseparables de las «otras» cristalizaciones de la Tradición en la vida de la Iglesia. Así hay que buscar el criterio hermenéutico de la Tradición y, por ende, de su objetivación literaria en la Escritura «en los credos,

22 Vaticano I: «ea omnia credenda sunt, quae in Verbo Dei scripto vel tradito» (3011; cf. 3006). Vaticano II: «la Tradición y la Escritura constituyen el depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia» (DV, n. 10).

las fórmulas litúrgicas de los sacramentos y otras formas de culto y también en la predicación de la Palabra y en las exposiciones teológicas de la doctrina de la Iglesia», de suerte que «una mera reiteración de las palabras de la Sagrada Escritura sería una traición al Evangelio»²³.

Esta concepción del hecho de la Tradición, que ha tenido decisiva importancia para el actual diálogo teológico interconfesional²⁴, implica considerar la misma realidad lingüística de la revelación como parte del acontecer revelador. En ella es, ciertamente, imposible incluir el Magisterio, pero también las declaraciones magisteriales deben ser aclaradas por referencia al acontecer de la revelación como fenómeno del lenguaje en su conjunto. Los dos concilios excluyen dos extremos igualmente rechazables: hacer del Magisterio fuente de la revelación (en el contexto de la peligrosa desviación neoescolástica de las tres fuentes, antes aludida), o bien asimilar la Tradición al Magisterio. Sin embargo, en los dos concilios se ve en el Magisterio (ordinario y extraordinario: DS 3011) un *criterio* de normatividad de la fe que emerge de la recepción por la Iglesia de la palabra de Dios, mediante la predicación apostólica y el desarrollo de la *parádoxis* apostólica. «Dei Verbum» fundamenta de hecho la función del Magisterio en la condición de la Iglesia como receptora y depositaria de la palabra de Dios. Que la Iglesia sea intérprete de la Escritura y de la Tradición como objetivación histórica de la misma revelación se fundamenta en la *auctoritas* de que está investida la Iglesia como tal depositaria.

Con todo en ninguno de los dos concilios, como decimos, se ha expuesto con claridad de modo suficiente la razón última de esta concepción de las cosas, que reside en el mismo carácter de acontecimiento de la revelación. Tal explicitación hubiera requerido, en el caso del Vaticano I, una reflexión teológica que el Concilio no podía hacer, mientras el Vaticano II sólo en algunos de sus elementos llegó a realizar.

23 IV.^a Conferencia Mundial de Fe y Constitución: *La Escritura, la Tradición y las tradiciones*. Informe de la Sección II, en: L. Vischer (comp.), *Textos y documentos de la Comisión «Fe y Constitución» (1910-1968)* (Madrid 1972) 189.

24 Cf., p. ej., por su significatividad en el diálogo teológico católico-luterano, la Relación de la Comisión de Estudio Evangélico Luterano/Católico Romana, *El Evangelio y la Iglesia* (1972), nn. 14 ss. («El Evangelio y la Tradición»), en: A. González-Montes, *Enchiridion oecumenicum*, vol. I (Salamanca 1986), nn. 630 ss.

En la revelación, como acontecimiento del lenguaje, no sólo está dado el acontecer de la *res salutis* en sí misma, contenido de la revelación (ontología del acontecer revelador), sino también el criterio determinante del acceso del hombre a la ocurrencia del acontecer divino-humano de revelación: el *cambio noético*, obra de la gracia, que facilita la fe. El criterio está dado entonces en la inclusión de este cambio noético en la experiencia apostólica de la revelación, singular y normativa para las generaciones subsiguientes, en la cual está incluida la fundación divina de la Iglesia²⁵. A este plano de la experiencia pertenece el acceso cognoscitivo infalible, al misterio de Dios y del hombre revelado en Cristo, por parte de los apóstoles y su prolongación en el tiempo en la Iglesia.

Es intención de los dos concilios explicar el acceso infalible a la revelación de las generaciones subsiguientes a los testigos de la revelación. El Vaticano I lo hace desarrollando dos elementos importantes en toda su doctrina: (1) el *carácter cognitivo de la fe sobrenatural* (DS 3015.3016); y (2) la *función directiva del Magisterio eclesiástico como criterio normativo de la fe* (DS 3011). El Vaticano II, por su parte, lo hace llevando más allá la cuestión de donde la dejó el Vaticano I, pero en continuidad con sus presupuestos, y con deliberado interés ecuménico, *ahondando en la cuestión de la transmisión de la revelación*. Lo cual le permite a «Dei Verbum» aclarar algunos elementos del acontecimiento revelador como acontecimiento del lenguaje. De acuerdo con este propósito, el Vaticano II reformula la doctrina barroca antiprotestante de las fuentes de la revelación teniendo de fondo la analogía que la Constitución «Lumen Gentium» establece entre el misterio de la Iglesia, cuyo organismo social sirve a la acción del Espíritu Santo, y el misterio del Verbo encarnado (LG, n. 8). Esta analogía aclara que la objetivación histórica y literaria de la revelación acontezca por la prolongación en el tiempo de la acción divina en la acción humana, operación del Espíritu Santo en la Iglesia; lo cual justifica hablar, siempre que sea correctamente entendido, de una prolongación de la encarnación del Verbo en la Iglesia.

«Dei Verbum» cuenta con esta realidad y así distingue los tres elementos que convergen en la recepción y transmisión de la revelación bajo la acción del Espíritu Santo en la Iglesia: Escritura, Tradición y Magisterio. La génesis y el desarrollo de la Tradi-

25 Cf. J. Feiner, «La presencia de la revelación por medio de la Iglesia», en: J. Feiner y K. Löhrer (ed.), *Mysterium salutis*. Manual de teología como historia de la salvación I/II (Madrid 1969) 610-614.

ción, en cuanto cristalización del Evangelio en la vida de la Iglesia, desemboca en el precipitado literario de la Escritura y acota el marco de su interpretación²⁶. El *kerygma* está en el origen de la Tradición y es más que mera narración, es interpretación acontecida en la experiencia de la misma revelación. Lejos de un historicismo precrítico, el Vaticano II sigue de cerca al Vaticano I al ver en la Tradición la clave de lectura de la Escritura, y en el Magisterio el instrumento orgánico de interpretación de la revelación contenida en la Escritura y en la Tradición, sin asimilarlo a ellas. Una tal asimilación supondría de hecho introducir el Magisterio en el acontecer mismo de la revelación. No está por encima, sino «al servicio de la palabra de Dios», dice el Vaticano II (DV, n.10), de ahí que sea imposible separar su ejercicio de la Tradición y de su crecimiento en la vida de la Iglesia²⁷, en cuyo seno se lee la Escritura.

Escritura y Tradición, en cuanto objetivación histórica de la revelación, responden al carácter lingüístico del acontecer revelador, que explica por qué no es posible en modo alguno soslayar la formulación en *proposiciones de fe* de la experiencia de la revelación²⁸. Estas proposiciones son requeridas para la transmisión de la experiencia cognoscitiva que lleva consigo la revelación, a la cual no tienen acceso las generaciones subapostólicas. Tales proposiciones, entonces, se insertan en el acontecer mismo de la revelación como fenómeno histórico lingüístico, aun cuando la fijación de lo comunicado en dichas proposiciones corra el riesgo de

26 Porque es así, Rahner propuso su conocida tesis acerca de la inspiración de la Escritura, haciendo del libro inspirado un momento de la constitución de la misma vida de la Iglesia. Cf. K. Rahner, *Inspiración de la Sagrada Escritura* (Quaestiones disputatae 61) (Barcelona 1970).

27 He indicado en su lugar que «no es posible concebir el magisterio jerárquico al margen de la objetivación de la Tradición en la vida misma de la Iglesia», y que es preciso ver en el desarrollo de ésta, «tal y como se ha desencadenado históricamente, normativizada por la predicación apostólica (la *parádoxis* entregada a la Iglesia) y guiada por el aliento del Espíritu Santo, la que podemos llamar *lex pneumatica sive Spiritus Sancti*. Esto permite entender que la Iglesia sea regida en realidad por el *magisterium* del Espíritu Santo, sujeto trascendente de la infalibilidad de la Iglesia, que históricamente se expresa de forma orgánica en el magisterio jerárquico. De modo que es imposible separar el ejercicio del magisterio del crecimiento de la Tradición en la vida de la Iglesia». A. González Montes, «Magisterio auténtico y magisterio teológico. Mutuas implicaciones», en: J. M.^a Urteaga (ed.), *La misión docente de la Iglesia*. XI Jornadas de la Asociación Española de Canonistas. Madrid, 3-5 abril 1991 (Salamanca 1992) 53-56.

28 Cf. mi reciente desarrollo de este punto: A. González Montes, *Fundamentación de la fe* (Salamanca 1994) 367 ss. y 375 ss.

pretender fijar tan sólo la aprehensión conceptual de lo manifestado en el acontecer revelador. Ahora bien, esa preocupación no puede servir de pretexto para soslayar tan constitutiva condición de la revelación: su misma realidad histórica, que es justamente lo que se quiere afirmar con tanta insistencia a veces contra «Dei Filius».

La explicación de este riesgo particular de «Dei Filius», lo hemos dicho ya, está en la preocupación del Vaticano I por salvaguardar la aprehensión en la fe de la verdad salvífica por parte del entendimiento finito. Éste sólo alcanzará su objeto mediante el impulso de la voluntad, que según santo Tomás, a quien siguen los Padres del Vaticano I, lleva al asentimiento movida por la gracia, en definitiva por la libertad humana. Contenido de la verdad salvífica son para «Dei Filius» los «*mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt*» (DS 3015). El Vaticano I contempla, no obstante, a todos los hombres bajo la influencia del designio universal de automanifestación de Dios. Esto nos lleva a concentrarnos en otro de los problemas que plantea la comprensión de la revelación por el Vaticano II en oposición, según común opinión, al Vaticano I: su carácter *personalista*.

3. DIOS REVELADO EN CRISTO, PALABRA ENCARNADA

Quizá donde la diferencia de comprensión de la revelación entre los concilios parece responder a un progreso notable en la evolución dogmática sea, en verdad, en el distanciamiento del Vaticano II del intelectualismo del Vaticano I en lo que toca al objeto de fe. No se trata ya tanto del conjunto de verdades ofrecidas al asentimiento de entendimiento y voluntad cuanto de la palabra encarnada de Dios en Jesucristo, revelador y revelado, a quien el hombre entero se adhiere por la fe²⁹. Hay que convenir con la mayoría de los comentaristas que «Dei Verbum» se propone reformular parcialmente los textos de «Dei Filius» que hace suyos, avanzando sobre ellos a partir de sus mismas virtualidades. En este sentido es difícil poner en duda la continuidad del progreso en la comprensión de la revelación.

29 H. J. Verweyen, *Gottes letztes Wort*, 360.

a) *El problema de la reducción del objeto revelado de la fe al «depósito de verdades»*

Sin duda que los comentaristas insisten en esta oposición, pero de lo que hemos dicho antes se desprende que la revelación, en cuanto acontecimiento del lenguaje, implica tanto la Tradición como la Escritura; y la explanación de ambas incluye su objetivación en las llamadas *fórmulas dogmáticas* o proposiciones de fe. No es eso, sin duda, lo que llevó a Rahner a calificar el esbozo preconiliar *De depositio fidei* (enero de 1962) de «deplorable chapucería filosófica» («*erbärmliches philosophisches Machwerk*»), a la cual opuso el teólogo, con la colaboración de Joseph Ratzinger, el célebre esquema alternativo³⁰, profusamente repartido por los obispos alemanes entre los Padres conciliares, y cuyo éxito superó la introducción preparada por Y. Congar³¹, también concurrente del grupo de obispos y teólogos alemanes y franceses en torno al cardenal Hermann Volk³².

Karl Rahner se oponía al planteamiento neoescolástico del esquema, presentado al uso de los manuales de época, que reducía el depósito revelado a un conjunto de formulaciones conceptuales del misterio de Dios. Formulaciones que, en cuanto expresión de verdades sobrenaturales propuestas por el Magisterio de la Iglesia, constituirían el objeto de la fe, bien diferenciadas de las verdades asequibles al conocimiento natural³³. Se oponía, entonces, no por-

30 Cf. el texto de K. Rahner, «Sobre la revelación de Dios y del hombre realizada en Jesucristo», en: B. D. Dupuy (ed.), *La revelación divina*, cit., 311-325. Cf. el contraste comentado entre el esbozo preconiliar y el esquema alternativo de Rahner: H. Sauer, *Erfahrung und Glaube*, 103-136.

31 Sobre la peripezia del texto, cf. la publicación de algunas notas del propio diario conciliar de Y. Congar, OP, «Erinnerungen an eine Episode auf dem II. Vatikanischen Konzil», en: E. Klinger-K. Wittstadt (ed.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner* (Friburgo/B., Basilea y Viena 1984) 22-32, con los textos del esquema de Rahner y de la propuesta introductoria de Congar (pp. 33-64). Cf. texto de Y. Congar incluido en B. D. Dupuy, cit., 327-339 (español-latín).

32 Cf. K. Wittstadt, «El Episcopado alemán y el II Concilio Vaticano hasta la muerte del Papa Juan XXIII», en: A. González Montes (ed.), *Iglesia, teología y sociedad veinte años después del Segundo Concilio Vaticano*, 19-35.

33 Para entender bien a Rahner, a propósito de la cognoscibilidad natural de Dios, es preciso notar el permanente recurso del teólogo al dogma del Vaticano I: «Sin este momento de racionalidad —que la neoescolástica había desorbitado— y de receptividad apriorica no existiría comunicabilidad del mensaje cristiano *ad extra*, ni siquiera se podría hablar de fe como *actus humanus*». A. de Luis Ferreras, *La cuestión de la incomprendibilidad de Dios en Karl Rahner* (Salamanca 1995) 169.

que las formulaciones del misterio revelado, en su función mediadora de la manifestación divina, carezcan de sentido en el proceso de la transmisión de la revelación³⁴, sino porque en dicho esquema se presentaban completamente desligadas tanto de la experiencia histórica fundante de la revelación divina como de la experiencia personal de la fe, ambas referidas recíprocamente una a la otra por la *analogía de la fe*, y obra de la libertad y de la gracia al mismo tiempo. En este sentido, Rahner contrapone al esbozo preconiliar un esquema marcado por una concepción de la revelación *histórico-dialógica*. El esquema secunda la orientación de toda su teología, concretándose en los dos elementos siguientes: 1.º) el «cambio antropológico», que caracteriza su comprensión de la revelación divina en relación con la apertura del hombre a la revelación del misterio de Dios (de acuerdo con su exploración trascendental de la subjetividad del hombre); y 2.º) el desarrollo cristológico de la antropología, lugar de convergencia de la revelación de Dios y del hombre³⁵. Todo esto es bien conocido.

b) *Subjetividad trascendental de Dios en el Vaticano I y carácter personalista de la revelación en el Vaticano II*

Más justo es aquí donde se plantea la cuestión que se considera irresuelta, a la que comenzábamos aludiendo. Hay comentaristas que insisten en que no es posible atribuir al Vaticano I una teología de la subjetividad trascendental de Dios a partir de la referencia del Concilio a la comunicación por Dios de Sí mismo en la revelación (Eicher).

Es sabido que el concepto de «subjetividad trascendental» encontró en el neokantismo del protestante Wilhelm Hermann la elaboración filosófica y teológica que daría paso a dos modalidades dentro de la teología trascendental de la subjetividad: a) la de la subjetividad de Dios, cualificadamente representada por la teología de Karl Barth, con las insuficiencias que para el pensamiento católico lleva consigo; y b) la orientación seguida por Bultmann y, en

34 De hecho, de acuerdo con la doctrina de fe católica sobre las *proposiciones dogmáticas*, las considera irreformables en lo que afirman o «hacia atrás». K. Rahner, *Magisterio eclesiástico*: SM 4 (Barcelona 1973) 391-392.

35 Esta idea de la revelación quedaría reflejada en GS, n. 22. Cf. H. Sauer, *Erfahrung und Glaube*, 124 ss.

última instancia y de modo propio, por Rahner de la teología de la subjetividad trascendental del hombre. Sobre el Vaticano II pesa indudablemente la influencia de la teología barthiana de la auto-manifestación de Dios en su palabra, como pesa la orientación dada por Rahner a la autocomunicación divina a partir de la orientación de la subjetividad humana al misterio, detrás de la cual está también la filosofía de Blondel. Sin estas influencias el Vaticano II difícilmente podría haber desarrollado una concepción de la experiencia de la revelación y de la recepción de la misma por la predicación de la Iglesia en términos personalistas. La influencia, además del pensamiento dialógico es patente ³⁶.

Es difícil ubicar al Vaticano I en este horizonte hermenéutico. Más aún, algunos consideran que aun así la influencia del Vaticano I sobre «Dei Verbum» condiciona negativamente esa Constitución. Así algunos comentaristas insisten en la tensión irresuelta que acusa «Dei Verbum» entre una concepción de la revelación como *doctrina* y otra como *kerygma* (Eicher), mientras otros estiman que el Vaticano II abandona decididamente el horizonte doctrinal del Vaticano I para situarse en el plenamente kerigmático en el modo de comprender la revelación (K. Barth) ³⁷. Algunos incluso hablan de la tensión que se aprecia en «Dei Verbum» entre una teología de la Palabra preexistente y eterna y una teología de la palabra encarnada, entre una teología de la Palabra personal de Dios manifestada en Jesucristo y una teología de la palabra contenido del «depósito revelado» (Pfeiffer). Con todo, considerados estos puntos de vista se puede decir que la evolución y progreso de «Dei Verbum» sobre «Dei Filius» hay que ponerlos en relación con la forma como asume el supuesto trascendental de la subjetividad divina, al menos en cuanto así quiere interpretar el Vaticano II el presupuesto dogmático de la autorrevelación de Dios afirmada por el Vaticano I, que en este caso opera como *textus receptus* en el sentido en que es leído por los Padres del Vaticano II.

Si en hipótesis plausible se puede excluir que el Vaticano I fuera sensible a la teología de la revelación de la tradición idealista, no es posible excluir a causa de su instrumental conceptual neoescolástico e intelectualista, y a tenor del texto, que el Conci-

³⁶ Cf. B. D. Dupuy, *La revelación divina* I, 104, nota 53, remite a M. Buber a propósito de la influencia de la filosofía dialógica sobre el tercer esquema (1964).

³⁷ K. Barth, «*Conciliorum Tridentini et Vaticani I inhaerens vestigiis?*», en: B. D. Dupuy, *La divina revelación* II, 229-241.

lio entendió la automanifestación de Dios acorde con la inspiración bíblica. Como no es posible interpretar a santo Tomás sólo a partir de Aristóteles, de cuyo instrumental filosófico se sirvió para dar cuerpo conceptual a la revelación bíblica. El Vaticano I se propuso precisamente salvar el sentido de la automanifestación divina atestiguada por la predicación apostólica y literariamente narrada e interpretada por el Nuevo Testamento, de acuerdo con la tradición doctrinal de la fe católica. Todo ello lo hizo el Concilio condicionado por el climax histórico espiritual de su tiempo, perturbado por las posturas encontradas sobre las capacidades cognoscitivas del hombre ante su propio destino. El Concilio afirmó en ese contexto el carácter indisponible del misterio revelado; es decir, sobrenatural, debido al modo como la gracia divina reintegra al hombre a su destino perdido por el pecado, al darle a conocer el fin para el que fue creado.

Si «*Dei Filius*» no podía desarrollar los supuestos filosóficos que le hubieran permitido ver en la objetivación proposicional del sentido la razón histórico lingüística del acontecimiento revelador, no por eso dejó de dar curso a las proposiciones dogmáticas irreformables en las que se expresa el dogma del Vaticano I, al que «*Dei Verbum*» no podía renunciar, porque al hacerlo la fe católica entraría en contradicción consigo misma. Dada, sin embargo, la contingencia del conocimiento finito y del lenguaje humano, el Vaticano II sí podía explicitar el sentido del dogma de la sobrenaturalidad de la revelación de Dios en Cristo, dándole al kerygma bíblico una nueva mediación filosófica y teológica, y eso fue lo que hizo el último Concilio.

El Vaticano II, movido por un nuevo contexto cosmovisivo del hombre contemporáneo y con voluntad pastoral de transmitir al hombre de hoy tanto la revelación como su sentido, ha cambiado el planteamiento que subyace a «*Dei Filius*». La nueva Constitución reorienta el acceso del hombre a la revelación, abandonando el horizonte epistemológico del Vaticano I, esto es, la forma en que la distinción entre conocimiento natural y sobrenatural condiciona su doctrina, al referir el sentido y su alcance dogmático a la cuestión de las potencialidades del conocimiento finito para el acceso a Dios. El Vaticano II no desecha la distinción (cf. DV, n. 6b), sino que la integra dentro del planteamiento global que hace de la automanifestación de Dios, en cuanto acontecimiento que incluye la creación y la historia como supuestos de la *revelación por la palabra*. A ello responde la gradación de los nn. 3 y 4 de la Constitución.

Es verdad que en «*Dei Verbum*» la revelación posee un carácter *teocéntrico* (Pfeiffer), por cuanto su acontecimiento responde

al designio libérrimo de Dios, sujeto trascendente, al cual incorpora al hombre, al que Dios salva al revelarles su origen y destino. Lo es también que ese carácter teocéntrico de la revelación no se pierde cuando se afirma su mediación *crístocéntrica* en el acontecer histórico que revela el movimiento intratrinitario de la subjetividad de Dios. Es decir, ese carácter teocéntrico no se pierde en el ocurrir histórico de la encarnación de la Palabra eterna de Dios en Cristo. «Dei Verbum» ve este acontecer como *manifestación sacramental* del designio trascendente de Dios para el hombre y el mundo, en el cual se incluye la salvación obrada en Cristo y que el Espíritu Santo activa como participación por Cristo en la naturaleza divina (DV, n. 2).

Pues bien, todo esto responde en «Dei Verbum» a una explicación de los mismos supuestos bíblicos de «Dei Filius». Éstos son la automanifestación de Dios y el designio eterno de salvación, cuyo contenido es la «participación en los bienes divinos», que la inteligencia del hombre no alcanza («*bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant*»); ni siquiera contando con que el designio universal y trascendente de Dios para el hombre determina su orientación a ese fin, que incluye el rescate del hombre del pecado y su salvación (DS 3005). Si es así, «Dei Verbum» se inscribe en el proceso evolutivo que rige la historia de la fe.

La sustitución de «*decreta*» por «*sacramentum*», señalada por tantos, Pfeiffer y Dupuy entre ellos, no sólo busca evitar la desviación hermenéutica de «Dei Filius», hacia una disolución del acontecimiento revelador en un cúmulo de proposiciones, mediante el correctivo personalista indicado; pretende además dar unidad a una teología de la Palabra eterna y encarnada, ya que la cita bíblica que avala el cambio (Ef 1, 9) se refiere a la revelación del carácter universal del designio de Dios de salvar a los hombres en Cristo al convocarlos en la Iglesia, cuerpo de Cristo³⁸. De suerte que la palabra de la Iglesia, el *kerygma* por ella proclamado se funda en la verdad de lo sucedido, cuyo sentido se expresa en las proposiciones de fe («*verdades reveladas*») que vuelven a aparecer en el n. 6 de «Dei Verbum». Dichas verdades, entregadas al asentimiento de la inteligencia humana por la Iglesia, representan la última fase del acontecer lingüístico de la revelación como explicación del sentido de los *mysteria Dei*, contenido del misterio

38 Cf. R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser* (Zurich, Einsiedeln y Colonia 1982) 56 ss.

revelado que no es posible separar de la narración de lo acontecido. De ahí que «Dei Verbum» no separe nunca el sujeto trascendente de la revelación, Dios mismo, del sujeto histórico de su transmisión, la Iglesia.

La mencionada tensión entre *doctrina* y *kerygma* en «Dei Verbum» responde más a la mentalidad de los comentaristas³⁹ que a la de los Padre conciliares. Éstos no podían elaborar, como he dicho ya, una teoría de la revelación como acontecimiento del lenguaje en la forma en que lo viene haciendo la teología postconciliar. De ahí que el énfasis puesto por tantos en el carácter dialógico de la revelación pueda dejar vacía de contenido la experiencia histórico existencial, si no se atiende a la totalidad de los elementos que la integran y le dan figura histórica; entre ellos, las proposiciones de fe. Al margen de ellas, los individuos tienden a hacer de dicha experiencia criterio último de las propias convicciones acerca de la misma revelación, convirtiéndola en mera *gnosis* y violentando así el carácter único e irrepitible de la revelación de Dios en Cristo.

Se trata de un riesgo no menor que el que, para el Vaticano I, suponían de hecho tanto el racionalismo como el fideísmo. Contra este riesgo «Dei Verbum» se propuso ahondar en la relación de referibilidad recíproca que se da entre Tradición, Escritura y Magisterio como momentos constitutivos del proceso de objetivación histórico espiritual y transmisión de la Palabra eterna en la palabra humana. Dicho de otra forma, el Vaticano II quiso ahondar en el carácter sacramental de la manifestación de Dios en Cristo, que alcanza la naturaleza teológica de la Iglesia como transmisora de la revelación. Al hacerlo así explicitó el mismo carácter sacramental tanto de la Escritura, precipitado literario en el que se encarna la palabra de Dios, como el de las proposiciones que prolongan en el lenguaje la presencia actualizadora del misterio revelado.

3. CONCLUSIONES

De acuerdo con la exposición que acabo de hacer, resumiré mi postura en las matizaciones siguientes.

³⁹ Refiriéndose a la opinión de Eicher, Sauer anota que es deudora de una concepción precisamente «tradicional» de los conceptos en juego: la *doctrina* y el *kerygma*; concepción que debe ser superada de acuerdo con el principio pastoral interno a la evolución de la doctrina en *Dei Verbum*: H. Sauer, *Erfahrung und Glaube*, 366 ss.

1. «Dei Verbum» se ha redactado sobre el fondo determinante desde el punto de vista dogmático de «Dei Filius» y, en consecuencia, es imposible considerar las dos Constituciones como textos alternativos. En este sentido no es posible interpretar «Dei Verbum» como un texto de compromiso entre dos tendencias, sino como un texto evolucionado a partir de «Dei Filius». Es decir, en el sentido en que como «textus receptus» los Padres conciliares ven en la Constitución de 1870 una expresión genuina de la fe católica.

2. La tensión real que se adivina en el trasfondo del texto es la que ideológicamente se dio entre las dos tendencias que enfrentaron a sus redactores: una, la que sólo podía comprender la formulación del hecho revelador desde el supuesto conceptual neoescolástico condicionado por la distinción entre conocimiento natural y sobrenatural; la otra, la que acorde con la urgencia pastoral del momento y valiéndose del instrumental proporcionado por el pensamiento moderno, preponderantemente de influencia trascendental y existencial personalista, se proponía hacer de la teología de la Palabra encarnada el principio rector de la Constitución, que aclara la presencia de la revelación en la Iglesia.

3. Gracias a la lenta y mayoritariamente convincente aprobación del nuevo planteamiento, el Vaticano II ha podido incluir la explicación del sentido del acontecimiento en el desarrollo histórico del designio divino manifestado en la Persona y Evangelio de Cristo. Por su medio la libertad de Dios obra en la historia la salvación del hombre y objetiva en «*hechos y palabras*» la automanifestación de Dios. La Iglesia queda en esta concepción de las cosas inserta en el proceso histórico de esa objetivación histórica de la revelación divina como garante de su verdad y lugar de su experiencia.

4. Sin embargo, la evolución real que en este sentido supone «Dei Verbum» frente a «Dei Filius» plantea dificultades en la interpretación de la Constitución del Vaticano II por la falta de elaboración teológica, que la Constitución acusa y los Padres conciliares no podían ni tenían que hacer, de una teología de la historicidad de la revelación como «acontecimiento del lenguaje» en el sentido que he expuesto.

5. No correspondía a los Padres suplir un desarrollo conceptual, motivado por la práctica pastoral de la Iglesia, que sólo la vida va dando realizar a los agentes de la acción evangelizadora de la Iglesia y a los teólogos. Esto hace que a veces en el texto de la Constitución del Vaticano II se percibe la falta de ciertos nexos

que permitirían una integración no prejuiciada ideológicamente de la doctrina del Vaticano I sobre la revelación, liberada de su contexto mental epocalmente propio. Por esta razón la articulación en «*Dei Verbum*» de las tres modalidades de revelación (creación, historia y palabra) en una teología de la Palabra encarnada parece yuxtaponer, en efecto, dos modalidades de teología de la palabra: la palabra de Dios en Cristo y la palabra de la Iglesia. Cabe entonces preguntar si esta dicotomía que se quiere apreciar en «*Dei Verbum*» no responde a la forma en que algunas corrientes de la teología postconciliar, deudoras de la nueva hermenéutica histórico-experiencial, condicionan la lectura del Vaticano II.

ADOLFO GONZÁLEZ MONTES

SUMMARY

The author begins by examining the question of the model of revelation of the two Vatican councils: was conceptualism or personalism the prevailing paradigm? He then proceeds to an analysis of divine revelation as an historical event which involves its objectivisation in language and it explains the form in which Tradition, Scripture and Magisterium are related in both councils. Finally, he considers the problem of the relationship between the personal character of revelation and the question of revelation, understood as the «deposit of truths», in order to establish in what measure Vatican II explicitates and/or pushes forward the doctrine of revelation of Vatican I.