

MARTA GARCÍA FERNÁNDEZ*

SACRAMENTALIDAD DE LA PALABRA. UNA PARÁBOLA DE LA RELACIÓN

Fecha de recepción: abril de 2016

Fecha de aceptación y versión final: junio de 2016

RESUMEN: El artículo tiene como objetivo explorar las posibilidades teológicas que ofrece el concepto de «sacramentalidad» presente en la Exhortación apostólica *Verbum Domini* (VD 56) y su idoneidad para arbitrar la compleja confluencia «divinohumana» de la Escritura. Para ello dedica dos apartados. El primero, hace un breve recorrido sobre los conceptos de inspiración y canon y rastrea la génesis del concepto «sacramentalidad» y su relación con DV 2. El segundo profundiza sobre cómo esta concepción basada en «obras y palabras intrínsecamente ligadas» (DV 2) completa y enriquece a la reflexión sobre la naturaleza de la Escritura.

PALABRAS CLAVE: sacramentalidad, obras y palabras, inspiración y canon, *Dei Verbum* 2.

The sacramentality of the Word. A parable of the relationship

ABSTRACT: The objective of the article is to explore the theological possibilities the concept of «sacramentality» present in the Exhortation *Verbum Domini* (VD 56) offers and its adequacy to decide the complex convergence of «divine-human» of the Scripture. For that the article dedicates two parts. Firstly, goes through the concepts of inspiration and canon and locates the genesis of the concept

* Profesora de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid: mgafernandez@comillas.edu.

«sacramentality» and its relation with DV 2. Secondly, elaborates on how this conception based on «deeds and words having an inner unity» (DV 2) completes and enriches the reflection on the nature of the Scripture.

KEY WORDS: sacramentality, deeds and words, inspiration y canon, *Dei Verbum* 2.

El principio general que enunciaba Romano Guardini es válido para el estudio de la Escritura: «ningún objeto de investigación puede ser bien comprendido más que por un modo de conocer adecuado a su objeto»¹. De hecho, la reflexión acerca de la metodología bíblica ha de ir acompañada de una reflexión sobre su naturaleza. Desde los primeros siglos del cristianismo la cuestión sobre el estatuto y la identidad de la Escritura ha sido una constante en el debate eclesial. En el aniversario de los cincuenta años de clausura del Concilio Vaticano II resulta oportuno reflexionar sobre la trayectoria eclesial y teológica de la *Dei Verbum* (1965) a la *Verbum Domini* (2010).

Innumerables son los puntos desde los cuales se podría canalizar este propósito. En cambio, voy a focalizar la atención en una única cuestión que considero de sumo interés: «la sacramentalidad de la Palabra». Aunque el término «sacramentalidad» se usa explícitamente en la segunda parte de *Verbum Domini* (VD 56) –en concreto, en la sección dedicada a la acción litúrgica (VD 52-71)– quiero mostrar cómo éste se halla incoado en la idea de revelación trazada en *Dei Verbum* 2 y, en un segundo momento, voy a explorar su insospechada potencialidad.

1. LA PALABRA DE DIOS: UNA PARÁBOLA DE LA RELACIÓN

El carácter «divinohumano» de la Escritura ha dado muchos quebraderos de cabeza a la reflexión teológica. No sucumbir en el intento de explicar cómo confluyen Dios y el ser humano tanto en la elaboración como en la recepción de los textos, sin caer en polarizaciones reductoras no fue, ni es, una tarea fácil. Es más, integrar los datos que en estos últimos siglos han aportado las ciencias ha exigido repensar los clásicos conceptos de *inspiración* y *canon* que, una vez más, han mostrado su

¹ R. GUARDINI, *Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft*, Die Schildgenossen 8, 1928, 24-57 (versión italiana: *Sacra Scrittura e scienza della fede*, en AA.VV., *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato³ 2000, 45-91).

ductilidad para «dar de sí» ante las acometidas no siempre fáciles de la reflexión práctica y teórica².

En estos dos últimos siglos el uso de una especializada metodología exegética ha hecho impostergable una reflexión hermenéutica acerca de la «doble naturaleza» de la Escritura. Esta Palabra «divinohumana» se presenta como una fascinante *parábola de la relación* y no solo en los dos aspectos antes citados. Ella es capaz de aunar en sí aspectos múltiples e inverosímiles como siglos de historia, personajes emblemáticos, paradójicos y divergentes que se proponen como modelos de creyentes, géneros literarios afines y diversos, textos contradictorios y repeticiones a la letra que sorprendentemente generan nuevos sentidos. Una complejidad que le embellece y le enriquece, pues a base de «roer» una y otra vez los «grandes huesos» teológicos y antropológicos, la Escritura explora narrativamente todas las aristas de la existencia humana y creyente sin caer en rápidas simplificaciones. De este modo, aspectos a simple vista irreconciliables, y hasta contradictorios, encuentran una lógica interna y muestran su compleja y profunda trabazón.

El título, *parábola de la relación* no solo busca subrayar la capacidad cohesiva de la Escritura sino su particular dinamismo. Pues la Palabra no es una unidad estática ni acinésica. Para acometerla es necesario entrar en su dinamismo, ya que no se deja fácilmente aferrar en categorías petrificantes que la entumecen. Así pues, en el primer punto quiero mostrar brevemente cómo *inspiración* y *canon* han sido dos conceptos capaces de lidiar y arbitrar esta relación dinámica. En un segundo momento, voy a evidenciar que el concepto de *sacramentalidad* surge de la profundización de DV 2 y completa otros aspectos de la reflexión acerca de la naturaleza y del estatuto de la Palabra.

² En 1872 George Smith –colaborador de Rawlinson– lee ante la Sociedad Bíblica y Arqueológica de Londres la traducción de una tablilla que había llegado a sus manos. Cuatro años más tarde, y tras sus excavaciones en Nínive, edita en 1876 el relato caldeo de la creación. Podemos vislumbrar el impacto que causó escuchar a finales del siglo XIX el relato mesopotámico del diluvio. Pues hasta el momento se pensaba que las narraciones bíblicas eran únicas y que, además, debían leerse literalmente. El descubrimiento de la undécima tablilla de la Epopeya de Gilgamesh ponía en cuestión la teoría clásica sobre la revelación bíblica. Bajo este estado de conmoción hubo reacciones de todo tipo: para algunos fue un escándalo; para otros una oportunidad. Conferencia pronunciada por J. A. CASTRO LODEIRO, *La creación en Mesopotamia y en la biblia*, Ciclo del Instituto bíblico y oriental, Madrid 2 de marzo de 2010.

1.1. INSPIRACIÓN Y CANON

Inspiración y canon son dos términos técnicos de cariz teológico que se acuñan para explicar la naturaleza de la Biblia. En realidad, se erigen como las dos caras de una misma moneda. Pues la Palabra comporta un diálogo y, con ello, un sujeto que habla y otro que acoge el mensaje. Ahora bien, en este caso tanto el sujeto parlante como el sujeto receptor son atípicos y, precisamente, en esta particularidad se halla el meollo de su complejidad.

1.1.1. *Inspiración. Primera parábola de la relación*

El sujeto que habla en la Escritura es Dios pero lo hace a través de un ser humano. Tenemos ya aquí la primera parábola de la relación, pues ¿en qué medida sujeto divino y humano confluyen? Inspiración fue el término técnico que se utilizó para designar esa misteriosa «fusión de sujetos»: Dios *autor* y los hagiógrafos bíblicos *verdaderos autores* (DV 11). El colocutor, por tanto, no solo es múltiple sino «divinohumano»: Dios y el hagiógrafo bíblico. A lo largo de la historia, la teología ha ido horadando el hueso de esta tensión y produciendo diversos paradigmas de comprensión para explicar la coexistencia de dos, o más, «autores» en el texto bíblico³.

La patrística aborda la cuestión desde la analogía y acuña varios modelos todavía válidos para ilustrar la «doble naturaleza» divinohumana de la Palabra: así el de «instrumento», el de «dictado» o el del

³ La argumentación se remonta a la misma Escritura quien muestra la conciencia de ser una palabra que tiene origen en Dios y, por eso, produce efecto (cf. Is 55,10-11). Es más, hasta tal punto están fusionadas palabra de Dios y palabra humana que se identifican: «no quieren escucharte porque no quieren escucharme» (Ez 3,7). Esta convicción recorre toda la Biblia, mientras que el término «inspiración» solo aparece en tres textos tardíos del NT (1Pe 1,10.12; 2Pe 1,16-21; 2Tim 3,14-17), de manera análoga a cuanto sucede en los documentos magisteriales. Pues si este asunto estuvo presente en los albores del debate eclesial, el término «inspiración», en cambio, se usó por primera vez en el Concilio de Florencia (1442): «[La Iglesia] confiesa al único y el mismo Dios como autor del Antiguo y del Nuevo Testamento, es decir, de la ley y los profetas y del Evangelio; ya que por inspiración del mismo Espíritu Santo hablaron los santos de uno y otro Testamento, cuyos libros acoge y venera, y que se contienen bajo los siguientes títulos (...). CONCILIO DE FLORENCIA, Bula *Cantate Domino*, 4 de febrero de 1442.

«autor»⁴. Se busca con ellos iluminar cómo se produce la convergencia entre Dios y el hagiógrafo, de manera que el estatuto de la Escritura sea el de Palabra de Dios en palabras humanas. La escolástica, heredera de esta tradición, toma el relevo de la reflexión y profundiza en este asunto partiendo del paradigma profético y utilizando la categoría aristotélica de causalidad instrumental.

Pero será el Concilio Vaticano I (1870), quien en plena polémica contra el racionalismo (EB 76), afronte dogmáticamente la cuestión. La bula *Cantate Domino* gesta una definición en la que se hacen tres afirmaciones engarzadas entre sí (EB 77-79)⁵. Primero, se indica que el origen de la Escritura radica en un influjo del Espíritu que denomina «inspiración». A continuación, se empalma esta cuestión con el hecho de que Dios es el autor. Es decir, este influjo es de tal calibre que constituye a Dios en autor. Por último, el concilio señala la finalidad eclesial, ya que estos libros inspirados *han sido entregados a la Iglesia como tales*⁶.

Veinte años después, bajo la influencia del teólogo Franzelin, y también en contexto de polémica racionalista, León XIII en la Encíclica *Providentíssimus Deus* (1893) intenta describir el modo en que sucede esta concomitancia entre Dios y el ser humano. Para ello el Papa adopta un modelo «psicologista» que bascula en que la acción del Espíritu afecta tanto a la dimensión volitiva, intelectual como operativa del hagiógrafo (EB 125)⁷.

⁴ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *La Palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Barcelona 1966, 39-75.

⁵ «[77] (...) estos libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, íntegros con todas sus partes, tal y como son enumerados en el decreto del mismo Concilio [Trento] (...) han de ser acogidos como sagrados y canónicos. La Iglesia los considera sagrados y canónicos no porque, compuestos por la sola capacidad humana, hayan sido posteriormente aprobados por su autoridad; ni tan solo porque contengan la revelación sin error; sino porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios como autor; y como tales han sido entregados a la Iglesia. [79] Si alguien no recibe como sagrados y canónicos los libros de la Sagrada Escritura íntegros con todas sus partes, tal y como los enumeró el santo Concilio de Trento, o niega que hayan sido inspirados por Dios: sea anatema». CONCILIO VATICANO I, Sesión III, Capítulo II, 24 de abril de 1870.

⁶ A. M. ARTOLA - J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, IEB 2, Estella⁹ 2010, 162.

⁷ «[125] Por ello de nada sirve aducir que el Espíritu Santo tomó a hombres como instrumentos para escribir, como si se le hubiera podido escapar alguna falsedad no al autor primario sino a los escritores inspirados. Pues él por su virtud sobrenatural los excitó y movió a escribir de tal manera, y de tal forma los asistió, que concibieran

El «modelo leonino»⁸ busca salvaguardar la intervención de Dios para que su autoría no sea una mera metáfora y, por este motivo, establece los mínimos de intervención en un proceso que abarca esos tres aspectos⁹.

Sin embargo, Pío XII en la Encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943) no se hace eco del modelo anterior. De hecho, no entra en la cuestión de cómo sucede la inspiración sino simplemente indica que los hagiógrafos son instrumentos «vivos y racionales» (EB 556)¹⁰, sentando así las bases de lo que la *Dei Verbum* 11 dirá y que se puede resumir: *Dios autor*, pero lo hagiógrafos bíblicos también *verdaderos autores*. Dios es el autor porque, según DV 11, *obra en ellos y por ellos* de modo que escriben lo que *Dios quería*. Pero ellos son también *verdaderos autores* en sentido estricto del término porque usan de sus *propias facultades y fuerzas*.

De este modo, el Concilio Vaticano II busca un nuevo equilibrio en esta compleja relación de «autores» sin que se menoscabe el estatuto de cada uno, ni la acción de uno vaya en detrimento de la del otro. La Escritura como Palabra de Dios en palabras humanas implica tener en cuenta esta permanente interacción y convergencia, pues cualquier simplificación merma la comprensión de su naturaleza y tiene consecuencias hermenéuticas y metodológicas reductoras¹¹.

rectamente, quisieran escribir fielmente y expresaran adecuadamente con infalible verdad todo y solo lo que él mandara; de otra forma él no sería autor de toda la Sagrada Escritura». LEÓN XIII, Encíclica *Providentissimus Deus*, 18 de noviembre de 1893.

⁸ Así lo bautiza Alonso. Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *La Palabra inspirada*, 153-156.

⁹ A. M. ARTOLA - J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, 162-163.

¹⁰ «[556] (...) partiendo pues en sus disquisiciones de que el escritor sagrado, al escribir su libro, es el órgano o instrumento del Espíritu Santo, pero instrumento vivo y racional, observan rectamente que, bajo el influjo de la moción divina, de tal manera hace uso de sus facultades y energías, que a partir del libro compuesto por su acción todos pueden fácilmente colegir “la propia índole de cada uno y sus singulares notas y características”». Pío XII, Encíclica *Divino Afflante Spiritu*, 30 de septiembre de 1943.

¹¹ Así pues, DV 12 traza un «decálogo hermenéutico» de la praxis exegética que toma en serio tanto que la Escritura es palabra humana como que es Palabra de Dios. Cf. A. M. ARTOLA - J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, 320-356. Cf. también B. COSTACURTA, *Exégesis y lectura creyente de la Escritura*, en AA.VV., *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra 42, Madrid 2002, 117-125.

1.1.2. Canon. Segunda parábola de la relación

Si el sujeto «parlante» es un sujeto «atípico» (Dios y hagiógrafo), el receptor goza igualmente de una particularidad, ya que dicha Palabra está dirigida a una comunidad creyente: la Iglesia recibe el escrito y lo entrega dentro de una cadena viva de transmisión. Este proceso de transmisión viva se denomina «tradición», mientras la recepción de la Palabra –esto es, las condiciones de posibilidad de reconocerla como Palabra de Dios– queda englobado en lo que llamamos «canon». Pues bien, en este escollo nos encontramos con dos «parábolas más de la relación». La primera es que la comunidad creyente necesita de la acción de Dios para reconocer la Palabra. La segunda, el sujeto al que llega dicha acción del Espíritu es colectivo: la Iglesia.

Al igual que sucedía con el término «inspiración», tampoco encontramos ningún pasaje de la Escritura en la que ella misma se autodenomine canónica. Ahora bien, la ausencia de este hecho no es indicio de que la Escritura no se comprenda como tal. Pues encontramos un nutrido número de textos en los que ella se entiende como «palabra-norma» de vida para el pueblo (Ex 24,1-11; Dt 31,12-13; 2Re 22,1-23,3; etc). Es más, en algunos libros tardíos del AT –como Sirácide– y, luego en el NT, la referencia a la «Ley y los Profetas» hace alusión a un corpus literario que goza de un estatuto autorizado. Basta con un «está escrito» para zanjar la discusión.

Ahora bien, si en la cuestión de la inspiración el problema recaía sobre cómo explicar esa convergencia de sujetos que los erige en «autores», aquí la pregunta es: ¿en virtud de qué criterios el lector-comunidad reconoce estos libros como Palabra de Dios? Se trata de la misma problemática que se plantea la Biblia cuando se interroga: ¿cómo reconocer al verdadero del falso profeta? O, lo que es lo mismo, ¿en qué y cómo se distingue una palabra profética de aquella que no lo es?¹²

Algunos autores han esbozado una serie de indicadores que se conducen a criterios externos e internos¹³. Sin embargo, al igual que los

¹² Cf. P. BOVATI - P. BASTA, «*Ci ha parlato per mezzo dei profeti*». *Ermeneutica biblica*, Roma 2012, 78-137. Y la nota bibliográfica de P. BOVATI, «*Così parla il Signore*». *Studi sul profetismo biblico*, Bologna 2008, 37-38, n. 1.

¹³ Entre los primeros se postulan: la aprobación apostólica o autoridad de aquellos que lo han transmitido; antigüedad o pertenencia al tiempo de los orígenes; ortodoxia del escrito y unidad y coherencia con el resto de escritos; uso litúrgico y

principios diseminados por el AT para distinguir al verdadero del falso profeta, ninguno de los indicios externos resulta dirimente ni único¹⁴. Por eso, lo que en última instancia determina es el criterio interno que se reconduce a la máxima: «reconoce el profeta quien tiene el mismo espíritu que el profeta»¹⁵. Con palabras del NT: «¡Dichoso tú, Simón, hijo de Jonás, porque no te lo ha revelado nadie de carne y sangre, sino mi Padre del cielo!» (Mt 16,17). O bien, «mis ovejas escuchan mi voz, y yo las conozco y ellas me siguen» (Jn 10,27). Es lo que con otra terminología la *Lumen Gentium* denomina *sensus fidei* o sentido de la fe (LG 12) y que el Papa Francisco, aunque en otro contexto, ha expresado con una metáfora todavía más plástica: «olfato» de oveja (EG 31)¹⁶.

Esto es, la comunidad creyente goza de un sentido interno, un órgano interior capaz de reconocer y discriminar aquello que es inspirado de lo que no lo es. Se trata, en definitiva, de una experiencia pneumatológica que la Iglesia hace y que le capacita para reconocer y acoger el canon, la Palabra de Dios. En este sentido, el Concilio de Trento (1546) utiliza la expresión, «recibe y venera» los libros, que es otra forma de decir que la Iglesia no decide o no crea su propio canon sino que lo acoge (EB 57)¹⁷.

lectura en las iglesias (cf. P. BOVATI - P. BASTA, «*Ci ha parlato per mezzo dei profeti*», 230-235). K. H. Ohlig habla de un tercer criterio, el eclesial, bajo el que se recogerían aquellos que no tienen por objeto directo la Escritura sino la relación que la iglesia ha establecido con esos escritos. Por ejemplo, el uso litúrgico y la universalidad son expresión de esta recepción eclesial. Para una presentación de la teoría de Ohlig, cf. A. M. ARTOLA - J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, 109-110.

¹⁴ Cf. P. BOVATI - P. BASTA, «*Ci ha parlato per mezzo dei profeti*», 231-235.

¹⁵ O como señala DV 12: «leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita».

¹⁶ «(...) y en ocasiones deberá caminar detrás del pueblo para ayudar a los rezagados y, sobre todo, porque el rebaño mismo tiene su olfato para encontrar nuevos caminos» (EG 31). En 2014 la Comisión Teológica Internacional publicó un documento sobre esta cuestión, *El «sensus fidei» en la vida de la Iglesia*.

¹⁷ «[57] El sacrosanto concilio ecuménico y general Tridentino, legítimamente congregado en el Espíritu Santo, bajo la presidencia de los tres mismos Legados de la Sede Apostólica; proponiéndose en todo momento que, eliminados los errores, se conserve en la Iglesia la pureza misma del evangelio –el cual, «prometido de antemano por los profetas en las Escrituras santas» (Rm 1,2; cf. Jr 31,22s; Is 53,1; 55,5; 61,1 y otros; Hb 1,1s), nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, primero lo promulgó de su propia boca y después mandó que fuera predicado a toda criatura por medio de sus apóstoles (cf. Mt 28,19s; Mc 16,15s), como fuente de toda verdad salvífica y de toda enseñanza moral-; y reconociendo que esta verdad y enseñanza se contiene en

Se trata, pues, de un acto de fe y, por ello, nuevamente de una acción en la que confluyen Dios y el ser humano¹⁸.

Ahora bien, si hay un cierto consenso sobre la acción del Espíritu en el creyente de manera que reconozca la Palabra de Dios, resulta más controvertida la cuestión: ¿quién es el sujeto de la acción de Dios? y ¿cómo sucede? El posicionamiento católico esbozado en Trento (EB 57) y retomado en DV 8 se resume en que la Tradición da a conocer a la Iglesia el canon. Dos cuestiones sobre las que se han seguido profundizando¹⁹.

En conclusión, el Espíritu que asiste al hagiógrafo bíblico y que constituye a Dios en autor y a los escritores en verdaderos autores, es el mismo que asiste y actúa en la comunidad creyente para que esta reconozca la Palabra de Dios. Si esa interacción entre el autor sagrado y Dios, a

los libros escritos y en las tradiciones no escritas que, recibidas por los apóstoles de boca del mismo Cristo, o bien transmitidas como de mano en mano por los mismos apóstoles (cf. 2Ts 2,14) bajo el dictado del Espíritu Santo, han llegado hasta nosotros; siguiendo los ejemplos de los Padres ortodoxos, acoge y venera con semejante afecto de piedad y reverencia todos los libros tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, ya que de ambos es autor el único Dios, al igual que las tradiciones mismas referentes tanto a la fe como a las costumbres, como pronunciadas ya oralmente por Cristo, ya por el Espíritu Santo, y conservadas en la Iglesia católica en sucesión ininterrumpida. Pero ha considerado necesario añadir a este decreto una lista de los libros sagrados, para que no pueda surgir ninguna duda acerca de cuáles son los libros que son acogidos por este concilio». CONCILIO DE TRENTO, Sesión IV, 8 de abril de 1546.

¹⁸ Se distingue, de este modo, entre canon en sentido pasivo y canon en sentido activo. En sentido activo el canon sería la normatividad de la Escritura o, lo que es lo mismo, «aquella cualidad de la Escritura Sagrada, por la que ésta se establece como norma, regla, canon de fe y de la vida del cristiano» (A. M. ARTOLA - J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, 64). Dimensión estrechamente vinculada a la inspiración, ya que la Escritura en cuanto palabra inspirada tiene como origen a Dios y, por eso, se constituye en norma de vida. En sentido pasivo el canon sería la colección de libros del AT y del NT que la Iglesia acoge: «La Iglesia, por tanto, no crea su canon, sino que declara como tal a aquellos libros en los que ha descubierto la Palabra normativa de Dios» (cf. *ídem*).

¹⁹ Así por ejemplo, P. Grelot en *La Biblia, Palabra de Dios* reflexiona acerca de quién es el «sujeto» sobre el que Dios actúa y concluye que no es el creyente individual ni la iglesia de una determinada época sino la iglesia de todos los tiempos. Mientras que K. Rahner en *Inspiración de la Sagrada Escritura* busca explicar cómo sucede esta acción del Espíritu que no es instantánea, fulminante ni automática ni evita el trabajo histórico. De hecho, se trata de un proceso progresivo y paulatino de composición y maduración que dura varios siglos. Para una presentación de los dos posicionamientos, cf. A. M. ARTOLA - J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, 106-108.

la que nos aproximamos por analogía, mostraba una primera parábola de la relación referida al sujeto parlante, el concepto de canonicidad centrado en el sujeto que acoge pone nuevamente de manifiesto una segunda interacción: la interacción entre el Espíritu y la Iglesia. Nos encontramos, pues, ante una segunda parábola de la relación. ¿Se podría decir que el concepto de «sacramentalidad» constituye una tercera parábola de la relación? Y en caso afirmativo, ¿qué aporta esta noción a la comprensión y a la reflexión acerca de la naturaleza de la Palabra?

1.2. HACIA UNA TERCERA PARÁBOLA DE LA RELACIÓN: LA SACRAMENTALIDAD DE LA PALABRA

La *Verbum Domini* en el n° 56 trata sobre la sacramentalidad de la Palabra. En el primer párrafo de este número la Exhortación Apostólica expresa que lo hace por indicación del Sínodo. Pues fue un tema que surgió durante la asamblea al abordar la cuestión de la relación entre la Palabra y Eucaristía y dado el carácter performativo de la primera²⁰. La ubicación que otorga la Exhortación Apostólica circunscribe el concepto de sacramentalidad al ámbito litúrgico. Sin embargo, su relación con DV 2 podría ser el preludio de su uso en un horizonte hermenéutico más amplio.

1.2.1. El concepto de sacramentalidad en *Verbum Domini* 56 y en *Dei Verbum* 2

La ubicación del número 56 resulta esclarecedora, ya que se enmarca en la segunda parte de la Exhortación, *Verbum in Ecclesia*, y en concreto, en el apartado de *La liturgia, lugar privilegiado de la Palabra de Dios*. De hecho, el tratamiento de esta cuestión y su localización evoca el ensayo de K. Rahner en el que aborda la relación entre Palabra y Eucaristía²¹. Para ello, el teólogo alemán procede presentando en primer lugar la relación entre la Palabra y el sacramento en general. En el apartado

²⁰ «Con la referencia al carácter performativo de la Palabra de Dios en la acción sacramental y la profundización de la relación entre Palabra y Eucaristía, nos hemos adentrado en un tema significativo, que ha surgido durante la Asamblea del Sínodo, acerca de la *sacramentalidad de la Palabra*» (VD 56).

²¹ K. RAHNER, *Escritos de Teología*. Vol. IV. *Sacramentos*, Madrid 1964, 323-365.

cuarto, profundiza en la *estructura sacramental de la Palabra de Dios*. Es aquí donde se observa un lenguaje cercano y categorías similares a las que años más tarde encontramos en DV 2: «este plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas»²².

La hipótesis de la que parto es doble. Primero, aunque el término sacramentalidad solo aparece en la segunda parte de la Exhortación, el concepto se halla latente en la primera. Y, segundo, la idea de sacramentalidad se encuentra incoada en DV 2 –en concreto en la afirmación: *obras y palabras intrínsecamente ligadas*– y, en cierto modo, se podría considerar una derivación natural de la misma²³.

Si hacemos un rápido recorrido por la Exhortación observamos que, hablando de la analogía de la Palabra de Dios, VD 7 distingue una única Palabra que se expresa en diversos modos y que, además, se hace carne. Por tanto, la Palabra de Dios no se reduce a la Escritura entendida solo como un libro, sino que es «un Verbo encarnado y vivo». Por otro lado, VD 53 recurre al léxico hebreo *dabar* precisamente para señalar que se trata de una «palabra-acontecimiento». Y VD 56 encuadra el sacrificio eucarístico oteando el «horizonte sacramental de la revelación»²⁴ que, como bien define, no es otro que el de los «gestos y palabras» (cf. DV 2).

«La Palabra de Dios se hace perceptible a la fe mediante el «signo», **como palabra y gesto humano**. La fe, pues, reconoce el Verbo de Dios acogiendo **los gestos y las palabras** con las que Él mismo se nos presenta. El **horizonte sacramental** de la revelación indica, por tanto, la modalidad histórico salvífica con la cual el Verbo de Dios entra en el tiempo y en el espacio, convirtiéndose en interlocutor del hombre, que está llamado a acoger su don en la fe» (VD 56).

²² «Esta palabra de Dios –como momento interno de la acción salvífica de Dios en el hombre y así con ella y a causa de ella– es la palabra con virtud de salvación que aporta en sí lo que dice, es ella misma, por tanto, acontecimiento de salvación que –en su momento externo, histórico y social– muestra lo que en ella y bajo ella acaece y hace acaecer lo que muestra. Es la puesta en presencia de la gracia de Dios». K. RAHNER, *Escritos de Teología*, IV, 331. Cf. también pág. 339.

²³ S. Pié i Ninot aborda el carácter sacramental de la revelación en S. PIÉ I NINOT, *La Teología fundamental. Dar razón de la esperanza (1Pe 3,15)*, Agape 7, Salamanca⁴ 2001, 303-323.

²⁴ «A este respecto, es útil recordar que el Papa Juan Pablo II ha hablado del «horizonte sacramental de la Revelación y, en particular..., el signo eucarístico donde la unidad inseparable entre la realidad y su significado permite captar la profundidad del misterio» (VD 56).

De esta manera, se amplía al marco de comprensión de la sacramentalidad. Pues aunque ubicada en el apartado dedicado a la liturgia, su referencia última es ese «horizonte sacramental de la revelación» que implica «gestos y palabras», así como «la modalidad histórico salvífica con la cual el Verbo entra en el tiempo y en el espacio». Pero todavía VD 56 da un paso al frente, pues entronca esta categoría de sacramentalidad en el misterio de la Encarnación y de la Eucaristía. Mientras al primero le corresponde ser el origen²⁵, con el segundo establece una relación de analogía²⁶.

Dos números antes, VD 54 había tratado la cuestión de la Palabra y Eucaristía y para ilustrarlo se traslada al magnífico discurso de Cafarnaúm (Jn 6,22-69) en el que Jesús se presenta como el pan de vida. Como la misma Exhortación trae a colación, en este pasaje se palpa el trasfondo veterotestamentario y esto le permite la comparación: al igual que Moisés trae para Israel el maná en el desierto que es la Torá, Jesús ahora se autoproclama como el pan vivo bajado del cielo y, en este sentido, *la Ley se ha hecho persona*.

²⁵ «De aquí comprendemos que, en el origen de la sacramentalidad de la Palabra de Dios, está precisamente el misterio de la encarnación: «Y la Palabra se hizo carne» (Jn 1,14), la realidad del misterio revelado se nos ofrece en la «carne» del Hijo» (VD 56).

²⁶ «De este modo, la sacramentalidad de la Palabra se puede entender en analogía con la presencia real de Cristo bajo las especies del pan y del vino consagrados. Al acercarnos al altar y participar en el banquete eucarístico, realmente comulgamos el cuerpo y la sangre de Cristo. La proclamación de la Palabra de Dios en la celebración comporta reconocer que es Cristo mismo quien está presente y se dirige a nosotros para ser recibido. Sobre la actitud que se ha de tener con respecto a la Eucaristía y la Palabra de Dios, dice san Jerónimo: “Nosotros leemos las Sagradas Escrituras. Yo pienso que el Evangelio es el Cuerpo de Cristo; yo pienso que las Sagradas Escrituras son su enseñanza. Y cuando él dice: *Quién no come mi carne y bebe mi sangre* (Jn 6,53), aunque estas palabras puedan entenderse como referidas también al Misterio [eucarístico], sin embargo, el cuerpo de Cristo y su sangre es realmente la palabra de la Escritura, es la enseñanza de Dios. Cuando acudimos al Misterio [eucarístico], si cae una partícula, nos sentimos perdidos. Y cuando estamos escuchando la Palabra de Dios, y se nos vierte en el oído la Palabra de Dios y la carne y la sangre de Cristo, mientras que nosotros estamos pensando en otra cosa, ¿cuántos graves peligros corremos?”. Cristo, realmente presente en las especies del pan y del vino, está presente de modo análogo también en la Palabra proclamada en la liturgia. Por tanto, profundizar en el sentido de la sacramentalidad de la Palabra de Dios, puede favorecer una comprensión más unitaria del misterio de la revelación en “obras y palabras íntimamente ligadas”, favoreciendo la vida espiritual de los fieles y la acción pastoral de la Iglesia» (VD 56).

Pero además, VD 54 pone en relación este discurso de Cafarnaúm (Jn 6,22-39) con el prólogo de Juan (Jn 1,1-18) y haciendo así, crea una conexión entre el misterio de la Encarnación y el de la Eucaristía. Es más, concluye: «En el Prólogo de Juan se profundiza en el discurso de Cafarnaúm: si en el primero el Logos de Dios se hace carne, en el segundo es pan para la vida del mundo».

Carne y pan son dos metáforas bíblicas potentísimas que la Exhortación vincula a los misterios de la Encarnación y de la Eucaristía respectivamente y que relaciona con la sacramentalidad. Por eso, voy a adoptarlos como itinerario de la segunda parte *–de la carne al pan–* para reflexionar acerca del concepto de sacramentalidad de la Palabra y de su potencialidad todavía por explorar. Pero antes de pasar a esta exposición, quisiera dar otro paso.

1.2.2. Dei Verbum 2: la economía de las «obras» y las «palabras»

En el tortuoso camino de configuración de la Constitución Dogmática *Dei Verbum* el voto negativo de los padres conciliares al primer esquema, *De fontibus revelationis*, constituyó un punto de inflexión. De hecho, para salir del *impasse* que suponía la discusión sobre la doctrina de las dos fuentes, el título del segundo esquema, *De divina revelatione*, recoge la necesidad de una reflexión previa acerca de la revelación donde se enmarque la cuestión citada. Haciéndolo así, no solo este debate sobre Escritura y Tradición recibe nueva luz, sino que también la reflexión sobre la naturaleza y el estatuto de la Escritura recibe un nuevo impulso.

Precisamente lo más sobresaliente de los cinco puntos que componen el primer capítulo de la *Dei Verbum* (DV 2-6) es la acentuación trinitaria y cristológica, la comprensión de la revelación como autocomunicación de Dios, su dimensión histórica y la equilibrada síntesis entre donación divina y respuesta humana. De hecho, entender la revelación como «autodonación» de Dios y no como desvelamiento de verdades puramente doctrinales es otra forma de indicar que esta sucede por «obras y palabras» inseparablemente unidas (DV 2).

Además de la tendencia orgánica y del estilo histórico de la *Dei Verbum*, como ya anotó Alonso Schökel, a diferencia de otros documentos magisteriales dicha Constitución se caracteriza por emplear un lenguaje

bíblico²⁷. Así pues, el concepto de hechos-palabra intrínsecamente unidos se halla latente en el término hebreo *dābār* (דָּבָר) que rescata la *Verbum Domini*²⁸. Este vocablo significa tanto «palabra» como «hecho». Aunque en la lengua hebrea el traspaso semántico pudo deberse a una metonimia²⁹, este trasvase de una significación a otra prueba ya la existencia en la mentalidad bíblica de una aproximación entre palabra e historia, entre palabra y vida. De otro modo, esta transferencia semántica no se hubiera podido efectuar.

Por tanto, *dābār* no se reduce a una cuestión de fonética o a una entidad semántica, es evento, realidad, historia. Es más, la Palabra no solo genera acontecimientos sino que ella misma acontece³⁰. Por eso, desde esta visión la historia no es un cúmulo de advenimientos sin rumbo y totalmente fortuitos sino que estos son originados por la Palabra y portadores de un significado. O mejor, tienen la función de «significar» y, por eso, iluminan otros y los generan.

Antes de la promulgación de la *Dei Verbum* el profesor Alonso Schökel había propuesto tres vías para explicar la economía de la revelación: creación, historia y palabra³¹. Sin embargo, DV 2 apostó por un esquema binario y profundizó, de este modo, sobre la íntima relación entre hecho (*gesta*) y palabras (*verba*):

«Este plan de la revelación se realiza con hechos (*gesta*) y palabras (*verba*) intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras (*gesta*) realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan (*manifestent*) y confirman (*ac corroborent*) la doctrina (*doctrinam*) y los hechos significados por las palabras (*et res verbis significatas*), y las palabras (*verba*), por su parte, proclaman (*proclament*) las obras y

²⁷ Esta cuestión se halla desarrollada en L. ALONSO SCHÖKEL, *Unidad y composición de la Constitución «Dei Verbum»*, en AA. VV., *Concilio Vaticano II. Constitución «Dei Verbum»*, BAC 4, Madrid 1969, 125-132.

²⁸ Como también K. Rahner. Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, IV, 333.

²⁹ «Significa primero la *palabra*: sea el acto de hablar, el enunciado o su contenido (tomar la palabra, pronunciar unas palabras, comprender las palabras). De ahí pasa a significar el *tema* o *asunto*. Significa además la acción y el modo de hacerla o ponerla en práctica, *conducta*; y su contenido o *la tarea, faena*. También *hecho, suceso*; y su causa: *ocasión, condición*. Por abstracción pasa a significar: *cosa, algo*; con negativo, *nada*». L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico Hebreo-Español*, Madrid² 1999, 170.

³⁰ K. RAHNER, *Escritos de Teología*, IV, 331.

³¹ L. ALONSO SCHÖKEL, *La palabra inspirada*, 20-38.

esclarecen (*elucidant*) el misterio contenido en ellas (*mysterium in eis contentum*)» (DV 2).

Como se puede observar el número 2 de la Constitución Dogmática *Dei Verbum* atribuye a las obras (*gesta*) un doble valor: manifestativo (*manifestan*) y confirmatorio (*confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras*). Mientras a las palabras (*verba*) se da el valor declarativo (*proclaman las obras*) y explicativo (*esclarecen el misterio contenidos en ellas*). Ahora bien, DV 2 dice algo más: hechos y palabras no están separados sino *intrínsecamente* conexos entre sí. En este sentido no se trata de dos economías paralelas sino de una misma economía. De tal modo que, como afirma Pietro Bovati, «las obras (*gesta*) son significativas y la expresiones verbales (*verba*) son eventos»³². La Escritura, pues, participa de esta misma economía de la revelación.

2. DE LA CARNE AL PAN

De la carne al pan pretende ser el itinerario, marcado por el evangelista Juan y recogido por la *Verbum Domini*, que incluye dos metáforas intensas para expresar lo que es la Palabra y su dinamismo. Me sirvo ahora de ellas para explorar los horizontes que abre el término sacramentalidad entendido como concepto que integra una única economía: la del *gesto y la palabra*. Y desde la perspectiva de esta única economía revelatoria y salvífica (obra-palabra) quisiera visitar los tres elementos básicos de la comunicación: autor, mensaje y receptor que, en cierto modo, corresponden a la cuestión de inspiración (sujeto parlante), Palabra (mensaje) y canon (destinatario).

Este paso lo orientaré desde una impostación bíblica e, igualmente, me ayudaré de algunas de las intuiciones de la Constitución Dogmática *Dei Verbum* y de la Exhortación Apostólica *Verbum Domini*. Además, para sazonar la reflexión me voy a servir de las agudas consideraciones de autores como H. Meschonnic, L. Alonso Schökel, P. Bovati, P. Beauchamp, A. Paul, entre otros.

³² P. BOVATI - P. BASTA, «*Ci ha parlato per mezzo dei profeti*», 67. Precisamente esto es lo que condensa el término *dābār* rescatado por la Exhortación y a lo que se alude en el n° 56 cuando se habla del *horizonte sacramental de la revelación*.

2.1. PONER LA CARNE EN LA PALABRA

«Solamente hay travesía del sujeto, cuando el lenguaje entero es yo»³³.

Con otras palabras, solamente el receptor puede lanzarse existencialmente a la búsqueda cuando el escrito no es letra sino sujeto, *yo*. O dicho de otra manera, cuando la palabra no es algo distinto a la propia carne. Esta coincidencia entre carne y palabra sería la condición *sine qua non* para que el texto sea lugar de encuentro entre sujetos.

Henri Meschonnic en su *Poética como crítica del sentido*, incansablemente denuncia la «oscilación clásica entre el vivir y el lenguaje»³⁴. Algo que según *Dei Verbum* no ocurre en Dios, pues define la revelación como autocomunicación. Dios se da en lo que dice, se entrega en lo que hace y este hecho alcanza su punto culminante cuando el *Verbo se hace carne* (Jn 1,14) y se da como pan (Jn 6,51).

En este sentido, el concepto de sacramentalidad profundiza y completa al de inspiración. Pues no solo la Escritura tiene origen en Dios o tiene a Dios por Autor, sino que esta autoría divina descansa en el «darse» y, en consecuencia, queda iluminada por el *horizonte sacramental de la revelación*. Puesto que Dios se autocomunica en ella, la Escritura es «palabra-carne» y, por ello, fundamentalmente un acontecimiento, una Persona. Algo que en Cristo supone un salto cualitativo, pues en Él la carne «queda atravesada» por la Palabra³⁵. De ahí esa doble

³³ H. MESCHONNIC, *La poética como crítica del sentido*, Buenos Aires 2007, 148.

³⁴ Ídem, 58. El citado autor hace toda una apología contra una filología que reduce la poesía a métrica y olvida que ésta es ante todo un Sujeto. Por eso, en otro lugar crítica «el viejo Binario con frente de toro opone el lenguaje a la vida». Y añade lo que entiende por vida: «La escritura fue siempre y en todas partes una exploración del lenguaje. Que nunca fue producida más que por un sujeto. Es lo que yo entiendo por la vida: que la escritura se vuelva forma de vida, movimiento de una palabra, invención del sujeto por su lenguaje y de un lenguaje por un sujeto inseparablemente, invención de su propia historicidad» (ídem, 142). «La rima y la vida se transforman una por la otra» (ídem, 144).

³⁵ «Para comprender en su profundidad el mensaje del Prólogo de san Juan no podemos quedarnos en la constatación de que Dios se nos comunica amorosamente. En realidad, el Verbo de Dios, por “quien se hizo todo” (Jn 1,3) y que se “hizo carne” (Jn 1,14), es el mismo que existía “in principio” (Jn 1,1). Aunque se puede advertir una alusión al comienzo del libro del Génesis (cf. Gn 1,1), en realidad nos encontramos ante un principio de carácter absoluto en el que se nos narra la vida íntima de

consideración de la Exhortación, que el «origen de la sacramentalidad radique en el misterio de la encarnación»(VD 56) y que «el cuerpo del Hijo es la Escritura que se nos ha transmitido» (VD 18).

Pero además del Autor divino en la Biblia confluye el autor humano. El artículo del Credo proclama: «creo en el Espíritu Santo que habló por los profetas» (*qui locutus est per prophetas*). Como ya observó Alonso Schökel, en esta afirmación se encuentra «contenida sustancialmente nuestra fe en la realidad misteriosa de la Sagrada Escritura»³⁶. Es más, el Credo propone la figura del profeta como paradigma del «hablar» de Dios a través de un ser humano.

Haciendo así, probablemente se intuye la estrecha unión entre cuerpo y palabra que se da en los profetas. Pues en la concepción bíblica del profetismo, vida y palabra no son separables. Es decir, el profeta no es un mero mensajero que a modo de papagayo repite palabras sin que le toquen su existencia. Tampoco una sibila absorta y fuera de sí que emite sonidos enigmáticos producto de alucinógenos, con más o menos acierto. El profeta es el paradigma de creyente tocado por una Palabra que reconoce que no puede tener origen en él y que le complica la existencia.

Este aspecto se visualiza de una manera muy especial en el profeta Jeremías. La disertación de Mario Cucca –*Il corpo e la città*– está consagrada a mostrar esta cuestión³⁷. Uno de los pasajes que mejor lo ejemplifican es el episodio de la vocación³⁸. *Formar* en el vientre y *salir* de él es un merismo, ya que señalan los dos polos de un proceso (*entrar y salir*). Con esta figura literaria se indica la totalidad de la estancia en el vientre materno. Pues bien, el texto indica que «antes» de haber formado a Jeremías en el vientre, Dios ya le había conocido, consagrado y donado como profeta.

Dios. El Prólogo de Juan nos sitúa ante el hecho de que el Logos existe desde siempre y que, desde siempre, él mismo es Dios (...) Dios se nos da a conocer como misterio de amor infinito en el que el Padre expresa desde la eternidad su Palabra en el Espíritu Santo» (VD 6).

³⁶ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *La Palabra inspirada*, 13-14.

³⁷ M. CUCCA, *Il corpo e la città. Studio del rapporto di significazione paradigmatica tra la vicenda di Geremia e il destino di Gerusalemme*, Assisi 2010.

³⁸ Los primeros versículos están atravesados por tres ejes: el de la acción divina (conocer-consagrar-donar); el de la corporalidad (formación del cuerpo en el vientre materno); y el de la temporalidad (*antes de...*). P. BOVATI, *Geremia 1-6*, Dispense PIB, Roma 2005-2006, 84-85.

De esta afirmación se puede inferir dos conclusiones. La primera, Jeremías tiene ADN de profeta, todo su cuerpo ha sido forjado para albergar la palabra. Su vocación es un don de identidad, ya que no es posterior al nacimiento³⁹. En consecuencia, Jeremías no podría existir si no como profeta. La segunda conclusión está relacionada con la primera. Con palabras de Mario Cucca: «la vocación profética, el deber que ésta implica en referencia a Israel, no es un añadido extrínseco respecto a la vida del profeta, sino coincidente con ésta: el cuerpo es *formado en el vientre* como *cuerpo profético* y *sale del seno* a realizar la misión para la que ha sido formado»⁴⁰.

Por tanto, el cuerpo es ya un cuerpo profético y, por eso, portador de una palabra, «contenedor» de sentido aun cuando el profeta calle. Se entiende por qué tanto las acciones simbólicas como el silencio son igualmente «significativos». Así pues, en el cuarto canto del siervo por dos veces se indica que *él no abrió su boca* (Is 53,7). Y, sin embargo, su muerte y su mudez son elocuentes. Su cuerpo es una apelación no solo presente sino futura pues tiene la función de «significar» (Is 53,1.8). Es más, del cuerpo del siervo brotará salvación: *sus heridas nos han curado* (Is 53,5). Se convertirá en acontecimiento salvífico.

Dios como autor se autocomunica en la Palabra, pero también el autor bíblico, en analogía al profeta, pone su carne y su existencia en la obra. El hagiógrafo no es un autor ajeno al texto. El texto es enteramente «yo», que es una buena traducción para indicar que la Escritura es un texto escrito por creyentes. La Encíclica *Fides et Ratio* (1998) –que constituye un hito intermedio entre *Dei Verbum* y *Verbum Domini*, ya que reflexiona sobre la credibilidad de la revelación–, dedica un espacio a deliberar sobre la «creencia», que considera una forma de conocimiento basada en una confianza que asume el riesgo de la relación (FR 32)⁴¹.

³⁹ B. COSTACURTA, «*Io ti farò profeta fra le genti*» (Ger 1,5). *I profeti nella Bibbia*, en J. M. ALDAY (ed.), *I religiosi sono ancora profeti?*, Vita Consacrata, Milano 2008, 23.

⁴⁰ M. CUCCA, *Il corpo e la città*, 76.

⁴¹ «Cada uno, al creer, confía en los conocimientos adquiridos por otras personas. En ello se puede percibir una tensión significativa: por una parte el conocimiento a través de una creencia parece una forma imperfecta de conocimiento, que debe perfeccionarse progresivamente mediante la evidencia lograda personalmente; por otra, la creencia con frecuencia resulta más rica desde el punto de vista humano que la simple evidencia, porque incluye una relación interpersonal y pone en juego no sólo las posibilidades cognoscitivas, sino también la capacidad más radical de confiar en otras personas, entrando así en una relación más estable e íntima con ellas. Se ha

Al final de este punto la Encíclica presenta como paradigma al mártir, pues es en él se funden verdad, palabra y vida⁴². Esta genuina autenticidad supera las barreras ideológicas y ejerce una fuerza de atracción, ya que precisamente la muerte hace creíble su vida y aquella causa por la que la ha entregado. Aquello que da sentido al vivir es por lo que merece la pena morir. Si *creer* viene de «cordo», con *creencia* estamos hablando de un horizonte de sentido y con *creyente* de alguien que tiene el corazón allí. Decir que la Biblia es un libro escrito por creyentes es entender que la carne traspasa las palabras, que el autor «ha dejado algo suyo en el texto sagrado» y que, en consecuencia, el tipo de verdad que se entrega no se propone al intelecto sino a la libertad. Y no porque esta verdad no sea razonable ni razonada sino porque, para poder hacer este ejercicio de comprensión, hay que secundarla y no sin luchas (Jr 20,7-9)⁴³.

2.2. VER UNA VOZ

En el apartado anterior nos hemos centrado en el sujeto del hablar. Si la inspiración ponía el acento en esa misteriosa fusión de sujetos (Dios y hagiógrafo), la sacramentalidad alarga el horizonte profundizando

de destacar que las verdades buscadas en esta relación interpersonal no pertenecen primariamente al orden fáctico o filosófico. Lo que se pretende, más que nada, es la verdad misma de la persona: lo que ella es y lo que manifiesta de su propio interior. En efecto, la perfección del hombre no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad hacia el otro. En esta fidelidad que sabe darse, el hombre encuentra plena certeza y seguridad. Al mismo tiempo, el conocimiento por creencia, que se funda sobre la confianza interpersonal, está en relación con la verdad: el hombre, creyendo, confía en la verdad que el otro le manifiesta». JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, 14 de septiembre de 1998, n° 32.

⁴² En correspondencia a *Fides et Ratio*, la Exhortación *Verbum Domini* pondrá en su lugar a los santos como paradigmas de la «recepción» (encarnación) de la Palabra (VD 48-49).

⁴³ Así lo perciben aquellos que se marchan porque les parecían «duras» las palabras del Maestro (Jn 6,61-66). Y en este contexto Pedro deja como legado la conmovedora confesión: «Señor ¿a quién vamos a ir si solo tú tienes palabras de vida eterna?» (Jn 6,67-68).

acerca de qué «autoría» se trata: la entrega del yo en el texto⁴⁴. Y esta marca dota al mensaje de una particularidad.

2.2.1. Una experiencia otorgada. Letra y voz

«Dios no revela con discursos, sino por medio de experiencias. El autor sagrado no transmite un discurso divino, sus palabras expresan una experiencia otorgada»⁴⁵.

La primera particularidad queda cincelada por la expresión de Nicolás Gómez Dávila. Puesto que el «autor» entrega «su carne en las palabras», puesto que la «palabra es enteramente yo», lo que ofrece es una *experiencia otorgada*. Por tanto, una experiencia que contiene «obras» y «palabras» inseparablemente unidas. Esta «estructura sacramental» tendrá una consecuencia para el lector, y es que su actividad no será otra que la de alcanzar *el movimiento de la Palabra en el escrito*⁴⁶, o mejor, *ver una voz*.

En su momento indicamos que L. Alonso Schökel propuso una organización tripartita de la Revelación (creación, historia, palabra), mientras DV 2 asumió un esquema binario (obras y palabras). Sin embargo, si leemos a fondo la obra de este exegeta, observamos que en cierto modo se halla presente esta estructura sacramental. De hecho, la experiencia de la creación que hace el ser humano es para Alonso una *experiencia otorgada* que se sintetiza en el diálogo entre «revelar» y «nombrar»⁴⁷. Y

⁴⁴ En un programa de RNE Joan Margarit indicó la siguiente idea: *no hay nadie más difícil de engañar que un lector de poesía*. Es decir, en cierto modo el lector es capaz de captar la entrega del autor en el texto. Alonso Schökel, en otro sentido, completa esta afirmación: «Toda obra de arte es creación de un mundo por imposición de forma; y toda creación humana es reveladora. En este sentido se afirma que el arte es esencialmente expresión (no precisamente expresividad), o que es lenguaje. La obra literaria, al trasponer el mundo utilitario o biológico a un mundo de representación, lo despoja de su contingencia y lo hace profundamente significativo: hace patente su verdad de ser, no precisamente en proposiciones (que no se excluyen), sino por representación. Cuando decimos que una obra es falsa no nos referimos a sus proposiciones». Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *La Palabra inspirada*, 223-224.

⁴⁵ N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito*, Girona 2009, 268.

⁴⁶ H. MESCHONNIC, *La poética*, 91.

⁴⁷ la experiencia que hace el ser humano de la creación es la experiencia de estar ante criaturas que se le muestran y a las que él otorga un nombre. Nombrar se halla en relación con revelar, pues en conformidad a lo que se le manifiesta se da un

esta dialéctica nuevamente se repite en el ámbito histórico entre acontecimiento e interpretación⁴⁸. Más adelante, Schökel desarrolla este aspecto utilizando la metáfora musical. La música no está en la partitura sino en el sonido y para ello debe ser interpretada⁴⁹. En toda interpretación la subjetividad es necesaria, pero son las notas musicales, y otros elementos dictados por la partitura, lo que hacen reconocible una sinfonía. Subjetividad y objetividad son requeridas.

Ahora bien, esta partitura fue por primera vez interpretada por su autor que, en cierto modo, la dotó de un sentido. Por eso, «voz y letra» forman un único «pack» en la *experiencia otorgada*⁵⁰. De ahí la importancia que concede la exégesis a la intención del «autor» y por ello esta ciencia se somete a la dura «ascesis» de no proyectarse en el texto. Algo que es muy distinto a la legítima actividad de interpretar⁵¹.

nombre que responde a la realidad desvelada pero que nunca la agota. El acontecimiento (revelar) es descifrado y recogido en un sentido que no agota (nombrar). Por eso, nombrar y revelar están en una tensión dinámica. Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *La Palabra inspirada*, 21-27.

⁴⁸ Pues todo dato histórico nos llega interpretado. Algo que no es equivalente a que sea subjetivo. Ídem, 27-31.

⁴⁹ «Una sinfonía es un sistema orquestal, y lo que yo tengo en la mano es un bloque de papel, páginas cruzadas de rayas paralelas con curiosas manchas negras. Es inútil que aplique el oído al papel para escuchar la sinfonía. De modo semejante, la escritura conserva la partitura de la obra literaria, nada más; pero la escritura me pone al alcance de la obra literaria: nada menos». Ídem, 234-235.

⁵⁰ O lo que es lo mismo, esta *experiencia otorgada* no solo viene transferida por la «letra» sino por la «voz», viene dotada de un sentido y de una intención por aquel que la emite. Algo que la voz modula pero que la letra no puede registrar. De hecho, el tono que se adopta puede cambiar por completo el sentido de una frase. La intensidad y fuerza con que se dicen ciertas palabras las dotan de un plus de significación.

⁵¹ «Esta necesidad de repetición o representación plantea el problema de la fidelidad. Aunque una obra solo existe en la repetición, y esta necesariamente es múltiple y variable, hay con todo una norma permanente y unos límites de tolerancia para la variación (...) para responder prácticamente a estas cuestiones, nuestra cultura ha producido dos cuerpos de hombres, a quienes en cierto modo encomiendan las obras. Primero el cuerpo de intérpretes: pianistas, directores de orquesta, recitadores, actores dramáticos; el segundo cuerpo lo forman los críticos, historiadores, musicólogos. Entre ambos sustentan una fuerza que a la vez los sustenta a ellos: la fuerza de la tradición viva. Y en esta fuerza total se incorpora la recepción y el control social. Todo pianista dará una interpretación personal de Beethoven, dentro de la sustancia fidelidad: para el piano romántico conservamos una tradición viva ininterrumpida». Ídem, 236-237.

En la tradición hebrea el profetismo se comprendió así en relación a la Ley. De hecho, en la Biblia hebrea el corpus profético aparece tras la Toráh. Lejos de ser considerados los inventores de una nueva religión o unos simples antisistemas, los profetas son los verdaderos intérpretes de la Ley. Y es que, como sucede en toda sociedad, Israel hizo pronto la experiencia de que uno podía ser legal pero injusto⁵². Se trata de la típica separación de la ley de su sentido que lleva a la irremediable esquizofrenia entre letra y espíritu⁵³.

En otro contexto y también por otros motivos, el grupo fariseo fragua probablemente hacia finales del s. I d. C. la siguiente convicción: la «Torá oral» y la «Torá escrita» son dos «leyes» donadas en el Sinaí e inseparables⁵⁴. La Torá oral (*voz*) sería una especie de «complemento y explicación de la ley escrita (*letra*), haciéndola inteligible y actual para todas las generaciones»⁵⁵. Para ello la tradición hebrea recurre a una figura literaria inédita que aparece en el contexto del Sinaí (Ex 20,18.22) y que luego reutiliza el libro del Apocalipsis (Ap 1,12): *ver una voz*⁵⁶.

⁵² P. BOVATI, *Giustizia e ingustizia nei libri profetici*, Dispense PIB, Roma 2004, 61-85.

⁵³ La Pontificia Comisión Bíblica en su documento sobre la interpretación de la Escritura de 1993 acuña el término «sentido pleno», con el fin de superar el escollo que supone separar el sentido literal y el sentido espiritual. No se puede comprender plenamente la letra sin el espíritu, pero tampoco al espíritu se llega sin la letra. Se trata de dos realidades inseparables. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 15 de abril de 1993, EB 1420-1422.

⁵⁴ Así por ejemplo aparece en *Pirque 'Abot* 1,1: «Moshé recibió la Torá en el Sinaí y la transmitió a Iehoshúa, Iehoshua a los Ancianos; los Ancianos a los Profetas; y los Profetas la transmitieron a los Hombres de la Magna Asamblea»; *SifDt* sobre Dt 33,10: «Y tu Ley a Israel. Enseña que se dieron dos leyes para Israel: una oral y otra escrita. Preguntó el general Agnitó a Rabbán Gamaliel; le dijo: ¿Cuántas leyes han sido dadas a Israel? Le dijo: Dos, una oral y otra escrita» (E. CORTÈS - T. MARTÍNEZ, *Sifre Deuteronomio. Comentario tannáico al libro del Deuteronomio*, Vol. II: Pisqa 161-357, Barcelona 1997, 330-331); *Sifra* CCLXIX: II.14^{A-D}; *bShabbat* 31a. Cf. P. BOVATI - P. BASTA, «*Ci ha parlato per mezzo dei profeti*», 190-193.

⁵⁵ A. PAUL, *Intertestamento*, CuBib12, Estella 1978, 7.

⁵⁶ El texto de Ex 20,18 combina el elemento auditivo con el visivo: «y todo el pueblo *estaba viendo* (ראה) las *voces* (הקולות) y los relámpagos, la *voz de la trompeta* (קול השופר) y el monte humeante». Aunque formando bina con «relámpagos», el término «voces» se traduce por «truenos», en Ex 20,22 rememorando lo ocurrido vuelve a repetir la idea: «Dijo Yhwh a Moisés: Así dirás a los israelitas: vosotros *habéis visto* (ראיתם) que desde el cielo os *he hablado* (דברתי)». En el principio del Apocalipsis se da también un dinamismo interesante pues de «oír detrás de mí una voz como de trompeta» (καὶ

«Sí, la diferencia es capital. Dios se dirige a Abraham dándole una orden; se trata de un diálogo de individuo a individuo. En el texto del Éxodo que describe el encuentro excepcional entre Dios y el pueblo, se advierte que Dios sólo es una voz: se dirige al pueblo desde lo alto de la montaña por mediación de Moisés. El relato es, por lo demás, asombroso. Habla de una “visión de voces”. “Y todo el pueblo vio la voz”. Se trata, para los comentaristas, de la visión del texto grabado en las Tablas y revelado en el monte Sinaí. Dios mismo se mantiene retirado, invisible. Adopta un rostro e incluso se encarna, adopta un cuerpo en forma de voz, en su palabra, que se graba visiblemente en las tablas de piedra, las Tablas de la Ley»⁵⁷.

Como bellamente expone Marc-Alain Ouaknin una de las líneas fuerza de este pasaje es la *visión de voces*. Esto es, la relación que establece entre la oralidad y el escrito, entre el cuerpo y la voz (*adopta un cuerpo en forma de voz*), entre palabra y tablas de piedra (*su palabra, que se graba visiblemente en las tablas de piedra*). En definitiva, entre el espíritu y la letra.

Esta concepción hebrea ilumina nuestra comprensión de la relación entre Escritura y Tradición. De hecho, para salir del *impasse* de la teoría de las dos fuentes, DV 9 llega a la feliz formulación de que ambas surgen de *una misma fuente* y que no están subordinadas una a la otra sino *íntimamente conectadas* (*arcte inter se connectuntur atque communicant*)⁵⁸. Pero además, es reseñable que *Dei Verbum* coloca la cuestión en el marco más amplio de la Revelación (DV 2-6). Y esta intuición, en cierto modo, la recoge *Verbum Domini* cuando terminológicamente se cuida

ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος)» (Ap 1,10), algo que rememora a Ex 20,18, se pasa a darse la vuelta para verla: «me volví a ver la voz que hablaba conmigo (καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν τὴν φωνὴν ἣτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ)» (Ap 1,12). Algunos estudiosos la interpretan como una sinécdoque. Esto es, un término que toma la parte por el todo. En este sentido, la voz sería equivalente a Dios. Sin embargo, personalmente soy más partidaria de un oxímoron. Esta figura literaria consiste en originar un sentido nuevo con dos palabras aparentemente contradictorias.

⁵⁷ J. BOTTÉRO - M. A. OUAKNIN - J. MOINGT, *La historia más bella de Dios. ¿Quién es el Dios de la Biblia?*, Barcelona 1998, 56.

⁵⁸ Dada la afirmación tan escueta esbozada por DV 9, el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), profundiza sobre esta recíproca dependencia (EB 1423-1503).

de no equiparar Palabra de Dios con Escritura⁵⁹, aunque ciertamente estén relacionadas⁶⁰.

En este sentido, me parece espléndida la expresión de H. Meshonnic para describir un aspecto de esta «estructura sacramental», el «autor» «consigna el movimiento de la palabra en el escrito»⁶¹. Es decir, *dota a la letra de voz*⁶², pone la carne en la obra. Interpretar, por tanto, sería *ver la voz*, secundar el dinamismo de *la palabra en el escrito*, alcanzar la *experiencia otorgada*.

⁵⁹ Así por ejemplo ya lo señalaba *Fides et Ratio* 55. Cf. también *Instrumentum laboris*: «la Palabra de Dios no queda encerrada en la Escritura» (*Inst. Lab.* 9, f.). O las consideraciones de VD 7: «Hay que destacar ahora lo que los Padres sinodales han afirmado sobre las distintas maneras en que se usa la expresión “Palabra de Dios”»; «la fe cristiana no es una religión del libro: el cristianismo es la religión de la Palabra de Dios, no de una palabra escrita y muda sino del Verbo encarnado y vivo». También Alonso hace una consideración interesante a este respecto. «Como habitamos una cultura de los textos escritos, y como la técnica de escribir e imprimir influye circularmente en la técnica de componer, llegamos a identificar la obra con la escritura, leemos los poemas en voz baja (es decir, sin voz), concebimos el lenguaje en términos de letras, no de sonidos. La imaginación puede suplir: los directores de orquesta leen y escuchan internamente la partitura nueva (...) También el libro sagrado es una simple notación de la palabra y obra inspirada: nada más y nada menos» (cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *La Palabra inspirada*, 235). «La palabra de la Biblia atestigua la revelación, pero no la contiene del tal modo que pueda agotarla en sí misma y pueda guardársela en el bolsillo como un objeto» (cf. J. RATZINGER, *L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell' esegesi contemporanea*, en I. DE LA POTTERIE (ed.), *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991, 122).

⁶⁰ Del mismo modo que *Verbum Domini* señala que la Palabra no se agota en el escrito, también en el número 18 afirma: «puede ser útil recordar la analogía desarrollada por los Padres de la Iglesia entre el Verbo de Dios que se hace carne y la Palabra que se hace libro». Por eso, aunque el escrito no la agota, la significa de una manera particular:

⁶¹ H. MESCHONNIC, *La poética*, 91.

⁶² Con «dotar a la letra de voz» queremos indicar dos aspectos que están interrelacionados. El primero, conectado con la mentalidad bíblica, es que cuando una persona habla «alienta». Es decir, la voz es una donación de aliento, por tanto, donación de sí. Por eso, decir que la letra tiene voz es indicar que la letra es palabra viva porque contiene la carne-aliento de quien se consigna en ella. Segundo, la voz es donación de aliento articulado. O donación de sentido, interpretación de la palabra que se entrega. El tono que se utiliza, la forma de pronunciar, ofrecen matices de significado que no están en la letra sino en la voz y que son fundamentales para captar su significación. De ahí la sacramentalidad, pues la palabra es acontecimiento (*verba-gesta*) y el acontecimiento está dotado de sentido (*gesta-verba*).

2.2.2. Estructura múltiple. Voces y Palabra

«El poema no es propiedad del crítico ni del autor (se desprende al nacer del autor, y camina por el mundo fuera del alcance de su intención o de su control). Un poema debería ser y no significar. He aquí un epigrama que merece ser citado en todo ensayo sobre la poesía»⁶³.

En el apartado anterior hemos hecho hincapié en la «partitura» como aquel elemento que precisamente por ser «objetivo» implica que contenga «sujeto». Es más, el escrito es «carne» donde se consigna la *experiencia otorgada* que está dotada de *letra y voz*. Es como un «trozo» de ti que se arranca para dárselo a otro. Previo, por ello, a la nueva «apropiación» es la «desapropiación». Pues bien, esta dialéctica legítima, y a la vez necesaria, para que se produzca eso que llamamos comunicación como una forma de autodonación tiene una fisonomía muy particular en la Escritura, puesto que forma parte de su entramado y, en cierto modo, es intrínseco a su generación.

Meschonnic indicaba: «si las palabras están en la voz, se puede decir que hay voz en ellas»⁶⁴. Es decir, las palabras no se hallan tanto en la letra como en la voz, habitan en la voz y están dotadas de voz. La particularidad bíblica es que la «palabra-acontecimiento» está dotada no de una voz sino de «voces», pues ese proceso de desapropiación-apropiación ha sucedido dentro de la misma Biblia. Nos encontramos, pues, no ante una un esquema melódico simple sino ante una sinfonía. Voces que cantan una misma palabra, una misma *experiencia otorgada*, pero que su decir no es simplemente repetir sino interpretar.

Y este hecho tiene repercusiones hermenéuticas, puesto que el exegeta se halla ante una «palabra» pronunciada por muchas voces que le confieren nuevos tonos, pronunciaciones y que la dotan de carne; la de sus existencias. Preocupada legítimamente por recuperar la intención del autor (voz), a la exégesis se le multiplicará la tarea, ya que tendrá que lidiar con una realidad polifónica que se ha gestado en un proceso que no es unidireccional sino dialógico y cuyo sentido se comprende en el interior de este diálogo y en relación a las «voces» extratestamentarias.

⁶³ W. K. WIMSATT, *The Verbal Icon. Studies in the Meaning of Poetry*, 1954, 5. Citado en L. ALONSO SCHÖKEL, *La Palabra inspirada*, 261.

⁶⁴ H. MESCHONNIC, *La poética*, 162.

«La obra es manifestación que se actualiza solamente cuando un oyente o lector la vuelve a recrear. Muchos lectores repiten la obra y ella no se agota. El actor o recitador recrea activamente la obra, y la obra queda intacta. La obra cambia algo en la colaboración activa del recitador; y la obra sigue idéntica a sí. La obra se repite indefinidamente y la obra no se multiplica»⁶⁵.

La «apropiación» lejos de ser subjetividad es profundización de sentido⁶⁶. Es la primera respuesta al diálogo iniciado a través de la cual no solo se verifica si la *experiencia otorgada* ha sido comprendida sino que, precisamente por ser acogida, se ha devuelto enriquecida. Ahora bien, el enriquecimiento no solo atañe al lector o al mensaje en cuestión sino que el mismo autor crece en la recepción de su obra, ya que la «desapropiación» de su experiencia y la «apropiación» por parte de otro le permite comprenderla mejor cuando se la devuelve recreada. La recepción, por tanto, no es algo estático, es un dinamismo continuo y bidireccional de profundización del significado hasta llegar al sentido. Ahora bien, el sentido tampoco habría que comprenderlo como un ente estático. Consiste más bien en un dinamismo que no coincide del todo con llegar al significado sino con «significar»⁶⁷. Si tuviera que describir la relación entre AT y NT lo haría en estos términos.

En la Escritura asistimos a un dinamismo intrabíblico de profundización de significado que tiende hacia un sentido. A ese dinamismo le hemos llamado: relectura, intertextualidad, recepción, etc. Mientras que

⁶⁵ A este respecto P. Beauchamp presenta una metáfora muy plástica: «¡Es el mismo contraste que existe entre el vehículo que avanza y la rueda que solo gira sobre sí misma!». Cf. P. BEAUCHAMP, *El uno y el otro Testamento. Cumplir las Escrituras*, BAC 185, Madrid 2015, 13.

⁶⁶ L. ALONSO SCHÖKEL, *La Palabra inspirada*, 235.

⁶⁷ «La Biblia posee virtudes congénitas que hay que saber captar. Es un conjunto orgánico, un corpus de textos que tienen la facultad de emitir una cantidad ilimitada de señales o mensajes. En otros términos, pertenece a su naturaleza «significar», hacer ver y entender de una forma absoluta. Lo cual se debe incluso a su esencia mítica. En griego, significar se dice *sêmeinein*, de donde pertenece semántica. El admirable Plutarco, cuyos numerosos escritos son contemporáneos de los últimos libros del NT, nos ofrece aquí una lectura útil. Recuerda que Apolo no se revela directamente a los hombres. Cita a Heráclito escribiendo a propósito del mismo dios en el oráculo de Delfos: *Ni lo declara, ni lo oculta, «lo significa»*». A. PAUL, *La Biblia y Occidente. De la biblioteca de Alejandría a la cultura europea*, Estella 2008, 434.

el Sentido es una persona: Jesús de Nazaret⁶⁸. La relación entre el AT y el NT se podría describir, entonces, como un movimiento de *la Palabra entre las voces*, o bien, como hace VD 18: «a través de todas las palabras de la Sagrada Escritura, Dios dice solo una Palabra, su verbo único». Luego, *cada una de las palabras* está atraída por la Palabra⁶⁹ y «a través de *todas las palabras* Dios dice una Palabra». Se trata de la cuestión de la unidad y de la pluralidad y de la relación que cada parte establece con la «totalidad»⁷⁰.

La unidad de la Escritura viene prescrita por la unidad de Autor, pues en esa confluencia entre Dios y el hagiógrafo bíblico hay un Autor que permanece y, que por tanto, garantiza un único diseño salvífico⁷¹. Ahora bien, si esta cuestión es generalmente aceptada, la operación metodológica de interpretar cada «voz» desde la totalidad de la «Palabra» resulta

⁶⁸ Para el NT esta cuestión es clara. Jesús se auto-presenta como aquel que «no ha venido a abolir la Ley sino a darle cumplimiento» (Mt 5,17) y como afirma el Prólogo de Juan, Él es el «exegeta» (ἐξηγησάτω; Jn 1,18), la clave hermenéutica que abre las Escrituras, la voz a la que nos reenvía aquella otra Voz: *de la nube salía una voz que decía: Este es mi Hijo amado, en quien me complazco, escuchadle* (Mt 17,5).

⁶⁹ «Igual que ocurre con un imán, la palabra es atraída por el todo. Reconoce el todo ausente en cada objeto del que habla y sabe que, sin el todo, no podría hablar de ese objeto. Ni siquiera la más pequeña palabra (humana) puede expresar nada sin traspasarlo todo (...) Podemos representarla como cortando la totalidad inicial en dos partes, que llamaremos comienzo y fin; tanto el uno como el otro son totalidades ausentes. Nace la palabra cuando el sujeto se distingue de esa totalidad y asume el riesgo de adentrarse en un desierto. Igual que uno que está perdido, la palabra camina: también para esto es preciso que exista un sentido. Ya es un logro haber dividido el todo, pero es imprescindible que sus dos partes queden bien diferenciadas y que una de ellas ejerza atracción. La totalidad perdida toma el nombre de comienzo: considerarla perdida implica esperarla como posible, en un lugar que recibe el nombre de fin. Ese movimiento que va desde el comienzo hacia el fin es el sentido». Cf. P. BEAUCHAMP, *El uno y el otro Testamento*, 5-6.

⁷⁰ En cuanto Cristo es el cumplimiento, la Palabra hecha carne, la teología cristiana ha visto en Él el fundamento de la unidad entre AT y NT. Por este motivo, desde la teología se pregunta a la exégesis si metodológicamente esta cuestión no debería cuajar en un modo de leer e interpretar la Escritura. Algunas contribuciones de J. Ratzinger, P. Beauchamp, B. Costacurta, I. de la Potterie, K. Stock, y A. Vanhoye sobre esta problemática se encuentran en el volumen *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra 42, Madrid 2002. Cf. también G. URÍBARRI BILBAO, *Para una interpretación teológica de la Escritura. La contribución de J. Ratzinger-Benedicto XVI*, en S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Ratzinger. Teólogo y Papa*, Madrid 2009, 25-65.

⁷¹ También hay un receptor que permanece, el pueblo de Dios, y un mensaje-texto.

compleja y en algunos momentos cuestionable el modo con que se lleva a cabo⁷². En mi opinión, uno de los problemas metodológicos radica en la comprensión hermenéutica de lo que se entiende por unidad y por sentido. Como si a la unidad y al sentido se llegara por pensar lo mismo o por una alegorización artificial y no por un proceso a «fuego lento» que dura siglos en la que convergen elementos heterogéneos.

En el apartado anterior expusimos que la *experiencia otorgada* está compuesta de letra y voz. Goza de una estructura sacramental. La característica que hace particular a la Escritura es que esta *experiencia otorgada* que se consigna en la letra está plagada de voces. Pues se encuadra en un diálogo secular de recepción y de relectura-actualización que hemos llamado proceso redaccional. Este registra un crecimiento del texto fruto del esfuerzo ingente de comprenderse a sí mismo y, además, en un continuo diálogo vivo. Pues bien, esta «totalidad» es una estructura compleja que llamamos «obra» y «como estructura hecha es un acto realizado, y al mismo tiempo es una potencia que pide ser actualizada»⁷³. De ahí su sacramentalidad.

Por este motivo, eso que denominamos recepción intrabíblica no es un fenómeno estático, homogéneo ni unidireccional, una repetición mejorada y lineal sino una actividad donde se exploran todas las aristas de un acontecimiento y, por eso, forma parte del proceso ponerlo incluso en cuestión. Como he indicado se parece a un diálogo secular de voces, y más voces, opinando sobre un mismo tema, discutiendo sobre un determinado asunto, royendo todas las aristas de una cuestión y apuntalando puntos de vista en diálogo con otras posturas y también, cómo no, en explícita oposición. Y esto, *ad intra* y *ad extra* de la Biblia. Opiniones que se completan, experiencias que se enriquecen y otras que se contradicen y tensan la relación como forma idónea para perfilar el mensaje y abordar el misterio de Dios inabarcable⁷⁴. Al contrario de lo que se podría pensar, la multiplicidad no viene por el diálogo sino, más bien, el hecho de estar

⁷² De hecho, el método canónico ha recibido a este respecto algunas críticas. Para una breve consideración de esta cuestión, cf. P. BOVATI - P. BASTA, «*Ci ha parlato per mezzo dei profeti*», 264-265.

⁷³ «La obra literaria es un sistema preciso de palabras, ordenado y significativo; es una estructura o sistema de estructuras. Como estructura hecha es un acto realizado, y al mismo tiempo es una potencia que pide ser actualizada». L. ALONSO SCHÖKEL, *La Palabra inspirada*, 225.

⁷⁴ Ídem, 225.

en diálogo es el principio de unidad. Pues a través de éste se llega al Sentido⁷⁵. «A través de *todas las palabras* Dios dice una Palabra» (VD 18).

La misma terminología de «relectura» deja a la sombra la bidireccionalidad del proceso de comunicación, pues el proceso de «apropiación» e «interpretación» reenvía inexorablemente a la complejidad de este diálogo. Se trata de la relación de la parte con la unidad, o del ingrediente con el plato final en el que separar ya la sal es imposible, o más bien, del concepto de verdad y de unidad. Como si la verdad fuera una esfera donde todos los puntos están equidistantes del centro y no una selva formada por diferentes ecosistemas todos ellos necesarios⁷⁶.

La unidad de la Escritura es la de una estructura compleja que llamamos «obra» y a la que se llega por varios caminos. Un camino multidireccional más que unidireccional, pues la unidad no se alcanza al final del proceso sino que constituye su origen y por eso se halla estructuralmente presente en todo. Unidad que, como indica Alonso, es una «intuición totalizante», una «estructura variable», una «unidad superior que trasciende a los autores individuales»⁷⁷.

Paul Beauchamp acuña el concepto de tipologías en movimiento. Las figuras (*typos*) no son estáticas y, precisamente, este «movimiento» es lo que permite a la lectura figurativa una interpretación teleológica de los dos testamentos⁷⁸. La categoría de «cumplimiento» lejos de consagrar la inercia y la unidireccionalidad produce lo contrario, pues Jesús es tanto el «interpretante» como «el interpretado»⁷⁹. Por eso, el trasiego entre AT

⁷⁵ «El sentido que se manifiesta al final del movimiento va más allá del sentido que se podría deducir en cada una de las etapas del recorrido (...) la acción de Dios aparece... como principio de inteligibilidad de la historia (...) el principio “confiere sentido a la historia es el acontecimiento histórico de Cristo”» (cf. J. RATZINGER, *L'interpretazione biblica in conflitto*, 119).

⁷⁶ Cf. J. L. SKA, *Il libro sigillato e il libro aperto*, Bologna 2005, 44-48.

⁷⁷ «Unidad de proyecto en el plan de Dios, unidad histórica coherente y dialéctica, unidad de transformación sucesiva por asunción y trasposición, unidad de cristalización final en la iglesia». L. ALONSO SCHÖKEL, *La Palabra inspirada*, 232.

⁷⁸ P. BEAUCHAMP, «Lecture christique de l'Ancien Testament», *Bib* 81 (2000) 113.

⁷⁹ «Porque de la unidad estructural se sigue otra consecuencia interesante: que es posible llegar al centro de la obra por diversos accesos; alcanzado el centro, es posible percibir la unidad desde dentro. Quiero decir, desde dentro de la obra no desde dentro del autor. Tostoi empleaba una imagen de convergencia: *en una obra de arte lo importante es que tenga una especie de foco, un punto a donde convergen y de donde salen los rayos*». L. ALONSO SCHÖKEL, *La Palabra inspirada*, 232.

y NT debería transitarse en las dos direcciones: *del AT al NT* y *del NT al AT*⁸⁰.

Cumplimiento no es, por tanto, «agotamiento» sino plenitud de sentido y, por eso, tiene la función de «significar» y la potencialidad de ser actualizado. Luego, no será tanto un punto de llegada, una «aprehensión-comprensión», como una actividad⁸¹. Éste es el motivo por el que la hermenéutica bíblica se hallará siempre en dinamismo: el de alcanzar *el movimiento de la Palabra en el escrito*. Y la relación entre el AT y el NT se medirá día a día con el ejercicio de alcanzar el movimiento de *la Palabra entre la voces*.

2.3. PALABRA Y PAN

Tras enmarcar el concepto de sacramentalidad en un contexto más amplio que el litúrgico, y enfocándolo desde DV 2, hemos explorado qué nuevos matices o subrayados comporta tanto para el autor como para el mensaje. Nos faltaría horadar las consecuencias para el receptor. En la teología de la Palabra tradicionalmente ésta reflexión se circunscribe a la canonicidad. De hecho, ésta estudia la recepción de la Escritura como Palabra de Dios y las condiciones para que el creyente la reconozca como tal. En su momento, indicamos que en la acogida de la Palabra confluyen acción del Espíritu y del creyente. Ahora bien, si la Palabra es carne –porque tanto el autor divino como humano se entregan en la Palabra–, ¿en qué medida esta comprensión afecta a la recepción y a un modo adecuado de acoger la Palabra de Dios?

2.3.1. Comer la Palabra

«El diálogo exige la respuesta, lo cual dirige la actividad de entender. Y si las palabras del interlocutor tienen una función de

⁸⁰ Generalmente la dirección es del AT al NT, sin embargo, el exegeta J. L. Ska, en vez de teorizar, realiza un ejercicio práctico y muy lúcido de cómo queda mermada la comprensión del NT sin el AT. Cf. J. L. SKA, *El camino y la casa. Itinerarios bíblicos*, Estella 2005, 221-235.

⁸¹ «El lenguaje no es una obra sino una actividad» (H. MESCHONNIC, *La poética*, 126). Pues, para este gran pensador «el sentido es una relación, no está en el comprender sino también y en primer lugar en el modo de significar» (ídem, 195).

influir, entonces nos exige una respuesta de acción. Son dos formas básicas de responder: en palabra y en acción»⁸².

Ya hemos referido que una de las grandes intuiciones de la *Dei Verbum* fue colocar la cuestión de la Escritura dentro de un contexto más amplio de Revelación y entender ésta como autocomunicación o, mejor, autodonación. Esto es, Dios no da contenidos, verdades o teorías. Dios mismo se da en su Palabra. De ahí se da el paso de la «carne» al «pan». En cuanto que la Palabra es carne donada, ofrecida y entregada, ésta es pan para la vida del mundo. En este contexto DV 54 dice que el discurso de Cafarnaúm (Jn 6,22-69) profundiza el Prólogo de Juan (Jn 1,1-18)⁸³.

La asociación de la Palabra con el pan ya aparece en el AT⁸⁴. Si el pan es metáfora de la palabra-carne⁸⁵, es lógico que para expresar la recepción se emplee la imagen de «comer». En los primeros capítulos del Génesis, encontramos ya la prohibición de comer del árbol del bien y del mal (Gn 2,16-17), entendidos no en sentido moral sino como un merismo que señala toda la realidad. Comer equivale a asimilar ya que la deglución consiste en incorporar a tu cuerpo algo que está fuera.

De esto se infiere, primero, que el ser humano debe de buscar fuera el principio de vida y, por tanto, comer es aceptar su condición de criatura, o lo que es lo mismo, aceptar que uno no tiene la vida en sí mismo. Y

⁸² L. ALONSO SCHÖKEL, *La Palabra inspirada*, 256.

⁸³ K. Rahner presenta magistralmente esta idea: «Las palabras no son signos de la realidad, sino simultáneamente y siempre signos de la apertura libre y personal de una persona. Expresado de otra forma, en tanto la gracia es autocomunicación libre y personal de Dios su manifestación es siempre libre y personal por eso esencialmente palabra». K. RAHNER, *Escritos de Teología*, IV, 340.

⁸⁴ La famosa contestación que Jesús da en el episodio de las tentaciones (Mt 4,4) es, de hecho, una cita de Dt 8,3: «Te humilló, te hizo sentir hambre, te dio a comer el maná que ni tú ni tus padres habíais conocido, para mostrarte que no solo de pan vive el hombre, sino que el hombre vive de todo lo que sale de la boca de Yhwh». El hombre vive fundamentalmente por la Palabra de Dios, porque ella es quien le creó, es su hálito de vida. Así, también ante aquella muchedumbre que vagaba como ovejas sin pastor, Jesús lo que hace es ponerse a enseñarles (Mc 6,34).

⁸⁵ Resulta emblemático el texto de Emaus, pues al partir el pan se les «abren los ojos» (Lc 24,30) y el mismo verbo «abrir» (δυναίγω) se vuelve a utilizar referido a la Escritura: «¿No ardía nuestro corazón cuando nos hablaba en el camino y nos abrió (δυναίγω) las Escrituras?» (Lc 24,32). La fracción del pan abre sus ojos y el corazón arde cuando se les abren las Escrituras. Ojos y corazón, cuerpo que se rompe y Escrituras que se abren. La Palabra como pan que se fracciona y carne que se dona para ser comida (cf. DV 5).

segundo, que lo que comes se convierte en parte de ti y tú te conviertes en aquello que comes. Por eso, comer del árbol del bien y del mal equivaldría a convertirse en el origen de la realidad y eso es teóricamente imposible porque el ser humano es criatura y no Creador.

Si de este árbol del bien y del mal no se puede comer, al árbol de la vida el ser humano sí que tiene acceso. Este último árbol en algunos momentos parece equipararse a la sabiduría, pues ser sabio no es otra cosa que aceptar y vivir sin complejos nuestra condición de criaturas y esto produce vida. El libro del salterio se abre con esta imagen. El salmo 1 compara al sabio a un árbol que bebe agua del arroyo que, en definitiva, es meditar (תָּהַן; *mascar, rumiar*) la ley día y noche (Sal 1,2).

La metáfora de comer aparece en varias ocasiones en el corpus profético. A Ezequiel (Ez 3,1-3) se le ordena engullir el libro. Jeremías también en las confesiones utiliza esta preciosa metáfora: «se presentaban tus palabras y yo las devoraba; era tu palabra para mí un gozo y alegría de corazón, porque se me llamaba por tu Nombre Yhwh, Dios sebaot» (Jr 15,16). Se trata de la asimilación de la Palabra que puede ser dulce en principio (Ez 3,3) o que puede producir «ardor de estómago» después, como más adelante relata Jeremías. Ya que una vez asimilada, la Palabra cala hasta la médula de los huesos y no te la puedes quitar de encima: «yo decía: No volveré a recordarlo, ni hablaré más en su nombre. Pero había en mi corazón algo así como fuego ardiente, prendido en mis huesos y aunque yo trabajaba por ahogarlo, no podía» (Jr 20,9).

Una vez más Meschonnic se revela inspirador. A lo largo de su obra para indicar la relación entre texto y lector, o mejor, la asimilación de la palabra, él habla de «sentir un texto»⁸⁶ y de «vivir un texto»⁸⁷. Sin embargo en sus primeras páginas, basándose en el sistema de acentuación hebrea, profundiza en la imagen del degustar o deglutir:

«La palabra «acento» en hebreo se dice *taam*. Es muy importante pensar en el sentido real de esta palabra. Significa el gusto de lo que uno tiene en la boca, el gusto de lo que uno come. Es el sabor, y es también una metáfora bucal y corporal. Y, para mí, es una verdadera parábola de la relación entre el cuerpo y el lenguaje, porque es lo que la Biblia hace»⁸⁸.

⁸⁶ H. MESCHONNIC, *La poética*, 113.

⁸⁷ Ídem, 104.

⁸⁸ Ídem, 17.

Leer, por tanto, es como degustar. Pues teniendo acentos distintos, cada palabra sabe distinto. Leer sería como comer palabras, toda una degustación de sentidos. Pero la palabra que se ingiere es nutritiva, alimenta:

«Cuando el verso es muy bello ni siquiera se piensa en entender. Ya no es una señal, es un hecho». Quizás este hecho pre- o, podría decir, peri-racional, que algunas metáforas del ritmo anotan, como, en hebreo, *mishkal*, el “peso” etimológicamente para decir el “ritmo”, o para nombrar los acentos de la cantilación en la Biblia (acentos rítmicos-semánticos-melódicos), *te’amim*, de *ta’am*, el “gusto” (*ta’am*, alimento, en árabe). En la poética india, el término *rasa*, atestado con el sentido de “gusto”, y “savia, esencia”, designa un modo teatral. La metáfora sensorial designa la absorción del cuerpo. Los metros en los *Brahmana* tienen una “virtud nutritiva” analizada por Mauss: “el principio de esta teoría es que el canto es voz, hálito, alimento”⁸⁹.

Esta preciosa idea –como muestra Meschonnic– se halla en la etimología de algunas lenguas. La Palabra no es solo sonido, ni simplemente mensaje, es alimento, principio nutritivo y, por tanto, principio de vida que hay que deglutir para asimilarlo, hálito que nos hace vivir y existir. En la tradición mesopotámica existe una expresión preciosa asociada a la palabra para indicar creación: «poner el aliento del corazón» (*zi-šà--gál*).

Por tanto, si la Palabra es pan –donación–, la única forma de recepción posible es la asimilación. La Biblia no es un cúmulo de consideraciones éticas o de grandes ideas, es «carne» y por tanto «encuentro fundamentalmente con una Persona que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (VD 11, *citando a Deus caritas est*). Como la misma Exhortación señala se pasa del «escuchar» una voz a «ver» un rostro (VD 12). O, como Juan indica, todos los sentidos quedan comprometidos: ver, oír, tocar, contemplar al Verbo de la vida (1Jn 1,1). Pues se trata de una verdad que se ofrece a la libertad y que no se muestra hasta no ser secundada. Una verdad que reclama el corazón y requiere que este se arriesgue en la aventura⁹⁰. Algo así sucede con la

⁸⁹ Ídem, 92-93.

⁹⁰ De ahí la voz que se ha alzado por parte de algunos autores que la fe es inherente a la lectura y que no puede ser excluida del método exegético. Cf. I. CARBAJOSA PÉREZ, *De la fe nace la exégesis. La interpretación de la Escritura a la luz de la historia*

pregunta de aquellos discípulos: *Maestro, ¿dónde vives? Venid y lo veréis* (Jn 1,38-39)⁹¹.

2.3.2. Siempre oyentes

Si la carne del autor está en el poema, y esto impide que la interpretación se haga al margen de su intención, también es cierto que el sentido del poema va creciendo y el poema no sólo está llamado a «significar» sino a «existir» en la carne del lector que lo asume como propio. Por tanto, el crecimiento de sentido no consiste solo en un plus semántico o en ir sumando significación. A este legado existencial fresco y genuino le llamamos *tradición viva*, porque es lo que hace que el texto no sea simplemente letra sino voz, acontecimiento, autodonación. «Somos recibiendo vida y vivimos al darla en un proceso bordeado por la muerte»⁹². La Palabra estaría muerta si no es vivida, leída, profundizada, celebrada, orada.

La interpretación no es mera repetición. Es una especie de apropiación del lector en la que recibe la «carne» del autor y la rumia, en ese doble movimiento de transformarse en lo que come y de que lo que come se transforme en parte de él⁹³. El ser humano como *criatura verbi* lleva las palabras en las entrañas y también, y por eso, es su oyente. Escuchar

de la investigación sobre el Antiguo Testamento, Estudios Bíblicos 43, Estella 2011, 139-171.

⁹¹ De hecho, también en el evangelio de Juan se el verbo «hacer» (ποιέω) con «verdad» (ἀλήθεια): «obrar la verdad» (Jn 3,21). Se trata, pues, de una verdad que se ofrece no tanto, ni primero, al entendimiento como a la libertad. Verdad que también se testimonia y reclama que el testigo sea creído (Jn 19,35). Por tanto, una propuesta que pide ser secundada para que se revele como verdad y para que pueda ser ulteriormente razonada.

⁹² X. PIKAZA IBARRONDO, *Dios es Palabra. Teodicea cristiana*, Colección Panorama 3, Santander 2003, 29.

⁹³ K. Rahner, en su artículo antes mencionado, precisamente estudiando la estructura sacramental de la Palabra concluye: «luego el anuncio de la Palabra hace acaecer lo anunciado, puesto que da la posibilidad de recibir lo que en la misma Palabra se ofrecía como salvación» (K. RAHNER, *Escritos de Teología*, IV, 331). Es decir, Rahner no solo pone de relieve ese aspecto de performatividad de la Palabra en el sentido de que *el anuncio de la palabra hace acaecer lo anunciado* sino que según él esta performatividad se verifica precisamente en la capacitación del oyente: *da la posibilidad de recibir lo que en la misma Palabra se ofrecía como salvación*. Y por tanto de entrar en una dinámica de transformación.

es dejarse crear por la palabra, abrirse a la potencia creadora del Espíritu de Dios.

La experiencia esencial del profetismo bíblico es la de recibir la Palabra. El tercer canto del siervo lo expresa con una metáfora preciosa: «espabilar el oído» (Is 50,4). El hablar del profeta depende de la escucha. Por eso, el profeta es antes que nada un discípulo. Ahora bien, la «escucha» no es mera capacidad; es un don: Dios «abre el oído» para que el profeta acceda a una dimensión distinta de la realidad⁹⁴. Este acceso a la entraña de la historia y de su sentido es experiencia otorgada y don que no se realiza de una vez para siempre. La «apertura del oído» no es una experiencia puntual sino una constante existencial, un modo de vivirse. El texto hebreo lo indica con una expresión poética preñada de significado: *mañana tras mañana Él me despierta el oído*.

Como observa el profesor Pietro Bovati, en el texto de Is 50,4-9 «el inicio del día se identifica con el despertar el oído» y, por tanto, con una «vitalidad renovada que se expresa como saber escuchar». El profeta siempre permanece en el estatuto de discípulo. Escuchar es abrirse a la experiencia cada mañana de algo nuevo; se trata, pues, «de un escuchar inaudito», de un acontecimiento nuevo cada mañana. Por eso, el hablar profético «nunca se repite». El profeta es un «inventor» de la Palabra que no «entrega lo viejo», que no «crea discípulos reciclando un saber siempre igual a sí mismo. Un saber que no reserva sorpresas hace imposible el acontecimiento de la Palabra». La autoridad profética es siempre una «realidad estructuralmente emergente, un admirable renovarse de la Palabra, el evento inesperado y prodigioso de una verdad impensable»⁹⁵.

Por eso, la actividad hermenéutica –como toda buena explicación de una obra de arte– no concluye con llegar al significado. Esta es una operación propedéutica que finaliza en dejar a la obra «significar» en la carne de un creyente que permanece siempre en el estatuto de oyente que asiste mañana tras mañana a una impensable novedad de sentido. Por eso, la exégesis será siempre una actividad nueva en la que el hermeneuta

⁹⁴ El 27 de mayo de 2015 tuvo lugar en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma la presentación de un libro-homenaje con motivo de los 75 años del profesor y actual secretario de la Comisión Pontificia Bíblica, Pietro Bovati. Me he sirvo de algunas de sus intuiciones en la alocución que se encuentra en: <http://www.biblico.it/doc-vari/bovati27-5-2015.pdf>.

⁹⁵ Ídem.

envejece buscando y rebuscando en la Palabra cosas antiguas y nuevas (Mt 13,51)⁹⁶. La Escritura será, por tanto, el contexto hermenéutico-existencial del creyente quien solo *conocerá el mar por dentro, nadándolo* y así hará propia la experiencia que generaciones y generaciones han hecho de este inmenso mar: *lo abrimos y se cierra detrás*⁹⁷.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV., *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra 42, Madrid 2002.
- ALONSO SCHÖKEL, L., *La Palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Barcelona 1966.
- , *Hermenéutica de la Palabra. Vol. I: Hermenéutica Bíblica*, Madrid 1986.
- , *Diccionario bíblico Hebreo-Español*, Madrid² 1999.
- ARTOLA, A. M. - SÁNCHEZ CARO, J. M., *Biblia y Palabra de Dios*, IEB 2, Estella⁹ 2010.
- BEAUCHAMP, P., «Lecture christique de l’Ancien Testament», *Bib* 81 (2000) 105-115.
- , *El uno y el otro Testamento. Cumplir las Escrituras*, BAC 185, Madrid 2015.
- BOTTÉRO, J. - OUKNIN, M-A., - MOINGT, J., *La historia más bella de Dios. ¿Quién es el Dios de la Biblia*, Barcelona 1998.
- BOVATI, P., *Giustizia e ingustizia nei libri profetici*, Dispense PIB, Roma 2004.
- , *Geremia 1-6*, Dispense PIB, Roma 2005-2006.
- , «Così parla il Signore». *Studi sul profetismo bíblico*, Bologna 2008.
- BOVATI, P. - BASTA, P., «Ci ha parlato per mezzo dei profeti». *Ermeneutica biblica*, Roma 2012.
- CARBAJOSA PÉREZ, I., *De la fe nace la exégesis. La interpretación de la Escritura a la luz de la historia de la investigación sobre el Antiguo Testamento*, Estudios Bíblicos 43, Estella 2011.

⁹⁶ «Vuelve y revuelve en la Toráh porque todo está en ella. Estúdiala y hazte viejo en ella. Gástala, no te apartes de ella ya que no tienes nada mejor que ella» (*Pirque ’Abot* 5,22).

⁹⁷ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Hermenéutica de la Palabra. Vol. I: Hermenéutica Bíblica*, Madrid 1986, 215.

- COSTACURTA, B., «*Io ti farò profeta fra le genti*» (Ger 1,5). *I profeti nella Bibbia*, en J.M. ALDAY (ed.), *I religiosi sono ancora profeti?*, Vita Consacrata, Milano 2008.
- , *Exégesis y lectura creyente de la Escritura*, en AA.VV, *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra 42, Madrid 2002, 117-125.
- CUCCA, M., *Il corpo e la città. Studio del rapporto di significazione paradigmática tra la vicenda di Geremia e il destino di Gerusalemme*, Assisi 2010.
- MESCHONNIC, H., *La poética como crítica del sentido*, Buenos Aires 2007.
- GÓMEZ DÁVILA, N., *Escolios a un texto implícito*, Girona 2009.
- PAUL, A., *Intertestamento*, CuBib12, Estella 1978.
- , *La Biblia y Occidente. De la biblioteca de Alejandría a la cultura europea*, Estella 2008.
- PIÉ I NINOT, S., *La Teología fundamental. Dar razón de la esperanza (1Pe 3,15)*, Agape 7, Salamanca⁴ 2001.
- PIKAZA IBARRONDO, X., *Dios es Palabra. Teodicea cristiana*, Colección Panoroma 3, Santander 2003.
- RAHNER, K., *Escritos de Teología*. Vol. IV. *Sacramentos*, Madrid 1964.
- SKA, J. L., *Il libro sigillato e il libro aperto*, Bologna 2005.
- , *El camino y la casa. Itinerarios bíblicos*, Estella 2005.
- URÍBARRI BILBAO, G., *Para una interpretación teológica de la Escritura. La contribución de J. Ratzinger-Benedicto XVI*, en S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Ratzinger. Teólogo y Papa*, Madrid 2009, 25-65.