

SALVADOR PIÉ-NINOT*

DE LA *DEI VERBUM* AL SÍNODO DE LOS OBISPOS SOBRE LA PALABRA DE DIOS DEL 2008

Fecha de recepción: marzo 2008.

Fecha de aceptación y versión final: abril 2008.

RESUMEN: Ante el próximo Sínodo de los Obispos sobre «La Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia», este artículo esboza, partiendo de la *Dei Verbum*, los rasgos esenciales de una teología de la Palabra de Dios. La Palabra de Dios (*Verbum*) resulta ser el propio Dios en su ser para nosotros, con su solicitud histórica salvadora, que se distingue de la Escritura (*vox Verbi*), que es «la palabra atestiguanante» de la Palabra de Dios (H. U. Balthasar). La Palabra de Dios puede calificarse como «presencia sacramental» de Cristo a partir de su «signo exterior» (*sacramentum tantum*), que es la Escritura como libro y texto; de su «signo interior» (*res et sacramentum*), que es la Escritura como Libro «inspirado» interpretado en Iglesia, y de su «realidad última» (*res tantum*), que es la «verdad para nuestra salvación» (DV 11), como última razón del porqué de la Palabra de Dios. Se descubre así que la Palabra de Dios es «*la Escritura unida a la Tradición*» (DV 21). Es precisamente en la relación de la Tradición con toda la Iglesia y su Magisterio donde se halla un mayor vacío teológico que nuevos estudios podrían llenar.

PALABRAS CLAVE: *Dei Verbum*, Palabra de Dios, inspiración, Concilio Vaticano II, Tradición.

* Facultad de Teología de Cataluña-Universidad Gregoriana de Roma; spie-ninot@blanquerna.url.es

***From the Dei Verbum to the 2008 Bishops' Synod
on The Word of God***

ABSTRACT: Prior to the Bishops' Synod on «The Word of God in the Life and Mission of the Church», this article aims to outline, as found in *Dei Verbum*, the essential characteristics of the theology of the Word of God. The Word of God (*Verbum*) becomes God manifest for us, with an offer of historical salvation. This differs from Scripture (*vox Verbi*), which is the «testifying word» of the Word of God (H. U. Balthasar). The Word of God can be qualified as the «sacramental presence» of Christ by his «exterior sign» (*sacramentum tantum*), which is Scripture as the book and the text, by his «interior sign» (*res et sacramentum*), which is Scripture as «inspired» Book and interpreted by the Church, and as his «ultimate reality» (*res tantum*), which is the «truth for our salvation» (DV 11), the ultimate purpose for the Word of God. The Word of God is discovered as «*Scripture united to Tradition*» (DV 21). It is precisely in the relationship of Tradition with the whole Church and the Magisterium where there is a theological vacuum that new and further studies should be able to fill.

KEY WORDS: *Dei Verbum*, Word of God, inspiration, Second Vatican Council, Tradition.

A poco más de cuarenta años del Vaticano II el Sínodo de los Obispos del 2008 aborda el tema de «La Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia»¹. Es bueno, pues, partir de la Constitución Dogmática del Concilio Vaticano II *Dei Verbum* para intentar esbozar una teología de la Palabra de Dios. Por esto es importante preguntarnos previamente: ¿cuál puede ser la «lectura esencial» de la *Dei Verbum*, que ponga de relieve sus aportes más decisivos para la comprensión de la palabra de Dios? Es sabido que su aseveración central es LA PRIMACÍA DE LA PALABRA DE DIOS EN LA IGLESIA, indicada en su bello *incipit*: «el Concilio escucha religiosamente la Palabra de Dios» (*Dei Verbum religiose audiens*: DV 1; cf. 3.10.13.14.21-26)². Aseveración confirmada por el Sínodo extraordinario de los Obispos de 1985 sobre la recepción del Vaticano II cuando afirmó que «la Iglesia está bajo la Palabra de Dios» (*Ecclesia sub Verbo Dei*)³.

¹ Cf. SÍNODO DE LOS OBISPOS - XII ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA, *La Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia. Lineamenta*, Ciudad del Vaticano 2007.

² *Incipit* propuesto por Mons. H. Volk, obispo de Mainz; cf. U. BETTI, *Diario del Concilio: 11 Ottobre 1962-Natale 1978*, Bologna 2003, 71.

³ Cf. nuestro comentario, «La Iglesia bajo la Palabra de Dios», en S. PIÉ - P. TENA - J. M. ROVIRA - J. PIQUER, *La imposible restauración. Del Sínodo sobre el Concilio al Sínodo*

Los aportes detallados de esta «lectura esencial» pueden describirse como siguen: 1) la Revelación como «autocomunicación» de Dios (DV 1.2.4. 6.7.8.14.17); 2) la concentración cristológica de la Revelación en Jesucristo como su «mediador y plenitud» (DV 2.4.7.15.16.17); 3) la Escritura, leída e interpretada en la Tradición viva de la Iglesia (DV 7-10.21); 4) la Escritura inspirada que enseña «la verdad para nuestra salvación» (DV 11.19.21); y 4) los Evangelios como testimonios fieles que transmiten «lo verdadero y sincero sobre Jesús» (*vera et autentica de Iesu*: DV 19; cf. 11.12.17.18)⁴.

I. PALABRA DE DIOS Y PALABRA SOBRE DIOS⁵

Aunque el tema de la palabra de Dios no sea exclusivo del cristianismo, con todo constituye un dato decisivo y punto de referencia básico para la existencia cristiana, ya que el acontecimiento central de la historia de la salvación es la «encarnación» de la Palabra. Por eso la fe cristiana se concibe como escucha y respuesta a la Palabra de Dios, tal como el concilio Vaticano II reconoce en el *incipit* de la *Dei Verbum*, lo cual hace posible describir la Iglesia como «creatura de la Palabra» (*creatura Verbi*)⁶, y al servicio exclusivo de ella, tal como explicita también la afirmación de que «el Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio» (DV 10).

En la Biblia la expresión «palabra de Dios» aparece fundamentalmente con tres aplicaciones distintas. Por un lado, se identifica con la palabra

do sobre los Laicos, Madrid 1986, 181-188; así como el del relator teológico, W. KASPER, *La Iglesia bajo la Palabra de Dios*: Concilium n°4 (1965) 90-94; nótese que la relación final del Sínodo del 1985 observa, aunque no explica, que la DV «se descuidó demasiado» (*nimis neglecta est*), cf. EV 9: 1794.

⁴ Cf. nuestra *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2007, 86s., y la historia de R. BURIGANA, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della DV*, Bologna 1998.

⁵ Cf. M. SECKLER, ¿*Qué es la «palabra de Dios»*, en AA.VV., *Fe cristiana y Sociedad Moderna 2*, Madrid 1984, 82-96, y nuestros, *La Palabra de Dios en los libros sapienciales*, Barcelona 1972, 229-285; «Palabra de Dios», en R. LATOURELLE - R. FISICHELLA - S. PIÉ-NINOT (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 2000, 1044-1046, y *La Teología Fundamental*, Salamanca 2006, 252s.273.

⁶ Cf. su contexto en B. GHERARDINI, *Creatura Verbi. La Chiesa nella teologia di Martin Lutero*, Roma 1994.

profética u oráculo del mismo Dios que el profeta debe transmitir fielmente y por esto se aproxima a lo que en el lenguaje humano se califica como cita textual⁷. La segunda acepción es más amplia y se manifiesta en la palabra que guía, instruye y conduce la vida del pueblo, tratándose no tanto del tenor literal de la voz de Dios, cuanto del significado profundo de lo que realiza. Se trata pues de la convicción de que la palabra de Dios realiza la historia y la convierte en inteligible como historia de la salvación⁸.

Dos pasajes del Nuevo Testamento escritos en su etapa final, como son la carta a los Hebreos y el Evangelio de Juan, resaltarán la misma idea y confluirán en la tercera acepción bíblica de la palabra de Dios. En efecto, ambos escritos contemplan retrospectivamente toda la historia de la salvación desde el Antiguo Testamento hasta Jesucristo mediante una reflexión teológica, y los reducen a un denominador común como es «la palabra de Dios» que se convierte así en el concepto clave del mensaje de la Biblia. En Heb 1,1-3, se acentúa la diversidad de formas de locución divina, pero las resume y concentra en el *Hijo*, que es «icono» de Dios y que lo sostiene todo con la fuerza de su palabra⁹. En Jn 1,1-18 se sitúa la palabra al inicio de todo identificada con el mismo Dios, y se predica de Jesús de Nazaret, en cuanto palabra «encarnada». Aquí se trasciende de forma totalmente novedosa el plano del lenguaje verbal al llamar palabra al mismo Dios y a una persona humana como es Jesús¹⁰. Por eso una teología de la palabra de Dios que quiera ser fiel al pensamiento bíblico no deberá limitarse al lenguaje hablado dado que tiene su centro en «la palabra hecha carne» como es Jesucristo.

Pero, ¿cuál el significado teológico de palabra de Dios? En su sentido gramatical la «palabra de Dios» es una palabra que Dios pronuncia, ya que se trata de un genitivo subjetivo que tiene a Dios por sujeto que habla. Pero, ¿cómo cabe concebir un Dios que habla?, ¿qué dice Dios cuando habla?, ¿cómo se puede certificar que es él quien habla? A partir de la

⁷ Cf. el clásico J. LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1963.

⁸ W. Brueggemann afirma que «gran parte de la retórica del Antiguo Testamento es un discurso «performativo», cuya expresión realiza lo que dice», *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca 2007, 737s.

⁹ Cf. J. P. MEIER, «Structure and Theology of Hebr 1,1-4», en *Biblica* 66 (1985) 168-189.

¹⁰ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan: Jn 1-4*, Salamanca 1989, 31-118.

revelación bíblica se podrá responder que en definitiva la «palabra de Dios» es *el propio Dios en el acontecimiento de su revelación y en el acto de su autocomunicación*.

Ahora bien, conviene ir más allá de esta definición formal para discernir *qué* dice Dios. En efecto, cuando se proclama la palabra de Dios no se limita a afirmar puramente que se trata de una palabra procedente de Dios como una garantía extrínseca indiferente de su respectivo contenido. Por esta razón, sólo se puede hablar estrictamente de palabra de Dios cuando los contenidos de la misma se hallan en relación intrínseca con el ser y la realidad de Dios, ya que únicamente se puede considerar palabra de Dios lo que *sólo* Dios puede decir.

En este sentido no basta en sentido estricto que esta palabra de Dios se limite a dar una información sobre el origen de la creación y su meta. Por su misma naturaleza, la palabra de Dios propiamente dicha va más allá, ya que implica que en ella se hagan palabra efectiva aquello que sólo es posible para Dios además de la misma creación y su meta, es decir, la salvación plena, que con razón la Biblia entiende como «nueva creación», y «un cielo nuevo y una tierra nueva» (Is 65,17; Rom 8,18-25; Ef 4,24; Ap 21,1). Por tanto, desde un punto teológico la palabra de Dios es *el propio Dios en su ser para nosotros* con su presencia y solicitud histórica salvadora. Su contenido es pues el propio Dios en el acto de su autocomunicación creadora y redentora, finamente expresado por san Buenaventura de esta forma: «en la palabra, que procede de él, el Padre se dice y dice todas las cosas» (*Pater verbo suo, quod ab ipso procedit, dicit se et omnia*)¹¹.

De hecho, en el mundo griego Orígenes y Cirilo de Jerusalén distinguían la palabra de Dios (*lógos theoû/Verbum*) de su voz (*phônê/vox*)¹². En el mundo latino lo hará ampliamente Agustín al afirmar que «cada hombre que anuncia la Palabra (*Verbum*) es voz de la Palabra (*vox Verbi*), que permaneciendo Palabra (*Verbum*) envió las voces (*voces*), y después de haber enviado antes de él muchas voces, vino la misma Palabra en su propio vehículo, en su propia voz y en su propia carne»¹³. Esta importante distinción es aplicable a la diferencia que existe entre la Palabra de Dios, como contenido que se comunica de parte de Dios (*Verbum*), y sus

¹¹ *I Sent* d.32 a.1 q.fund.5 (Quarac. I, 557).

¹² Cf. ORÍGENES, *In Io.* VI,20.108 (SC 157,210); CIRILO DE JERUSALÉN, *Cateq.* III,9 (PG 33, 439).

¹³ *Sermo* 208,4: *in Natali Joannis Baptistae: De voce et verbo* (PL 38:1306).

formas y medios de comunicarla (*vox Verbi*). Por eso agudamente subraya Tomás de Aquino que el acto de fe no se dirige en última instancia a la palabra pronunciada, sino a su contenido y realidad última (*actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*: ST II-II, q.1 a.2 ad2).

Notemos que, no obstante esto, habitualmente se califica como palabra de Dios a los medios en que se expresa, tal como especialmente acontece con la Escritura pese a que tal práctica no está exenta de ciertos equívocos, ya que una identificación indebida fácilmente puede caer en el fundamentalismo de la «letra». Con todo, la particular afinidad de la Palabra de Dios con la Escritura ha llevado a que ésta sea llamada «palabra de Dios» sin más, aunque propiamente hablando se trata de su forma más auténtica y normativa como «palabra atestiguante» de la Palabra de Dios¹⁴.

El olvido de la diferencia entre *Verbum* y la *vox Verbi* ya hizo exclamar a Lutero con una expresión que puede sorprender: «empujamos a Cristo contra la Escritura» (*urgemus Christum contra Scripturam*: WA 39/1,47), ya que para él la palabra de Dios es lo que en el conjunto de los escritos bíblicos «empuja hacia Cristo», de modo que se puede esgrimir ese sentido central contra el tenor literal de la Escritura, intentando así romper la equiparación lineal y pura entre la Biblia y la Palabra de Dios. De esta forma, Lutero apuesta por una concepción que descansa en su interpretación cristológica de la palabra de Dios, y evita, aunque no siempre sin ciertas vacilaciones, una concepción extrema del principio de la *sola Scriptura*, tal como prevaleció en la vieja ortodoxia protestante y se ha mantenido hoy dentro de la interpretación fundamentalista de la Biblia¹⁵.

II. PALABRA DE DIOS Y SAGRADA ESCRITURA

Los hombres pueden pronunciar frases en las que se hace oír la Palabra de Dios. Ahora bien, para que esto sea posible se debe comprender el lenguaje como un sistema abierto por su capacidad expresiva y simbólica a través de sus múltiples formas narrativas, épicas, poéticas, líri-

¹⁴ Así, H. U. VON BALTHASAR, «Palabra, Escritura, Tradición», en *Ensayos teológicos I*, Madrid 1964, 19-39.19.

¹⁵ Cf. la notable monografía del luterano U. H. J. KÖRTNER, *Theologie des Wortes Gottes*, Göttingen 2001, 42.75-79.

cas, proféticas, sapienciales, instructivas, comunicativas..., y que así pueda vehicular la expresión de la trascendencia y del mismo Dios. De esta manera los diversos tipos y formas de lenguaje con los que se comunica la palabra de Dios, podrán ser percibidos como tal por su carácter *auto-implicativo* y *último*, es decir, si tal como la lingüística moderna afirma, es un lenguaje relevante por su «auto-implicación» antropológica e histórica y por su carácter «último» y así interpela al hombre en su *condición histórica*, que es por un lado *limitada*, y por otro lado *abierta y peregrinante hacia el futuro*, al estar en búsqueda del don de una palabra de sentido último¹⁶.

Desde este enfoque se puede comprender la famosa precisión conciliar sobre la inspiración de la Escritura, no puramente equivalente a la inerrancia, sino con un sentido positivo ya que «los libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros en vistas a nuestra salvación» (DV 11). En efecto, «de esta manera se señala con precisión el problema de la verdad de la Escritura. Pues bien, el punto de vista de la salvación es el que especifica todas las aserciones de la Sagrada Escritura, cualquiera que sea el tema u objeto material a que se refieran, ya que no es otro el objeto formal de la revelación misma. Salta a la vista que el contenido de la Revelación y el contenido de la Escritura tienen el mismo objeto formal, y ese objeto formal queda definido con la expresión “en vistas a nuestra salvación”»¹⁷. En esta precisión conciliar se manifiesta la particular «auto-implicación» y «palabra última» que manifiesta la Escritura como Palabra de Dios, en este caso, *soteriológica*, porque interpela, asume y salva la *condición histórica-limitada-y-abierta al futuro* de la persona humana.

Por esto, a la Escritura se le llama con razón «palabra de Dios» por su singular relevancia en transmitir y proclamar la Palabra de Dios sobre la

¹⁶ Sobre el lenguaje «auto-implicativo», cf. D. D. EVANS, *The Logic of Self-Involvement: A philosophical Study of everyday Language with special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*, London 1963, y J. LADRIÈRE, *La articulación del sentido*, Salamanca 2001, 109-153; sobre la «ultimidad», cf. P. TILlich, *Teología sistemática I*, Barcelona 1972, 25-30, con las aproximaciones más recientes: la filosófica de TH. NAGEL, *The Last Word*, New York 1997; la bíblica de N. T. WRIGHT, *The Last Word. The Authority of Scripture*, London 2005, y la teológico-fundamental de H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000.

¹⁷ P. GRELOT, «Comentario al capítulo III», en *La Revelación Divina II*, 13-58.41s; J. BEUMER, *La inspiración de la Sagrada Escritura*, Madrid 1973, 70, y P. GRECH, «*Quid est veritas?*» *Rivelazione e ispirazione: nuove prospettive: Lateranum* 61 (1995) 413-424.

salvación, con una auto-implicación y ultimidad que se desplegó de forma fundante para todos los tiempos en el reconocimiento y fijación del Canon. Tal calificación de palabra de Dios, es decir, «inspirada», le viene dada de forma singular porque es un testimonio y una presencia única de tal palabra a estos tres niveles: por su origen, ya que *surgió bajo la acción del Espíritu*; por su cualidad interna, ya que *está llena del Espíritu*, y por su dimensión experiencial, ya que *comunica el Espíritu*¹⁸. De ahí que «la Escritura no es la Palabra misma, sino el testimonio que el Espíritu da de la Palabra»¹⁹.

III. LA REGULA FIDEI COMO VERBUM ABBREVIATUM

Orígenes califica la regla de la fe (*regula fidei*) como verdadera «palabra de Dios» en este caso abreviada, ya que su contenido expresa sintéticamente lo esencial de la fe con esta explicación: «se puede calificar como «palabra de Dios abreviada» (*verbum abbreviatum*) la fe del Símbolo que se transmite a los creyentes y en la que se contiene la suma de todo el misterio, resumida en fórmulas breves»²⁰. Tal expresión ha tenido un uso significativo aplicado a Jesucristo al distinguir entre las «muchas palabras» (*verba multa*) de los escritores bíblicos y la «única Palabra» (*Verbum unum*) en Cristo (Ruperto, Jerónimo, Agustín, Bernardo...) ²¹.

Testimonio de esta regla o canon de fe primitivo es Hech 8,37, el cual según algunas versiones del siglo II se formula así: «creo que Jesucristo es el hijo de Dios»²². Tal regla de fe recoge la más antigua previa al bautismo en el ambiente judeo-cristiano, que según la tradición juanuelucana confiesa que «Jesús es el Cristo» (Jn 9,22; Hech 5,42), y a su vez, la procedente del ambiente cristiano-helénico, que según la tradición paulina confiesa que «Jesús es el Señor» (Rom 10,9; 1Cor 12,3)²³.

De hecho, la primacía de la *regula fidei* primitiva respecto la Escritura fue una cuestión particularmente surgida por la inicial observación

¹⁸ Cf. en esta línea M. SECKLER, *¿Qué es la «palabra de Dios»*, 96.

¹⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 1. La percepción de la forma*, Madrid 1985, 33.

²⁰ *In Rom*, 7,19 (PG 14:1154).

²¹ Cf. H. DE LUBAC, *L'Écriture dans la Tradition*, Paris 1966, 232-246.

²² Cf. J. A. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles 1*, Salamanca 2001, 567.

²³ Cf. M.-É. BOISMARD, *Le baptême chrétien selon le Nouveau Testament*, Paris 2001, 8s.

histórica de A. v. Harnack de que «el canon originariamente era la regla de fe; la Escritura se interpuso después»²⁴. En efecto, esta regla de fe o «regla (*kanôn*) de nuestra tradición», no es posterior a la fijación de la Escritura y por esto «la existencia de escritos neotestamentarios reconocidos como apostólicos no incluye todavía la existencia de un Nuevo Testamento en sentido de «Escritura», ya que de los escritos a la Escritura hay un largo trecho. Es sabido, y no debe pasar por alto, que en ninguna parte el Nuevo Testamento se entiende a sí mismo como «Escritura»; ésta es para él el Antiguo Testamento, mientras que el mensaje de Cristo es precisamente el espíritu que proporciona la inteligencia de la Escritura» (cf. «el Señor es el Espíritu»: 2Cor 3,17)²⁵.

Al describir Agustín esta *regula fidei* afirma que proviene «de los lugares más sencillos de las Escrituras y de la autoridad de la Iglesia»²⁶, dando la clave de su composición ya que la «regla» que permite conocer la Escritura surge de ella misma con la ayuda de la autoridad de la Iglesia. Se trata pues, de una «regla», o principio constitutivo de la fe, mediante la cual la Iglesia se vincula a la revelación divina. En definitiva, se trata de una *regula fidei* que no sólo se refiere a los contenidos de la fe (*fides quae*), sino también a su motivo (*fides qua*), y por esto la Escritura como tal sólo puede encontrar su identidad y fuerza propia como palabra de Dios en el interior de la fe viva de la Iglesia.

Estas perspectivas hacen comprender que el criterio fundamental para discernir la fe de la Iglesia «es la Escritura en relación con la confesión de la Iglesia que cree y ora»²⁷. En efecto, «hay una primacía fundamental de la Escritura, leída ésta, naturalmente, en el contexto del Credo eclesial. El nexo fundamental Antiguo Testamento-Nuevo Testamento, Nuevo Testamento-Credo es el eje de la fe eclesial... Este carácter especial de la Escritura y del símbolo central se muestra en la forma del culto divino de la Palabra, en el que han sido eliminados todos los demás textos, fuera de la Biblia y el Credo... La misma literatura neotestamentaria se encuentra ya en medio de la corriente de la formación del Símbolo».

²⁴ *Dogmengeschichte II*, Tübingen 1910, 87, n.º3.

²⁵ J. RATZINGER, *Primado, episcopado y «successio apostolica»*, en K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episcopado y primado*, Barcelona 1965, 43-69.55, y K. RAHNER - K. LEHMANN, *Kerygma y dogma*, en *Mysterium Salutis I/II*, Madrid 1969, 704-791.768s.

²⁶ *De doct. Christ.* III, 2,2 (CChr.SL 32, 77s).

²⁷ Tesis n.º7 del Documento de la Comisión Teológica Internacional, *El pluralismo teológico*, Madrid 1976, 12.41.

bolo. El Credo es el «texto fundamental del Evangelio», que así requiere ser leído no sólo exteriormente, sino desde su estructura, desde el Credo y en vista del Credo»²⁸.

IV. «LA ESCRITURA UNIDA A LA TRADICIÓN: SUPREMA REGLA DE LA FE DE LA IGLESIA» (DV 21)

Con esta afirmación-síntesis el Vaticano II ofrece el «principio católico de la Tradición», que se puede formular como «la Escritura en la Tradición viva de la Iglesia»²⁹, cual «voz viva del Evangelio que resuena en la Iglesia y a través de ella en el mundo» (DV 8)³⁰. Con la formulación de este principio se intenta superar la pura interrelación entre la Escritura y la Iglesia, la cual engloba la Tradición «viva» (DV 12) y el Magisterio «vivo» (DV 10), para darles una articulación orgánica a partir de su diversa función epistemológica, teniendo presente que toda esta interrelación está «bajo la acción de un único Espíritu» (DV 10). Tal «principio católico de la Tradición» incluye estos dos ejes:

- 1.º *La Escritura «inspirada transmite inmutablemente la palabra del mismo Dios» (DV 21):* aparece así la función central de la Escritura para la fe, ya que en ella «la predicación apostólica se expresa de modo especial» (DV 8) al ser «inspirada en función de nuestra salvación» (DV 11.19). Por esto «se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita» (DV 12), y «debe ser el alma de la teología» (DV 24; OT 16).
- 2.º *«La Tradición viva de toda la Iglesia» (DV 12), por medio de «su doctrina, su vida y su culto conserva y transmite... todo lo que ella*

²⁸ Precisa J. Ratzinger en el comentario al Documento de la CTI, *El pluralismo teológico*, 15-50.44s («Las dimensiones del problema»).

²⁹ El «principio católico de la Tradición» aparece en Trento citado por el cardenal Cervini, cf. H. JEDIN, *Historia del Concilio de Trento II*, Pamplona 1972, 71s. Para su relanzamiento partimos de una renovada hermenéutica de Trento, cf. J. M. ROVIRA BELLOSO, *Trento. Una interpretación teológica*, Barcelona 1979, 80-92, y de la DV, cf. nuestros, «Hacia el principio católico de Tradición», en *A 25 años de la Dei Verbum*, Valencia 1990, 111-145; *La Teología Fundamental*, 591s.624-627, y *Eclesiología*, 170-174.

³⁰ Cf. nuestros, *La tradición como «viva vox evangelii»*: Diálogo Ecuménico 34 (1999) 287-297, y *Por medio del Espíritu Santo la viva voz del Evangelio resuena en la Iglesia (DV 8)*: RET 66 (2006) 515-527.

es y todo lo que cree» (DV 8): emerge así la función epistemológica para precisar la certeza de lo que pertenece a la fe, dado que «la Iglesia no saca exclusivamente de la Escritura la certeza de lo revelado» (DV 9). En el interior de esta Tradición está «el Magisterio vivo de la Iglesia» con «la misión de interpretar autorizadamente la Palabra de Dios, ya que no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio» (DV 10).

Esta Tradición viva se expresa en *la doctrina* manifiesta en el Credo, los Padres de la Iglesia, los Concilios, el Magisterio papal, la tradición teológica, la catequesis, el *sensus fidei* (LG 12)³¹...; en *la vida*, expresada en el testimonio de los cristianos y las iglesias, la misión e historia eclesial, la vida espiritual y de santidad, la estructura y organización eclesial...; y en *el culto*, siguiendo el clásico axioma: «la ley en el orar establece la ley en el creer» (*lex orandi statuat lex credendi*: DH 246)³².

Quizá sea por esto, aunque suscite cierta sorpresa, que también se califique la tradición como «Palabra de Dios» (DV 9.10)³³, la cual comparte con la Escritura «el mismo espíritu de devoción» (*pari pietatis affectu*: DV 9), aunque esto no implica que su testimonio sobre la Palabra de Dios no sea diferenciado. Sin duda así se reafirma que la Palabra de Dios no se restringe a la sola Escritura al margen de la Tradición viva de la Igle-

³¹ Cf. D. VITALI, «*Universitas fidelium in credendo falli nequit*» (LG 12). *Il «sensus fidelium» al concilio Vaticano II*: Gregorianum 86 (2005) 607-628.

³² Cf. estos tres ejes como *Diakonia-Leiturgia-Martyria*, en S. WIEDENHOFER, *Die Tradition in den Traditionen*, en D. WIEDERKEHR (ed.), *Wie geschieht Tradition?*, Freiburg 1991, 127-172.

³³ Este uso ha sido visto no sin cierta «ambigüedad» por J. RATZINGER, *LThKv. II* 2 (1967) 524; L. LADARIA, *¿Qué un dogma?*, en K. H. NEUFELD (ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Salamanca 1987, 117, y por nosotros mismos, en *Vangelo e dottrine: Unicità della Parola e pluralità dei linguaggi*: Gregorianum 84 (2003) 266; con todo, quizá exista una influencia del experto conciliar P. Benoit, O.P., para quien «poner de relieve la inspiración de la Tradición al lado de la Escritura no puede menos de ayudar a percibir mejor el delicado intercambio de sus relaciones: no ya dos fuentes, sino dos aspectos de expresión de una misma corriente inspirada; por una parte vivida y hablada; por otra, escrita (DV 2.7.8.10. 21.24)», en *Inspiración y Revelación*: Concilium n°10 (1965) 13-32.22; para su posible influencia en el Concilio, cf. su comentario poco conocido enviado a los obispos franceses: «A propos du Schéma *De Divina revelatione*, que pourra servir pour l'examen du *textus emendatus* que les Pères du Concile ont reçu durant la troisième session», publicado por el Secrétariat conciliaire de l'Épiscopat en *Études et Documents*, n°1 (Paris, 10 de enero de 1965).

sia, dado que su origen no es la revelación de un libro, sino la persona misma del «Verbo de Dios» (DV 2.4).

Ahora bien, es sobre la cuestión de la Tradición donde se encuentra más vacío teológico. En efecto, una vez lograda la laboriosa síntesis conciliar faltan criterios sobre la Tradición y sus estudios sobre ella son más bien escasos. Esta situación ha comportado un olvido de los lugares teológicos y las calificaciones teológicas, lo que ha conllevado no sólo menos claridad en el ámbito teológico, sino también en el ámbito eclesial, dada la imprecisión que esto ha comportado, ya que sin discernimiento, la Tradición tiene el riesgo de convertirse en restauración y llevar al inmovilismo³⁴.

Anotemos finalmente, dos precisiones epistemológicas sobre el Magisterio, dado que en toda la etapa posconciliar su ejercicio ha sido muy amplio e importante. En primer lugar aparece el *Motu proprio, Ad tuendam fidem* (1998), que además de recordar el Magisterio solemne o extraordinario, distingue en el Magisterio universal ordinario, el «definitivo» (el nuevo c.750 §2) y el «no definitivo». El carácter novedoso de esta distinción es aún más relevante si se tiene presente que desde el Vaticano I, seguido por el Vaticano II y los dos códigos de Derecho Canónico (1917 y 1983), sólo se contemplaba una intervención infalible del Papa en caso de una definición solemne o extraordinaria³⁵.

En segundo lugar, y ya a nivel de su servicio propio a la fe, la Congregación para la Doctrina de la Fe en 2001 ha descrito tres géneros literarios propios del Magisterio: el *expositivo-ilustrativo*, con amplias y precisas motivaciones sobre las doctrinas de fe e indicaciones pastorales (documentos del Vaticano II, Encíclicas...); el *exhortativo-orientativo*, que afronta problemas de índole espiritual y práctico-pastoral, y el *declarativo-assertivo*, típico de este Dicasterio romano que siguen-

³⁴ Cf. las observaciones clásicas de J. RATZINGER, *LThK* 13 (1967) 519.522s.524s, y las recientes de D. HERCSIK, *Quale relazione tra la Sacra Scrittura e la Tradizione?*, en G. LORIZIO - I. SANNA (eds.), *La parola di Dio compia la sua corsa*, Vaticano 2006, 49-68.64-66; cf. las síntesis de J. WICKS, *Tradition: Catholicism XV* (1997) 185-200; J. THIEL, *Senses of Tradition*, Oxford 2000; J. DRUMM, *Tradition: ³LThK* 10 (2001) 153-157, y C. IZQUIERDO, *Parádosis*, Pamplona 2006.

³⁵ Cf. *EV* 17: 801-897; cf. E. CATTANEO, *Transmettere la Fede*, Milano 1999, 245-263, y nuestros, *La Teología Fundamental*, 608-622, y *Eclesiología*, 500-506; en ámbito canónico, cf. D. SALVATORI, *L'oggetto del magistero definitivo della Chiesa alla luce del m.p. Ad tuendam Fidem*, Roma 2001.

do la tradición del Santo Oficio sirve para clarificar verdades centrales de la fe³⁶.

Así pues, superada la polémica preconiliar de las dos fuentes aparece la necesidad de reflexionar de nuevo sobre la función de la Tradición viva con el Magisterio y en qué clave debe interpretarse manteniendo la primacía de la Escritura. Así: ¿cómo deben interpretarse las formulaciones cristológicas y trinitarias, los sacramentos, los dogmas marianos y papales como explicitación de la Escritura? ¿Cómo una Tradición «sólo» interpretativa y explicativa puede llegar quizá a «tanto» y cómo debe entenderse? En este sentido conviene tener presente que los dogmas tienen siempre un fundamento bíblico, aunque frecuentemente su lenguaje más que bíblico es de raíz filosófico-teológica de acuerdo con el momento en que son proclamados. Por esto es un desafío tanto la recuperación del lenguaje bíblico, como la urgente necesidad de una teología bíblica global e integradora, si se quiere caminar seriamente hacia una Escritura que sea «alma de la teología» (DV 24; OT 16)³⁷.

V. CONCLUSIÓN: LA PALABRA DE DIOS COMO «PRESENCIA SACRAMENTAL» DE CRISTO EN SU IGLESIA

La concepción de la Palabra de Dios, como la Escritura en la Iglesia, cual «presencia sacramental» de Cristo, parte de la categoría relanzada por el Vaticano II de «presencia» (SC 7) y se aproxima a la comprensión del concilio de Trento del sacramento como «símbolo de una realidad sagrada» (DH 1639). A su vez, el adjetivo «sacramental» sigue la estela del Vaticano II que describe a la Iglesia «como un sacramento en Cristo» (LG 1).

De hecho, la teología de la Palabra de Dios se puede presentar con la categoría «presencia» a partir de SC 7, donde se describen los diversos

³⁶ Cf. EV 20: 165-187.173s, y CDF, *Declaración «Dominus Iesus»*, Madrid 2002, 173-182.179s.

³⁷ Sobre la teología bíblica, cf. TH. SÖDING, «Kriterien im N.T. für eine theologie des A.T.», en *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Vaticano 2001, 232-265, y P. BEAUCHAMP, *Réaction à l'exposé*, 266-272, y dos ejemplos relevantes: W. BRUEGGEMANN, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca 2007, y G. SEGALLA, *Teología bíblica del Nuovo Testamento*, Torino 2006; ya K. Rahner auguraba una teología bíblica que realice «una recta mediación entre exégesis y dogmática», en *Escritura*: SM 2 (1972) 754-769.768.

tipos de presencia de Cristo en la celebración litúrgica, tales como el sacrificio de la misa, el ministro, las especies eucarísticas, los sacramentos, la plegaria, la asamblea, a la que se añade novedosamente a la enumeración de la *Mediator Dei* (1947), una específica «presencia en su Palabra»³⁸. Pablo VI en la Encíclica *Mysterium Fidei* (1965) precisará que estos modos de presencia de Cristo todos son «reales», como «el Evangelio que anuncia la Palabra de Dios» —al que añade el «sacramento del hermano»—, y a su vez anotará la peculiar presencia de Cristo en la Eucaristía que lo es «por antonomasia» dado que además de «real» es «substancial»³⁹.

De hecho, el uso de la categoría «presencia de Cristo» se divulgó en los inicios de la renovación de la sacramentología de la primera mitad del siglo xx de forma relevante en la teología de los misterios de O. Casel, para quien la liturgia es «la presencia de la acción salvífica de Dios bajo el velo de los símbolos»⁴⁰. De esta forma se introduce una categoría que engloba también la acción de Cristo en los sacramentos con la más amplia de presencia que se aplicaba ya a la Eucaristía desde el siglo xiii⁴¹. Se introduce así con la palabra presencia una expresión casi prácticamente equivalente a sacramento, pero sin usar esta palabra que la teología neoescolástica había restringido a los siete sacramentos definidos en el Concilio de Trento. Esta categoría de presencia va muy ligada al concepto bíblico-teológico de «memorial» (*zikkaron*: Ex 12,14; *anamnesis*: 1Cor 11,24; Lc 22,19; cf. SC 47), entendido como «hacer presente lo que se recuerda»⁴².

³⁸ Cf. K. RAHNER, *La presencia del Señor en la comunidad cultural*, en A. SCHÖNMEITZER (ed.), *Actas del Congreso Internacional de Teología del Concilio Vaticano II*, Barcelona 1972, 341-351, y nuestro, *Presencia de Cristo en la asamblea litúrgica*, en AA.VV., *La presencia de Cristo en la Liturgia*, Bilbao 2004, 117-159.

³⁹ Cf. EV 2: 406-443; enumeración repetida por el *Catecismo de la Iglesia Católica*, ns.1373s.

⁴⁰ Cf. I. OÑATIBIA, *La presencia de la obra redentora en el Misterio del Culto* (O. Casel), Vitoria 1954, 14.

⁴¹ Cf. las precisiones de L. LIES, «Verbalpräsenz-Aktualpräsenz-Realpräsenz. Versuch einer systematischen Begriffsbestimmung», en *Praesentia Christi*, Düsseldorf 1984, 79-100.

⁴² Cf. el sugerente S. TERRIEN, *The Elusive Presence. Toward a New Biblical Theology*, New York 1978; la categoría moderna de presencia asume líneas personalistas, fenomenológicas y hermenéuticas (cf. E. Husserl, M. Heidegger, M. Buber, G. Marcel, P. Ricoeur, E. Levinas...); cf. R. MEHL, *Structure philosophique de la notion de présence*: RHPH 38 (1958) 171-176, y la síntesis actualizada de A. HALDER, *Gegenwart*: 3LThK 4 (1995) 352s.

Ahora bien, esta categoría en el contexto de la sacramentalidad de la Iglesia para aplicarla a la Palabra de Dios conviene adjetivarla como «presencia sacramental». En efecto, el Vaticano II describió novedosamente diez veces la Iglesia como *sacramentum*, convirtiéndose así en la más significativa descripción de la Iglesia enraizada en la tradición patrística y en la teología más reciente. Su novedad radica en que por primera vez en un Concilio se aplica la palabra sacramento a una realidad no litúrgico-ritual y por tanto más ligada a la Cristología que a la Sacramentología, por eso LG 1 para subrayar su uso analógico añade el adverbio «como» (*veluti*) a la palabra «sacramento».

Para concluir: esta calificación de «presencia sacramental» de Cristo se puede desplegar en las tres dimensiones que articulan los sacramentos así⁴³: en primer lugar, su «signo exterior» (*sacramentum tantum*), que es la Escritura como libro y texto, analizado con sus métodos literarios propios⁴⁴; en segundo lugar, su «signo interior» (*res et sacramentum*), que es la Escritura como Libro «inspirado» leído e interpretado en Iglesia⁴⁵; y en tercer lugar, su «realidad última» (*res tantum*), que es la «verdad para nuestra salvación», como don de Dios de la filiación y última razón del porqué de la Palabra *de* Dios⁴⁶. De esta forma pues, la Palabra de Dios apunta a ser «presencia sacramental» de Cristo ya que a partir de su letra (*signo externo*), se entra en el texto inspirado (*signo interno*) que comunica el don salvador de la filiación divina (*realidad última*), como plena realización de la «Palabra de Dios que permanece para siempre» (1Pe 1,25).

⁴³ Cf. nuestra, *Eclesiología*, 192s.

⁴⁴ Cf. W. EGGER, *Lecturas del Nuevo Testamento*, Estella 1990, 32-54 («Teoría del texto»), y F. MARTIN, *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Écritures*, Paris 1996.

⁴⁵ Cf. H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale I-II*, Paris 1959-1964, con los cuatro sentidos: literal, alegórico, moral y anagógico; cf. las perspectivas de G. GHIBERTI - F. MOSETTO (eds.), *PCB. L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Torino 1998.

⁴⁶ «La *lectio divina* ci aiuti a sentire questa voce in noi: "Io, il Signore, sono la tua salvezza" (Sal 35,3)», concluye justamente E. BIANCHI en *Pregare la Parola. Introduzione alla «Lectio Divina»*, Torino 1990, 70; cf. los sugerentes M. AILLET, *Lire la Bible avec S. Thomas. Le passage de la «littera» à la «res» dans la Somme théologique*, Fribourg 1993, y W. BRUGGEMANN, *The Bible makes sense*, New York 1999.

