

LA FÓRMULA *GESTIS VERBISQUE INTRINSECE INTER SE
CONNEXIS* Y SU RECEPCIÓN
A LOS 40 AÑOS DE LA *DEI VERBUM*

JAVIER PRADES LÓPEZ
FACULTAD DE TEOLOGÍA "SAN DÁMASO"
MADRID

En el comentario al Concilio Vaticano II dirigido por Hünnermann-Hilberath, H. Hopping ofrece una síntesis sobre la valoración que la *Dei Verbum* ha merecido en los 40 años transcurridos desde la clausura del gran acontecimiento eclesial¹. Puede servirnos de punto de partida para informarnos de cómo se ha recibido la doctrina conciliar, al menos en área alemana. Recogemos algunas de sus valoraciones principales.

Hopping concede a la DV el mérito de ser el primer documento de un Concilio ecuménico que se pregunta por la estructura fundamental de la revelación divina². El Concilio lleva a cabo una renovación muy profunda que se llega a caracterizar como cambio de paradigma, o corte epocal respecto a la concepción neoescolástica precedente. "El significado epocal de la constitución *Dei Verbum* consiste en que ha superado una comprensión teórico-dogmática de la revelación, y ha formulado importantes principios teológicos

¹ H. HOPING, "Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*", en: P. HÜNERMANN-B. J. HILBERATH, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (Freiburg-Basel-Wien 2005) Bd. 3, 696-831. Incluye una lista selecta de bibliografía. Véase también S. PIÉ I NINOT, *La teología fundamental* (Salamanca 2006), con un apéndice sobre la *Dei Verbum* a los cuarenta años de su promulgación, y bibliografía actualizada (663-676).

² "Con la constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación es la primera vez que un concilio ecuménico de la Iglesia católica se ha expresado sobre las 'categorías fundamentales y originales del cristianismo' y se ha preguntado por la estructura fundamental de la revelación de Dios" (HOPING, 807).

fundamentales para una adecuada comprensión de la relación entre la Escritura, la Tradición y el Magisterio”³.

De entre las principales consecuencias que Hoping deduce de este diagnóstico nos limitamos a indicar tres. La más decisiva es que esta concepción de la revelación como acontecimiento salvífico hace posible una relación más estrecha y dinámica entre la S. Escritura, la S. Tradición y el Magisterio⁴, permitiendo también una visión renovada de la interpretación de la S. Escritura y su papel en la vida de la Iglesia⁵. En segundo lugar, reconoce la sensibilidad pastoral y el valor ecuménico del texto conciliar⁶, y en tercer lugar cree que *Dei Verbum* concuerda con *Nostra Aetate* en la valoración del horizonte universal de la acción salvífica divina, y, como consecuencia, después del

³ HOPING, 818.

⁴ “DV concibe la revelación de Dios como un acontecimiento salvífico dinámico. Así posibilita que Historia, Escritura y Tradición cristiana sean vistas en una referencia recíproca más estrecha, y que la revelación y la historia de la salvación ya no se separen la una de la otra en oposición, como sucedía en la concepción teórico-doctrinal de la revelación. La Escritura atestigua auténticamente la revelación de Dios, y se comprendería falsamente si se quisiera ver en ella un compendio de enunciados revelados, y así se redujera el concepto cristiano de revelación a su dimensión doctrinal. La fe es la respuesta del hombre a la revelación. El objeto de la fe es el Dios que se revela en su actuación histórica. La Sagrada Escritura es el testimonio auténtico de la revelación divina, al ser palabra de Dios en palabra humana” (HOPING, 807).

⁵ “En el capítulo I se ofrece una comprensión personal e histórica de la revelación que pone el fundamento para las ulteriores afirmaciones sobre la transmisión de la revelación, la interpretación de la Escritura, los dos testamentos de la Biblia cristiana y su valoración en la vida de la Iglesia. La revelación de Dios en Jesucristo significa que Dios se revela a sí mismo y el misterio de su voluntad. En la autocomunicación de Dios en la persona e historia de Jesucristo, Dios ofrece al hombre su amistad, movido por un amor desbordante. Jesucristo es la plenitud de la revelación y por eso es el mediador decisivo entre Dios y el hombre. Tiene un significado central la distinción entre la “revelación misma” y los lugares en los que se expresa. Se rechaza así una fe externa literalista y una fijación unilateral en la tradición magisterial” (HOPING, 808).

⁶ “Frente a la teología neoescolástica la constitución lleva a cabo un cambio de paradigma decisivo para la comprensión de la revelación divina, que supone un corte epocal. La revelación ya no se concibe, como en el Vaticano I, en el sentido de una comunicación divina de verdades de fe sobrenaturales, sino como la autocomunicación histórica de Dios a los hombres. El acento se desplaza de una concepción teórico-doctrinal de la revelación a otra de tipo personal, histórico y soteriológico, en relación con la salvación de los hombres. Por eso la revelación divina se caracteriza en los dos primeros capítulos como un acontecimiento que afecta realmente a los hombres, y que no puede ser pensado sin sus mediaciones concretas. Aunque el texto conciliar acusa debilidades en algunos puntos, debe ser apreciada su orientación ecuménica y pastoral” (HOPING, 807). Sobre la importancia ecuménica de *Dei Verbum* ya se habían expresado otros autores; cf. B. OGNIBENI, “La viva voce del Vangelo. Rivelazione, tradizione, scrittura secondo la *Dei Verbum*”, en: AA.VV., *La Chiesa del Concilio* (Milano 1985) 109-131. 116 ss.

Concilio la Iglesia se ha comprometido en el diálogo interreligioso y especialmente con el judaísmo, con Juan Pablo II.

Parece por tanto evidente que de la recta interpretación del capítulo I sobre la naturaleza de la revelación depende el fruto de tantas y delicadas cuestiones como las que se abordan sobre todo en los capítulos II y III: transmisión de la revelación, relación Escritura-Tradición-Magisterio, interpretación de la Escritura y su utilización en la vida de la Iglesia⁷.

I. SÍNTESIS DE LA HISTORIA DEL TEXTO Y COMENTARIO DE *DEI VERBUM* CAP. I

El objeto de nuestro estudio no es la Constitución entera y ni siquiera el capítulo I sobre la naturaleza de la revelación, aunque lo tendremos presente en nuestra reflexión. Queremos centrarnos en los nn. 2 y 4, como contexto inmediato de la fórmula *gestis verbisque*⁸.

1. *Las fases de la redacción*

El proceso de la redacción del Documento conciliar ha sido ya muy bien estudiado y remito a los comentarios oportunos⁹. Podemos sencillamente

⁷ Benedicto XVI ha ofrecido importantes claves para la historia de la interpretación del Concilio Vaticano II en su discurso a la Curia romana del 22 de diciembre de 2005.

⁸ Agradezco las sugerencias y aportaciones de R. GÓMEZ para la preparación del epígrafe I.

⁹ Para la historia de la redacción del texto conciliar remito por su gran utilidad a: F. GIL HELLÍN, *Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione "Dei Verbum". Concilii Vaticani II Synopsis* (Roma 1993). Como botón de muestra de los comentarios y estudios sobre el texto conciliar se pueden ver: J. PERARNAU, *Constitución dogmática sobre la revelación divina* (Castellón de la Plana 1966). U. BETTI, *La Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione* (Torino-Leumann 1967). AA.VV., *Comentarios a la Constitución "Dei Verbum" sobre la divina revelación* (Madrid 1969). H. DE LUBAC, *La révélation divine* (Paris 1983). AA.VV., *Dios al encuentro del hombre en la Constitución "Dei Verbum"* (Salamanca 1984). J. RATZINGER, "Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung", en: *Das zweite Vatikanische Konzil. Lexikon für Theologie und Kirche* 13 (Freiburg-Basel-Wien 1986) 497-583. R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)* (Assisi 1988) AA.VV., *L'esegesi cristiana oggi* (Casale Monferrato 1991). AA.VV., *La Palabra de Dios y la hermenéutica. A los 25 años de la Constitución "Dei Verbum" del Concilio Vaticano II* (Valencia 1991). L. ALONSO SCHÖKEL-A. M. ARTOLA, *La palabra de Dios en la historia de los hombres* (Bilbao 1991). AA.VV., *Dios en la palabra y en la historia, XIII Simposio Internacional de teología* (Pamplona 1993). N. CIOLA (a cura di), *La "Dei Verbum" trent'anni dopo. Miscellanea in onore di Padre Umberto Betti* (Roma 1995). R. LATOURELLE, *Comment Dieu se révèle au monde. Lecture commentée de la*

recordar aquí algunos datos básicos sobre nuestro objeto. En el primer esquema (*De fontibus revelationis*) el número 2 se titulaba *De prima diffusione revelationis Novi Foederis*, y estaba incluido en el *Caput I: De duplici fonte revelationis*. En el segundo esquema, titulado *Schema Constitutionis dogmaticae de Divina Revelatione*, el número 2 se titulaba *Revelatio gradatim pe-racta*. En el tercer esquema, titulado *Schema Constitutionis de Divina Revelatione*, el número 2 se titulaba *De revelationis natura et obiecto*, y estaba colocado el *Caput I: De ipsa Revelatione*. En el cuarto esquema, titulado *Schema Constitutionis dogmaticae de Divina Revelatione*, el número 2 también se titulaba *De revelationis natura et obiecto*, y también estaba colocado el *Caput I: De ipsa Revelatione*. En el esquema definitivo, titulado *Constitutio dogmatica de Divina Revelatione*, el número 2 aparece sin título (aunque en las traducciones españolas se titula: “Naturaleza y objeto de la revelación”), y también está colocado en el *Caput I: De ipsa Revelatione*.

2. El texto de Dei Verbum n° 2 y n° 4

Hacemos un somero recorrido por las distintas frases de estos números del capítulo I, como contexto de la fórmula que nos ocupa.

a) *Placuit Deo in sua bonitate et sapientia seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae* (cf. Eph. 1,9), *quo homines per Christum, Verbum carnem factum, in Spiritu Sancto accessum habent ad Patrem et divinae naturae consortes efficiuntur* (cf. Eph 2,18; 2 Petr 1, 4). El Concilio había comenzado con una remisión al apóstol Juan y recurre ahora a Pablo al exponer la naturaleza y el objeto de la revelación. Los comentaristas han destacado que es Dios quien quiso manifestarse al hombre y revelarle el plan de salvación que tenía formado sobre él. Donde el Vaticano I había afirmado: *Seipsum ac aeterna voluntatis suae decreta revelare* el Vaticano II emplea una expresión algo diferente: *Seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae*. Esta expresión se ajusta más a la Escritura (cf. Ef 1,9; Col 1,26-27; 1 Tm 3,16) y destaca mejor la unidad concreta entre la revelación y la salvación, al mismo tiempo que la unidad personal del doble objeto de la revelación, que es el fin al que tiende y el medio para realizar ese fin. Se ha resaltado acertadamente la importancia del uso de la palabra *sacramentum*.

Constitution de Vatican II sur la Parole de Dieu (Québec 1998). A. VANHOYE, “La Parola di Dio nella vita della Chiesa. La recezione della Dei Verbum”, en: R. FISICHELLA (a cura di), *Il Concilio Vaticano II: recezione ed attualità* (Torino 2000) 29-45. P. A. SEQUERI, *L’idea della fede* (Milano 2002).

Evoca aquí, al igual que en Ef 1,10, el misterio de Cristo, que en la unidad de su persona constituye para nosotros el “sacramento” de Dios (a la vez signo y medio eficaz). Dios conduce a la humanidad hacia su salvación a través de Cristo al mismo tiempo que se revela a ella en la persona de su Hijo encarnado. El Concilio, siguiendo la Escritura, proclama que Dios es invisible y que a la vez se da a conocer. Afirma simultáneamente su trascendencia y su libre iniciativa de manifestarse: *Placuit Deo... sacramentum voluntatis suae*. El hecho de que Dios quisiese manifestarse fue un acto de su sabiduría y voluntad, del mismo modo que el designio que nos descubre es un designio de su amor.

b) *Hac itaque revelatione Deus invisibilis (cf. Col 1,15; 1 Tim 1,17) ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur (cf. Ex 33,11; Jo 15,14-15) et cum eis conversatur (cf. Bar 3,38) ut eos ad societatem secum invitet in eamque suscipiat*. Algunos padres habían objetado que parecía excesivo afirmar que Dios se dirige a los hombres “como amigos”, teniendo en cuenta el conjunto de la revelación bíblica. Hubieran preferido que se dijese “como a hijos”, pues esta expresión era avalada por más pasajes de la Escritura. Sin embargo, es muy significativo que el término “amigo” aparezca tanto en el relato de la revelación hecha a Moisés (cf. Ex 33,11) como en el discurso de despedida de Jesús (Jn 15,14-15). Además, se les respondía, no se pretende reproducir toda la historia de la revelación, que se esbozará en el número 3. Aquí se describe la revelación en sí misma, es decir, se la presenta en su culminación en Cristo, al mismo tiempo que se indica su finalidad. Bajo este doble aspecto queda justificada la categoría de “amigo”. Se tardó mucho en encontrar el final de esta frase. Al principio se quiso incluir en ella una fórmula trinitaria, pero como el sujeto de la frase era Dios, daba la impresión de que se establecía una separación entre Dios y la Trinidad¹⁰. Al presentar la revelación como una “conversación” entre Dios y los hombres, entablada por la iniciativa divina, parece que el Concilio se inspiró más directamente en una página de la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI¹¹.

¹⁰ Se propusieron múltiples enmiendas: unos abogaban porque se adoptase una fórmula “económica” de la Trinidad (*ut eos ad societatem secum per Filium in Spiritu Sancto invitet*); otros preferían sencillamente que se suprimiese la mención de la Trinidad, pues ya se había evocado en la frase anterior. Se adoptó la opinión de estos últimos. Cf. GIL HELLÍN, 19.

¹¹ “La revelación, es decir, la relación sobrenatural que Dios en persona ha tomado la iniciativa de instaurar con la humanidad, puede ser representada como un diálogo en el cual el Verbo de Dios se expresa en la encarnación y, por lo tanto, en el Evangelio... Es en esta conversación de Cristo entre los hombre (cf. Bar 3, 38) donde Dios deja entender algo de sí mismo, el misterio de su vida, unicísima en la esencia, trinitaria en las personas; y dice, finalmente, cómo quiere ser conocido: amor es Él; y cómo quiere ser honrado y servido por nosotros: amor es nuestro mandamiento su-

c) *Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia salutis a Deo patrata, doctrinam et res verbis significatas manifestent ac corroborent, verba autem opera proclament et mysterium in eis contentum elucident.* El sujeto de esta frase no es simplemente “revelatio”, sino “haec revelationis oeconomia”. El Concilio eligió esta fórmula para mostrar que se trata de la revelación tal como se realizó según un plan en el transcurso de la historia, y no sólo de su promulgación posterior. Aparece la expresión *historia salutis*, que no era habitual en el lenguaje teológico católico, más acostumbrado por entonces a hablar de “historia sagrada”¹². La expresión “historia de la salvación”, al igual que la palabra misma “historicidad”, que algunas veces aparece asociada a ella, puede entenderse en distintos sentidos¹³. Con esta expresión el Concilio quiere indicar que la revelación no es una mera comunicación de verdades intelectuales, sino un acontecimiento salvador que se identifica en Jesucristo, Verbo hecho carne, verdaderamente presente en nuestra historia.

No se trata, con todo, de afirmar un concepto de revelación reducida al puro plano histórico. Hay que considerar siempre dentro de la dimensión horizontal de la historia la verticalidad de la Palabra de Dios que irrumpe en ella. La revelación no es solamente la manifestación de la historia de la salvación, sino que, más bien, la revelación de la salvación se realiza dentro de la historia y a través de la historia. La Historia de la salvación no es, por sí misma, su propio fin. Dios se revela a los hombres como su Salvador, interviniendo en la historia, salvándolos a través de la historia, pero eso no quiere decir evidentemente que sea también “historia” el objetivo último tanto de la salvación como de la revelación. Para que la historia alcance su sentido pleno, es preciso rebasar el plano histórico. Nuestro Dios dejaría de ser verdaderamente el Dios salvador si no afirmase su propia trascendencia con relación a la misma historia de la salvación. No se puede decir por tanto que el

premo. El diálogo se hace pleno y confiado. El niño es invitado a él; el místico en él se sacia...” (nº 64). Se expresa el Concilio en forma análoga a San Bernardo cuando decía que Dios quiso “*in carne videri et cum hominibus conversari*” (*In cantica*, sermo 20, nº 6). Cf. DE LUBAC, 38.

¹² DE LUBAC, 48ss. G. COLOMBO, *La ragione teologica* (Milano 1995) 686-690.

¹³ En este número 2 se acepta el uso del término latino *historia* sin dificultades, término ya usado antes por el Magisterio. En la discusión conciliar sobre lo que luego fue el número 19, relativo al carácter histórico de los evangelios, la Comisión doctrinal da una detallada explicación del uso del término *historicitas* en lugar de *historia* y señala algunos posibles peligros de éste último que se quieren evitar. Cf. GIL HELLÍN, 132-133. El documento de la Pontificia Comisión Bíblica *De S. Scriptura et Christologia* (1984) explica el concepto de “historia de la salvación” (*Heilsgeschichte*) en su epígrafe 1.1.6.

Concilio trate de sustituir una revelación entendida como una serie de verdades por otra entendida como episodios de la historia de la salvación. Lo que hace es integrar las verdades en la Verdad personal, que aparece y actúa en la historia, rigiendo el curso de la historia desde dentro de ella misma. Es la idea de la Verdad personificada, de la plenitud de la revelación que es Jesús de Nazaret¹⁴. En este misterio se resume el “misterio de la economía del Dios viviente” porque esa economía es única, como es única la historia de la salvación y único el Plan divino. Jesucristo no vino al mundo únicamente para dar testimonio a favor de la Verdad; él pudo decir con propiedad: “Yo soy la Verdad” (Jn 14,6).

d) *Intima autem per hanc revelationem tam de Deo quam de hominis salute veritas nobis in Christo illucescit, qui mediator simul et plenitudo totius revelationis existit.* La Palabra por excelencia es Cristo, el Verbo de Dios. En Él se contienen todas las palabras que Dios quiso manifestar a los hombres, tanto sobre sí mismo como sobre la salvación. Los anuncios de salvación, a través de las figuras proféticas, encuentran en Cristo su cumplimiento pleno. El Concilio lo expresa proclamando a Jesucristo como “el mediador y la plenitud de toda la revelación”: es el Mediador por ser el enviado del Padre, cuya venida iban preparando los demás enviados, y es la Plenitud de la revelación porque en Él personalmente se nos revela Dios¹⁵. Pero el Concilio emplea una expresión más enérgica, al afirmar que Jesucristo es esa plenitud. Cristo es, a la vez, el Mensajero y el contenido del Mensaje, el Revelador y la verdad revelada: el Revelador al que hay que creer, y la Verdad personal revelada en la que hay que creer. En Cristo se cumplieron todas las Escrituras, en Él se realizó el designio de Dios: Él es la Buena Nueva que anuncia al mundo Él mismo y luego sus apóstoles. Es imposible pues disociar a Cristo de su Evangelio. Cristo (junto a su Padre, en el Espíritu) no es sólo el autor o sujeto del Evangelio, sino además su objeto. El Misterio del Evangelio es el Misterio de Cristo.

Sin entrar a continuación a detallar frase por frase el contenido del nº 4, como hemos hecho con el nº 2, podemos subrayar que está dedicado a Jesucristo y ocupa el centro del capítulo I, manifestando así la arquitectura cristológica del mismo. La cita de Hebreos muestra por un lado la continuidad de la historia de Dios con los hombres, pero también la novedad del NT en el que a las palabras sucede la Palabra. Cristo no sólo habla de Dios sino que

¹⁴ DE LUBAC, I. C.

¹⁵ Esta expresión la había empleado Pío XI en 1936, en la encíclica *Mit brennender Sorge*: “En Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, apareció la plenitud de la revelación divina” (AAS, 29 [1937] 150).

es el hablar de Dios, la Palabra de Dios. Cristo es el final del hablar de Dios, después de Él y más allá de Él ya no hay más que decir porque en Él Dios mismo ha hablado. En Él llega a su culmen el diálogo de Dios. Se supera de este modo cualquier riesgo de intelectualismo ya que no es un hablar sobre algo exterior a la persona, sino la plenitud de la existencia del hombre, que en el diálogo del yo humano con el Tú divino alcanza no sólo una información o un conocimiento sino la unidad con Dios. También está claro que el Acontecimiento de Cristo es a la vez el culmen de la historia y su inicio siempre nuevo, ya que permanece en ella como Presencia y Promesa del que viene. El culmen del diálogo de Dios con el hombre significa que el hombre sigue siendo siempre interpelado por Dios, que el hombre se orienta al Hombre que es la Palabra de Dios. Y significa, por otra parte, que Cristo es la permanente e insuperable respuesta de Dios al hombre¹⁶. El Vaticano II tiene una perspectiva más cristológica que supera el riesgo de un eclesiomonismo. La Iglesia es signo en la medida en que vive de Cristo que es el signo y contenido de la revelación. Todos los signos y milagros se ordenan al único y decisivo milagro de Dios que es Jesucristo mismo. Todo el conjunto tiene además un valor escatológico: la fe cristiana es esencialmente esperanza. El último párrafo insiste una vez más en el carácter definitivo de la revelación en Jesucristo, que no puede ser superada por ningún estadio de la historia religiosa de la humanidad¹⁷.

Como conclusión, se puede decir que el primer capítulo de la *Dei Verbum* logra realizar lo que Karl Barth llamaba “la concentración cristológica” evitando los riesgos que esta fórmula arrastra en la concepción barthiana. La revelación que describe la Constitución es realmente la revelación “cristiana”, y no cualquier revelación genéricamente filosófica o religiosa. Ni siquiera es una simple revelación “bíblica” o una “religión del Libro”. El autor, el objeto, el centro y la plenitud de la revelación es Cristo. Pero esta concentración cristológica no se reduce a un puro cristocentrismo y mucho menos a un mero cristomonismo. Jesucristo, plenitud de la Palabra, es la Palabra del Padre, que actúa por su Espíritu. Cristo es el Hijo que no habla por cuenta propia, sino que lo hace para obedecer al Padre que le envió. Su función se identifica con la de Revelador del

¹⁶ Ratzinger pone en paralelo el Vaticano I y el Vaticano II para indicar algunos aspectos de novedad de esta declaración conciliar respecto a la *Dei Filius*: precedencia de la revelación sobrenatural sobre el conocimiento natural de Dios, carácter más personalista y dialógico, presentación de los signos de credibilidad no sólo en clave apologética sino reveladora, carácter más sacramental... Cf. RATZINGER, “Dogmatische Konstitution...”, 506.

¹⁷ Cf. RATZINGER, “Dogmatische Konstitution...”, 511.

Padre; es la manifestación del Padre o su “rostro”. Cristo nos remite constantemente al Padre, al Dios invisible, que vive en una luz inaccesible, pero al cual tenemos camino abierto en Jesús, bajo la guía del Espíritu Santo.

II. LA FÓRMULA *GESTIS VERBISQUE INTRINSECE INTER SE CONNEXIS* Y SU INTERPRETACIÓN

El estudio de una fórmula concreta, como la que nos ocupa, no se puede reducir a la descripción de sus aspectos cuantitativos (literalidad de la palabra, número de veces que aparece...) sino que debemos combinarla con otros dos criterios: comprender la intención con que esas palabras se han querido introducir y, a la vez, conectar ese estudio con el de categorías cercanas¹⁸. Sobre el segundo factor, es decisivo, por ejemplo, para comprender nuestra fórmula el estudio de una categoría léxicamente muy distinta, como es la de *sacramentum*, incorporada también a DV 2. Sobre el primer aspecto baste decir que la expresión *gestis verbisque* no aparecía en el *Schema Constitutionis* “*De deposito fidei custodiendo*”, pero sí se utilizaba la categoría de “acontecimientos salvíficos” (*longa illa series eventuum salutarium...*)¹⁹. A juzgar sólo por la aparición literal del término alguien podría defender que los esquemas preliminares ya habían tenido presente esa concepción de la revelación que luego se ha proclamando como el hallazgo definitivo de la constitución. De ahí que sea decisivo caer en la cuenta de que con la palabra “evento” en esos primeros esquemas no se quería aludir a la naturaleza misma de la revelación sino que se consideraba que los acontecimientos eran simplemente objeto de la revelación en cuanto recogidos por la Palabra²⁰, porque se tendía a identificar a la revelación con la Palabra y su conocimiento intelectual. El *textus prior* de la comisión mixta ya considera que la modalidad de la revelación es “lo que vimos y oímos”, pero será el *textus emendatus* el que admita la fórmula *gestis verbisque*, que se mantendrá has-

¹⁸ En un contexto diferente al de la interpretación, aunque cercano, como es el de la traducción, P. RICOEUR vincula estrechamente la comprensión de las palabras a sus contextos inmediatos que son las oraciones y los textos. *Sobre la traducción* (Buenos Aires 2005) 53.

¹⁹ El texto definitivo de *Dei Verbum* también utiliza la expresión “*eventia*” en el n° 19. Véanse las razones por las que la Comisión doctrinal la mantiene en GIL HELLÍN, 133.

²⁰ Remito a la presentación de S. LANZA, “*Gestis verbisque*. Fecondità di una formula” in: CIOLA, *La Dei Verbum trent'anni dopo...*, 315-344. Sigue a ALONSO SCHÖKEL más de lo que parece a primera vista.

ta la redacción final. Para comprender la intención de la comisión al aceptar la fórmula son clarificadoras las palabras del cardenal Florit sobre los elementos constitutivos de la revelación, entre los que destaca las obras realizadas por Dios en la historia, junto con sus palabras. Concluye afirmando que “el cristianismo más que una doctrina dada por Dios es un hecho divino: la encarnación del mismo Dios”²¹. Que este giro se refiere a la comprensión de la naturaleza de la revelación se advierte sin dificultad si observamos que no se trata de una referencia aislada en DV 2 sino que aparecen fórmulas parecidas en otros números muy importantes de la constitución²².

1. El significado de la fórmula

Dei Verbum 2 afirma que la revelación se realizó con “acciones y palabras” (*gestis verbisque*) unidas intrínsecamente entre sí. El segundo término (*verba*) es fácil de traducir al español; pero el primero (*gesta*) resulta más difícil. Este vocablo no indica sólo hechos ni tan sólo actos, sino que connota además que esos actos producen su efecto, que esas operaciones se traducen en obras (en seguida reaparecerá la palabra “*opera*”, que se usa también en otros lugares del texto, como hemos indicado). Se trata de “acontecimientos”, en la medida en que son el resultado de actos producidos por un agente personal. “*Gestas*” podría ser una buena traducción, si no fuera porque esa palabra tiene un matiz histórico-literario en virtud del cual no parece que se pueda generalizar su empleo sin incurrir en equívoco. Pero tendría la ventaja

²¹ *Ipsius vero revelationis constitutiva elementa sunt insimul opera in historia salutis a Deo patrata et verba quibus ipse Deus opera sua vult ut explicentur. Exinde indoles patet et historica et sacramentalis revelationis: historica quidem, quae praeprimis in omnibus Dei interventionibus consistit, quae utpote sub unico fine procurandae salutis unificatae, nomine 'oeconomia' designatur; sacramentalis autem, quae gestorum integra significatio per verba, scilicet per locutionem Dei (quae ipsa est historicus eventus) nobis innotescit... Haec autem consumata revelatio, sicut illa quae ipsam praecessit, non tantum verbis exprimitur quibus factum incarnationis describitur vel quae a Dei Unigenito prolata sunt; sed etiam operibus, signis et miraculis, iis imprimis quibus directe mundi salutem Christus operatus est. (...) Ex dictis consequitur: Christianismus plusquam doctrinam divinitus datam, factum esse divinum; ipsius nempe Dei Incarnationem (AS III/3, 134). Cf. DE LUBAC, 41ss. El Magisterio posconciliar ha repetido con frecuencia esta afirmación que hoy nos parece evidente. Muy recientemente el Papa Benedicto XVI en Turquía: “La Buena Nueva no es sólo una Palabra sino una Persona, ¡Cristo mismo, resucitado, vivo!” (Homilía en la Catedral del Espíritu Santo, Estambul, 1-XII-06).*

²² Estas son las principales: *verbis et operibus* (DV 4); *conversazione et operibus* (DV 7); *tam rerum quam verborum* (DV 8); *verbis ac gestis* (DV 14); *factis et verbis* (DV 17); *vita atque doctrina* (DV 18). En DV 19 aparece, como hemos dicho, *eventibus gloriosis*.

de denotar actos o acontecimientos memorables: hazañas cuyo protagonista es Dios (*magnalia Dei*)²³.

El Concilio había recuperado una concepción unitaria e integral de la revelación y quería evitar a toda costa el riesgo de una contraposición entre “revelación-conocimiento” y “revelación-acontecimiento”²⁴. Para ello añadió a la frase el binomio *doctrinam et res*, a continuación de la pareja *gestis verbisque*. Como no hay duda sobre el sentido intelectual de la palabra “doctrina” se salvaguarda el contenido veritativo de la revelación. Esa preocupación se tradujo en una hechura laboriosa, por lo que se criticó repetidas veces la redacción de la frase, pero se mantuvo hasta el final, con una pequeña aunque significativa variación entre el esquema 3 y el 4²⁵. Las dos parejas de términos, puestas una a continuación de la otra, no se corresponden totalmente. En efecto, en la segunda pareja, la palabra “doctrina” se opone a “las realidades que las palabras significan” (*res verbis significatas*). Estas “realidades significadas por las palabras” (*res*) designan realidades más complejas y más profundas que las *opera* o *gesta* tomadas en su puro aspecto visible, pues comprenden también el designio de Dios (*consilium Dei*) y los hechos de salvación en su eficacia (*facta salutaria*)²⁶. Según el relator, el término *res* “se emplea poco más o menos en el sentido que tiene en la expresión ‘realidad’ del sacramento, para significar la realidad profunda que las palabras significan y los hechos expresan”.

2. La novedad de la fórmula

Este modo de presentar la naturaleza de la revelación suscitó resistencias. No pocos padres hubieran preferido que sólo se hablase de “palabras”

²³ Aunque algunos padres pidieron que se adoptase la palabra *facta* en vez de *gesta*, se eligió esta última: *Quo fit ut tota persona Christi (i.e. integer Christus) insimul sit totius revelationis et actus summus et obiectum praecipuum* (AS III/3, 134). Se eligió *gesta* por ser “más personal y más tradicional”. Cf. GIL HELLÍN, 20. DE LUBAC, 39.

²⁴ DE LUBAC, 40 refiere algunas prevenciones expresadas por los padres conciliares: que los hechos son sólo objeto de revelación en tanto que transmitidos por la Palabra de Dios, que se circunscriban las *gesta* a algunos hechos más relevantes de la historia sagrada, que se invierta el orden de los términos.

²⁵ Cf. SEQUERI, 78.

²⁶ Cf. ALONSO SCHÖKEL, 195 y GIL HELLÍN 20-21 para ver los modos propuestos y las respuestas de la Comisión.

en cuanto objeto formal de la revelación²⁷. Entre los comentaristas españoles, Alonso Schökel ya supo mostrar que tal resistencia se debía a una objetiva reducción de la comprensión de la revelación, identificándola con la Palabra oral y/o escrita. Lo mismo habían indicado los primeros comentaristas – De Lubac, Ratzinger– y lo repiten autores más recientes²⁸. DV 2 ponía en discusión un modelo teológico dominante hasta entonces, como fruto de una cierta concepción apologética. Resumiendo al máximo se puede recordar que en ese modelo teológico la revelación se concibe predominantemente como Palabra de Dios escrita u oral, y su transmisión se concibe sobre todo como predicación oral. No es exagerado reconocer que el famoso primer esquema *De fontibus revelationis* era un ejemplo de esa forma de ver la revelación, que aparecía conceptualmente coherente con una eclesiología apoyada en el mandato dado por Cristo a los apóstoles y a sus sucesores de anunciar el evangelio y garantizar magisterialmente la verdad e integridad de la doctrina²⁹. Ya en los años mismos del Concilio Ratzinger había advertido claramente la novedad ligada a la fórmula *gestis verbisque* frente a aquel modelo teológico: “Los padres querían superar el intelectualismo neoescolástico, según el cual la revelación significaba sobre todo la propuesta de una doctrina sobrenatural y misteriosa, de manera que la fe también se reducía consecuentemente al asentimiento a las verdades sobrenaturales. Frente a ello, había que expresar de nuevo el carácter de totalidad de la revelación, en el que la palabra y el acontecimiento son un todo, un diálogo real que el hombre entabla en su totalidad, y que no se dirige sólo a su entendimiento, sino que se refiere a su tú, de acuerdo con la naturaleza de lo dialógico, y lo conduce verdaderamente a sí mismo”³⁰.

²⁷ Véase un resumen de las peripecias del texto en LANZA, 315ss.; además RATZINGER, “Dogmatische Konstitution...”, 506; ALONSO SCHÖKEL, 196; SEQUERI, 35, 63, 78; HOPING, 741 recogen las novedades y variaciones que supuso esta fórmula y sus implicaciones, respecto a las concepciones teológicas previas. Para ejemplificarlo, DE LUBAC recoge dos definiciones preconciiliares de revelación sobrenatural: una de Felder: *revelatio supernaturalis est manifestatio veritatis religiosae facta per verba Dei ad hominem* y la segunda de Pesch: *revelatio naturalis fit per facta, revelatio supernaturalis per verba* (40).

²⁸ Véanse DE LUBAC, 39-42; RATZINGER, “Dogmatische Konstitution...”, 507; LANZA, 323; ALONSO SCHÖKEL, 189 ss.; SEQUERI, 35, 63-64, 78; HOPING, 741.

²⁹ Releyendo el *De fontibus revelationis* destaca la prevalencia de términos como *praedicatione*, *locutio* o sus respectivos *praedicare*, *loqui*, para indicar el modo de difusión de la revelación. Subyace la comprensión de una transmisión fundamentalmente verbal (oral o escrita) de la revelación. Cf. SEQUERI, 190.

³⁰ Cf. RATZINGER, “Dogmatische Konstitution...”, 507.

En este punto se ve la semejanza con el diagnóstico reciente de Hoping sobre un cambio epocal de modelo. Es comprensible que resultase tan fatigoso el *iter* conciliar y que hubiera que calibrar tanto las frases en las distintas instancias. En efecto, sin duda se quería superar una reducción de la revelación de tipo intelectualista y de la doctrina en clave conceptualista, pero tampoco hay duda de que los peligros que se advertían no eran imaginarios³¹. Uno de los más presentes en la mente de los padres conciliares era el riesgo de una disminución del alcance doctrinal y veritativo de la revelación, que reviviera los episodios del modernismo y pudiera derivar en una revelación entendida como experiencia a-racional o irracional, de carácter puramente interior, expuesta al sentimentalismo y a la negación de la verdad³². También se quería evitar una reducción de la revelación a meros hechos históricos positivos, al modo de la concepción de Bonhoeffer o de Pannenberg³³. Otra posible reducción de la fórmula la acercaría a posiciones exegéticas protestantes, a primera vista muy lejanas del “racionalismo” de la manualística, pero con las que podría tener paradójicas coincidencias. Lo ha hecho notar agudamente Ratzinger en los años ochenta al examinar la relación entre acontecimiento y palabra en las posiciones exegéticas de Dibelius y Bultmann. Para estos exegetas el acontecimiento es el elemento irracional, pertenece al dominio de lo puramente fáctico –casualidad y necesidad- y en cuanto tal no puede ser portador de sentido. El sentido lo da sólo la palabra. Los acontecimientos, si acaso, son ilustraciones de la palabra y a ella hay que remitirlos. Se comprende que Bultmann haya hablado de *bruta facta* a propósito de la vida y la obra de Jesús. Según Ratzinger ese principio metodológico es un contrasentido y hay que intentar más bien lo opuesto. No es éste el lugar para retomar todas sus consideraciones respecto a las ciencias naturales y humanas, pero podemos concluir con él que la acción de Dios es el principio de inteligibilidad de la historia, y el que la dota de unidad: la historia y la Escritura se deben pensar conjuntamente a partir de esta acción. De ahí que no se puedan pensar la palabra, la realidad y la historia separadamente unas de las otras. La palabra y el acontecimiento son igualmente originales en la perspectiva bíblica, y su disociación daña tanto a una como a

³¹ Cf. LANZA, 324.

³² Cf. HOPING, 706 (donde recuerda cómo los modernistas minusvaloran la Palabra a favor de la experiencia o el evento), 741, TABET, 394.

³³ Véase la presentación en ALONSO SCHÖKEL, 193 ss.

otro, y además expone a la separación entre orden de la creación y de la alianza³⁴.

3. Valoración crítica de la fórmula

P. A. Sequeri destaca entre las contribuciones más positivas del conjunto de la *Dei Verbum* una que está expresamente ligada a nuestra fórmula, cuando afirma: “Las estructuras del ser histórico (*gestis verbisque intrinsece inter se connexis*) se integran directamente en la forma misma de la revelación, recuperando la unidad de signo y significado de la verdad creída dentro del horizonte histórico del sentido manifestado”³⁵. Se puede asumir este diagnóstico, que, de una u otra manera, es compartido por los tratadistas de teología fundamental y de introducción a la Escritura³⁶. El autor italiano considera además que hay un “alto perfil de innovación semántica sobre la naturaleza y el objeto de la revelación expuestos en el párrafo inicial del documento, que en buena medida queda implícito”. Intentaremos más adelante profundizar en los posibles desarrollos del texto conciliar, pero conviene insistir en la valoración positiva de esta aportación doctrinal, gracias a la cual la revelación se concibe como historia –hechos y palabras unidos intrínsecamente entre sí: lo que resplandece en la historia de la revelación es la verdad misma, y no sólo su confirmación y su garantía.

Para valorar bien la fórmula hay que situarse en el contexto completo del capítulo I y, más específicamente, en relación con la presentación de la figura de Cristo en el nº 4. Jesucristo no sólo es la forma completa y definitiva de la revelación sino también el principio fundamental de su comunicación y el criterio de su legitimación racional. Cualquier intento de comprensión de la revelación cristiana tiene que justificar precisamente la singularidad de Cristo, y por tanto debe poder dar razón de la capacidad universal de una mediación personal en la historia. Al servicio de esta mediación cristológica podemos comprender la decisiva importancia de la comprensión de la revelación,

³⁴ Cf. J. RATZINGER, “L’interpretazione biblica in conflitto (problemi del fondamento ed orientamento dell’esegesi contemporanea)” en: *L’esegesi cristiana oggi*, 93-125. 118-121. E. Jünger concibe la relación entre Palabra y acontecimiento en la revelación de Dios, señaladamente en la Cruz de Jesucristo, como una “analogía del acontecimiento” para superar tanto la *analogia entis* como la *analogia fidei*; se puede ver la presentación y valoración crítica en A. TONIOLO, *La Theologia crucis nel contesto della modernità* (Milano 1995). 72 ss.

³⁵ SEQUERI, 63.

³⁶ Cf. ALONSO SCHÖKEL, 171-172; VANHOYE, “La Parola di Dio nella vita della Chiesa”, 37; PIÉ I NINOT, 666; C. IZQUIERDO, *Teología Fundamental* (Pamplona 1998) 75-77.

de su naturaleza y su objeto como se ofrece en DV 2. En este número están implicados los elementos fundamentales para comprender la singularidad de Cristo: el espacio antropológico para una comunicación intersubjetiva (hombre enviado a los hombres), la inmediatez teologal de su manifestación (habla las palabras de Dios), el tipo de evidencia con que se presenta su figura (viendo al cual se ve al Padre), la permanencia de su actualidad en la historia por obra del Espíritu³⁷.

No faltan sin embargo aspectos de la propia fórmula *gestis verbisque* que todavía deben ser profundizados. Algunos autores destacan por ejemplo cómo el binomio “hechos y palabras” puede ser deudor por lo que toca a las palabras de una concepción, entonces dominante, de la categoría de “palabra” todavía impregnada de intelectualismo. Y por lo que toca a los hechos, puede tener todavía una visión restringida de su capacidad “simbólica” para manifestar algo verdadero³⁸. Hemos defendido el binomio “hechos y palabras” por su efectiva capacidad de innovación, y esa valoración positiva se mantiene. No obstante, podría aún reflejar un cierto dualismo, en cuanto que se quiere evitar la reducción intelectualista de la palabra añadiendo la remisión a los hechos. Quizá así no se llega satisfactoriamente hasta una visión unitaria e integral de la Palabra, que implica en cuanto tal la acción divina personal como acontecimiento³⁹. Se puede todavía crecer en comprensión unitaria, profundizando en la raíz bíblica y en la comprensión misma del fe-

³⁷ Cf. SEQUERI, 79-80. Veremos en el siguiente epígrafe con algo más de amplitud todas las características de la revelación que *Dei Verbum* I permite adquirir. El *Catecismo de la Iglesia Católica* afirma que “toda la vida de Cristo es acontecimiento de revelación; lo que es visible en la vida terrena de Jesús conduce a su Misterio invisible” (*Compendio* 101). Las categorías de “acontecimiento de revelación”, referida a toda la vida de Cristo y no sólo a su predicación, y de “Misterio”, entran establemente en la doctrina cristiana después del Concilio Vaticano II.

³⁸ Cf. ampliamente ALONSO SCHÖKEL, 190-205; SEQUERI, 196. LANZA 321-329. Se ha reprochado a *Dei Verbum* su limitada capacidad para integrar la experiencia humana en el conjunto de la presentación de la revelación: P. DE MAY, “The Relation between Revelation and Experience in *Dei Verbum*. An Evaluation in the Light of Postconciliar Theology”: M. LAMBERIGTS, L. KENIS (ed.), *Vatican II and its legacy* (Leuven 2002) 95-105. El aspecto más fuerte de la crítica se supera cuando se comprende que la estructura de la revelación descrita en DV implica necesariamente la libre respuesta humana, descrita en términos no sólo doctrinales, luego hay intrínsecamente una noción de experiencia humana. Se puede tener en cuenta que efectivamente queda implícita la descripción completa de la dimensión humana, y que este capítulo se puede completar con la presentación antropológica del problema de Dios en GS 19-22.

³⁹ De ahí la importancia de desarrollar categorías que no predominan en *Dei Verbum* pero son decisivas para facilitar esta comprensión unitaria: encuentro, testimonio. Volveremos sobre este punto más abajo.

nómeno lingüístico y hermenéutico. Volveremos sobre este punto que afecta a la comprensión de la Palabra y de la revelación y de su valor salvífico⁴⁰.

La propia Constitución ofrece posibilidades para avanzar en este sentido. Vanhoye y otros autores destacan precisamente la pertinencia del uso de la expresión *Dei Verbum* para designar en primer lugar la revelación personal de Jesucristo y derivadamente la Palabra escrita u oral⁴¹. Desde luego es así en el *incipit* solemne de DV 1, donde se es concorde en considerar que las palabras que dan título al documento se refieren primariamente al Verbo de Dios encarnado y derivadamente a la Palabra escrita u oral. Algo semejante se puede decir del *incipit* de DV 17, al inicio del capítulo dedicado al Nuevo Testamento. También allí *Verbum Dei* se pone en paralelo con *Verbum caro factum*. En estos casos el espesor de la categoría *Verbum* va mucho más allá que una mera acepción fonética o semántica de las “verba”, ya que designa el acontecer personal de la Palabra encarnada. Esta posibilidad se amplía indiscutiblemente mediante la caracterización en DV 4 de Jesucristo mismo (“Él con su presencia y manifestación, con sus obras y palabras...”) como el objeto y la plenitud de la revelación.

III. LA RECEPCIÓN DEL CAPÍTULO I DE *DEI VERBUM*

1. *Estudios cronológicos sobre la recepción*

No faltan artículos dedicados a la recepción de la *Dei Verbum* a lo largo de estos 40 años. El problema en su conjunto excede nuestro objetivo. Como orientación útil para nuestros efectos nos servimos de un reciente artículo de M. Tábet⁴². A juicio del autor, después de un periodo inicial de casi 20 años en que se prestó poca atención a este documento, surgió un vivo interés que ha seguido creciendo desde entonces. El punto de inflexión de esta tendencia lo sitúa en el Sínodo extraordinario de 1985, que tuvo efectos inesperadamente positivos, en particular para la recepción de *Dei Verbum*⁴³. Remito a

⁴⁰ SEQUERI recuerda que el significado de “revelación” como conjunto de objetos que se deben creer es ajeno al primer milenio cristiano. Incluso para Tomás y Buenaventura el término designa más bien el origen de la doctrina que la doctrina misma (35).

⁴¹ Cf. VANHOYE, 30, 32, 36-37; COLOMBO, 692; ALONSO SCHÖKEL, 167-170.

⁴² J. TÁBET, “Nel 40° anniversario della “Dei Verbum”: una riflessione storica”: *Rivista Biblica* 53 (2005) 385-421. LANZA, 315-344 y las bibliografías recogidas en la nota 1.

⁴³ Véase OGNIBENI, a. c.

sus páginas para recorrer las etapas marcadas por la celebración de los sucesivos decenios desde 1965: congresos, publicaciones, comentarios... Después de examinar los principales de ellos, concluye que las primeras valoraciones del documento conciliar tendían a mostrar dialécticamente la superación de las posiciones precedentes, mientras que después se ha abierto paso la profundización de casi todos los temas principales de la constitución: naturaleza y transmisión de la revelación, acción distinta del Espíritu Santo sobre todos los factores que concurren en el proceso, problema hermenéutico en el contexto filosófico posmoderno, etc⁴⁴.

Se podría completar ese estudio examinando la influencia que la concepción de la *Dei Verbum*, tal y como se muestra sobre todo en su capítulo I, ha ejercido sobre otros documentos del magisterio posconciliar. Parece esto indudable en el caso de la encíclica *Fides et Ratio* de Juan Pablo II, que ha acogido la noción de una *ratio sacramentalis* de la revelación (nº 13), y la *Deus caritas est* de Benedicto XVI, que identifica el inicio del cristianismo con el acontecimiento de un encuentro (nº 1), así como el Catecismo de la Iglesia Católica y el Directorio Catequético que ha desarrollado notablemente la pedagogía divina a partir de la “condescendencia” mencionada en DV 13. Pero seguramente se podrán ofrecer muchos más datos en un estudio detallado.

2. La concepción renovada de la revelación

Transcurridos estos cuarenta años, se puede afirmar que la doctrina del capítulo I de la *Dei Verbum*, ha servido eficazmente para elaborar una concepción renovada de la revelación divina, que desde el principio fue advertida por los comentaristas y que recientemente Hoping califica como un giro epocal⁴⁵. Es un documento magisterial que ha “llevado” muy bien el paso del tiempo, mostrando así su excelente factura. Hoy es difícil encontrar textos

⁴⁴ Dado que su artículo tiene como punto de vista preferente el de los estudios bíblicos, el autor indica entre las perspectivas abiertas las siguientes: la relación indivisible entre Escritura y Tradición, la naturaleza de la inspiración y sus implicaciones hermenéuticas, el carácter eclesiológico y cristocéntrico de la Escritura.

⁴⁵ De todos los elementos que concurren a la afirmación de Hoping sobre un giro decisivo de *Dei Verbum*, recordamos los que tocan directamente a nuestro problema: 1. La revelación se concibe como autocomunicación histórica de Dios a los hombres, y no como mera comunicación de verdades sobrenaturales. 2. La revelación se explica, por tanto, en clave personal, histórica y soteriológica. 3. La revelación es un acontecimiento (*Geschehen*) que afecta realmente a los hombres. Se echa en falta una mayor sensibilidad para ligar lo histórico-sacramental con lo cristológico en relación con la naturaleza concreta y personal de la verdad que se dirige a la

tiempo, mostrando así su excelente factura. Hoy es difícil encontrar textos de Teología Fundamental, en las distintas áreas lingüísticas, que no hayan recibido esta doctrina⁴⁶. Sin ninguna pretensión de ser exhaustivos, proponemos algunos elementos fundamentales de esta concepción, que confirman rasgos principales del artículo de Hoving, pero quizá van algo más allá⁴⁷.

Para *Dei Verbum* la revelación tiene un carácter absoluto, como aparece enseguida en el nº2: Dios se manifiesta y comunica él mismo al hombre. La revelación es Dios mismo en su voluntad de autocomunicarse libremente. Dios quiere ser Dios siendo el Dios amigo del hombre con el que habla y al que llama a estrecha unidad de amor (sin que esto sea una necesidad intrínseca de Dios para "llegar a ser Dios").

Es tanto o más importante la afirmación de *Dei Verbum* nº 2 sobre el método de la revelación. Dios se revela en hechos y palabras unidos intrínsecamente, es decir, no se desvela una verdad intemporal sino que se revela en una historia que conlleva su significado. El carácter histórico conlleva además otra consecuencia decisiva: no hay manifestación de la verdad de Dios que no sea igualmente realización de esta verdad en la historia del hombre (revelación/salvación). El Concilio llega a este aspecto histórico desde el aspecto dialógico de la revelación, por tanto, radicalmente desde la libertad de Dios y del hombre. La historia es el marco de ese encuentro entre la voluntad de autocomunicación de Dios y la libertad históricamente situada del hombre, que ha sido creada para ese encuentro. La revelación al Pueblo de Israel realiza concretamente dentro de la historia la revelación de Dios: en ella la experiencia humana aparece configurada como la experiencia de una historia que comienza por una promesa y se orienta a un cumplimiento que es determinado también por la respuesta del hombre. La historicidad de la revelación está en íntima conexión con su carácter cristológico.

En, efecto, el acontecimiento de Cristo es la síntesis del carácter histórico y absoluto de la revelación, como han subrayado con eficacia DV 2 y 4. Dios se revela a sí mismo definitivamente en Jesucristo, que es la Palabra-Acontecimiento absoluto, el fundamento definitivo e irreversible del carácter

libertad históricamente situada, de manera que se vea la razonabilidad del método de la revelación. Cf. por ejemplo la valoración final del capítulo I en 808.

⁴⁶ Véanse PIÉ I NINOT, 39-41; IZQUIERDO, 37-46; COLOMBO, 143-158; A.M. ARTOLA, "La *Dei Verbum*. Aportaciones y repercusiones" en: AA.VV., *La Palabra de Dios y la hermenéutica*, 15-44. 17.

⁴⁷ Para lo que sigue remito más ampliamente a COLOMBO, I. c., A. BERTULETTI, "Per un progetto di Teologia fondamentale": *Teologia* 3 (1985) 205-222. *Id.*, "La costituzione sulla Rivelazione del Vaticano II", en: *Sulle tracce del Concilio* (Bergamo²1996) 107-116.

salvífico de la historia, sin quedar encerrado en ella. En Jesucristo la identidad de Dios y su revelación se inscribe en la historia del hombre, ya que Él constituye la realización del Plan divino. Jesucristo, lleva a cumplimiento la revelación y así la universaliza por el don del Espíritu Santo: permite a todos los que reconocen en su historia la identificación de Dios con la existencia humana que vivan su historia personal con la conciencia de que en ella está en juego la verdad de Dios y que por eso la historia personal y la historia universal tienen sentido y unidad y se abren a la trascendencia divina. Este carácter absoluto de la revelación cristológica no sólo no suprime la historicidad de la revelación sino que la realiza como historia de la verdad en la forma del testimonio de un acontecimiento absoluto⁴⁸. De este modo se puede verificar la razonabilidad del método de la revelación: la Verdad personal sale al encuentro del hombre según un método histórico y sacramental (en un signo que interpela y suscita el deseo original de felicidad constitutivo de la persona entera) que respeta y valora la constitución temporal, corporal y espiritual del hombre singular. El método de la revelación se muestra como razonable no a pesar de su concreción histórica, sino gracias a ella.

Aunque no hemos comentado DV n° 5 para no sobrecargar el texto presentando también la doctrina del documento sobre la fe, es oportuno mencionar que concibe la fe como testimonio de la revelación en la historia y en cuanto tal como parte del acontecimiento de la revelación. Lógicamente, la fe, en *Dei Verbum*, supera una concepción meramente nocional y adquiere un carácter más unitariamente personal. Siendo esto cierto, hay que decir también que la fe no pierde su carácter objetivo, precisamente porque se sitúa en relación con la revelación, y, por eso mismo, queda libre del riesgo de “objetivismo” ya que la revelación tiene los caracteres que acabamos de describir.

La revelación se da en la historia singular de Jesús. No obstante, dado que la revelación es inseparable de su acogida por el creyente en el don de su Espíritu, su presencia en la historia está asegurada por la comunidad de los que, habiendo sido alcanzados por la Palabra y el Espíritu, dan testimonio de ella en cuanto que construyen la historia sobre este fundamento⁴⁹. Así

⁴⁸ Véase PIÉ I NINOT sobre la expresión “universale concretum et personale” como categoría fundamental de la revelación (274ss.).

⁴⁹ Sobre la decisiva importancia de la pneumatología para una adecuada comprensión de la revelación cristológica me permito remitir a: J. PRADES, *Communicatio Christi. Reflexiones de teología sistemática* (Madrid 2004); *Id.*, “¿Existen dos economías: una del Hijo y otra del Espíritu? Reflexiones a partir de la Trilogía de H. U. von Balthasar”: *Revista Española de Teología* 65 (2005) 515-548.

como en el inicio la revelación no es la comunicación de un saber fijado de una vez por todas, sino la actuación de Dios (*gestis verbisque*) que no sólo no se separa de la respuesta creyente sino que la provoca, del mismo modo, a lo largo de su testimonio posterior, la revelación es inseparable del proceso de tradición que es la Iglesia. En sentido objetivo, la fe es siempre la fe de la Iglesia, como objetivación histórica del testimonio de la verdad de Dios. Se comprende cómo la eclesialidad de la fe y de la transmisión de la revelación es condición sine qua non de su mantenimiento. De otro modo no cabe más que la disolución de la originalidad de la revelación en la común religiosidad humana: reaparecería la solución modernista. Para que la historicidad de la revelación no termine necesariamente en una relativización, tiene que mantenerse firmemente su eclesialidad (Tradición, Magisterio).

El planteamiento que hace *Dei Verbum* no es simplemente el de un ofrecer un acercamiento personalista a la revelación, como diálogo personal yotú entre el hombre y Dios. Esta dimensión no se puede excluir, evidentemente, y tiene una gran importancia, pero es un ingrediente de una visión más amplia. La presentación de la revelación como autocomunicación de la Trinidad en Jesucristo tiene una finalidad más radical: mostrar cuál es el principio y el fin de todas las cosas, y, por tanto, la necesidad metodológica de partir de este principio para abordar todas las cuestiones. La revelación en Jesucristo es una historia concreta dentro de la Historia humana que tiene la pretensión de ser la Verdad del hombre, del mundo y de Dios. Así la teología adquiere su posición más justa, e invierte la situación anterior. Ya no se trata de partir de lo "natural" para llegar a lo "sobrenatural" sino de partir de la revelación para encontrar lo "natural" como implicación lógica necesaria de lo "sobrenatural", en su justa autonomía y circularidad (cf. FR 73).

IV. PERSPECTIVAS

Muchos comentaristas han elogiado las grandes posibilidades del texto de *Dei Verbum*, al que se vino a considerar como punto de partida para una mejor comprensión de la revelación después de las fases de la neoescolástica, la *nouvelle théologie* y el giro antropológico con su correspondiente crítica. Si observamos el recorrido de las disciplinas teológicas en estos años, ciertamente *Dei Verbum* ha permitido una renovación de la teología catequética y pastoral y ha incidido en distintos tratados de la dogmática⁵⁰. En el

⁵⁰ Cf. LANZA, 329 ss.

ámbito de la teología fundamental ha sido y es un factor de renovación en varios aspectos decisivos⁵¹. Por mi parte, me limito a indicar algunas perspectivas del trabajo teológico impulsado por la constitución conciliar, que serán retomadas y desarrolladas por las siguientes intervenciones de esta Jornada. De un lado señalo tres tareas propias de la teología fundamental: reflexión sobre la naturaleza del lenguaje de la fe y la teología, sobre la interpretación del texto bíblico, sobre algunas categorías fundamentales como “encuentro” y “testimonio”. Por otro lado, en relación con la dogmática, indico dos tareas que podemos resumir como concentración sacramental y concentración antropológica de la teología⁵².

1. *Profundización en cuestiones teológico-fundamentales*

Una primera tarea en marcha es la de ofrecer una adecuada fundamentación, a partir de la estructura misma de la revelación, para las categorías de “encuentro” y de “testimonio”, que no predominan en los primeros capítulos de *Dei Verbum* pero sirven para expresar fielmente su contenido y superar las comprensiones reducidas de la revelación⁵³. La categoría de encuentro ha sido valorada por el magisterio y la teología en estos años y está llamada a desplegar toda su virtualidad para la reflexión y la educación de la fe⁵⁴. La categoría de testimonio goza hoy de una notable importancia en la teología fundamental para apoyar la credibilidad de la Iglesia, como hace por ejemplo

⁵¹ Se han indicado cuatro campos donde los principios establecidos por la constitución conciliar permiten un intercambio fecundo con las corrientes del pensamiento contemporáneo: revelación, verdad, hermenéutica, inspiración: cf. SEQUERI, 61.

⁵² Cf. un ejemplo realizado, a propósito de la eclesiología en A. SCOLA, *Chi è la Chiesa?* (Brescia 2005).

⁵³ A modo de ejemplo, ya en los años inmediatamente posteriores al Concilio, Latourelle explica la revelación como Palabra, Encuentro, Testimonio: R. LATOURELLE, *Teología de la revelación* (Salamanca 1982). 403-418. En ámbito español coincide en la selección de las tres categorías IZQUIERDO, 152-159. PIÉ I NINOT elige: Palabra, Encuentro, Presencia (252-257).

⁵⁴ La reciente Encíclica *Deus caritas est* identifica el cristianismo como el “encuentro con un acontecimiento, con una Persona” (1). También *Veritatis Splendor* 19, 25 y *Novo Millennio Ineunte* 16, 29. Ya en los primeros años sesenta se había reivindicado la importancia decisiva para la educación cristiana de la categoría de “encuentro”: L. GIUSSANI, *El camino a la verdad es una experiencia* (Madrid 1997) 97-113. La teología fundamental balthasariana gira en torno a la “percepción de la forma concreta” como se da en el encuentro; H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*. I (Madrid 1985) 201 ss.

ampliamente Pié i Ninot⁵⁵. De ahí el interés de acoger la profundización en su estructura epistemológica⁵⁶.

Por otra parte, la comprensión adecuada de lo que significa “palabra” en la fórmula que ha guiado nuestro camino, suele ir acompañada por la exigencia de profundizar en una mejor inteligencia de la naturaleza del lenguaje de la fe y de la teología. Ya en los primeros momentos De Lubac relacionó la superación de la noción doctrinal de la revelación con una necesaria profundización de lo que significan las *verba*; y reclamaba la mayor densidad de significado de categorías como *pragma* y *dabar*, recordando la doctrina bíblica sobre la Palabra eficaz (Hb 4,12) porque *dicere Dei est facere*⁵⁷. Algo semejante han propuesto Ratzinger y Colombo, cuando el primero indica que el evento puede ser ya una palabra y el segundo remite a los progresos incontestables que han hecho las teorías del lenguaje a propósito de sus usos performativos⁵⁸, o Alonso Schökel con su análisis de la íntima relación entre el lenguaje y la acción precisamente en campo bíblico y siempre en relación al concepto hebreo de *dabar* pero también por la estrecha vinculación entre Palabra y Sacramento⁵⁹. En efecto, parece decisivo caer en la cuenta de la unidad original que precede a la debida distinción entre palabra y acción.

⁵⁵ Cf. PIÉ I NINOT, 401-453; 572-660.

⁵⁶ El tema del valor epistemológico del testimonio ha recuperado notable actualidad. Véanse P. CIARDELLA-M. GRONCHI (a cura di), *Testimonianza e verità* (Roma 2000). A. SCOLA, “Il carattere testimoniale della libertà dell'uomo”, en: L. MELINA-J.-J. PÉREZ-SOBA, *Il bene e la persona nell'agire* (Roma 2002) 41-46. *Philosophie* 88 (2005) número monográfico sobre el testimonio desde perspectiva filosófica y teológica. Se suele indicar como trabajo pionero en este campo el congreso celebrado en 1972 con autores como Ricoeur, Tilliette, Lévinas, Vattimo, Bruaire, Gadamer, Rahner, Breton, Nédoncelle, Leuba, De la Potterie, Vergote, Marcel... y publicado por E. CASTELLI (a cura di), *La testimonianza* (Roma 1972). H.U. VON BALTHASAR permite comprender por qué el testimonio es el modo de comunicación de la verdad cuando estudia algunas categorías imprescindibles de la epistemología como son la polaridad sujeto-objeto, el carácter inescindible del ser y el aparecer, la unidad de verdad y libertad, el carácter ineducible del don de la verdad (*Teológica I* [Madrid 1997]). Cf. M. NERI, *La testimonianza in H.U. von Balthasar* (Bologna 2001).

⁵⁷ Cf. DE LUBAC, 40-42.

⁵⁸ Cf. RATZINGER, “L'interpretazione biblica in conflitto”, 120; COLOMBO, 691-695. Recíprocamente, también reivindican la función crítica y constructiva de la teología respecto a las disciplinas humanistas, porque ayuda a una recuperación de la “presencia” en las palabras, ante la extenuación de las teorías lingüísticas y literarias que cierran al lenguaje sobre sí mismo, deudas de prejuicios filosóficos no afrontados. Cf. G. STEINER, *Presencias reales* (Barcelona 1991) 13-14. LANZA, 325-329.

⁵⁹ ALONSO SCHÖKEL, 200-202; LANZA, 322-325.

Pensemos en aquellos momentos, que pueden reconocerse en la experiencia de cada uno, en que se ve “acontecer” la “palabra” que se está pronunciando, por ejemplo, al describir la constitución más honda del corazón humano, o los matices de la belleza, o los efectos del daño del pecado, de tal manera que las palabras en un cierto sentido “realizan” lo que dicen. Pero pensemos también cuando -de manera singularísima en la proclamación litúrgica, o en el testimonio cristiano en sus varios modos- se narra un episodio bíblico de tal manera que se llega a un ensimismamiento con el pasaje, que se hace contemporáneo al lector o al oyente. Son momentos donde cabe hablar de una coincidencia entre palabra y acción: la palabra es acción y la acción es la palabra. Sobre esta coincidencia original se inserta la coincidencia entre las palabras dichas y las acciones que se realizan en la historia como sucede en el valor testimonial de la caridad, de la pobreza evangélica, de la acogida llena de hospitalidad, de la unidad de juicio y de acción en una persona o una comunidad, de la belleza de un gesto educativo personal o comunitario, etc.

Inevitablemente al profundizar en la naturaleza de la Palabra y de las palabras, y la índole de su conexión con los hechos narrados, se llega, en tercer lugar, a la renovación de las teorías de la interpretación del texto bíblico y su inserción en una comunidad hermenéutica⁶⁰.

Estas tres tareas han sido emprendidas en la etapa posconciliar y requieren una renovación de la comprensión teológica y filosófica de la naturaleza de la verdad y la evidencia, como había sido puesto de relieve ya antes del Concilio⁶¹, y después sin solución de continuidad por los estudiosos de la *Dei Verbum* y de la teología de la revelación⁶².

⁶⁰ Cf. R. VIGNOLO, “Metodi, ermeneutica, statuto del testo biblico. Riflessioni a partire da *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*”, en: G. ANGELINI (a cura di), *La rivelazione attestata. La Bibbia fra testo e teologia* (Milano 1998) 49ss que remite a los estudios de Beauchamp y Ricoeur como puntos de referencia. Remito al Congreso promovido por la Congregación para la Doctrina de la Fe: AA.VV., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (Roma 2001). También: M. TÁBET (a cura di), *La Sacra Scrittura anima della teologia* (Roma 1999).

⁶¹ Se puede evocar la clarividencia con la que R. GUARDINI insistía ya en los años 20 en la persona misma de Jesucristo como contenido de la verdad cristiana. Baste citar *La esencia del cristianismo* (Madrid 1977) 19.

⁶² Cf. AA.VV., *L'evidenza e la fede* (Milano 1988); SEQUERI, 78; A. BERTULETTI, “Esegesi biblica e teologia sistematica”, en: AA.VV., *La rivelazione*, 139ss.

2. En relación con la dogmática

La recuperación del carácter histórico-sacramental de la revelación permite hablar de la necesidad de una concentración sacramental de la dogmática. Se trata de favorecer que los grandes tratados de la teología sistemática reflejen esa condición propia de la revelación del único misterio cristiano. En particular, la teología sacramentaria fundamental dejará de ser un tratado sectorial centrado en la introducción al septenario y podrá contribuir a una reelaboración en clave sacramental de los otros tratados dogmáticos⁶³. Algo semejante se puede decir sobre la imprescindible necesidad de entrelazar la teología de la revelación y la liturgia en la que se realiza de modo eminente la intrínseca conexión de palabra y acción en la acción litúrgica⁶⁴.

Esta concepción de la revelación ayuda a la concentración antropológica de la teología. Se trata de mostrar la razonabilidad antropológica del evento singular de Jesucristo (“Él, con su presencia y manifestación...”) tal y como se estudia en cada tratado. Se necesita mostrar una y otra vez, desde dentro de los tratados dogmáticos, la objetiva conveniencia de la iniciativa salvadora de Cristo para el hombre concreto y situado históricamente⁶⁵. De modo análogo, la concepción de la revelación aquí esbozada permite fundamentar una concepción del diálogo con otras posiciones humanas y religiosas no de modo extrínseco sino inherente a la revelación misma⁶⁶, y por tanto de verificar la pertinencia del carácter histórico-sacramental y cristológico de la revelación para el diálogo con otras religiones y filosofías⁶⁷.

⁶³ Véanse las perspectivas que abre N. REALI (a cura di), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto* (Milano 2001).

⁶⁴ Cf. E. BIANCHI, “La lettura spirituale della Scrittura oggi”: *L'esegesi*, 215-277. 246.

⁶⁵ Me permito remitir a J. PRADES, “The Life of the Church: the sacramental Method of Evangelisation”, en: M. A. HAYES (ed.), *New Religious Movements in the Catholic Church* (London-New York 2005) 61-102.

⁶⁶ Benedicto XVI ha prolongado en sus intervenciones en Colonia y Turquía la línea ininterrumpida del magisterio conciliar y pontificio sobre el carácter esencial del diálogo de la Iglesia con las culturas y las religiones, como expresión del diálogo de Dios con el hombre: cf. GS 19, AG 11, NA 2; *Christifideles Laici*, 30, 12, 35; *Redemptoris Missio*, 55-57. Véase F. GIOIA (a cura di), *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio (Documenti 1963-1993)* (Roma 1994).

⁶⁷ HOPING menciona en su comentario la convergencia entre la doctrina de *Dei Verbum* y la de *Nostra Aetate*. Además de desarrollar adecuadamente la articulación entre revelación y experiencia religiosa, hace falta una profundización antropológica –que puede apoyarse en *Gaudium et spes*– para resaltar la objetiva correspondencia entre la estructura sacramental de la revelación y la condición dramática de la libertad humana situada históricamente.

Resumen. - Hoy se reconoce comúnmente que la doctrina del Concilio Vaticano II sobre la revelación ha contribuido muy profundamente a la renovación de la teología fundamental. Se valora especialmente el carácter histórico de la revelación, de la que Jesucristo es mediador y plenitud. Muchos autores han destacado la importancia de la fórmula de *Dei Verbum 2: gestis verbisque intrinsece inter se connexis* que se analiza, se valora críticamente y se estudia en su recepción dentro de la teología posconciliar.

Summary - Today it is commonly acknowledged that the doctrine of the Vatican Council II on Revelation has contributed very deeply to the renovation of Fundamental Theology. The historical character of Revelation is valued in a special way, in which Jesus Christ is Mediator and Fullness. Many authors have highlighted the importance of the formula of *Dei Verbum 2: gestis verbisque intrinsece inter se connexis* which is analyzed, it is critically valued and it is studied in its reception inside the post-council theology.