

La respuesta del hombre al Dios que habla.

Comentario a *Verbum Domini* 22-28

Salvador Pié-Ninot

FACULTAT DE TEOLOGIA DE CATALUNYA (BARCELONA)

PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA (ROMA)

RESUMEN En el interior de la primera gran parte de la Exhortación Apostólica Postsinodal, *Verbum Domini*, y con el título general de *Verbum Dei* se presentan tres capítulos sobre la Revelación: el primero, sobre *El Dios que habla*: VD 6-21; el segundo, sobre *La respuesta del hombre al Dios que habla*: VD 22-28, y el tercero, que es el más extenso de este documento, sobre *La hermenéutica de la sagrada Escritura en la Iglesia*: VD 29-49¹. El capítulo segundo, que es el que nos ocupa, viene titulado como “La respuesta del hombre al Dios que habla” y se articula en siete párrafos. Los tres primeros están marcados por la dimensión del *diálogo*, expresión repetida siete veces (VD 22-24), con la respuesta que supone la fe (VD 25) y el pecado (VD 26), concluyendo con dos párrafos sobre “*María Mater Verbi Dei* y *Mater fidei*” (VD 27-28). El siguiente artículo trata de resumir su desarrollo concreto.

PALABRAS CLAVE Palabra de Dios, alianza, diálogo, fe, pecado.

SUMMARY *In the first big part of the Post-sinodal Apostolic Exhortation Verbum Domini, and with the general title of Verbum Dei, are presented three chapters on Revelation: the first one is about The God who speaks (VD 6-21); the second one is about Our response to the God who speaks (VD 22-28); and the third one, the most extensive of this document, is about The interpretation of sacred Scripture in the Church (VD 29-49)¹. The second chapter, that one with whom we are dealing, is given the title as “Our response to the God who speaks” and developed in seven paragraphs. The first three paragraphs deal with the dimension of the dialogue, a repeated expression upon seven times (VD 22-24), with the respond required by faith (VD 25), and sin (VD 26), concluding with two paragraphs about “Mary Mater Verbi Dei” and “Mary Mater fidei” (VD 27-28). The following article tries to summarize its concrete development.*

KEYWORDS *Word of God, covenant, dialogue, faith, sin.*

1 Cf. nuestras, “Lectura teológica de la *Verbum Domini* de Benedicto XVI”: *Seminarios* LVII (2011) 11-24; “Los seis temas teológicos de la *Verbum Domini*”: *Phase* 51 (2011) 123-145 y “Valore magisteriale dell’Esortazione Apostolica Postsinodale *Verbum Domini*”; “Il Dio che parla (VD 6-21)”; “Liturgia, luogo privilegiato della Parola di Dio (VD 52-71)” y “Commenti sulla *Verbum Domini*”, en: C. APARICIO VALLS – S. PIÉ-NINOT (eds.), *Commento alla Verbum Domini* (Roma 2011) 7-8.; 53-63; 105-111 y 179-180.

I. LLAMADOS A ENTRAR EN LA ALIANZA CON DIOS (VD 22)

“Al subrayar la pluriformidad de la Palabra, hemos podido contemplar que Dios habla y viene al encuentro del hombre de muy diversos modos, dándose a conocer en el diálogo. Como han afirmado los padres sinodales, “el diálogo, cuando se refiere a la Revelación, comporta el *primado* de la Palabra de Dios dirigida al hombre” (VD 22). Tal aseveración ya queda bien manifiesta en el título de todo este capítulo que explicita precisamente “La respuesta del hombre al Dios que habla”.

En primer lugar, nótese la calificación de “pluriformidad” de la Palabra de Dios similar a la expresión ‘analogía’, subrayada ya con fuerza en VD 7 cuando se constata en su título la *analogía de la Palabra de Dios* y se explica que se trata “de una sinfonía de la Palabra², de una única Palabra que se expresa de diversos modos como “un canto a varias voces” (*Instrumentum laboris*, nº 9)”. Es importante, pues, este uso analógico calificado aquí como “pluriforme” a partir de su *analogatum* principal que es la persona de Jesucristo, designado explícitamente *lógos* por la literatura joannea (Jn 1,1.14; 1 Jn 5,7; Ap 19,13). Esta calificación de uso analógico, prácticamente ausente en los tratados teológicos sobre la Palabra de Dios, se encuentra por primera vez en Orígenes³ y ha estado Enzo Bianchi a divulgarla recientemente⁴. Próximo a esta orientación se encuentra también K. Barth el cual habla de tres formas de la Palabra de Dios: la revalada, la escrita y la predicada⁵.

Este uso analógico de la expresión Palabra de Dios está presente en la tradición cristiana, especialmente en el uso multi-secular de su fórmula latina *Verbum Dei/Domini* que la *Vulgata* utiliza tanto para calificar la sagrada Escritura como el mismo Jesucristo, uso que ha favorecido mejor su sinonimia. Pero progresivamente las traducciones a las diversas lenguas, especialmente

2 Formulación divulgada por el experto sinodal profesor del “Studio Biblico Francescano a Gerusalemme”, Fr. MANS, *Sinfonia della Parola. Verso una teologia della Scrittura* (Milano 2008).

3 *Philocalie* 2,3 (Paris 1983) 244.

4 Prior de Bosè y experto sinodal, en *Ascoltare la Parola. Bibbia e Spirito* (Bosè 2008) 11.14.105.

5 *Dogmatique* 1/2 (Genève 1953) § 4, obra en que dedica más de mil páginas a la teología de la Palabra de Dios; en cambio, en la tradición católica tal reflexión es más bien escasa, cf. nuestras propuestas, en *La Palabra de Dios en los libros sapienciales*, Barcelona 1972; “Palabra de Dios”, en R. LATOURELLE – R. FISICHELLA – S. PIÉ-NINOT (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid 1992.32010) 1044-1046, y “Vers una teologia de la Paraula de Déu”: *Revista Catalana de Teologia* 34 (2010) 541-555.

en los nuevos leccionarios a partir del concilio Vaticano II, han privilegiado la expresión *palabra* (*parole, parola, paraula...*; *Word, Wort...*), locución que generalmente se identifica más con la palabra escrita que con la palabra viviente y personal que es Jesucristo.

Y esto, a pesar de que algunas versiones clásicas mantenían la forma procedente del latín *Verbum*, como en catalán “La Biblia de Montserrat” (1933), las traducciones castellanas de E. Nácar – A. Colunga (1944) y J. M. Bover – F. Cantera (1947), así como la prestigiosa *Bible de Jérusalem* (1955), -aunque no así en su versión castellana-, seguida por la significativa por ser ecuménica, *Traduction Oecuménique de la Bible* (1972). En cambio, mucho más recientemente, han recuperado el vocablo *Verbo* las versiones destinadas a ser normativas para los textos litúrgicos tales como la *Nuova versione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana* del 2009, y la *Biblia de la Conferencia Episcopal Española* del 2011⁶.

Sea como sea, tal situación hace pensar en la urgencia de una clarificación que favorezca la centralidad cristológica de la Palabra de Dios y por esto VD 7 concluye lúcidamente que “debemos ser conscientes de que nos encontramos realmente ante un uso analógico de la expresión “Palabra de Dios”. Es necesario, por tanto, educar a los fieles para que capten mejor sus diversos significados y comprendan su sentido unitario”.

En segundo lugar, se usa la categoría *diálogo* para hablar de la Revelación subrayando que “comporta el *primado* de la Palabra de Dios dirigida al hombre”, y es en ese contexto que se explicita el título de la misma VD 22: “la respuesta del hombre al Dios que habla”. La expresión “el Dios que habla” es de matriz origeniana que H. U. Balthasar presenta como clave para comprender el primado de la Palabra de Dios en este diálogo⁷.

6 Nótese que *lógos* podría traducirse como *misterio* o *designio de Dios*, siguiendo el paralelismo paulino entre palabra y misterio (cf. Col 1,15.25-26; Ef 1,3-5), como acontece en Qunrám, 1QS 11,11 –texto próximo a Jn 1,3, como recuerda R. BUHMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen (1957.²1968) 11–, en el cual el lugar del *logos* es ocupado por el *designio de Dios* (בְּהַשְׁבֵּרָה), cf. también, Jr 29,11; 51,29; Mi 4,12; Sal 33,10-11); cf. así, P. LAMARCHE, “Le prologue de Jean”: *RSR* 52 (1964) 497-537; J. MATEOS – J. BARRETO, *El Evangelio de Juan* (Madrid 1979) 40.53-54.1054, y J. O. TUÑÍ, *Exegesi i hermenèutica de l'Evangelí segons Joan en l'època crítica* (Barcelona 2008) 33, n. 6.

7 Cf. su afirmación: “Dios es el que habla, y habla acerca de sí mismo (1949)”, en *Verbum Caro* (Madrid 1964) 19-41.32; nótese que Balthasar reconocía ya antes del Vaticano II que “a Orígenes y a K. Barth les debemos los dos esbozos más consecuentes de una teología de la Palabra, de la Palabra que es el Hijo eterno del Padre, el *Logos incarnandus* e *incarnatus*”, en *Verbum Caro*, 313; es indudable que en esta Exhortación *Verbum Domini* se puede reconocer también esta herencia.

En efecto, la categoría “diálogo” se presenta como decisiva para comprender la Revelación. Es sabido que el uso de tal categoría fue introducida por el concilio Vaticano II al afirmar que “Dios invisible, movido de amor habla a los hombres como amigos (*tamquam amicos alloquitur*; cf. Ex 33,11; Jn 13,14-15) y trata con ellos (*cum eis conversatur*; cf. Ba 3,38) para invitarlos y recibirlos en su compañía” (DV 2). De hecho, un poco antes que se proclamara este texto, Pablo VI en su Encíclica programática, *Ecclesiam suam*, tomó como clave de este documento la categoría diálogo con una formulación feliz conocida como el *colloquium salutis* o “diálogo de salvación” (n^{os} 68-71)⁸.

Aparece aquí la importancia de la emergencia moderna del “pensamiento dialógico”, definido como un nuevo modo de pensar (el *neues Denken* de F. Rosenzweig, F. Ebner, M. Buber, É. Levinas...). Esta perspectiva el diálogo no debe considerarse sólo desde un punto de vista gnoseológico como un discurso fruto de la argumentación, sino como un encuentro vital entre personas. Por eso ninguna regla lingüística puede tener un valor más alto que la regla del diálogo, que expresa la voluntad moral no sólo de comprender a los otros, sino también de hacerse comprensible a ellos⁹. Nótese que los autores citados de este “nuevo pensamiento” son de origen judío y cristiano, situación que facilita la comprensión de que puede haber un tipo de diálogo en que exista la “alteridad” y, que por tanto, el primado esté en el Tú divino¹⁰.

En tercer lugar, se subraya en el diálogo “el primado de la Palabra de Dios” (VD 22). Se trata de una orientación que el Concilio Vaticano II asumió con fuerza y que se manifiesta de forma clara en la preciosa formulación de DV 3 que dice así: “Dios creando y conservando el universo por su Palabra (cf. Jn 1,3), ofrece a los hombres en la creación su testimonio perenne de sí mismo (cf. Rm 1,19-20)”. Como se puede observar, por un lado, este texto en su segunda parte recoge la fe católica definida por el concilio Vaticano I donde se afirma: “el Santo Sínodo profesa que el hombre “puede conocer ciertamente a Dios con la razón natural, por medio de la cosas creadas” (cf. Rm 1,20)” (DH 3004), en la línea de lo que la teología describe como *analogia entis*. Y,

8 Cf. la completa monografía de A. M. NAVARRO LECANDA, “*Colloquium salutis*”. Para una teología del diálogo eclesial. Un dossier (Vitoria-Gasteiz 2006) y R. LATOURELLE, “*Ecclesiam suam*”: DTF 355-357.

9 Este “nuevo pensamiento” comenzó con la recepción de la obra clásica de M. BUBER, *Ich und Du* (Leipzig 1923); trad.: *Yo y Tú* (Madrid 1992); cf. B. CASPER, *Das Dialogische Denken* (Freiburg 2002).

10 Sobre el principio de “alteridad” en el diálogo, cf. las precisas reflexiones de É. LÉVINAS, “Diálogo”, en: R. SCHERER *et al.*, *Fe cristiana y sociedad moderna I* (Madrid 1984) 73-97.

por otro lado y como novedad, esta última afirmación se hace preceder con otra basada en Jn 1,3, que afirma que “por medio de él (el Verbo) se hizo todo, y sin él no se hizo nada de cuanto se ha hecho”, significando así que el Verbo de Dios ya estaba presente en la creación del mundo y por tanto, dando así fundamentación al *primado* de la Revelación, en una clara línea teológica de la *analogia fidei*¹¹.

No es extraño, pues, que de forma novedosa la misma VD 8 califique este texto de la DV 3 como una “síntesis”, la cual se da entre la Cristología de la Palabra, fruto de la *analogia fidei* (cf. Jn 1,3), y la razón creatural y cósmica de la Palabra, fruto de la *analogia entis* (cf. Rm 1,19-20). En este punto puede ser útil recordar también que esta articulación presente en DV 3, había estado calificada con finura teológica por J. Ratzinger, en su clásico comentario a la *Dei Verbum*, como de “un nexo dialéctico entre ambas”¹².

En cuarto lugar y último, la Revelación se formula como “misterio de Alianza” entendida no como “un acuerdo entre dos partes iguales, sino como puro don de Dios”. Estamos aquí ante la comprensión bíblica de la alianza entre dos partes desiguales, bajo el modelo de los pactos de vasallaje (cf. Ex 24, 3-8), en el que el poderoso promete su protección al débil, con la condición de que éste se comprometa a servirlo (2 S 3,12), bajo la mirada de Dios (1 S 20,8; 23,18). Ahora bien, jamás el aspecto de contrato será más relevante que el del don y la promesa (cf. Ga 3,15; Hb 9,16-17), y por eso el término Alianza servirá para definir las relaciones de Dios y los hombres, en clave de filiación, de amor, de comunión, de nupcialidad...¹³, tal como VD 22 dirá similarmente al hablar de “partners”, “misterio nupcial”, “naturaleza filial y relacional”...

II. DIOS ESCUCHA AL HOMBRE Y RESPONDE A SUS INTERROGANTES (VD 23)

Se encuentra aquí nuclearmente toda una preciosa reflexión teológico-fundamental sobre la persona humana con su apertura y sus interrogantes, con

11 También en DV 6 aparece esta prioridad de la Revelación con el cambio de orden en las citas de los textos del Vaticano I: primero, “la revelación” (DH 3005) y después, “las cosas creadas” (DH 3004).

12 Cf. su “*Dialektische Verknüpfung der beiden*”: *LThKVat*.II 13 (1967) 508, al comentar DV 3.

13 Cf. M. WEINFELD, “*berit*”: *DTAT* I: 794-822; H. HEGERMANN, “*diatêkê*”: *DENT* I: 901-910.

esta feliz síntesis: “*sólo Dios responde a la sed que hay en el corazón de todo ser humano*”, sin duda inspirada en el clásico Salmo 42,2: “como busca la cierva el agua, así mi alma te busca a ti, Dios mío; mi alma tiene sed de Dios, del Dios vivo”. Formulación que recuerda, aún sin citarlos, los inicios del *Catecismo de la Iglesia Católica* sobre “el hombre “capaz” de Dios” (n^{os} 27-49), donde sobresale el texto-síntesis de s. Agustín sobre el *cor inquietum* del hombre en busca de Dios (cf. *Conf.* 1,1), así como la “Introducción” de la encíclica, *Fides et ratio*, titulada según el adagio socrático del “conócete a tí mismo” (n^{os} 1-6)¹⁴.

Se subraya, además, la función de la Palabra de Dios ante los “deseos auténticos” del hombre ya que “los ilumina, purificándolos y perfeccionándolos”. Verbos que recuerdan la función característica del don de Dios que al “abrir los ojos del espíritu” (DV 5), tiene una función “sanante” y purificante (la *gratia sanans* de s. Agustín) y una función “perfeccionante” y elevante (la *gratia elevans* de los escolásticos del s. XIII)¹⁵.

Por otro lado, se multiplican las expresiones que ponen de relieve el carácter integral, en abundancia, de plenitud, de felicidad, de vida eterna, de colmo de nuestros deseos..., en definitiva de novedad total, que comunica la Palabra de Dios¹⁶. Perspectiva sintetizada en esta amplia citación conclusiva del *Breviloquium* de s. Buenaventura así: “el fruto de la Sagrada Escritura no es uno cualquiera, sino la *plenitud de la felicidad eterna*. En efecto, la Sagrada Escritura es precisamente el libro en el que están escritas palabras de *vida eterna* para que no sólo creamos, sino que poseamos también la *vida eterna*, en que veremos, amaremos y *serán colmados todos nuestros deseos*” (VD 23).

Nótese que el orden presentado por la VD en los n^{os} 22 y 23, presupone no sólo el primado ontológico de la revelación, común en la teología católica posconciliar, sino también su primado epistemológico, diversamente de lo que acontece en el *Catecismo de la Iglesia Católica* y en la *Fides et ratio* que optan por el primado epistemológico del hombre, ya que ambas comienzan con él (“El hombre, capaz de Dios”: *CEC* n^o 27 y “Conócete a tí mismo”: *FR* n^o 1). Se pone así de manifiesto la perspectiva más fenomenológica de la *Verbum Domini*, inspirándose en P. Rousselot y, particularmente, en H. U. von Balthasar

14 Cf. el análisis de esta perspectiva en nuestra, *La Teología Fundamental* (Salamanca 2009) 93-119.

15 Cf. así P. FRANSEN, donde precisa que “pueden distinguirse así dos aspectos de la efectividad de la presencia divina por la gracia: la ‘gracia medicinal’ y la ‘gracia elevante’”, en “El ser nuevo del hombre en Cristo”: *MySIV/2*, 879-936.894.

16 Cf. nuestro, “La ‘novedad’ y el carácter decisivo del cristianismo”: *Phase* 51 (2011) 447-466.



y sus seguidores¹⁷, cuando en cambio, los dos documentos anteriores preferían la perspectiva más de la inmanencia, siguiendo M. Blondel y, especialmente, K. Rahner y su escuela¹⁸.

III. DIALOGAR CON DIOS MEDIANTE SUS PALABRAS (VD 24)

La originalidad del diálogo con la Palabra de Dios es precisamente que “el Dios que habla nos enseña cómo podemos hablar con Él”. El ejemplo propuesto más significativo es el de los *Salmos*. Ya la DV 15 los situaba dentro de los “admirables tesoros de oración” y SC 91 como “la voz de la misma Esposa que habla con su esposo”. San Atanasio escribía que en los salmos “como en un espejo, encontramos también nuestro rostro” (PG 27, 25-28) y san Agustín exclamaba con entusiasmo: *psalterium meum, gaudium meum* (PL 37,1775)¹⁹.

El Salterio es sobre todo una celebración de una relación entre Dios y su pueblo, expresada en una palabra emblemática como el *besed* o amor misericordioso de Dios (cf. Sal 31,17; 57,11; 136...), que resuena más de cien veces en los salmos, relacionado con su amor, su fidelidad, su intimidad, su gracia, su benevolencia, su justicia... Por esto, en ellos “encontramos toda la articulada gama de sentimientos que el hombre experimenta en su propia existencia y que son presentados con sabiduría ante Dios” (VD 24).

VD cita, además, tres textos emblemáticos no sálmicos sobre la oración: en primer lugar, la plegaria de intercesión de Moisés en Ex 33,12-16, considerada como una “de las más bellas que existen... Su oración está fundada en Dios mismo, en lo que Dios es y ha hecho”²⁰. En segundo lugar, el clásico “Cán-

17 H. U. VON BALTHASAR, en este sentido precisa con tino que “la revelación no niega ninguna aspiración antropológica y natural-sobrenatural, así como ninguna consumación interna de este deseo del *cor inquietum*, sino que éstas son afirmadas, pues este corazón sólo se comprende a sí mismo cuando ha visto previamente el amor del corazón de Dios que le ha dirigido a él y que por nosotros fue traspasado en la cruz”, *Spiritus Creator* (1967) (Madrid 2004) 258.

18 Sintetiza bien esta postura J. ALFARO el cual afirma que “la prioridad noética (epistemológica) pertenece a la cuestión sobre el hombre, de cuya respuesta depende que emerja o no emerja la cuestión de Dios”, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca 1989) 10.

19 Cf. el comentario monumental de G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi I-II-III. Commento e attualizzazione* (Bologna 1981), especialmente su rica introducción, en I, 13-45 (“El microcosmo del salterio”).

20 G. AUZOU, *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Éxodo* (Madrid 1966) 352.



tico de Moisés” de Ex 15, que formaba parte de la liturgia pascual judía y que en Ap 15,3, se convierte en el canto de victoria del “Cordero” y por eso es característico de la Vigilia Pascual cristiana²¹.

Finalmente, se cita “el lamento en el cumplimiento de la propia misión” de Jr 20,7-18, que es la quinta “confesión” del profeta en la cual la crisis con el Señor llega al máximo. Pesa en ella el silencio del Señor, tal como acontecerá en el texto paralelo de Job 3,3-12, y que parece no responder a Jeremías, al cual se le pide compartir el mismo dolor de Dios por el fracaso de amor con su pueblo²².

Con todas estas referencias la Exhortación puede concluir volviendo a referirse al carácter dialógico de la revelación cristiana, ya que “toda la existencia del hombre se convierte en un diálogo con Dios que habla y escucha, que llama y mueve nuestra vida. La Palabra de Dios revela aquí que toda la existencia del hombre está bajo la llamada (*vocatio*) divina” (VD 24).

IV. PALABRA DE DIOS Y FE (VD 25)

Se entra así en el núcleo de “la respuesta propia del hombre al Dios que habla que es la fe”. Y se hace recordando la formulación novedosa del concilio Vaticano II sobre la fe así: “cuando Dio revela, el hombre tiene que “someterse con la fe” (Rm 16,26; cf. Rm 1,5; 2 Co 10,5-6), por la que el hombre se entrega entera y libremente a Dios, le ofrece “el homenaje total de su entendimiento y voluntad”, asintiendo libremente los que Él ha revelado” (DV 5).

La expresión bíblica básica para definir la fe es *hyp-akoiúô* –es decir, ‘escuchar’ (*akoiúô*) desde ‘debajo’ (*hypó*), traducible también como un “acoger, someterse confiadamente u obedecer”–, que indica en el Nuevo Testamento la “obediencia” debida al mensaje evangélico de quien lo ha aceptado libre y decididamente. En este sentido, tiene el valor de genitivo ‘epexegetico’, es decir,

21 Sobre la perspectiva del Dios “guerrero” de este cántico, cf. las ajustadas reflexiones de W. BRUEGGEMANN, *Teología del Antiguo Testamento* (Salamanca 2007) 263-266.

22 Comenta justamente C. WESTERMANN que “la pregunta por el sentido de la vida nunca podrá ser respondida por el mismo que la plantea; sólo puede contestarla Otro, como Jeremías recibió de Otro respuesta a sus quejas”, *Comentario al profeta Jeremías* (Madrid 1972) 78.

sinónimo a lo adjetivado, siendo así como deben entenderse las citas propuestas por DV 5 como son Rm 1,5; 16,26, en las que la “fe” es equivalente a la “obediencia”²³.

En efecto, J. Alfaro, considerado como el moderno *magister theologiae fidei*, en su programático e influyente estudio sobre la fe en la Biblia, afirma que “el aspecto de obediencia del hombre a Dios aparece de forma constante e inmutable en toda la descripción bíblica de la fe; en efecto, “obediencia” es un término técnico de la misión cristiana primitiva y expresa “la conversión como sometimiento al Evangelio (Rm 10,16; 15,18; cf. 6,16; 2 Ts 1,8; 1 P 1,22) y, en definitiva, a Cristo Señor (2 Co 10,5; 1 P 1,2.14; Hch 5,9)”²⁴.

Nótese que la traducción habitual latina del original griego *hyp-akoúô* es *oboedientia* (Rm 1,5; 16,26; 2 Co 10,6), vocablo que es usado como *hapax* por el Vaticano II en su texto central sobre la fe (DV 5). Ahora bien, se emplea también en la *Vulgata* otra versión como es *obsequium* cuyo sentido es “mostrar deferencia, obediencia y sumisión” (cf. 2 Co 10,5), siendo la empleada por el Vaticano I al definir la fe como “pleno *obsequio* de entendimiento y voluntad” (DH 3008), y al afirmar que “el *obsequio* de nuestra fe sea conforme a la razón” (DH 3009).

La influencia de esta versión de la fe como *obsequio* –seguramente por seguir el Vaticano I– continúa en el Vaticano II cuando se refiere al resto de los textos sobre la fe y particularmente en LG 25, al tratar de la forma de acoger el Magisterio que debe ser realizado “con *obsequio* religioso de la voluntad y la inteligencia” (cf. SC 33; CD 25; PC 14; DH 10.11; AG 15). En el *Código de Derecho Canónico* de 1983, para tratar de la fe se usará exclusivamente la palabra *obsequio* traducida, ya sea como “sumisión” (cc. 218; 678.1) o ya sea como “asentimiento” (cc. 752;753).

La otra referencia bíblica es la importante cita de la fórmula paulina *fides ex auditu* –“la fe nace de la escucha”– de Rm 10,17, sobre “la fe que nace de la escucha del mensaje y el mensaje consiste en hablar de Cristo”. Esta fórmula es usada diversas veces por s. Agustín para subrayar la importancia de la “escucha” para poder creer (*Ep.* 118,18.3; *De Correp.* 7,11) y su uso lo convertirá en clásico Tomás de Aquino en su tratado sobre la fe. Así, servirá para significar el origen de la fe que es la “escucha” de la Palabra de Dios (ST II-II, q.1 a.4 ad4);

23 Cf. G. KITTEL, “*hypakoúô*”: TWNT I: 224-226.

24 “*Fides in terminologia biblica*”: *Gregorianum* 42 (1961) 463-505.504.

también para subrayar la certeza mayor de la “escucha” (q.4 a.8 ad2), y, finalmente, para precisar que la “escucha” no es sólo exterior sino interior, bajo la inspiración de Dios (q.5 a.1 ad3), y por eso la razón es sólo la causa externa de la fe, ya que la interna es el don de Dios (q.6 a.1 ad2).

Lutero convertirá esta fórmula en clave para subrayar la mediación entre la Palabra de Dios –*sola Scriptura*– y la fe en una perspectiva puramente pneumatológica –*sola fides*–. De esta forma, la predicación más que un contenido concreto tiene una fuerza que hace que la fe se constituya exclusivamente a partir de su proclamación (cf. WA 6,85,10; 12,556,25-26...). En este contexto, el concilio de Trento en el Decreto sobre la justificación, que es el único texto conciliar en la historia de la Iglesia que se refiere a Rm 10,17, subraya la importancia también de la conversión personal hacia Dios y la fe en el contenido de la revelación, al afirmar que “los hombres se disponen a la justificación misma, cuando estimulados y ayudados por la gracia divina, recibiendo la fe mediante la escucha (*fides ex auditu*; cf. Rm 10,17), se convierten libremente hacia Dios, creyendo aquello que ha sido divinamente revelado y prometido” (DH 1526). En esta línea, el *Catecismo de la Iglesia Católica* n° 875, usará la fórmula *fides ex auditu* como expresión propia para subrayar la necesaria mediación apostólico-ecclesial de la fe²⁵.

Finalmente, VD 25 explicita dos dimensiones básicas para la comprensión de la fe. Por un lado, el situarla dentro de la comprensión de un *encuentro*, categoría complementaria a la dominante en todo el texto como es la de diálogo. Recordemos que “durante siglos, la categoría encuentro estuvo generalmente ausente del horizonte teológico. A partir de las corrientes personalistas, que se van desarrollando en Europa después de la Primera Guerra Mundial, esta categoría será objeto de una atención preferente en la teología”²⁶. De hecho, esta categoría sólo puede encontrar acomodo propio y no metafórico en el cristianismo gracias a la Encarnación del Verbo que hace posible hablar de ella, ya que se trata de la relación entre personas concretas e históricas²⁷.

La segunda dimensión conclusiva se refiere a su dimensión comunitaria así: “nuestro acto de fe es al mismo tiempo un acto personal y eclesial”. Es sabida

25 Cf. nuestra, *La Teología Fundamental*, 93-96, y M. SEKLER, “*Fides ex auditu*”: *3LThK* 3 (1995) 1273-1274.

26 A. JIMÉNEZ ORTIZ, “Encuentro”: *DTF* 376.

27 Cf. la panorámica y la reflexión de J. ZAJO, *El encuentro. Propuesta para una Teología Fundamental* (Salamanca 2010) que en su conclusión formula con precisión esta cuestión decisiva.



la crítica conciliar a DV 5 en el sentido de la falta de una referencia comunitaria a este texto sobre la fe²⁸. H. de Lubac en su comentario a la DV lo recuerda, aunque subraya que este aspecto no está del todo ausente en la DV ya que está explícito en el Proemio donde se cita el texto de 1 Jn 1,2-3 con el doble uso de la palabra *comuni3n* (*koin3n3a*): propia de la comuni3n divino-trinitaria que se expresa en la *comuni3n apost3lico-elesial*. Con todo, observa De Lubac que la DV habr3a sido m3s completa si se hubiera explicitado aqu3 de nuevo²⁹.

Ser3, m3s adelante, que con el *Catecismo de la Iglesia Cat3lica* n3 166, esta dimensi3n quedar3 brillantemente descrita de esta forma: “La fe es un acto personal: la respuesta libre a la iniciativa de Dios que se revela. Pero la fe no es un acto aislado. Nadie puede creer solo, como nadie puede vivir solo. Nadie se ha dado la fe a s3 mismo, como nadie se ha dado la vida a s3 mismo. Nuestro amor a Jes3s y a los hombres nos impulsa a hablar a otros de nuestra fe. Cada creyente es como un eslab3n en la gran cadena de los creyentes. Yo no puedo creer sin ser sostenido por la fe de los otros, y por mi fe yo contribuyo a sostener la fe de los otros”³⁰. En esta perspectiva los tratados teol3gicos recientes sobre la fe acent3an con fuerza esta inexcusable, aunque no siempre f3cil de visibilizar correctamente, dimensi3n elesial del creer³¹.

V. EL PECADO COMO FALTA DE ESCUCHA A LA PALABRA DE DIOS (VD 26)

De forma muy sugerente se presenta el pecado “como falta de escucha a la Palabra de Dios”, “como ruptura de la Alianza”, “como cerraz3n frente a

28 Cf. AAS III/III, 499, con la cr3tica del Arzobispo Franjo Seper.

29 Cf. H. DE LUBAC, “Comentario al pre3mbulo y al cap3tulo primero de la DV”, en: B.-D. DUPUY (ed.), *La Revelaci3n divina I* (Madrid 1970) 290-291.305, y nuestra introducci3n a la “Constituci3n Dogm3tica sobre la Divina Revelaci3n”, en: CEE (ed.), *Concilio Ecum3nico Vaticano II* (Madrid 1993) 172-177.

30 Sobre las novedades del *Catecismo de la Iglesia Cat3lica* sobre la fe, cf. los dos comentarios m3s significativos: R. FISICHELLA, “La risposta dell'uomo a Dio”, en: R. FISICHELLA (ed.), *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico* (Casale M. 1993) 627-651, y D. A. LANE, “The Doctrine of Faith”, en M. J. WALSH (ed.), *Commentary on the Catechism of the Catholic Church* (London 1994) 36-49.

31 Cf. las cuatro monograf3as teol3gicas sobre la fe m3s recientes y relevantes son: A. DULLES, *The Assurance of Things Hope For. A Theology of Christian Faith* (New York 1994); J. B. LIBANIO, *Eu creio, n3s cremos. Tratado da F3* (Sao Paulo 2000); J. DUQUE, *Homo credens. Para una Teologia da F3* (Lisboa 2002), y D. HERCSIK, *Der Glaube. Eine katholische Theologie des Glaubensaktes* (W3rzburg 2007).



Dios que llamada la comunión con él”, expresiones todas ellas bíblicas citadas en la nota nº 78, que van desde el Pentateuco con el Deuteronomio, pasando por los profetas Jeremías, Ezequiel y Zacarías, para terminar con Pablo. Todos estos textos incluyen la fórmula característica de “si escuchas”, donde resuena la clásica plegaria judía del *sema' yisra'el* –“escucha Israel”–, compuesta por Dt. 6,4-9; 11,13-21; Nm 15,37-41. Non sin razón, se ha podido concluir que “el escuchar del hombre es su respuesta a la revelación de la palabra y representa sustancialmente la forma en la que la religión bíblica se apropia de la revelación divina”³².

En efecto, la Biblia está convencida de la importancia de la disponibilidad del destinatario de la revelación para oír la palabra, como expresa bellamente 1 S 3,10: “habla Señor, que tu siervo escucha” y manifiesta numerosas y variadas “fórmulas de alerta” del Nuevo Testamento como: “el que tenga oídos, que oiga” (Mt 11,15; 13,9 y par.); “escuchad y entended” (Mt 15,10); “atención a lo que estáis oyendo” (Mc 4,24); “el que tenga oídos, oiga lo que dice el Espíritu a las iglesias” (Ap 2,7.11.17)... La postura opuesta aparece de forma particular en el Nuevo Testamento (Mt 13,13-15 y par.; Jn 12,40; Hch 28,27; Rm 11,8) siempre con referencia al texto emblemático de Is 6,9-10: “por más que escuchéis no entenderéis...; endurece su oído...; que sus oídos no oigan”. De hecho, este texto de Isaías se usaba con frecuencia en la primitiva predicación cristiana ante el rechazo del Evangelio y por eso puede iluminar para comprender mejor la afirmación del pecado como “falta de escucha a la Palabra de Dios” (VD 26)³³.

Como significativo testimonio de escuchar la Palabra se presenta la “obediencia radical de Jesús hasta la muerte de cruz” (cf. Flp 2,8). Nótese que en este Himno a Cristo que es Flp 2,5-11, la palabra que presta un giro nuevo al conjunto es precisamente la “obediencia” (cf. también presente, en Rm 5,20; Hb 5,8) y así se muestra que la muerte en cruz es su máxima expresión. Además, ya que en griego la palabra ‘obediencia’ está formada por el verbo *akúô*/escuchar, esta característica hace posible que los textos bíblicos originales subrayen fuertemente la correlación en clave de escucha entre la “obediencia”

32 G. KITTEL, “*akouô*”: *TWNT* I, 217.

33 Cf. H. SCHULT, “*sm*”: *DTMAT*: 1221-1231; W. MUNDLE, “Oír”: *DTNT* II: 203-209, y el clásico J. GNILKA, *Die Verstockung Israels: Isaias 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker* (München 1961), sintetizado en su comentario, *El Evangelio según s. Marcos I* (Salamanca 1986) 186-194.198-200.



y la “fe”, la cual, por otro lado, según los textos ya recordados de Rm 1,5; 16,26; 2 Co 10,6, son equivalentes tal como acontece en DV 5.

La explicitación de esta obediencia se hace a través de la categoría de “víctima de propiciación”, expresión que sólo se encuentra en 1 Jn 2,2 y 4,10, –textos citados por VD 26, al que se añade Hb 7,27, que subraya el carácter “de una vez para siempre” –el *ephapax*– del sacrificio de Cristo. En estos textos se percibe la concepción de los padecimientos y muerte vicarios de los justos y los mártires de la teología del judaísmo tardío (cf. 4 M 6,28-29)³⁴, que el Evangelio de Juan univocalizará al tratar de la muerte del Mesías (cf. Jn 1,29; 3,17; 4,42; 10,16; 11,52; 12,24.32.47; 17,18.20)³⁵.

Habiendo insinuado brevemente este contexto que hemos explicitado, la Exhortación concluye con esta propuesta práctica: “por eso, es importante educar a los fieles para que reconozcan la raíz del pecado en la negativa a escuchar la Palabra del Señor, y a que acojan en Jesús, Verbo de Dios, el perdón que nos abre la salvación” (VD 26).

VI. MARÍA, “MATER VERBI DEI” Y “MATER FIDEI” (VD 27-28)

Se concluye todo este capítulo segundo con un brillante párrafo doble dedicado a María, cuyo título es síntesis y programa de todo su contenido. Un título que en su forma concreta representa una novedad, dado que las fórmulas como tales de “*Mater Verbi Dei*” y “*Mater fidei*”, no se encuentran en la tradición, aunque sí pueda rastrearse su contenido a partir del clásico título de María, como “Madre de Dios”, proclamada por el concilio de Éfeso (a. 431: DH 251), y que, por tanto, podría alargarse a “Madre del Verbo de Dios”, y, en segundo lugar, al más reciente proclamado por Pablo VI, María “Madre de la Iglesia” (21.XI.1964), que podría consecuentemente desarrollarse como “Madre de los creyentes”.

34 Cf. M. LÓPEZ SALVÁ, “Libro cuarto de los Macabeos”, en: A. DIEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid 1982) 119-166.132 y A. DIEZ MACHO, “4 Macabeos”, en: lb., *Introducción general a los Apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid 1984) 212 (“El martirio”).

35 Cf. R. SCHNACKENBURG, *Cartas de san Juan* (Barcelona 1980) 129-130.255-256; para una reflexión teológica actualizada, cf. B. SESBOÛÉ, *Jesucristo, el único mediador I* (Salamanca 1990) 315-350.



Una triple referencia al tercer Evangelio nos pone en la línea de la comprensión eclesial de diversos textos: en primer lugar, el más clásico de todos sobre el “llena de gracia” de Lc 1,28, donde el saludo del ángel: “alégrate llena de gracia” (*chaire*) recuerda la reanudación de los oráculos que invitan a la “hija de Sión” a la alegría mesiánica (cf. So 3,14; Za 9,9). María es saludada como objeto por excelencia de la *cháris*/gracia de Dios y en este texto de Lc 1,28 se apoyará progresivamente la tradición hasta llegar su formulación en el dogma de la Immaculada Concepción (año 1854: DH 2800-2801). De esta forma se cumple lo que poco antes en VD 17 ha afirmado, siguiendo la *Dei Verbum* 7-8, que “la Tradición viva es esencial para que la Iglesia vaya creciendo con el tiempo en la comprensión de la verdad revelada en las Escrituras”.

El segundo texto bíblico citado es Lc 1,38: “he aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra”, texto que, sin duda, se convierte en ilustrativo para toda la VD dado que articula palabra de Dios y acogida en la “docilidad” de forma única (cf. “ningún siervo puede servir a dos señores”: Lc 16,13), como más tarde acontecerá con Jesús antes de su pasión (cf. Lc 22,42) y con Pablo ante su suerte (cf. Hch 21,14).

Y el tercer texto bíblico, se basa en dos versículos significativos de su actitud en dos momentos de su vida. Así, en los primeros momentos: “María, por su parte, conservaba todas estas cosas, meditándolas en su corazón” y, doce años después, manteniendo la misma actitud: “su madre conservaba todo esto en su corazón” (Lc 2,19.51). Recordemos que “todas estas cosas” (*rémata*) significa e incluye también palabras y, por esto, expresa a la vez el acontecimiento y su interpretación divina³⁶.

Puestas estas bases, en un segundo apartado se hace una propuesta muy sugerente al afirmar: “exhorto a los estudiosos a que profundicen más la relación entre *mariología y teología de la Palabra*. De esto se beneficiarán tanto la vida espiritual como los estudios teológicos y bíblicos”. Para esto se exponen brevemente tres ejemplos paradigmáticos: “la encarnación del Verbo y la libertad de esta joven mujer, que con su consentimiento coopera...”; segundo: “la figura de la Iglesia a la escucha de la Palabra de Dios, que en ella se hace carne” y, que, por tanto, se convierte en testimonio para los creyentes de cómo “encarnar” la Palabra de Dios en la vida; y, finalmente, “María como símbolo de la apertura a Dios y a los demás... en la que la Palabra se convierte en forma de vida” (VD 27).

36 Cf. Fr. BOVON, *El Evangelio según san Lucas I* (Salamanca 1995) 190-191.234.



En el siguiente párrafo se continúa hablando de María para mostrar su “familiaridad con la Palabra de Dios” y se pone como documento excepcional el *Magnificat* –“un retrato de su alma”– repitiendo lo afirmado bellamente en la Encíclica, *Deus caritas est*, n°41 (VD 28). Téngase en cuenta, que en el contexto del evangelio de la infancia del tercer evangelista “la anunciación define el misterio; la visitación lo manifiesta; y el *Magnificat* lo canta”³⁷.

A su vez, se insiste en su fe y libertad en acoger la Palabra de Dios, presentando a María como “paradigma en la relación de la Iglesia con la Palabra” (VD 28). Con razón reflexiona bellamente K. Rahner: “tal maternidad divina, según el testimonio de la Escritura, no se identifica simplemente con el hecho biológico de que María, en cierto modo “pasivamente”, es la Madre de Jesús y Jesús es el Hijo de Dios. La Escritura, en san Lucas, declara expresamente, además de esto, que la maternidad es libre acto de fe de la Virgen. Este acto es causa de la maternidad, y ambas realidades forman una unidad”³⁸.

Y por esto se concluye –cerrando también todo este capítulo segundo de la VD– con una cita de san Ambrosio que pone de relieve una reflexión sobre la fecundidad de la fe de los creyentes, en la que se afirma con gran finura y atrevimiento teológico que “todo cristiano que cree, concibe en cierto sentido y engendra al Verbo de Dios en sí mismo; así pues, si en cuanto a la carne, sólo existe una Madre de Cristo, en cambio, en cuanto a la fe, Cristo es fruto de todos los creyentes” (PL 15, 1559-1560)”. Por esto, con una conclusión pastoral feliz se recuerda que “así, pues, todo lo que sucedió a María puede sucedernos ahora a cualquiera de nosotros en la escucha de la Palabra y en la celebración de los sacramentos” (VD 28).

37 I. GOMÁ, *El Magnificat* (Madrid 1982) 13.

38 “La Inmaculada Concepción (1954)”: *Escritos de Teología I* (Madrid 1967) 223-237.225, con el comentario de K.-H. MENKE, *María en la historia de Israel y en la fe de la Iglesia* (Salamanca 2007) 177-198 (“El “sí” de María”).



