

La «vida» de la Revelación en la constitución dogmática *Dei Verbum*

Luis Gahona Fraga

INSTITUTO TEOLÓGICO SAN ILDEFONSO

TOLEDO

RESUMEN La *Dei Verbum* describe la Revelación como algo vivo, que no es separable del Dios vivo e interpela siempre a las personas vivas a las que alcanza; ésta es, en opinión de Joseph Ratzinger, la novedad de una constitución dogmática que no siempre ha sido rectamente entendida. La Revelación como proceso vital es mayor que las palabras que la expresan, mayor incluso que las palabras de las Escrituras. Por ello, la teología no puede limitarse a examinar con métodos científicos el dato escriturístico y el dato de las tradiciones históricamente reconducibles a la época apostólica, sino que ha de tener igualmente en cuenta la dimensión especulativa de la teología, tal y como se ha desarrollado en la vida de la Iglesia, a lo largo de los siglos, bajo la guía del Magisterio.

PALABRAS CLAVE *Dei Verbum*, Revelación, Escrituras, Tradición, depósito de la fe, Magisterio, teología.

SUMMARY *Dei Verbum* treats Revelation as something alive, inseparable from the Living God, and always challenging the real people it reaches out to. This is the sometimes misunderstood opinion of Joseph Ratzinger concerning the new approach the Dogmatic Constitution takes. The vital process of Revelation is larger than the words that express it, even larger than the words of Scripture. This explains why Theology must not limit its task to merely using scientific methods to examine scriptural data, or the data of traditions historically traceable to the apostolic period. Theology has to rather take into equal consideration its own speculative dimension such as it has evolved in the life of the Church throughout the ages and under the guidance of the Magisterium.

KEYWORDS *Dei Verbum*, Revelation, Scripture, Tradition, Deposit of Faith, Magisterium, Theology.

I. INTRODUCCIÓN: LA AUTÉNTICA NOVEDAD DE LA *DEI VERBUM*

La constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la Revelación divina es, probablemente, después de la constitución dogmática *Lumen gentium*, el documento más importante del Concilio Vaticano II¹. Sin embargo, Joseph Ratzinger² afirma, en su autobiografía, que el texto de esta «Constitución sobre la palabra de Dios [...] no ha sido plenamente aceptado todavía»³, de manera que «la misión de comunicar las auténticas afirmaciones del Concilio a la conciencia eclesial [...] está todavía por realizar»⁴. El interés teológico de esta valoración del actual Romano Pontífice —que parecería exagerada si no fuera por la autoridad de quien la sostiene— se ve acrecentado por el hecho de que el joven Ratzinger fuera testigo de excepción —y en parte también colaborador activo— de las discusiones que llevaron a la aprobación del texto conciliar (tal y como él mismo nos relata en la autobiografía recién citada). En el presente artículo, nos inspiraremos en esta valoración para mostrar cuál es, a nuestro juicio, la mayor aportación y novedad de la *Dei Verbum*: un concepto vivo de la Revelación, que hunde sus raíces en la tradición teológica; tradición que, en parte, ha sido denostada, en parte olvidada, y que ahora conviene poner de manifiesto, a pesar de que las interpretaciones del Concilio hayan ido, con frecuencia, equivocadamente —según el juicio de Ratzinger, que hacemos nuestro—, en una línea completamente distinta. Es lo que, a continuación, tratamos de ilustrar.

En opinión de Ratzinger, la novedad de la *Dei Verbum* se puede resumir en pocas afirmaciones, todas ellas relacionadas con el concepto analógico de «vida». Cuando hablamos aquí de «novedad», no nos referimos a algo radicalmente nuevo, como si la doctrina conciliar rompiera con la tradición anterior, pero sí a un enfoque del misterio que es nuevo por lo que subraya y por la perspectiva o punto de vista que adopta. Para Ratzinger, la Revelación, tal y como la *Dei Verbum* la contempla, a) «no es separable del Dios vivo»⁵; b) «in-

1 Cf. J. RATZINGER, *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, (Encuentro, Madrid 2006) 105, donde el actual Romano Pontífice, hablando de la *Dei Verbum*, apostilla que es «uno de los textos más relevantes del Concilio».

2 Nos referimos a él como «Ratzinger» porque el escrito que estamos valorando es anterior a su elección como Romano Pontífice y porque, en cualquier caso, no se trata de afirmaciones avaladas por una *potestas magisterii*, sino de opiniones personales, que el actual Papa sostuvo (y, no nos cabe duda, sostiene todavía) como «doctor privado».

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*

5 RATZINGER, *Mi vida*, 103.

terpela siempre a la persona viva que alcanza»⁶; c) es, ella misma, «algo vivo»⁷; y, como consecuencia, d) «es siempre más grande de cuanto pueda ser expresado con palabras humanas, más grande incluso que las palabras de las Escrituras»⁸. Estas afirmaciones se completan con otra que declara explícitamente lo que la Revelación no es: no es algo muerto, y, para entenderlo, Ratzinger utiliza la siguiente analogía: «no es un meteorito caído sobre la tierra, que yace en cualquier parte como una masa rocosa de la que se pueden tomar muestras de roca, llevarlas al laboratorio y analizarlas»⁹. En fin, este planteamiento del texto conciliar da respuesta a un problema fundamental, «la cuestión de cómo historia y espíritu pueden componerse y relacionarse recíprocamente en la estructura de la fe»¹⁰.

La novedad del planteamiento recién expuesto —que es el de la *Dei Verbum*, y el del actual Pontífice—, puede no ser fácil de percibir. Es interesante, a este respecto, la confesión que Ratzinger nos hace: él, como joven teólogo, presente en el Concilio, intentó explicar su punto de vista, pero le resultó imposible hacerse entender, de manera que su posición «fue simplemente anotada entre las de la oposición general al esquema oficial»¹¹, a pesar de que él estaba en profundo desacuerdo con la «propaganda conciliar»¹² que entonces «estaba en boca de todos»¹³ y que ahora —felizmente para nosotros— Ratzinger sintetiza, analiza y valora en su escrito autobiográfico. También nosotros queremos considerar ahora el planteamiento, presuntamente conciliar, que entonces se generalizó, no sólo por su interés histórico, sino por el influjo desorientador que ha tenido en el inmediato postconcilio, influjo que perdura en el momento actual.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*, 101.

11 *Ibid.*, 104.

12 *Ibid.*, 102.

13 *Ibid.*, 101.

II. SAGRADA ESCRITURA Y SAGRADA TRADICIÓN EN LA *DEI VERBUM*

Los padres del Concilio Vaticano II decidieron, como es bien sabido, que era necesario rehacer completamente, desde un planteamiento nuevo, el esquema previo que se les había presentado, *De fontibus revelationis*. Ahora bien, en el contexto de aquella «dramática discusión»¹⁴, cuenta Ratzinger que fue determinante «un presunto descubrimiento histórico que el teólogo de Tubinga J. R. Geiselmann sostenía haber hecho en los años cincuenta»¹⁵. Se da la circunstancia de que el mismo Ratzinger había tenido, previamente, la «ocasión de conocer personalmente las tesis de Geiselmann en abril de 1956, durante el [...] Congreso Dogmático de Königstein, en el que el profesor de Tubinga presentó por primera vez su presunto descubrimiento»¹⁶. No es necesario, para la finalidad que aquí nos hemos propuesto, descender a los detalles de la teoría de Geiselmann; baste con saber que, en base a una variante del texto inicial del «Decreto sobre la aceptación de los sagrados libros y tradiciones» del Concilio de Trento¹⁷, el teólogo de Tubinga «deducía que Trento había querido enseñarnos que no existe división alguna de los contenidos de la fe entre Escrituras y Tradición, sino que más bien ambas —Escrituras y Tradición— contienen, cada una por cuenta propia, el todo; esto es, son en sí mismas completas»¹⁸.

1. LA TEORÍA DE GEISELMANN Y SU VALOR

Antes de exponer cómo influyó esta teoría de Geiselmann en el «ambiente» conciliar, conviene tener presente en qué consiste la teoría y cuál es su valor. Geiselmann responde con dicha teoría a una cuestión que, aunque no está exenta de consecuencias profundas, es, en el fondo, bastante técnica; se trata de saber, simplemente, si en el depósito de la fe existen —o no— lo que la teología llama «tradiciones constitutivas»; es decir, verdades pertenecientes a la sagrada Tradición que no están contenidas en la sagrada Escritura,

14 *Ibid.*, 100.

15 *Ibid.*, 101.

16 *Ibid.*, 102.

17 Aprobado el 8 de abril de 1546: DENZ-HÜN 1501.

18 RATZINGER, *Mi vida*, 101.

ni de modo explícito ni de modo implícito, de manera que la Iglesia las puede conocer, como pertenecientes a la fe, sólo por la vía de la Tradición, y no por vía puramente escriturística¹⁹; como ejemplos claros de tradiciones constitutivas suelen citarse algunos dogmas marianos (la virginidad perpetua de María —antes, durante y después del parto—, la Asunción...), así como la verdad que afirma la inspiración, canonicidad e integridad de cada uno de los libros que constituyen la sagrada Escritura.

La respuesta de Geiselmann a la cuestión recién formulada es que no existen tradiciones constitutivas pertenecientes a la fe²⁰. De todos modos, se trata de una respuesta matizada de diversos modos. En primer lugar, Geiselmann admite la existencia de tradiciones constitutivas, pero interpreta que éstas se refirirían únicamente a aspectos secundarios, culturales y disciplinares (*mores et consuetudines*). En segundo lugar, aunque la respuesta de Geiselmann implica que todos los dogmas de fe estarían contenidos en la Escritura, también a este respecto introduce una matización importante; estarían contenidos en la Escritura, pero en la Escritura interpretada por la Tradición. Expresado en terminología escolástica, Geiselmann afirma la suficiencia material de la Escritura, pero niega la suficiencia formal; materialmente, toda la fe estaría contenida en la Escritura; formalmente, sólo con la ayuda de la Tradición se podría conocer con certeza dicho contenido²¹.

No vamos a discutir aquí la teoría de Geiselmann, pero queremos recoger la observación que Ratzinger hace sobre su valor. Ratzinger confiesa que, «al principio estaba fascinado, pero pronto se me hizo claro que el gran tema de la relación entre Escrituras y Tradición no se podía resolver de manera tan simple. A renglón seguido, yo mismo estudié minuciosamente las actas de

19 Cf. M. NICOLAU, *Iniciación a la Teología* (Estudio Teológico San Ildefonso, Toledo 1984) 24: «los teólogos postridentinos, desarrollando la doctrina del Concilio [Tridentino], expusieron la teoría de la Tradición distinguiendo tradiciones *constitutivas* (si aquellas verdades no se encuentran en la Escritura), *inhesivas* (si se encuentran explícitamente en la Escritura), y *declarativas* (si sólo implícitamente se hallan en la Escritura)».

20 Cf. J. R. GEISELMANN, *Sagrada Escritura y Tradición. Historia y alcance de una controversia* (Herder, Barcelona 1968). La primera edición alemana es de 1962.

21 Cf. *ibid.*, 381: «Por lo que a la fe se refiere, la Escritura es materialmente suficiente. Pero esto no significa adhesión al principio de *sola scriptura*, pues la Sagrada Escritura, por lo que atañe a su propio canon, depende de la tradición y decisión de la Iglesia. [...] Y en cuanto a la inteligencia de la misma, ésta necesita en materias de fe y de costumbres de la tradición interpretativa de los padres. La tradición ejerce en este caso función de *traditio interpretativa*. Además, para la interpretación de sus contenidos relativos a la fe y costumbres, la Sagrada Escritura depende del sentido que mantiene y ha mantenido siempre la Iglesia».

Trento y pude constatar que la variante en la redacción que Geiselmann consideraba de importancia central no había sido más que un insignificante aspecto secundario en el debate entre los padres conciliares»²². Coincidimos con Ratzinger, y hemos querido citarlo porque, todavía hoy, medio siglo después, se le otorga a veces al «presunto descubrimiento» de Geiselmann más peso del que realmente merece.

Por ejemplo, un teólogo tan serio como Fernando Ocáriz, aunque admite que «no se debe excluir *a priori* la posibilidad de que existan verdades pertenecientes a la fe que de ninguna manera estén contenidas en la Escritura»²³, cuando se pregunta por la «cuestión de hecho y no de posibilidad: si se encuentra una concreta verdad de fe que no esté de ningún modo contenida en la Biblia»²⁴, su respuesta se acerca mucho a la de Geiselmann: «hasta ahora no parece que se haya reconocido ninguna verdad de fe sin fundamento en las Escrituras, y es muy difícil que pueda existir»²⁵. Sobre los ejemplos de tradiciones constitutivas que suelen citarse, Ocáriz afirma que «se pueden considerar “contenidas en la Escritura interpretada por la Tradición”»²⁶. Para entender la naturaleza de esta afirmación, es interesante examinar el ejemplo que el mismo Ocáriz aduce:

Por ej., podemos pensar en la virginidad *post-partum* de María Santísima: no se afirma explícitamente en la Biblia, ni se podría deducir con absoluta certeza, por medio del razonamiento humano, a partir de otras afirmaciones bíblicas explícitas; sin embargo, esa verdad está contenida en la *Escritura interpretada por la Tradición* mediante el principio de lectura cristológica del Antiguo Testamento (especialmente, de la profecía de Ez 44, 1-2) y con la asistencia del Espíritu Santo²⁷.

22 RATZINGER, *Mi vida*, 102-103.

23 F. OCÁRIZ, «Profundización sobre las relaciones entre Escritura y Tradición», en: F. OCÁRIZ – A. BLANCO, *Teología Fundamental* (Palabra, Madrid 2008) 138. Este texto, y los que citamos a continuación, son idénticos a los que aparecen en la primera edición del libro —*Revelación, Fe y Credibilidad. Curso de Teología Fundamental* (Palabra, Madrid 1998)— en las pp. 205-206.

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*, 139.

27 *Ibid.*, 138.

Por nuestra parte, ante esta interpretación, y otras análogas que podrían citarse, querríamos dejar clara nuestra posición teológica. Sostenemos que la sagrada Tradición contiene realmente muchas cuestiones pertenecientes a la fe, *res fidei et morum*, que —usando la terminología tradicional del Concilio de Trento— podemos calificar de «no escritas»; es decir, que no se encuentran en la Sagrada Escritura, ni de modo explícito ni de modo implícito en sentido estricto (como rigurosamente deducibles de ella). Así lo afirma el Concilio de Trento en el Decreto *Sacrosancta* (8-IV-1546), cuando sostiene que la verdad del Evangelio está contenida «in libris scriptis et sine scripto traditionibus»²⁸, y así lo reafirma el Concilio Vaticano II en *Dei Verbum*, n° 9, cuando explicita que «la Iglesia no obtiene solamente de la sagrada Escritura su certeza acerca de todo lo revelado»²⁹. Por ello, en contra de lo que sostiene Geiselman, nos parece completamente correcto hablar de una «insuficiencia material» de la Sagrada Escritura.

Por otra parte, es verdad que —dada la interrelación entre las diversas verdades de fe, y las relaciones de implicitud que se dan entre ellas, según diversos niveles³⁰— toda verdad de fe tendrá algún tipo de relación con la Escritura; pero esto no quiere decir que estén todas contenidas en ella. En segundo lugar, también es cierto que, al afirmar la pertenencia de una verdad a la fe, el Magisterio se basará siempre, en una cierta medida, en la Escritura; sin embargo, en algunas ocasiones, la certeza de la pertenencia a la fe de una determinada verdad no le vendrá dada por la Escritura, sino por la Tradición «no escrita». En fin, que algo esté contenido en la «Escritura interpretada por la Tradición» no demuestra la suficiencia material de la Escritura, dado que la «interpretación» de la Tradición añadirá, en estos casos, a la Escritura, un contenido de la misma Tradición. Si la interpretación de la Tradición es necesaria para que la verdad en cuestión pueda ser reconocida en la Escritura de algún modo —como se aprecia en el ejemplo aducido por Ocáriz—, ello querrá decir que pertenece, en sentido propio, al contenido material de la Tradición, mientras que su pertenencia al contenido material de la Escritura será sólo —en el mejor de los casos— en sentido figurado; y, en estos casos, parece correcto hablar de insuficiencia material de la Escritura.

28 DENZ-HÜN 1501.

29 DENZ-HÜN 4212.

30 Cf. el apartado «La determinación del objeto de la fe», en L. GAHONA FRAGA, «La relación entre Teología y Magisterio en Santo Tomás de Aquino»: *Toletana. Cuestiones de Teología e Historia* 22 (2010) 169-174.

2. INFLUJO DE LA TEORÍA DE GEISELMANN EN EL «AMBIENTE» CONCILIAR

Tras precisar cuál es el problema teológico al que la teoría de Geiselmann da respuesta, damos de nuevo la palabra a Ratzinger para valorar cómo influyó dicha teoría en el «ambiente» del Concilio Vaticano II. La «suficiencia material» de la Escritura fue «considerada el nuevo gran descubrimiento»³¹, que «estaba en boca de todos»³², pero «se desvinculó bien pronto de su punto de partida, que era la interpretación del decreto tridentino»³³. Lo que interesaba en aquel momento no era «la presunta o real integridad de la Tradición; lo que interesaba era la afirmación de que, según la doctrina de Trento, las Escrituras contenían el entero depósito de la fe»³⁴. Ahora bien, si la afirmación de Geiselmann a este respecto era, como hemos visto, matizada, no ocurrió lo mismo con la opinión que entonces empezó a generalizarse: pronto «se comenzó a sostener que la Iglesia no podía enseñar nada que no fuese expresamente rastreable en las Sagradas Escrituras [...] esto significaba que la Iglesia no podía enseñar nada que no resistiese a la prueba del método histórico-crítico [...] la exégesis debía ser la última instancia [...] la consecuencia era que la fe debía retirarse a la indeterminación y a la continua mutabilidad de hipótesis históricas o aparentemente tales: a la postre, “creer” significaba algo así como “opinar”, tener una opinión sujeta a continuas revisiones»³⁵.

Es verdad que, especialmente con la última frase, Ratzinger no se está refiriendo ya a la opinión de los padres conciliares: como es natural, «el Concilio debía oponerse a teorías formuladas así»³⁶; sin embargo, «en la opinión pública eclesial la contraseña “plenitud material”, con todas sus consecuencias, tenía mucha más fuerza que el texto final del Concilio. El drama de la época posconciliar ha estado ampliamente determinado por esta contraseña y sus consecuencias lógicas»³⁷. Al señalar estas consecuencias deletéreas del uso que se hizo de la teoría de Geiselmann en la propaganda conciliar y postconciliar, Ratzinger tiene buen cuidado de distinguir entre la teoría misma —de dudoso fun-

31 RATZINGER, *Mi vida*, 101.

32 *Ibid.*

33 *Ibid.*, 101-102.

34 *Ibid.*, 101.

35 *Ibid.*, 102.

36 *Ibid.*

37 *Ibid.*

damento, pero, a fin de cuentas, legítimamente discutible en el ámbito teológico— y las consecuencias aberrantes que de ella se sacaron, que no sólo influyeron en la grave crisis de fe postconciliar, sino que fueron determinantes para la misma.

Conociendo este trasfondo, llama la atención que la teoría de Geiselmann haya sido presentada, con frecuencia, como la interpretación genuina de la *Dei Verbum*. Por ejemplo, en la solapa del libro en el que Geiselmann expone su teoría, el editor nos informa sobre la oposición inicial que suscitaron las ponencias de Geiselmann en el congreso de Königstein de 1956, «debido a la novedad de sus conclusiones y a su originalidad casi revolucionaria»³⁸; pero poco después afirma que «lo más importante es que al autor le ha cabido la suerte de ver sancionadas por el concilio Vaticano II sus apreciaciones sobre las decisiones del concilio de Trento»³⁹.

Muy distinta, como hemos visto ya, es la valoración de Joseph Ratzinger. Es más, la crítica de Ratzinger a la teoría de Geiselmann va mucho más allá de las consecuencias aberrantes que de ella hayan podido sacarse. Es cierto que, para sacar dichas consecuencias, fue necesario apoyarse en principios ajenos a la teoría misma; por ejemplo, el principio que identifica la interpretación de la Escritura con la exégesis histórico-crítica⁴⁰. Sin embargo, es la teoría misma de Geiselmann la que, en opinión de Ratzinger, representa un modo de entender la Tradición y la Revelación que es radicalmente contrario a lo que, desde antiguo, se entendió en la Iglesia; y también contrario a lo que el mismo texto de la *Dei Verbum* pone de manifiesto, de un modo renovado, aunque no siempre rectamente entendido.

III. LA «VIDA» DE LA REVELACIÓN EN LA *DEI VERBUM*

1. EL DEPÓSITO «VIVO» DE LA FE

Como hemos resumido ya al comienzo de este artículo, para Ratzinger la auténtica novedad de la *Dei Verbum* no tiene que ver con la supuesta «su-

38 GEISELMANN, *Sagrada Escritura y Tradición*, solapa de la cubierta.

39 *Ibid.*

40 Cf. RATZINGER, *Mi vida*, 102.

ficiencia material» de la sagrada Escritura, sino con algo muy distinto, que se resume en el concepto de «vida»: vida de Dios que se revela, vida de los hombres a los que se revela, vida de la Revelación misma. Pero, antes de comentar sus palabras, querríamos traer a colación otra voz especialmente autorizada, la del Pontífice que condujo a su culminación el Concilio Vaticano II, Pablo VI. Éste, en la solemne sesión de clausura del Concilio, el día 7 de diciembre de 1965⁴¹, relacionó, del siguiente modo, la labor del Concilio con el depósito de la fe:

At Concilium posteris non tantum imaginem Ecclesiae tradit, sed etiam patrimonium eius doctrinae eiusque praeceptorum, hoc est depositum a Christo ipsi commissum; hoc gentes per saeculorum decursum semper meditatae sunt, in suum quasi sucum et sanguinem verterunt, moribusque suis quodammodo expresserunt; hoc nunc, pluribus partibus illustratum, in sua integritate statutum atque ordinatum est. Hoc, cum vivum sit ob divinam veritatis et gratiae virtutem, ex qua constat, idcirco, idoneum est putandum quod hominem quemlibet vivificet, qui pie illud accipiat, eoque vitam suam alat⁴².

Hemos querido citarlo en latín, porque las distintas versiones del mismo no suelen reflejar con fidelidad lo que el texto dice; ofrecemos la siguiente versión castellana:

Pero este Concilio no sólo entrega a la posteridad la imagen de la Iglesia, sino también el patrimonio de su doctrina y de sus mandamientos, esto es, el depósito que Cristo le ha encomendado; este [depósito], las gentes siempre lo han meditado en el decurso de los siglos, lo han convertido, por así decir, en su linfa vital y en su sangre, y lo han expresado, de algún modo, en sus costumbres; este [depósito], iluminado ahora en muchas de sus partes, ha sido establecido y ordenado en su

41 Este discurso fue pronunciado el siete de diciembre en la Basílica Vaticana durante la sesión pública con que se clausuró el Concilio Vaticano II, y es distinto, obviamente, de la homilía pronunciada por Pablo VI al día siguiente, ocho de diciembre, en la plaza de San Pedro, en la misa celebrada para clausurar el Concilio.

42 PABLO VI, «Homilia in ix ss. Concilii sessione» (7-XII-1965): SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutiones Decreta Declarationes*. Cura et studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II, Typis Polyglottis Vaticanis, 1966, p. 1062.

integridad. Este [depósito], al estar vivo por la virtud divina de la verdad y de la gracia que lo constituye, hay que considerarlo idóneo, por tanto, para vivificar a todo hombre que lo reciba piadosamente y que alimente con él su vida.

La novedad teológica de este texto está en la «vida» que el Pontífice atribuye al Depósito. El término «depósito» denota, sí, la Revelación, pero tomada, principalmente, en su sentido objetivo, y subrayando, además, su aspecto no-ético, doctrinal o veritativo; por ello, el Depósito es descrito a veces como «doctrina de la fe»⁴³, «doctrina cristiana»⁴⁴, «doctrina católica»⁴⁵, «doctrina que Dios reveló»⁴⁶, «verdades que están contenidas en nuestra veneranda doctrina [cristiana]»⁴⁷ o «verdad revelada»⁴⁸. También aquí, Pablo VI comienza refiriéndose al Depósito como «el patrimonio de la doctrina [de la Iglesia] y de sus mandamientos», pero aclara a continuación que las gentes que han entrado a formar parte de la Iglesia han convertido dicho Depósito, de algún modo, «en su linfa vital y en su sangre», es decir, en principio íntimo de vida llamado a manifestarse: «lo han expresado, de algún modo, en sus costumbres». De este modo, queda claro que el Depósito está llamado a enriquecer la vida humana individual y social; pero esto, en el fondo, es sólo la consecuencia de lo que Pablo VI transmite: si el Depósito «hay que considerarlo idóneo [...] para vivificar a todo hombre que lo reciba piadosamente y que alimente con él su vida» es porque él mismo está «vivo por la virtud divina de la verdad y de la gracia que lo constituye».

Este matiz es la novedad que la *Dei Verbum*, precisamente, transmite. En la frase citada, Pablo VI comienza aludiendo a la «imagen de la Iglesia» que el Concilio entrega, y sabemos que éste lo hace principalmente en su constitución dogmática *Lumen gentium*, que es, precisamente por ello, quizás, el más importante de sus documentos; pero lo que el Pontífice declara a continuación es que el Concilio también lega a la posteridad una formulación nueva —en el sentido de renovada— de la fe de siempre; pero, para entender cómo

43 CONCILIO VATICANO I, Constitución dogmática *Dei Filius* sobre la fe católica (24-IV-1870), cap. 4: DENZ-HÜN 3020.

44 JUAN XXIII, Discurso *Gaudet Mater Ecclesia* (11-X-1962): AAS 54 (1962) 790.

45 JUAN PABLO II, Constitución Apostólica *Fidei depositum* (11-X-1992): AAS 86 (1994) 113.

46 C. POZO, «Depósito de la fe», en: *Gran Enciclopedia Rialp* IX (Rialp, Madrid 1971) 777.

47 JUAN XXIII, Discurso *Gaudet Mater Ecclesia* (11-X-1962): AAS 54 (1962) 792.

48 *Codex Iuris Canonici*, c. 747 §1.

sea esto posible, hay que comprender previamente lo que la *Dei Verbum* enseña; a saber, que la fe es la presencia viva y vivificadora de la verdad y de la gracia de Dios en su Iglesia, lo cual explica que dicha fe pueda —y deba— adquirir configuraciones doctrinales diversas⁴⁹ a lo largo del tiempo, y que ello no sólo no deba producir escándalo, sino que la Iglesia misma lo recibe como una gracia: «este [depósito], iluminado ahora en muchas de sus partes, ha sido establecido y ordenado en su integridad».

Ciertamente, la *Dei Verbum*, enseñando esto, no contradice la doctrina de la *Dei Filius*, pero sí la complementa; como escribiría Juan Pablo II, treinta años después de estas palabras de Pablo VI, «en los dos documentos conciliares [*Dei Filius* y *Dei Verbum*] la inteligencia de la fe dirige su mirada directamente a la verdad de la revelación. En el primero, la encuentra de modo privilegiado en el horizonte gnoseológico; en el segundo, en el cristológico⁵⁰, pues en él se nos presenta a Cristo mismo, Palabra encarnada, como «mediador y plenitud de toda la revelación»⁵¹. De manera que, a la luz de la *Dei Verbum*, el depósito de la fe puede ser definido como el tesoro del Evangelio, vivo y vivificante, que Dios ha confiado a su Iglesia para que lo conserve, transmita y exponga a los hombres como «fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de conducta»⁵². Se trata, en definitiva, de la palabra de Dios, presente en la Iglesia, con toda su fuerza divina y con toda su riqueza doctrinal, moral y vital: «así la Iglesia, con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y transmite a todas las edades todo lo que es y todo lo que cree»⁵³.

2. LA RIQUEZA VITAL DE LA REVELACIÓN

A la luz de cuanto acabamos de exponer, se entiende por qué Ratzinger considera reductivo el planteamiento que identifica Revelación con sagrada

49 Cf. el texto citado más arriba en la nota 30.

50 JUAN PABLO II, Carta a los participantes en el Congreso internacional de Teología Fundamental a los 125 años de la *Dei Filius* (30-IX-1995), nº 2: *L'Osservatore Romano. Edición semanal en lengua española*, 13-X-1995, p. 2.

51 CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la Revelación divina (18-XI-1965), nº 2: DENZ-HÜN 4202; cf. *ibid.*, nº 4: DENZ-HÜN 4204, e *ibid.*, nº 7: DENZ-HÜN 4207. (A partir de aquí la citamos simplemente como *Dei Verbum*).

52 *Dei Verbum*, nº 7: DENZ-HÜN 4207, que a su vez cita el CONCILIO DE TRENTO, Decreto *Sacrosancta* sobre la aceptación de los sagrados libros y tradiciones (8-IV-1546): Dz-HÜN 1501.

53 *Dei Verbum*, nº 8: DENZ-HÜN 4208.

Escritura: «la revelación, esto es, el dirigirse de Dios hacia el hombre, su salirle al encuentro, es siempre más grande de cuanto pueda ser expresado con palabras humanas, más grande incluso que las palabras de las Escrituras. [...] Las Escrituras son el testimonio esencial de la revelación, pero la revelación es algo vivo, más grande»⁵⁴. Ratzinger confiesa, además, que, para comprender este punto esencial, le ayudaron especialmente sus estudios sobre el concepto de Revelación en san Buenaventura⁵⁵, y que cuando profundizó en la doctrina del Concilio de Trento, encontró «que la orientación de fondo de los padres de Trento en el modo de pensar la revelación había permanecido en sustancia el mismo que en la alta Edad Media»⁵⁶. Por paradójico que parezca, la novedad de la *Dei Verbum* está en haber recuperado, en sustancia, ¡el modo de pensar la Revelación de la alta Edad Media y del Concilio de Trento! Si esto es realmente así, no debe extrañarnos que lo más original en este modo de entender la Revelación no haya sido comprendido plenamente todavía⁵⁷.

Las afirmaciones de Ratzinger recién citadas coinciden con cuanto hemos podido concluir en nuestro estudio de la Revelación en la figura señera de la alta Escolástica, santo Tomás de Aquino. En un momento de nuestro estudio, nos vimos obligados a enjuiciar la interpretación del Aquinate, a este respecto, ofrecida por un afamado teólogo alemán, contemporáneo, precisamente, de Geiselmann (1890-1970), y, curiosamente, predecesor de Joseph Ratzinger en la cátedra de Teología Fundamental de la Facultad católica de Teología de la Universidad de Bonn: Albert Lang (1890-1973). No podemos resumir aquí nuestra valoración de la teoría de este autor, pero sí quisiéramos traer a colación el punto fundamental de nuestra argumentación, por su analogía con las palabras de Ratzinger que estamos comentando. El problema fundamental de la interpretación que Lang hace de santo Tomás —y de otros teólogos de la Escolástica— radica, precisamente, en su modo de pensar la Revelación:

Un último aspecto que distingue la perspectiva de Santo Tomás y la de Lang es que éste parece reducir la revelación a los textos de las fuentes objetivas que estudia la teología positiva. En cambio, para Santo Tomás,

54 RATZINGER, *Mi vida*, 103.

55 Cf. *ibid.*

56 *Ibid.*

57 Recuérdense las afirmaciones de Ratzinger recogidas más arriba en las notas 3 y 4.

el objeto de la revelación es, en primer lugar, *Dios en sí mismo*, que se ha manifestado para conducir al hombre hacia él; en segundo lugar, dicho objeto se concreta en *un contenido doctrinal* que Dios ha ido explicando a lo largo de la historia, y que ha llegado a su plenitud con la revelación llevada a cabo por Cristo; en tercer lugar, dicho contenido se expresa en una serie de *textos sagrados*, inspirados por Dios, que reflejan, con palabras humanas, la revelación que los profetas, apóstoles y demás hagiógrafos han recibido de Dios de forma inmediata; y, en fin, en cuarto lugar, dicho contenido se transmite también por medio de *la predicación de la Iglesia*, cuyos *maiores* explican a los *minores* los artículos del credo, y todo lo demás que se halla implícito en ellos.

Por tanto, desde la perspectiva de Santo Tomás, es claro que la primacía la tiene, en primer lugar, la *res credita, prout est extra animam*⁵⁸, que es la que determina la unidad del objeto de la fe; y en segundo lugar, el *contenido doctrinal* de la fe, expresable en enunciados. En cambio, las palabras de los textos inspirados ocuparían un modesto tercer lugar; dado que lo esencial de los textos no son las palabras, sino el contenido expresado en los mismos. Ahora bien: si la fe en cuanto *doctrina* no puede expresar adecuadamente lo que es el objeto real de la fe —Dios en sí mismo—, tampoco los textos inspirados —en cuanto tales— pueden expresar adecuadamente la riqueza de doctrina realmente revelada por Dios⁵⁹.

Este análisis coincide sustancialmente, no sólo con las palabras de Ratzinger ya citadas⁶⁰, sino, sobre todo, con estas otras:

58 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 14, a. 12, responsio: ed. Leonina, tom. 22, vol. 2, p. 473: «Dicendum quod hoc pro firmo est tenendum, unam esse fidem antiquorum et modernorum; alias non esset una Ecclesia. [...] Et ideo dicendum est quod obiectum fidei dupliciter potest considerari: vel secundum se, prout est extra animam, et sic proprie habet rationem obiecti et ab eo accipit habitus multitudinem vel unitatem; vel secundum quod est participatum in cognoscente. Dicendum est igitur quod, si accipiatur id quod est obiectum fidei, scilicet res credita, prout est extra animam, sic est una quae refertur ad nos et antiquos, et ideo ex eius unitate fides unitatem recipit; si autem consideretur secundum quod est in acceptione nostra, sic plurificatur per diversa enuntiabilia, sed ab hac diversitate non diversificatur fides. Unde patet quod fides omnibus modis est una».

59 L. GAHONA FRAGA, *El objeto indirecto de la infalibilidad en santo Tomás de Aquino. La Carta Apostólica "Ad tuendam fidem" a la luz de la teología tradicional* (Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo 2004) 544-545.

60 Recogidas más arriba en la nota 54.

La revelación tiene instrumentos, pero no es separable del Dios vivo, e interpela siempre a la persona viva que alcanza. Su objetivo es siempre reunir a los hombres, unirlos entre sí; por eso la Iglesia pertenece a ella. Pero si se da este sobresalir de la revelación respecto a las Escrituras, entonces la última palabra sobre ella no puede venir del análisis de las muestras rocosas —el método histórico-crítico—, sino que de ella forma parte el organismo vital de la fe de todos los siglos. Precisamente a aquello de la revelación que sobresale de las Escrituras, que, a su vez, no puede ser expresado en un código de fórmulas, es a lo que denominamos “Tradición”⁶¹.

El «organismo vital de la fe de todos los siglos» forma, pues, parte de la fe. Ahora bien, un organismo vivo está en continuo desarrollo, sin que ello implique pérdida de coherencia interna o de la propia identidad, porque su desarrollo es homogéneo, no transformista, de modo que el sujeto permanece idéntico a sí mismo, no muta su especie. El concepto de la Tradición viva permite, pues, entender, a un tiempo, la inmutabilidad del Depósito y la evolución en la inteligencia del mismo, que origina un auténtico progreso dogmático. Este «crecimiento» en la inteligencia de la fe se halla formulado en uno de los números más audaces de la *Dei Verbum*, el n° 8:

Esta Tradición que [procede] de los Apóstoles va creciendo en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo⁶²; es decir, crece la comprensión tanto de las cosas como de las palabras transmitidas, ora con la contemplación y el estudio de los creyentes, que las repasan en su corazón (cf. Lc 2, 19 y 51), ora con la inteligencia íntima de las cosas espirituales que experimentan, ora con la predicación de aquéllos que recibieron, con la sucesión episcopal, el carisma seguro de la verdad. Así, la Iglesia tiende constantemente, a través de los siglos, hacia la plenitud de la verdad divina, hasta que lleguen a su cumplimiento, en ella, las palabras de Dios. Las palabras de los Santos Padres atestiguan la presencia vivificante de esta Tradición, cuyas riquezas van pasando a la práctica y a la vida de

61 RATZINGER, *Mi vida*, 103-104. El texto es continuación del que hemos citado más arriba en la nota 9, en el cual utiliza una analogía para explicar lo que la Revelación no es: «no es un meteorito», etc.

62 Cf. CONCILIO VATICANO I, Constitución dogmática *Dei Filius* sobre la fe católica (24-IV-1870), c. 4: DENZ-HÜN 3020.

la Iglesia que cree y que ora. Por medio de esta misma Tradición se da a conocer a la Iglesia el canon íntegro de los Sagrados Libros, y las mismas Sagradas Escrituras se comprenden, en ella, cada vez más profundamente y se mantienen siempre activas. Así Dios, que habló en otros tiempos, sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo amado; así el Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo [entero], va introduciendo a los creyentes en la verdad plena, y hace que habite en ellos abundantemente la palabra de Cristo (cf. Col 3, 16)⁶³.

Hay una frase en los párrafos recién citados que es la que quizás mejor expresa la novedad del concepto de Revelación en la *Dei Verbum*: «Dios, que habló en otros tiempos, sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo amado»; dicha frase se encuentra enmarcada por otras dos, de análogo calado, que completan su sentido: «Esta Tradición que [procede] de los Apóstoles va creciendo en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo» y «el Espíritu Santo [...] va introduciendo a los creyentes en la verdad plena». No se puede expresar con mayor claridad el carácter vital de la Revelación; sin embargo, aún nos queda por comentar la dinámica de este crecimiento vital al que la *Dei Verbum* se refiere, sobre todo para ver su compatibilidad con el hecho de que la Revelación esté «completa»⁶⁴ tras la muerte del último Apóstol, de modo que —como afirma la misma *Dei Verbum* pocos números antes del recién citado— «no hay que esperar ya ninguna revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo»⁶⁵.

3. LA RELACIÓN ENTRE HISTORIA Y ESPÍRITU EN LA ESTRUCTURA DE LA FE

a. El encuentro entre la palabra divina y las palabras humanas

Una vez que hemos situado el texto de la *Dei Verbum* en su justa perspectiva, podemos examinar de cerca la cuestión fundamental que, en palabras

63 *Dei Verbum*, nº 8: DENZ-HÜN 4210-4211 (la traducción es nuestra).

64 Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN DEL SANTO OFICIO, Decreto *Lamentabili*(3-VIII-1907), nº 21: DENZ-HÜN 3421, que condena la siguiente proposición: «Revelatio, obiectum fidei catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa».

65 *Dei Verbum*, nº 4: DENZ-HÜN 4204.

de Ratzinger, el documento afronta: «la cuestión de cómo historia y espíritu pueden componerse y relacionarse recíprocamente en la estructura de la fe»⁶⁶.

Conviene recordar, antes de nada, un hecho fundamental: la expresión que mejor describe la naturaleza de la Revelación divina es la que da título, precisamente, a la *Dei Verbum*: «palabra de Dios», porque la Revelación es, esencialmente, palabra de Dios dirigida a los hombres⁶⁷. Al utilizar esta expresión, hay que tener cuidado de no comprender la Revelación de manera reductiva, pues la Revelación es, ante todo, la manifestación y comunicación que Dios hace de sí mismo y de sus designios⁶⁸; por tanto, la Revelación es palabra, sí, pero palabra de Dios en sentido pleno: en sentido noético y en sentido dinámico⁶⁹, palabra y obra⁷⁰, doctrina y comunicación sobrenatural del Dios personal. Sin embargo, este énfasis en el aspecto dinámico de la Revelación no nos debe hacer olvidar el aspecto gnoseológico o doctrinal del objeto de la fe, pues la Revelación es, esencialmente, luz sobrenatural para la inteligencia del creyente que la recibe, luz sobrenatural que hace posible una vida sobrenatural; pero el fundamento y origen de dicha vida está, precisamente, en el conocimiento revelado de Dios, sobrenatural e infuso, que llamamos fe divina.

Por este motivo, los textos conciliares que nos hablan del «organismo vital de la fe»⁷¹ hablan también de la fe contemplada, estudiada, meditada; esto es, de la fe que alcanza a personas vivas, pero que es recibida en la inteligencia y suscita un proceso, animado por el Espíritu Santo, de comprensión progresiva de la riqueza intrínseca de la que la misma fe es portadora. En este proceso, de naturaleza intelectual, interviene, como uno de sus factores, el discurso conceptual, propio de la meditación cotidiana del creyente y —cuando se realiza con el rigor propio de la ciencia teológica— también propio de la teología en su función o dimensión especulativa. Ahora bien, la Iglesia, en su búsqueda incesante de una inteligencia cada vez mayor de la palabra de Dios, se sirve —especialmente en el discurso teológico especulativo— de todo aquello que pueda hacernos avanzar en el conocimiento y en la comprensión de lo revelado. Para ello, la teología hace uso de diversas verdades de razón natural,

66 RATZINGER, *Mi vida*, 101.

67 Cf. F. OCÁRIZ, «Reflexión teológica sobre la Revelación», en: OCÁRIZ – BLANCO, *Teología Fundamental*, 99-107.

68 Cf. *Dei Verbum*, nº 2 y nº 6: DENZ-HÜN 4202 y 4206.

69 Cf. F. OCÁRIZ, «La Revelación en el Antiguo Testamento», en OCÁRIZ – BLANCO, *Teología Fundamental*, 33-46.

70 Cf. *Dei Verbum*, nº 2: DENZ-HÜN 4202.

71 RATZINGER, *Mi vida*, 104.

principalmente filosóficas, así como de razonamientos deductivos, cuya aplicación a las verdades formalmente reveladas hace avanzar nuestro conocimiento de la fe y contribuye al desarrollo homogéneo del Depósito.

En este proceso, se van desplegando las virtualidades contenidas en el Depósito; pues, aunque la Iglesia no espera revelaciones públicas nuevas, sí va formulando, incluso, dogmas nuevos; de manera que la doctrina de la fe es como un cuerpo en evolución diacrónica que se desarrolla de forma homogénea, aunque el sentido de los dogmas que se van explicitando y definiendo permanece inmutable. En esta explicitación de las riquezas contenidas en la doctrina de la fe, un papel fundamental lo juegan diversas «palabras humanas» que se «añaden» al Depósito y nos ayudan a comprender mejor sus consecuencias últimas; sin embargo, estas «palabras humanas» que contribuyen al desarrollo del Depósito no introducen heterogeneidad alguna en el mismo, porque la asistencia del Espíritu Santo garantiza que el Depósito permanezca idéntico a sí mismo a pesar de la diversidad de las configuraciones doctrinales que lo expresan⁷². Por ello, aunque la Revelación pública esté «completa»⁷³, más que de Depósito «cerrado», conviene hablar, como hace Pablo VI, de Depósito «vivo»⁷⁴, para que no se olvide nunca ni «la virtud divina de la verdad y de la gracia que lo constituye»⁷⁵, ni el proceso de evolución homogénea de la doctrina que dicha fuerza divina impulsa hasta la consumación de los tiempos⁷⁶.

b. Tradición viva y «dato» de la fe

Más arriba hemos recogido la valoración que Ratzinger hace de las consecuencias determinantes, en el «drama de la época posconciliar»⁷⁷, de la teoría, mal entendida, de la «suficiencia material» de la Escritura. Sin embargo, el análisis del actual Pontífice va más allá de la denuncia de algunas líneas teo-

72 Cf. GAHONA FRAGA, *El objeto indirecto de la infalibilidad en santo Tomás de Aquino*, 405-406; 459-467; 603-613; *ib.*, «La problemática de la *Ad tuendam fidem* a la luz de la doctrina de santo Tomás de Aquino»: *Toletana. Cuestiones de Teología e Historia* 10 (2004) 228-234; *ib.*, «La conexión entre Revelación divina y Magisterio de la Iglesia como fundamento de la potestad de Magisterio, a la luz de la *Ad tuendam fidem*»: *Toletana. Cuestiones de Teología e Historia* 18 (2008) 246-256.

73 Cf. el texto citado más arriba en la nota 64.

74 Cf. el texto citado más arriba en la nota 42.

75 *Ibid.*

76 Cf. el texto de *Dei Verbum*, n° 8: DENZ-HÜN 4210-4211, que hemos reproducido más arriba en la nota 63.

77 Cf. el texto citado más arriba en la nota 35.

lógicas extremosas. Ciertamente, ha sido deletérea, en el ambiente teológico, la posición de quienes han sostenido que la Iglesia no puede enseñar nada que no sea expresamente «rastreada en las Sagradas Escrituras»⁷⁸ y que no esté avalado por el método histórico-crítico; y, además, ha agravado la situación el hecho de que, con frecuencia, los mismos partidarios de dicho método no hayan procedido con verdadero rigor científico, por lo que, ni siquiera en su propio ámbito, han logrado alcanzar una certeza suficiente, capaz de crear un consenso de los teólogos sobre lo que pertenece a la fe: «como por la misma naturaleza de la razón humana y de la indagación histórica no se puede mantener la plena unanimidad entre los exégetas en textos tan difíciles (porque hay siempre en juego opciones de prejuicio, sean éstas conscientes o inconscientes), la consecuencia era que la fe debía retirarse a la indeterminación y a la continua mutabilidad de hipótesis históricas o aparentemente tales»⁷⁹.

Sin embargo, Ratzinger nos está diciendo algo que va todavía más allá cuando afirma que la Revelación «no es un meteorito caído sobre la tierra, que yace en cualquier parte como una masa rocosa de la que se pueden tomar muestras de roca, llevarlas al laboratorio y analizarlas»⁸⁰, de manera que «la última palabra sobre ella no puede venir del análisis de las muestras rocosas —el método histórico-crítico—»⁸¹. Porque, con estas palabras, Ratzinger nos está advirtiendo que el «dato» de la fe no es separable de su comprensión en la Tradición viva de la Iglesia; pero esto no se refiere sólo al texto de las Escrituras, sino que tiene una relevancia análoga para el uso teológico del argumento de Tradición.

Dicho con otras palabras: para corregir las deficiencias del uso ilegítimo del método histórico-crítico que Ratzinger denuncia, no bastaría, simplemente, con incluir, junto al texto de la Escritura, las tradiciones históricamente reconducibles a la época apostólica; ciertamente, en ese caso, se contaría, como punto de partida, con un «dato» de fe más completo —un dato que no olvidara el contenido material no refrendado suficientemente por la Escritura, pero sí atestiguado por las tradiciones apostólicas históricamente constatables—; sin embargo, incluso en ese caso, estaríamos haciendo una reducción ilegítima de

78 RATZINGER, *Mi vida*, 102.

79 *Ibid.*

80 *Ibid.*, 103.

81 *Ibid.*, 103-104.

la verdadera amplitud del objeto de la fe, porque, también en ese caso, las palabras humanas de las Escrituras, junto con las palabras humanas de las tradiciones apostólicas históricamente rastreables, no podrían ser identificadas, sin más, con la Revelación, que «es siempre más grande de cuanto pueda ser expresado con palabras humanas»⁸², «sobresale», en definitiva, con respecto al «dato» frío de sus fuentes objetivas⁸³.

Para ilustrar este punto, vale la pena traer a colación un episodio que el mismo Ratzinger relata en su autobiografía y que evidencia los peligros de una teología «historicista», centrada en el dato objetivo, y olvidada, por ello, de la vida de la Tradición:

Cuando se estaba muy próximo a la definición dogmática de la asunción en cuerpo y alma de María al cielo, se solicitaron las opiniones de todas las facultades de teología del mundo. La respuesta de nuestros profesores fue decididamente negativa. En este juicio se hacía sentir la unilateralidad de un pensamiento que tenía un presupuesto no sólo y no tanto histórico, cuanto historicista. La tradición venía de hecho identificada con aquello que era documentable en los textos. El patrólogo Altaner, profesor de Würzburg (pero a su vez procedente de Breslau) había demostrado con criterios científicamente irrefutables que la doctrina de la asunción en cuerpo y alma de María al cielo era desconocida antes del siglo quinto: por tanto, no podía formar parte de la “tradición apostólica” y ésta fue la conclusión compartida por los profesores de Munich. El argumento es indiscutible, si se entiende la tradición en sentido estricto como la transmisión de contenidos y textos ya fijados. Era la posición que sostenían nuestros docentes. Pero si se entiende la tradición como el proceso vital, con el que el Espíritu Santo nos introduce en la verdad toda entera y nos enseña a comprender aquello que al principio no alcanzamos a percibir (cf. Jn 16,12s), entonces el “recordar” posterior (cf. Jn 16,4) puede des-

82 *Ibid.*, 103.

83 Cf. el texto ya citado en la nota 61: «Precisamente a aquello de la revelación que sobresale de las Escrituras, que, a su vez, no puede ser expresado en un código de fórmulas, es a lo que denominamos “Tradición”»; en realidad, la Tradición viva sobresale no sólo con respecto al texto escriturístico, sino, más en general, con respecto a todo lo que constituye el «dato positivo» de la teología —el «meteorito rocoso» del que Ratzinger habla—, independientemente de que el origen de dicho «dato» sea escriturístico o tradicional.

cubrir aquello que al principio no era visible y, sin embargo, ya estaba dado en la palabra original. Pero semejante perspectiva estaba entonces totalmente ausente en el pensamiento teológico alemán⁸⁴.

Por tanto, un método que no entienda la Tradición como «proceso vital» encuentra dificultades insalvables a la hora de determinar con certeza la pertenencia a la fe de verdades que son claramente de fe divina. En el caso aducido por Ratzinger, la definición infalible del dogma de la Asunción nos da a conocer con certeza dicha pertenencia; sin embargo, con respecto a los dogmas de fe que, a pesar de no haber sido formalmente definidos todavía, la Tradición de la Iglesia sí que los transmite infaliblemente, ¿cuál es la utilidad eclesial de una teología incapaz de determinar con certeza la pertenencia de dichas verdades a la fe? ¿De qué puede servir una teología que sólo puede ser «salvada», «in extremis», por determinaciones infalibles del Magisterio, contrarias, para más inri, a lo que se deriva de la aplicación estricta del propio método teológico? Y recordemos que, en este caso, estamos hablando del método seguido por teólogos de gran sentido dogmático, de cuya fidelidad al Magisterio no se puede razonablemente dudar. A este respecto, damos la palabra, de nuevo, al mismo Ratzinger:

En el ámbito del diálogo ecuménico [...], se pronunció Gottlieb Söhngen⁸⁵ apasionadamente contra la posibilidad del dogma alrededor del año 1949. En tal circunstancia, Eduard [*sic*⁸⁶] Schlink, profesor de teología sistemática en Heidelberg, le preguntó de un modo muy directo: “¿Qué hará Vd. si el dogma es finalmente proclamado? ¿No debería volver la espalda a la Iglesia católica?” Söhngen, después de un momento de reflexión, respondió: “Si el dogma fuera proclamado, recordaré que la Iglesia es más sabia que yo, y que debo fiarme más de ella que de mi erudición”. Creo que esta escena dice todo sobre el espíritu con que en Munich se hacía teología, en forma crítica pero creyente⁸⁷.

84 RATZINGER, *Mi vida*, 70-71.

85 Gottlieb C. Söhngen (1892-1971) es contemporáneo de los teólogos Josef R. Geiselmann (1890-1970) y Albert Lang (1890-1973) a quienes antes hicimos referencia.

86 Se trata, en realidad, del teólogo luterano Edmund Schlink (1903-1984), profesor en Heidelberg en los años 1946-1971.

87 RATZINGER, *Mi vida*, 71.

Ciertamente, esta anécdota lo dice todo sobre el espíritu creyente de grandes teólogos de aquella época, pero también lo dice todo sobre los límites metodológicos de una teología excesivamente apegada al dato positivo, que puede ser «salvada» por el espíritu creyente de los que la practican o por intervenciones extrínsecas del Magisterio, pero que corre siempre el peligro de dejarse llevar por las consecuencias, potencialmente devastadoras, de la lógica interna, historicista, de su propio método.

c. La sospecha contemporánea contra la teología especulativa

La perspectiva teológica que toma la Tradición como un gran proceso vital estaba —según Ratzinger— «totalmente ausente», en el preconcilio, del «pensamiento teológico alemán». Sin embargo, en el momento actual, no podemos decir que la situación haya sufrido grandes variaciones a este respecto; más bien, podría decirse que sus consecuencias se han agudizado. En primer lugar, desde la perspectiva que Ratzinger llama «historicista», se ha generalizado la sospecha contra el método especulativo en general; como si las precisiones obtenidas por medio del discurso conceptual no pudieran pasar nunca del grado de disquisiciones opinables, mayormente fútiles y —por supuesto— no definibles infaliblemente por el Magisterio, como si de cuestiones ajenas a la fe se tratase, fruto, en el mejor de los casos, de la curiosidad malsana de teólogos escolasticistas. En segundo lugar, dado el vacío producido por la desconfianza hacia lo que, hasta hace poco, era considerado el «patrimonio filosófico perennemente válido»⁸⁸, dicha ausencia ha sido suplida, en muchos casos, por filosofías que han asumido de forma acrítica los principios cardinales de la Modernidad —como el inmanentismo, el subjetivismo y el relativismo—, de manera que, a la postre, en estos casos, se ha recuperado, sí, la dimensión especulativa de la teología, pero en clara ruptura con la tradición teológica precedente y, en ocasiones, también en contradicción con el mismo Magisterio.

A este respecto, es interesante la siguiente reflexión de Ratzinger sobre su colaboración con Karl Rahner (1904-1984) en la elaboración de un texto sobre la Revelación que se hizo circular entre los padres del Concilio Vaticano II:

88 CONCILIO VATICANO II, Decreto *Optatam totius* sobre la formación sacerdotal (28-X-1965), n° 15; cf. Pío XII, Carta Encíclica *Humani generis* (12-VIII-1950), n° 22-27: DENZ-HÜN 3892-3894.

Trabajando con él, me di cuenta de que Rahner y yo, a pesar de estar de acuerdo en muchos puntos y en múltiples aspiraciones, vivíamos desde el punto de vista teológico en dos planetas diferentes. [...] sus motivaciones eran muy diversas a las mías. Su teología —a pesar de las lecturas patrísticas de sus primeros años— estaba totalmente caracterizada por la tradición de la escolástica de Suárez y de su nueva versión a la luz del idealismo alemán y de Heidegger. Era una teología especulativa y filosófica en la que, al fin y a la postre, Escrituras y Padres no jugaban un papel importante y en la que la dimensión histórica era de escasa importancia. En cambio yo, precisamente por mi formación, estaba marcado principalmente por las Escrituras y por los Padres, por un pensamiento esencialmente histórico: en aquellos días tuve la clara percepción de cuál era la diferencia entre la escuela de Munich, por la que yo había pasado, y la de Rahner, aunque todavía tenía que transcurrir algún tiempo para que la distancia que separaba nuestros caminos se hiciese plenamente visible para los demás⁸⁹.

Sobre el «planeta» teológico en que vivía Rahner⁹⁰ —circundado por una nube de «satélites»—, consideramos significativo que la introducción de su *Curso fundamental sobre la fe* esté dedicada, principalmente, a exponer el principio de inmanencia⁹¹, verdadero quicio del pensamiento de la Modernidad⁹². Y, aunque no podemos detenernos a «explorar» ahora el «planeta especulativo-inmanentista», sí quisiéramos, al menos, señalar que, paradójicamente, durante estos últimos cincuenta años, dicho «planeta» no sólo ha coexistido con el «planeta historicista», sino que, curiosamente, ambos han estado, en algunos momentos, en «conjunción».

89 RATZINGER, *Mi vida*, 104-105.

90 No podemos detenernos en el pensamiento de Rahner, pero queremos citar al menos la obra de Luis María RODRIGO EWART, *Autocomunicación divina. Estudio crítico de la cristología de Karl Rahner* (Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo 2010).

91 Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Herder, Barcelona 31984) «Introducción», nº 3, «Algunos problemas fundamentales de teoría del conocimiento», p. 32-41.

92 El principio filosófico de inmanencia postula que el ser humano no puede conocer nada que exista en sí, fuera de su pensamiento o de su conciencia; cf. R. VERNEAUX, *Epistemología general o crítica del conocimiento* (Herder, Barcelona 71985) 72-73. La paternidad de este principio podemos atribuírsela a René Descartes (1596-1650), que parte de la duda metódica y descubre en el *cogito* el primer principio de su filosofía; cf. *ibid.* 69. A partir de Descartes, la filosofía moderna se centrará en el sujeto cognoscente y derivará hacia diversas formas de idealismo, de antropocentrismo y de subjetivismo.

Querría mencionar, a este respecto, un ejemplo intrascendente, pero ilustrativo; igual que no deja de ser curioso que el joven Ratzinger colaborara con Rahner en el Concilio Vaticano II, también me llama la atención constatar que en la enciclopedia *Sacramentum mundi*, dirigida por Karl Rahner, la voz «dogma»⁹³, redactada por el mismo Rahner en sus apartados «A) Su naturaleza»⁹⁴ y «C) Historia de los dogmas»⁹⁵, tenga un apartado central, «B) Evolución de los dogmas»⁹⁶, firmado por el entonces joven teólogo Cándido Pozo (1925-2011)⁹⁷, cuya trayectoria teológica posterior estuvo caracterizada —contrariamente a la de Rahner— por una defensa valiente del Magisterio, y ello desde una teología sólidamente fundamentada en el dato positivo, pero que, al mismo tiempo, tenía su punto débil, precisamente, en la dimensión especulativa que debería acompañar siempre a toda labor teológica equilibrada.

En el artículo recién aludido, Pozo se adhiere a una opinión teológica que —aunque pueda parecer una cuestión teológica discutida e intrascendente— constituye, a nuestro juicio, la brecha por la que se ha introducido, en gran parte de la teología contemporánea, una sospecha, injustificable, contra la teología especulativa en general. La frase que resume la posición de Pozo —que aquí no traemos a colación como una opinión original suya, dado que, en esto, simplemente se suma al parecer de gran parte de los teólogos de hoy— es la siguiente: «En general parece que únicamente puede ser objeto de fe dogmática lo dicho por Dios en forma directa (explícita o implícitamente), pero no lo deducido de la palabra divina»⁹⁸.

93 C. POZO – K. RAHNER, «Dogma», en: K. RAHNER *et al.* (ed.), *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica II* (Herder, Barcelona 1972) col. 375-404.

94 *Ibid.*, col. 375-383.

95 *Ibid.*, col. 392-404.

96 *Ibid.*, col. 383-392.

97 Aprovechamos para rendir homenaje a este gran teólogo español recientemente fallecido; cf. P. C. POZO, S. J., *Estudios sobre Historia de la Teología. Volumen homenaje en el 80º aniversario del P. Cándido Pozo, s.j.* (Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo 2006).

98 C. POZO, «Evolución de los dogmas»: K. RAHNER *et al.* (ed.), *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica II* (Herder, Barcelona 1972) col. 388. Cf. *Id.*, «Autoridad doctrinal de la Instrucción pastoral», en: J. J. PÉREZ SOBA DÍEZ DEL CORRAL – J. RICO PAVÉS (ed.), *Terrorismo y nacionalismo. Comentario a la Instrucción pastoral de la Conferencia Episcopal Española «Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias»* (Madrid 2005) 88-89: «según la opinión de muchos teólogos [...] sólo a las enseñanzas infalibles de lo contenido en el mensaje de Dios se debe un asentimiento de "fe divina", no a las enseñanzas también infalibles que se refieren a lo conexo con el mensaje».

Para entender las consecuencias de esta afirmación, podemos citar otro artículo del mismo Pozo —prácticamente contemporáneo del anterior— sobre el «Depósito de la fe»: «De aquí se sigue que, a partir de la primera generación posapostólica, el progreso dogmático [...] se entienda como progresiva posesión e inteligencia del depósito (progreso subjetivo) y no como adición de nuevas verdades a él (progreso objetivo); esta adición estaría en oposición con la idea de depósito “cerrado” y establecería una heterogeneidad de Palabra de Dios y palabras humanas en su interior»⁹⁹.

¿En qué sentido pueden introducir las palabras humanas una heterogeneidad en el seno de la Palabra de Dios? El problema que preocupa aquí a Pozo es el mismo que formuló claramente otro teólogo ya citado, Albert Lang, del modo siguiente: «Lo que a nosotros nos interesa es saber si, a causa de la labor teológica especulativa, el “oro” de la verdad revelada, garantizada por Dios, es adulterado —o no— al mezclarlo con una sabiduría puramente humana; o si, en cambio, la certeza absoluta e infalible de la fe se mantiene con todo su vigor a pesar de la adición de elementos cognoscitivos humanos y falibles»¹⁰⁰.

Si se acepta la duda que Lang plantea aquí, la consecuencia es una separación radical entre teología y fe: las verdades halladas por medio del razonamiento discursivo teológico jamás podrían ser consideradas verdades de fe. Ahora bien, si esto fuera así, la teología especulativa perdería gran parte de su relevancia —dado que la especulación podría «adulterar» el «oro» de la fe—, de modo que los teólogos «serios» parece que deberían dedicarse, principalmente, a escrutar, con métodos científicos, el «dato» positivo. De aquí al «historicismo» teológico que Ratzinger denuncia no hay más que un paso. A este respecto, considérese la comparación siguiente que el mismo Lang establece entre la labor del teólogo positivo y la del teólogo especulativo:

Es muy importante, pero también muy difícil, delimitar claramente el ámbito de las conclusiones teológicas; es decir, trazar la frontera

99 C. Pozo, «Depósito de la fe», en: *Gran Enciclopedia Rialp IX* (Rialp, Madrid 1971) 778.

100 A. LANG, «Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik»: *Divus Thomas 22* (Freiburg 1944) 282: «Uns geht darum, ob durch die theologische Denkarbeit das Gold der göttlich verbürgten Offenbarungswahrheit durch die Beimischung bloß menschlicher Weisheit getrübt, oder ob die absolute, unfehlbare Gewißheit des Glaubens trotz der Beimischung fehlbarer menschlicher Erkenntnisfaktoren in voller Kraft erhalten bleibt».

entre lo formalmente revelado —incluso de un modo meramente implícito— y lo que está contenido en la Revelación de un modo meramente virtual; máxime, cuando entre los teólogos de ayer y de hoy ha reinado siempre una desconcertante diversidad terminológica. Lo formalmente revelado es lo que ha comunicado y atestado Dios mismo, revelador. El que la comunicación tenga lugar mediante conceptos acuñados con precisión, con expresiones metafóricas o —incluso— con un ropaje enmarañado, es secundario. Dado que Dios se ha servido en la Revelación de medios de comunicación humanos, sólo se puede comprender rectamente el sentido de las palabras de la Revelación cuando se tienen en cuenta el uso idiomático dominante, las circunstancias en que dichas palabras fueron pronunciadas y las intenciones que entraron en juego. Esto no se consigue por medio de especulaciones abstractas y apriorísticas, sino sólo por medio de constataciones positivas; en las cuales el trabajo previo le corresponde a la investigación filológica, exegética e histórica; y la interpretación auténtica, al Magisterio de la Iglesia. Estas explicaciones, aunque empleen formas discursivas, no son conclusiones en sentido propio, que se deriven de las verdades reveladas; sino constataciones, que evidencian la verdad revelada. Tan pronto como se desvele de este modo la existencia y el sentido de una verdad revelada, cae ésta dentro del ámbito de la fe, y puede ser definida como verdad de fe. Estas investigaciones están dentro del campo de la teología positiva; no se salen de la Revelación ni llevan fuera del ámbito de ésta, sino que conducen al ámbito de la Revelación y delimitan sus fronteras.

De conclusiones teológicas en sentido propio se puede hablar sólo cuando se adquieren conocimientos nuevos a partir de verdades de la Revelación —ya comprendidas en su recto sentido— *ampliándolas* mediante una labor mental personal que se sirve, además, de otros conocimientos. Las conclusiones teológicas en sentido propio se adentran en el terreno de la teología especulativa. Porque no desvelan, simplemente, el sentido de lo que Dios ha atestado de modo inmediato; sino que, al mismo tiempo, intentan descubrir lo que de ello se sigue o lo que está en conexión necesaria con lo revelado. Van más allá de la zona de verdad alumbrada de modo inmediato por la luz de la or-

denación divina, para entrar en el ámbito iluminado por los destellos de dicha luz¹⁰¹.

Sería interesante comentar el texto recién citado, pero lo hemos hecho ya en otro lugar¹⁰². Aquí simplemente queremos subrayar lo que Lang insinúa: la teología especulativa, aquejada de «especulaciones abstractas y apriorísticas», ampliaría el dato revelado, por lo que, necesariamente, se introduciría en un ámbito de penumbra (en lo que respecta a la luz de la Revelación y a la certeza infalible de la misma); la teología positiva, en cambio, se limitaría a «evidenciar» la verdad Revelada, a sacar a la luz el «dato» que, una vez desvelado por el teólogo, podría ser definido por el Magisterio, inmediatamente, como verdad de fe. El buen sentido dogmático de Lang le hace afirmar que «el trabajo previo le corresponde a la investigación filológica, exegética e histórica; y la interpretación auténtica, al Magisterio de la Iglesia»; sin embargo, desde una concepción como ésta, en la que el trabajo científico del teólogo positivo aparece como el elemento principal para precisar el dato de la fe, es natural que pueda surgir la tentación de prescindir de la autoridad del Magisterio¹⁰³; y esto último es lo que, de hecho, sucede en las tendencias teológicas historicistas denunciadas por Ratzinger¹⁰⁴.

IV. CONCLUSIÓN

La Constitución dogmática *Dei Verbum* describe la Revelación como la presencia, en medio de la Iglesia, del Dios vivo que «habló en otros tiempos»,

101 A. LANG, *Fundamentaltheologie* II. *Der Auftrag der Kirche* (Max Hueber, München ⁴1968; ¹1954) 253-254. La traducción que hemos dado es nuestra. Otra traducción española en Id., *Teología fundamental* II. *La misión de la Iglesia*, trad. Ramón María Moreno (Rialp, Madrid ³1977) 295-296.

102 Cf. GAHONA FRAGA, *El objeto indirecto de la infalibilidad en Santo Tomás de Aquino*, 537-546. Sobre los distintos grados de iluminación que Lang distingue entre las verdades reveladas y las obtenidas por vía deductiva a partir de la Revelación divina, cf. las expresiones análogas utilizadas por Matthias Joseph Scheeben, que analizamos en *ibid.*, 225-234.

103 Cf. nuestro análisis de lo que hemos llamado «el equilibrio inestable de la teoría de la fe eclesial» y «el peligro de una reinterpretación de la infalibilidad» en el artículo citado más arriba en la nota 72: GAHONA FRAGA, «La problemática de la *Ad tuendam fidem* a la luz de la doctrina de Santo Tomás de Aquino», 229-234.

104 Cf. RATZINGER, *Mi vida*, 102 (texto ya citado más arriba en la nota 35).

pero «sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo amado»¹⁰⁵. Si la *Dei Filius* del Concilio Vaticano I subrayó la doctrina de la inmutabilidad del dogma¹⁰⁶, los padres del Concilio Vaticano II, que mantienen firmemente dicha doctrina, explican, además, con una cierta audacia, cómo tiene lugar el progreso en la inteligencia de la verdad revelada; un progreso en el que la Tradición viva de la Iglesia crece y se desarrolla como un organismo vital, animado por el Espíritu Santo, en un proceso que continuará hasta la plenitud de los tiempos.

Tal y como Ratzinger apunta en su autobiografía, las consecuencias de esta doctrina de la *Dei Verbum* no han sido plenamente comprendidas todavía. Es más, algunas de las interpretaciones más difundidas de la *Dei Verbum* tienen un carácter marcadamente historicista, al centrarse en el «dato» de la fe —entendido de modo reductivo— y olvidarse de la Tradición como proceso vital. Otras interpretaciones, en cambio, asumen presupuestos especulativos incompatibles con la Tradición y el mismo Magisterio de la Iglesia. Sin embargo, la *Dei Verbum*, entendida en su recto sentido, ofrece una visión renovada del depósito vivo de la fe, cuya luminosidad debería servir de ayuda inestimable en el presente momento eclesial.

El tema fundamental que la *Dei Verbum* aborda es el de la relación entre historia y espíritu en la historia de la fe. En la solución aportada por el texto conciliar se combinan, de forma armónica, el dato positivo y la reflexión especulativa sobre el mismo, el saber teológico y la autoridad magisterial, la meditación creyente y la reflexión teológica, la vida de la Iglesia y la teología que en ella se desarrolla. Esta doctrina de la *Dei Verbum* sobre la vida de la Revelación debería ayudar a superar el historicismo que con frecuencia ha sido la característica determinante del método teológico más seguido en los últimos tiempos, devolviendo a los teólogos la confianza en el vigor de una especulación fundamentada en el «patrimonio filosófico perennemente válido»¹⁰⁷ así como una fe firme en el Magisterio eclesial, que no es nunca una instancia extrínseca con respecto a labor científica del teólogo; dado que el Magisterio

105 *Dei Verbum*, nº 8: DENZ-HÜN 4208.

106 Cf. CONCILIO VATICANO I, Constitución dogmática *Dei Filius* sobre la fe católica (24-IV-1870), c. 4: DENZ-HÜN 3020: «Hinc sacramentum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit sancta mater Ecclesia, nec umquam ab eo sensu altioris intelligentiae specie et nomine recedendum».

107 CONCILIO VATICANO II, Decreto *Optatam totius* sobre la formación sacerdotal (28-X-1865), nº 15.

forma siempre parte, en virtud de la autoridad sobrenatural de la que ha sido investido —el *charisma veritatis certum*¹⁰⁸—, de la vida misma de la Iglesia; esa vida que tiene por alma al Espíritu Santo y en la que el Magisterio auténtico y la teología que merece verdaderamente este nombre actúan, necesariamente, al unísono.

108 *Dei Verbum*, n° 8: DENZ-HÜN 4210.

