

LA CONSTITUCIÓN «DEI VERBUM» VEINTE AÑOS DESPUÉS

La Costituzione «Dei Verbum» vent'anni dopo, Rassegna di Teología, 26 (1985) 385-400

Si la constitución *Lumen gentium* es el centro en torno al cual se articula la mayor parte de los documentos conciliares, la *Dei Verbum* es su puerta de acceso y su fundamento.

Esta constitución contiene un texto breve, bien ordenado y que apunta a lo esencial. Fue concebida en un clima de polémica, que estuvo a punto de acabar con ella incluso antes de haber nacido. Nada más publicada, suscitó un vivo interés entre muchos cristianos no católicos que vieron en su doctrina una posibilidad de entendimiento con la iglesia católica. El asunto que trata --*Dei Verbum*, la palabra de Dios- es más amplio y fundamental que el de la *Lumen gentium*.

I. Importancia del primer capítulo

En el proyecto primitivo del documento no se había previsto realizar una exposición explícita sobre la revelación en sí. Sin embargo, a petición de numerosos obispos, la comisión doctrinal decidió escindir en dos el capítulo que trataba de la revelación y de su transmisión. Hoy, tal y como quedó definitivamente redactado, este capítulo primero es de importancia capital porque conduce todo el desarrollo de la constitución.

Como expresaron Roger Schutz y Max Thurian, en la *Dei Verbum*, "la revelación es presentada como la palabra viva que el Dios vivo dirige a la iglesia viva, compuesta de miembros vivos (...) La palabra de Dios es Cristo vivo, que Dios da a los hombres para establecer entre Él y éstos, y entre éstos, la comunión del Espíritu, en la iglesia.

Esta es en efecto la idea que expresa el primer capítulo y que aparece ya en el proemio. Los capítulos posteriores no harán sino sacar las consecuencias que ella encierra. Muchos han visto en esta constitución casi exclusivamente un documento sobre la sagrada escritura. Sin embargo, su título y la concatenación de los capítulos nos dicen que no es así. Ya las palabras iniciales --*Dei Verbum*- indican un tema que no es, ciertamente, pura y simplemente, la sagrada escritura.

Cuando Pablo VI, en su discurso de clausura de la segunda sesión (el 4 de diciembre de 1963) con el asombro general, anotó nuevamente este problema en la agenda del concilio, no habló de "escritura", sino de "revelación divina". Y expresó su esperanza de que así el concilio pudiera no sólo imprimir un nuevo rumbo a los estudios bíblicos, sino también a los patristicos y teológicos, para bien de todo el pensamiento católico. No es exagerado decir que el progreso esencial que encierra la *Dei Verbum* atañe ante todo a la teología fundamental; pero no se debe quitar importancia a sus repercusiones en la hermeneútica bíblica.

II. Una obra genuinamente teológica

Cuando el jesuita P. Louis Billot, fue creado cardenal por Pío X en 1911, el P. Jules Lebreton publicó en la revista *Etudes* un estudio crítico sobre la obra de aquél; en dicho estudio el P. Lebreton no escondía su sufrimiento al ver a los teólogos, tan agudos en sus disputas internas, dar a los problemas fundamentales soluciones generalmente muy someras, esquemáticas, pobres en experiencia.

Críticas e inquietudes como éstas tenían no poco fundamento. De hecho por entonces se había adquirido la costumbre de tratar de la revelación no desde la teología dogmática, sino desde la apologética, con el fin de hacer de puente, en las escuelas, entre la enseñanza de la filosofía y la de la teología propiamente dicha, para justificar el paso a la fe, frente al racionalismo moderno. Así, se trataba, tras haber demostrado racionalmente la existencia de un Dios personal, inteligente y bueno, de establecer que el hombre puede recibir de Dios la comunicación de ciertas verdades llamadas "sobrenaturales", que él, por sí mismo, jamás hubiera logrado encontrar. A continuación se exponía cómo tal comunicación o "manifestación objetiva de las realidades de la fe" no repugnaba física o moralmente ni por parte de Dios ni por parte del hombre. Después la apologética exponía cómo, de hecho, esta revelación divina se había producido en la historia y encontraba su testimonio en la biblia de Israel y en las escrituras cristianas; pero este descubrimiento no parecía cuestionar en absoluto la idea general ya deducida con anterioridad por vía filosófica. Incluso en ciertos casos se llegó a la persuasión de que el concepto elaborado a priori por el apologeta representaba un progreso de orden "científico" sobre el dato bruto y "rudimentario" de la historia. No se concebía la posibilidad de reflexionar sobre la propia historia.

De esta manera se creaba una dicotomía, si no en teoría, al menos en los hábitos mentales, entre historia y doctrina. Parecía normal atenerse hasta el fin a un concepto de revelación que no debía nada a la revelación cristiana. Las consecuencias de esta presunta vía hacia una teología verdaderamente "científica" fueron: 1) Quedó doblemente disminuido el puesto de Jesucristo en la revelación: él ya no era ni el mensajero por excelencia ni el objeto por excelencia de la revelación divina. 2) El objeto de la fe quedaba esfumado: no era ya Dios mismo que se revela; el hombre debía suscribirse a una lista de verdades de las que no se sabía si tenían entre sí una ligazón sustancial, ni tampoco con el hombre histórico. 3) El dogma terminaba por encontrarse así completamente emplazado fuera de su finalidad.

Se comprende que personas formadas en tales principios sintieran inquietud frente al brusco cambio de perspectiva realizado por la comisión conciliar. De hecho, en la constitución *Dei Verbum*, por primera vez, un concilio estudiaba "de un modo tan consciente y metódico las categorías fundamentales y primarias del cristianismo". Y lo hacía esquivando el callejón hacia el que la teología clásica se había casi completamente embocado. Una obra, ante todo, genuinamente teológica, porque el concilio quiso "recibir" su concepción de la revelación no de un razonamiento humano, sino de la revelación misma.

III. La historia de la salvación

La idea de una "historia de salvación" no es reciente ni procede de la moderna investigación. En la iglesia se ha enseñado siempre la "historia sagrada" y precisamente con ella comenzaba la instrucción religiosa de los niños. En todos los tiempos la iglesia ha afirmado el carácter histórico de su fe y rechazado, así, la *pseudognosis* que renacía continuamente. Dicho carácter histórico forma la trama de "La Ciudad de Dios" de san Agustín. Por su parte, los grandes escolásticos, que con gran maestría resolvieron el problema de transformar una historia santa en una ciencia organizada, no abandonaron la consideración de la historia tal como se ha pretendido. Únicamente en los tiempos modernos, por causa de factores numerosos y bastante complejos, la teología de las escuelas acabó por alejarse desmesuradamente, no sólo del modo histórico de la exposición, sino de toda atención a la historia.

En su alocución a los observadores (el 17 de octubre de 1963) Pablo VI se hacía eco de las diferentes voces deseosas de una teología histórica y concreta, centrada sobre la historia de la salvación. El concilio tomó este camino, restaurando con toda su fuerza el realismo funcional y existencial, histórico y cósmico, de la salvación cristiana, tal y como lo presenta la biblia.

Al defender la idea de una verdadera historia de la salvación el concilio no ha querido, sin embargo, defender ciertas concepciones o demasiado exclusivistas, o demasiado agresivas. Podemos marginar eso que se ha llamado "el concepto general de la historia de la salvación", el cual englobaría "la historia de todas las experiencias de la humanidad que conciernen a la salvación" sin interpretación teológica alguna, fuera de toda preocupación doctrinal. Pero también habría un cierto abuso al hablar, esta vez doctrinalmente, de una "historia universal de salvación", ya que identificarla con la creación entendida teológicamente como designio enteramente orientado hacia la Alianza, no se comprende bien la necesidad de emplear el término "salvación"; con esta concepción demasiado amplia se corre el riesgo de confundir búsqueda humana y don de Dios, preparación lejana y llamada directa, influjo difuminado e intervención decisiva, y, en definitiva, se anegarían los grandes ejes de la revelación histórica en un evolucionismo amorfo.

Por otro lado, una concepción que remitiera todo al plano de la historia resultaría demasiado exclusiva. Es indudable que los primeros cristianos construyeron su teología sobre la base de una economía temporal y que mejor habría sido que nunca hubiéramos perdido de vista esa base pues, de hecho, Dios no se nos ha revelado sino a través de su acción salvífica. Pero, a su vez, esta economía temporal reclama continuamente a la teología, lejos de relacionarse con ésta como algo ajeno o incluso opuesto, como al parecer quisieran hoy ciertos teólogos al interpretar el pensamiento cristiano antiguo a partir de sus propias ideas antimetafísicas. Es cierto que la iglesia primitiva no ha reflexionado independientemente de la historia, pero de ello no se sigue que la fe cristiana haya sido nunca puramente "histórica", o dicho de otro modo, la salvación que contempla la iglesia va más lejos que la historia.

Por lo tanto, considerada en su fase esencial, la historia de la salvación camina a la vez que la de su revelación: de algún modo, ambas se identifican; y ésta es precisamente la idea que se nos expone en el texto conciliar (*Dei Verbum*, 2). Lo cual quiere decir que la revelación no es solamente "revelación de la historia de la salvación": es, en la historia y

a través de la historia, "revelación de la salvación". Es decir: "la historia de la salvación no es un fin en sí misma" (L. Malevez). Dios se revela a los hombres como su salvador interviniendo en su historia, los salva a través de la historia, pero esto no quiere decir, evidentemente, que el objetivo último de la salvación, como el de la revelación, sea la historia. En la raíz de exageraciones como las aludidas se encuentra un abuso de la oposición -real hasta cierto punto entre la forma de pensar "griega" que sería completamente "ontológica", y la "bíblica", que sería, en cambio, completamente funcional. Volviendo al capítulo 1 de la *Dei Verbum*, afirmamos que toda la historia de la salvación de la que allí se habla, culmina en un punto que a la vez le da cumplimiento y la trasciende. En cuanto a la revelación, el concilio no se limita a "sustituir" una idea basada en realidades abstractas y atemporales por otra basada en el desarrollo de una historia de salvación. Lo que el concilio afirma es una realidad enteramente concreta: la idea de la "verdad personal", aparecida en la historia, activa en la historia, en la persona de Jesús de Nazaret, "plenitud de la revelación".

IV. Consecuencias

Nos queda por destacar algunas de las numerosas e importantes consecuencias derivadas de esta definición decisiva realizada por el concilio.

1. Un único misterio

Puesto que el objeto revelado es uno, el misterio de Cristo, cada una de las verdades particulares en las que éste se expresa, puede y debe ser comprendida en relación con este único misterio. En la medida en que esta recomendación se practique, no habrá ya que temer ni siquiera la impresión de un contraste entre "la simplicidad del cristianismo en sí mismo" y "las complicaciones de la teología". Con la aplicación de aquel método, de hecho, cada uno de los elementos de la construcción teológica puede encontrar su puesto justo en la armonía del conjunto. Y más aún que la teología, toda la vida cristiana es llamada a modelarse a partir de este orden unificante, de esta unidad ordenadora.

2. Una palabra encarnada

La idea de la revelación expuesta en el capítulo 1 de la *Dei Verbum* disipa ciertas concepciones de la fe cristiana según las cuales el objeto de ésta consistiría en proposiciones deliberadamente ininteligibles que un creyente recibiera sin otro objeto, al parecer, que humillar su propia razón. Tales concepciones, justamente criticadas por la teología liberal, no son ciertamente como la del concilio. La *Dei Verbum* afirma que el objeto primero de la fe no consiste en una lista de "verdades", inteligibles o no, sino que es Dios mismo, conocido en un acto personal de fe.

Pero también frente a los modernistas, que eliminaban las "verdades reveladas" para sustituirlas por una no mejor especificada "experiencia de la divinidad", el concilio afirma que Dios ha intervenido en la historia de los hombres dándoles testimonios sucesivos, los cuales, a su vez, remiten al testimonio por excelencia que es su palabra encarnada.

3. Naturaleza de las sagradas escrituras

Por lo tanto, existe una transcendencia permanente de esta "palabra" personal y de la expresión que ella se ha dado, esto es, de su revelación, no sólo en relación a todas nuestras concepciones puramente humanas -lo cual es demasiado evidente- sino también en relación a los diferentes enunciados dogmáticos que brotan de aquella fuente y se esfuerzan, por así decirlo, de circunscribirla. Tales enunciados pueden ser, ciertamente auténticos; cuando constituyen "artículos de fe" pueden incluso ser infalibles e irreformables. Pero, en sí mismos, no son ni revelados ni inspirados. Son artículo "de fe", no directamente "de revelación". Entre los documentos eclesiásticos y la sagrada escritura existe una absoluta diferencia de naturaleza porque el texto sagrado nos presenta un testimonio directo y formal de Dios mismo.

4. Jesús, plenitud de la revelación

Pero también en relación con la sagrada escritura, el hecho de creer en la palabra de Dios como en un ser personal comporta ciertas consecuencias ulteriores. El capítulo VI de la *Dei Verbum* (n.º 24) afirma de modo conciso que las sagradas escrituras son palabras de Dios porque "contienen" esta palabra, de la cual procede la unidad de la biblia. Este hecho en particular fundamenta la indisoluble unidad de los dos "testamentos" y así, el antiguo y el nuevo miran juntos hacia Jesús y sus voces alternas dan de él un idéntico testimonio, fundiéndose en una única armonía.

El cristianismo acoge este testimonio adhiriéndose a Cristo. La Escritura, por lo tanto, no es simplemente la "revelación", sino el testimonio e instrumento de ésta. Otros jefes y fundadores religiosos han escrito libros. En cambio Jesús no escribió nada. El cristianismo no es, propiamente hablando, una "religión del Libro": es la religión de la "Palabra", la religión del Verbo, "no de un verbo escrito y mudo", dice san Bernardo, "sino del verbo encarnado y viviente". Por lo tanto, si la iglesia entera está sometida a la palabra de Dios, ello no significa que sea "esclava de la letra". Su actitud frente a la sagrada escritura no es la del fundamentalismo. La "fuente" de toda su doctrina, como la de toda su vida es el "evangelio".

5. Libertad y límites de la reflexión teológica

De ese hecho se derivan consecuencias importantes para el ahondamiento en la propia Escritura. Partiendo de las premisas ya expuestas se comprende mejor, de hecho, la libertad que la *Dei Verbum* concede al exégeta respecto al método científico de estudiar el texto sagrado. Y así apreciamos la elasticidad que esta concepción garantiza a la reflexión teológica, y, al mismo tiempo, la modestia que debe inspirar a esta. Lo constataba ya san Agustín en su comentario al evangelio de san Juan, a propósito de las sublimes enseñanzas de su prólogo: "Me atrevo a decir, hermanos míos que quizás el mismo san Juan no dijo las cosas como son, sino como pudo, ya que era un hombre que hablaba de Dios; hombre inspirado, sin duda, pero sólo un hombre. Porque estaba inspirado dijo algo; si no lo hubiera estado no habría dicho nada. Pero, porque el inspirado era un hombre, no dijo lo que es; dijo solamente lo que podía decir un hombre".

6. Nexo entre Tradición y Escritura

La idea de revelación enseñada por el concilio arroja luz sobre el capítulo II de la *Dei Verbum*, que trata de la relación entre Tradición y Escritura. En él se afirma que ni una ni otra pueden considerarse como "fuentes" en el sentido doctrinal y fuerte del término. Ya hemos visto antes cómo el objeto revelado no es concebido como una serie de proposiciones, sino que es reconocido en su unidad primera como el misterio de Cristo, realidad viva y personal. Esta realidad la transmite íntegramente la Escritura e íntegramente la Tradición, íntimamente relacionadas. Ambas forman un complejo inseparable.

7. Fuerza y simplicidad de la Tradición

Por último, el rechazo fundado del fundamentalismo escriturístico permite una exégesis dinámica, pues la Escritura abre unos procesos que ella misma no concluye; por ello "la cuestión no estriba en saber si tal proposición de cierta doctrina se halla consignada expresamente en la Escritura, sino si está presente la misma visión simple del misterio que las proposiciones no hacen sino explicar", como dice Newman.

Así, podemos afirmar que todo lo esencial contenido en la *Dei Verbum* se encuentra condicionado por su primer capítulo. Con su tendencia unitaria, su fisonomía personalista, y su dimensión genuinamente histórica, este capítulo se halla en la raíz de una renovación múltiple. Pero renovación no significa innovación. Al contrario, precisamente la *Dei Verbum* ha devuelto su fuerza y su simplicidad a la más antigua y auténtica Tradición.

Conclusión

En los días del concilio, cada mañana tenía lugar en San Pedro la "entronización del evangelio". No siempre se ha comprendido este rito. Muchos vieron en él simplemente el homenaje que la iglesia del Vaticano II quería rendir a la biblia. Pero tal interpretación resulta incompleta porque no capta el verdadero sentido del rito. El libro del evangelio, tras ser llevado en procesión, no se colocaba sobre un púlpito sino sobre un trono, pues representaba a Cristo en persona. No se podía resumir la doctrina perenne de la iglesia de un modo más expresivo; el corazón mismo de su fe, que ha encontrado nuevo vigor en la *Dei Verbum* es: "la profunda verdad sobre Dios y sobre la salvación de los hombres, por medio de esta revelación resplandece ante nosotros en Cristo, quien es, a la vez, mediador y plenitud de toda la revelación" (n.o 2).

Tradujo y condensó: DANIELLA PERSIA