

## A LOS CUARENTA AÑOS DE LA DEI VERBUM

**Luis María Guerra Suárez**

Secretario y Profesor del ISTIC, sede de Gran Canaria.

**E**n términos bíblicos, 40 años es un período de tiempo importante. El pueblo de Israel caminó 40 años en el desierto; en ese tiempo, no sólo vagó por él, sino que se convirtió en una poderosa comunidad adorante, que logró tomar posesión de la tierra prometida de Canaán. No olvidemos tampoco que el Señor Jesús permaneció en el desierto 40 días y 40 noches, durante los cuales fue tentado (Mt 4,2; Mt 1,13; Lc 4,2). El Señor resucitado transcurrió 40 días con sus discípulos antes de su ascensión y durante ese tiempo confirmó su fe y los preparó para que recibieran el Espíritu Santo (Hech 1,3). Cuarenta años es el promedio de lo que dura una generación. De las palabras de los sumos sacerdotes y los fariseos a Jesús se desprende también que era considerada la edad de la madurez: “¿Aún no tienes 40 años y has visto a Abrahán?”

Por todos estos motivos, es simbólicamente adecuado que celebremos los 40 años de la *Dei Verbum*, es decir, del documento, que, nos regaló el Concilio Vaticano II, sobre la Sagrada Escritura. Cuarenta años son una proporción de tiempo muy largo en la vida de un individuo, y a la vez, un período breve en la vida de la Iglesia. Desde el punto de vista de la Iglesia de Dios, que ya tiene 2000 años, 40 años sólo son el comienzo de la recepción del Concilio Vaticano II, y por lo tanto, de la *Dei Verbum*. Por ello, debemos tener “paciencia evangélica”

con nosotros mismos, aunque tengamos la sensación de no haber logrado plenamente las metas y los objetivos de la *Dei Verbum*. Por el contrario, deberíamos dar gracias a Dios por los avances cumplidos en un plazo relativamente corto.

El Concilio Vaticano II, convocado por el Papa Juan XXIII, ya ha pasado a la historia como el Concilio que ha preparado la Iglesia para dialogar con el mundo moderno. Ha sido descrito de distintas maneras<sup>1</sup>, como el Concilio de la actualización, el Concilio de la unidad y el Concilio de la renovación, entre otros.... Sería oportuno, llamarlo también el Concilio de la Biblia<sup>2</sup>.

Durante todas las sesiones conciliares<sup>3</sup>, la Sagrada Escritura fue entronizada en el centro de la Basílica de san Pedro, en la que se reunía el Concilio, y en la que tuvieron lugar todas las sesiones plenarias. Fue un símbolo clarísimo del papel central de la Palabra de Dios en todas las deliberaciones del Concilio. Este hecho es evidente en todos los documentos del Vaticano II, como puede verse por la abundancia de citas escriturísticas que los enriquecen.

Ya el párrafo introductorio de la *Dei Verbum* lo plantea claramente, cuando afirma que el Concilio fue convocado para escuchar con reverencia y proclamar con fe la Palabra de Dios. Podemos definir, pues, el Vaticano II como el Concilio de la Biblia. Pero el Concilio no se conformó con recurrir a la Palabra de Dios, sino que le dedicó un documento entero, *Dei Verbum*, que fue promulgado como constitución dogmática, es decir, al nivel más alto de las enseñanzas conciliares.

El documento coloca la Sagrada Escritura en el contexto de la Revelación<sup>4</sup>, que, a su vez, es enmarcada en la Historia de la Salvación. Las palabras puestas por escrito y recogidas en la Sagrada Escritura tienen un vín-

1 MADRIGAL, S., *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Madrid, 2005

2 ARTOLA, A. M<sup>a</sup>, "La "Dei Verbum" en el postconcilio español", *LuVitor* 34, (1985) 434-445; U. BETTI, *Commento alla Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione*, Milano, 1966; FAVALE, G. (ed.), *La Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione. Cronistoria*; Torino-Leumann, 1966; M. NICALAU, *Escritura y Revelación según el Concilio Vaticano II. Texto y Comentario de la Constitución Dogmática "Dei Verbum"*, Madrid, 1967; PACOMIO, L., *Dei Verbum. Genesi della costituzione sulla divina rivelazione*, Torino, 1971; O. SEMMELROTH – M. ZERWICK, *El Concilio Vaticano II y la "Dei Verbum"*, Florida-Buenos Aires, 1968.

3 RUIZ, G., *Historia de la Constitución Dei Verbum*, en *La Palabra de Dios en la Historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución Dei Verbum*, Bilbao, 1991, 45-78.

4 BEA, A., *La "palabra de Dios" en el Concilio Vaticano II*, Madrid, 1966; DANIELOU, J., *Revelación y Fe. Cuestiones actuales de Teología, encuentro teológico de los obispos colombianos I*, Bogotá, 29-131; GARCÍA CORDERO, M., "Carácter histórico de la revelación bíblica", *Burgense* 11 (1970), 63-80; ROVIRA BELLOSO, J.M., *Revelación de Dios, salvación del hombre*, Salamanca, 1979; RUIZ G., "Recuperar la palabra bíblica: expresión, vida, símbolo y revelación", *SALT* 70 (1982), 367-374.

culo orgánico con la Revelación de Dios a lo largo de los siglos hasta nuestros días, y hasta el fin de los tiempos. La palabra escrita de la Escritura se ubica en el contexto de la manifestación reveladora por parte de Dios, y surge de la inspiración<sup>5</sup> que sus autores recibieron del Espíritu Santo. Al respecto, podemos observar, con admiración, la finura y el cuidado con que el Concilio elaboró la relación entre la Tradición y la Escritura, tan discutida por mucho tiempo. La Iglesia custodia la Divina Revelación por medio de la Tradición.

## 1. Preliminares históricos del documento

### *a) Aportaciones de Lutero y respuestas del Concilio Tridentino*

Si queremos hacer justicia al documento y reconocer su pleno significado, tenemos que dar un paso atrás y volver a las controversias de la época de la Reforma. Ya en el 1518 la disputa entre Martín Lutero y el Cardenal Cajetan giraba en torno a la competencia del Magisterio en la cuestión de la exégesis bíblica. En uno de los principales escritos reformadores de Lutero de 1520, “*De captivitate Babyllonica*”, se encuentra la clásica definición de la Iglesia como “*creatura verbi*”. El mismo Lutero, en 1537, momento culminante de las controversias entre católicos y protestantes, escribe en los “*Schmalkadische Artikeln*”: “Artículo de fe debe ser la Palabra de Dios y ningún otro, ni siquiera un ángel”. Esta afirmación quería ser una provocación o mejor, una crítica destructiva. Con la ayuda de la Palabra divina que estaba muy por encima de la Iglesia, Lutero como él mismo dijo, quería separar la Iglesia del Papa.

Con estas tesis, Lutero abrió el paso a controversias que no afectaban solamente (indiscutible) a la necesidad de una reforma en aquel tiempo; tampoco se trataba simplemente de un conflicto de naturaleza social y política. Por mucho que estos factores hayan desempeñado su papel, el centro de la cuestión era teológico: la comprensión fundamental de la Iglesia en su rela-

---

5 ALONSO DÍAZ, J., “La Sagrada Biblia como libro humano”, *SaIt*, 61, (1973), 181-198; ALONSO SCHÖKEL, L., *La Palabra Inspirada*, Madrid, 1986<sup>3</sup>; ARTOLA, A. M., “Treinta años de reflexión sobre la inspiración bíblica”, *Boletín crítico, EstBi* 47 (1989), 363-393; GIBLET, J., “Aspectos de la verdad en el N.T.”, *Conc* 83 (1973), 338-347; IBÁÑEZ ARANA, A., “Inspiración, inerrancia, e interpretación de la Sagrada Escritura en el Concilio Vaticano II”, *ScriptVict* 33 (1986) 5-96; TABET, M. A. – MC GOVERN, TH., *El principio hermenéutico de la inspiración del hagiógrafo en la Constitución Dogmática Dei Verbum, Biblia y Hermenéutica*, Pamplona, 1986.

ción con la Palabra de Dios. El Cardenal Cajetan ya lo advirtió en Augsburgo y delante de Lutero afirmó: “Yo lo llamo construir una nueva iglesia”.

Los Padres del Concilio de Trento comprendieron bien este reto. Conscientes de la necesidad de una renovación en la Iglesia, introdujeron con sus decretos una reforma global. La dimensión más profunda del problema se volvió a proponer a la atención de todos en la cuarta sesión de las discusiones en el “*Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis*” del 1546. El Concilio dejó de lado la fórmula que se había propuesto, es decir, que las verdades reveladas se encuentran “*partim in libris scriptis et partim in sine scripto traditionibus*”, a favor de una fórmula que no agravara el problema: las verdades reveladas se encuentran “*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*”: o sea, no “*partim*” – “*partim*” sino y – y . Allí el Concilio habló de “*puritas ipsa Evangelii*”, pero añadió “*puritas ipsa Evangelii in Ecclesia*”. Esta “*in Ecclesia*” marca la diferencia. En la base hay más bien una larga tradición de Eclesiología del Espíritu que remite a la segunda Carta a los Corintios (2 Cor 3,2ss), retomando lo aportado por algunos padres de la Iglesia<sup>6</sup>, y por el mismo Tomás de Aquino<sup>7</sup>.

Si tenemos presente este nexo entre Evangelio e Iglesia fundado sobre el Espíritu, el Concilio de Trento aparece bajo una luz decididamente mejor respecto a su reputación usual. Con toda objetividad, debemos considerar también sus decretos disciplinarios, por desgracia no suficientemente conocidos, y constatar que el Concilio no solamente ha defendido el Magisterio y los sacramentos contra los reformadores, sino también ha intentado promover enérgicamente la predicación<sup>8</sup>. La constitución *Dei Verbum* ha podido vincularse a esta tradición; por eso, ha citado detalladamente, profundizado y ampliado el Decreto de Trento sobre la Sagrada Escritura y sobre la Tradición (DV, 7).

De todos modos, había que hacer un nuevo planteamiento, ya que la teología post-tridentina no había logrado mantener el alto nivel de la teología que había estado en la base del Concilio de Trento. Ésta desarrolló, de hecho, la teoría de las dos fuentes (en plural) de la Escritura y de la Tradición, consi-

---

6 FRANCESCONI, G., *Mysterium in figura: La simbolica storico-sacramentale nel linguaggio e nella teologia di Ambrogio di Milano*, Brescia, 1981, 325; IRENEO DE LYON, *Adversus haereses* III, 4,2

7 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* ? q. 106 a. 1. Tomás ofrece un razonamiento bíblico más detallado al respecto; también es interesante su comentario a 2 Corintios, c.3 lectio 2.

8 Cf. *Decretum super lectione et praedicatione* de la 5ª sesión.

derándolas como las fuentes lejanas de la fe respecto a aquella más cercana y directa del Magisterio de la Iglesia. Se llegó a creer que el Evangelio estaba directamente presente en el Magisterio y que el Magisterio, en último análisis, era auto-suficiente y no tenía que rendir cuentas a nadie. La Sagrada Escritura quedaba, pues, más o menos reducida a una cantera de donde se extraían pruebas escriturísticas a posteriori. Esta comprensión de la Biblia que no respetaba la historia tenía que conducir a un segundo conflicto, es decir, se enfrentó con la exégesis bíblica histórica que se estaba difundiendo cada vez más en el humanismo moderno y en el iluminismo. En el seno de la Iglesia católica la situación estalló, con retraso, con la crisis del modernismo al final del siglo XIX e inicio del siglo XX.

Así pues, a las puertas del Concilio Vaticano II, la relación Tradición-Escritura era un tema muy candente especialmente en el Norte de Europa, en el ámbito del diálogo entre protestantes y católicos. Se trataba de responder a la pregunta si la Iglesia extrae sus dogmas de la Sagrada Escritura o también de una tradición oral que contiene cosas no dichas por la Escritura. Ahora, tenía que superar la fórmula que el Concilio Tridentino había propuesto.

#### b) *La crisis modernista*

Los llamados “modernistas” querían introducir en la iglesia y en la teología el pensamiento histórico, tan determinante para la cultura moderna, y hacer que fuera útil y provechoso en ese contexto. El enfrentamiento con el modernismo incidía en cuestiones como la fundamentación científica de la Biblia, la inspiración y la infalibilidad de la Escritura, la relación entre crítica histórica y Magisterio eclesial, el desarrollo de los dogmas. Después del “Syllabus” (1864), el Decreto “Lamentabili”, la Encíclica “Pascendi” (1907), el “Manifiesto antimodernista” (1910) y muchas otras tomas de posición, hoy superadas, de la Comisión Bíblica de la época, estas diatribas, a menudo muy ásperas, condujeron a endurecimientos deplorables y acusaciones recíprocas en el interior de la Iglesia católica.

La aplicación del método histórico-crítico a la Sagrada Escritura y el problema anexo de la inerrancia de los libros sagrados era otro de los grandes problemas a resolver. La primera iniciativa que contribuyó a mitigar la situación fue la Encíclica de Pío XII, *Divino afflante Spiritu* (1943), que reconocía por primera vez el método histórico y animaba a respetar los géneros literarios.

La misma línea siguió la Encíclica *Humani generis* (1950) y varios documentos de la Comisión Bíblica elaborados entre 1948 y 1964 ayudaron en esta línea. Estas nuevas afirmaciones magisteriales, sin embargo, no impidieron que en seguida, antes y durante el Concilio, surgieran acaloradas controversias<sup>9</sup>.

El problema no afectaba solamente a la interpretación de la Escritura, sino también a la relación cotidiana de los fieles con la Biblia. Si se obligaba a los fieles a una interpretación de tipo casi fundamentalista de los libros sagrados, no pocos de entre ellos, sobre todo los más eruditos y preparados, habrían encontrado gran dificultad; o por el contrario si la interpretación y el acercamiento de las comunidades cristianas tenía que acontecer contando con los descubrimientos que las Ciencias Bíblicas aportaba mayor capacidad de comprensión y lógica interpretativa .

Sin embargo, en los años entre las dos guerras, la situación eclesial se había modificado profundamente. En la primera mitad del siglo XX, junto al movimiento litúrgico, el movimiento bíblico también se había convertido en una fuerza espiritual en el seno de la Iglesia que no podía ser ignorada. Grupos de estudio y reflexión sobre la Biblia, cursos de Sagrada Escritura, lectura cotidiana de la Biblia mostraron la riqueza pastoral y espiritual de la Palabra de Dios. El “movimiento bíblico” desde hacía más de cuarenta años estaba favoreciendo una nueva familiaridad con los textos sagrados y un acercamiento más espiritual a la Escritura, entendida como fuente de oración e inspiración para la vida. Pero se trataba de iniciativas un poco elitistas, sometidas a sospecha y crítica.

Era importante reconocer oficialmente lo que había de bueno en este movimiento, regular este nuevo florecimiento de iniciativas, darles un lugar en la Iglesia, corregirlas en caso necesario, valorando a fondo los peligros de desviación que todavía hoy se repiten a propósito de esta lectura de la Biblia. También hay que recordar que el movimiento bíblico fue determinante para el diálogo ecuménico que surgió al mismo tiempo promovido vivamente por el Concilio (UR, 1).

Sobre la base de estos desarrollos verificados en el seno de la Iglesia, el Concilio pudo dedicarse a las cuestiones relativas a la crítica histórica con

---

<sup>9</sup> Un efecto sensacional lo causó el ataque frontal de A. ROMEO, en l' encíclica “Divino affante Spiritu” y las “opiniones novae”, en *Divinitas* 4, 1960, 387-456, donde habló de las “brumas nórdicas” que se abataban sobre una Roma ya desolada.

un espíritu nuevo, positivo y constructivo. Esto ocurrió sobre todo con el reconocimiento de los autores bíblicos como “verdaderos autores” (DV, 11). A propósito de la infalibilidad de la Escritura se excluyeron las cuestiones meramente concernientes a las ciencias naturales y se habló de la verdad que Dios quiere revelar “Para nuestra salvación” (DV,11). El Concilio invitaba además a prestar atención a la intención original de los hagiógrafos, a aquello que ellos habían querido comunicar realmente, a los géneros literarios de la Escritura. De esta manera reconocía indirectamente la moderna historia de las formas y de la redacción del Evangelio (DV, 12). La preferencia ya no la tenía la Vulgata latina, como había sucedido en el Concilio de Trento, sino el texto original (DV, 22).

Tomar en serio la dimensión histórica de la Palabra de Dios en la Sagrada Escritura no significaba para el Concilio ceder ante el espíritu del tiempo, sino reconocer la condescendencia divina en la historia y la eterna sabiduría de Dios, que alcanza su máxima realización en la encarnación del Logos eterno (DV, 13). La voluntad de resaltar desde el punto de vista histórico<sup>10</sup>, y sobre todo pastoral, la intención original del mensaje bíblico abrió paso a un tercer problema. El Decreto tridentino había sostenido que la Escritura y la Tradición deben ser honradas “*pari pietas affecut ac reverentia*”. Esta afirmación ahora suscitaba la cuestión de cómo conciliar lo que se había dicho con el reconocimiento de la particular importancia de la Escritura.

### c) *La propuesta de Geiselman*

El teólogo dogmático J.R. Geiselman, de Tubinga, se dedicó a dicha cuestión en el periodo inmediatamente anterior al Concilio. Durante sus investigaciones sobre la historia de la redacción del texto tridentino llegó a la sorprendente conclusión de que el Concilio de Trento no estaba totalmente convencido de que la fuente de la revelación se encontrase “*partim-partim*”, parte en la Escritura y parte de la Tradición oral. El Concilio había dejado caer este “*partim-partim*” durante las discusiones para luego sustituirlo por un más rápido “*et*” y hablar simplemente de “*Escritura y Tradición*” del punto de vis-

---

<sup>10</sup> Casciaro, J.M., El acceso a Jesús a través de los Evangelios, Pamplona, 1982, 79-110; DE LA POTTERIE, I., “Come impostare oggi il problema del Gesù storico?”, *CivCat* 120 (1969), 447-463; LATOURELLE, R.; *A Jesús el Cristo por los Evangelios*, Salamanca, 1986<sup>2</sup>; SCHILLEBEECKX, E.; *L'approcio a Gesù di Nazaret*, Brescia, 1972; SCHÜRMAN, H., *Cómo entendió y vivió Jesús su muerte*, Salamanca, 1983; STEFANIAK, L.; “De Novo Testamento ut Christianismi asi historica”, *DivThom* 61 (1958), 113-130; TRILLING, W., *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona, 1970, 53-54.

ta del contenido. Solamente después, en la teología y en el catecismo post-tridentinos, el “et” de nuevo se interpretó como “partim-partim”.

Para Geiselmann, también era posible otra interpretación, según la cual el único Evangelio está contenido por entero tanto en la Escritura como en la Tradición. En este sentido, la Tradición no queda disminuida sino revalorizada. No es un apéndice de la Escritura sino que contiene el Evangelio por entero; como “traditio interpretativa”, recibe de la teología católica una importancia fundamental para la exégesis bíblica. Por esto, esas tesis no tienen nada que ver con el concepto reformador de “Sola Scriptura”, tal como este axioma se suele entender, un sentido que el mismo Lutero jamás había reconocido. Sin embargo, con su interpretación, Geiselmann se enfrentó con un antiguo prejuicio del Magisterio y provocó un acalorado debate sobre la auto-suficiencia de la Escritura, cuyo eco se dejó sentir con fuerza también en el aula conciliar.

En el fondo Geiselmann había llegado a la respuesta a que llegó el Concilio Vaticano II después de muchas discusiones. Como Trento, también el Vaticano II, a propósito, dejó en suspenso la cuestión de la auto-suficiencia contenutística de la Escritura. Según el Concilio, Escritura y Tradición no subsisten independientemente una junto a la otra, sino que están estrechamente unidas y ligadas (DV,10). Así mismo, a la Tradición compete la imprescindible función de interpretar la Escritura y sobre todo de verificar si esa interpretación es correcta.

En este sentido, el Concilio dice que la Iglesia no saca exclusivamente de la Escritura la certeza de todo lo revelado (DV, 9). A Geiselmann en seguida se le recriminó el haber planteado la cuestión de manera equivocada y el haber orientado la discusión en una dirección falsa, porque no había tenido en cuenta el concepto de Tradición pneumatológico que estaba en la base del Concilio de Trento. Y es posible que, bajo este aspecto, Geiselmann estuviese realmente demasiado atado a la teología post-tridentina. Sin embargo, se le reconoce el mérito de haber allanado el camino que ha permitido salir del “impasse” y de haber sentado las bases para una teología más comprensiva de la Palabra de Dios.

## **2.- Historia del documento**

El esquema preparatorio de estos argumentos, realizado por la comisión encargada, fue propuesto a los padres conciliares el 14 de noviembre



de 1962 con el título “Constitutio de fontibus Revelationis”. Aquella primera sesión fue tempestuosa. El cardenal Liénart dijo simplemente: “Hoc schema mihi non placet”. En la misma línea se manifestaron, con fuertes críticas, los cardenales Frings, Léger, Koenig, Alfrinck, Ritter y Bea. En sentido opuesto hablaron, en cambio, otros Padres. Sin embargo, estando dicha mayoría apenas por debajo de los dos tercios necesarios, el mismo Juan XXIII tuvo que intervenir. Y lo hizo en tal modo que un observador protestante admitió de haber empezado a creer justo entonces en la infalibilidad del Papa. En cambio, el Papa Juan no hizo más que aquello que se suele hacer cuando se llega a un punto muerto: crear una comisión<sup>11</sup>.

Gracias a las controversias de este primer periodo, el Concilio pudo desarrollar una clara conciencia de sí mismo. Cuando al final de la cuarta fase de sesiones el Papa Pablo VI intervino nuevamente con algunas enmiendas, para tener en cuenta también las opiniones de la minoría, el Concilio tuvo que asumir sus propios límites. La penúltima redacción fue propuesta el 22 de septiembre de 1965. Sin embargo, todavía se proponían “modos” diferentes. Fueron valorados e incorporados en el texto que se sometió a votación el 20 de octubre de 1965. Se llegó así a la votación definitiva el sucesivo noviembre que registró 2344 votos a favor y 6 votos en contra.

El proemio, es decir, las primeras palabras del documento magisterial, indica, como de costumbre, la orientación de todo el texto. Así pues, se puede considerar como un clave de lectura de toda la Constitución. No solo eso, con estas palabras iniciales el Concilio quería resumir la esencia de la Iglesia en su doble dimensión de escucha y proclamación. No se habría podido expresar mejor “la superioridad de la Palabra de Dios, su estar por encima de cualquier discurso y acción de los hombres de Iglesia”.

---

11 BETTI, U., *Commento alla Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione*, Milano, 1966; IBÁÑEZ ARANA, A., “La constitución “Dei Verbum” y los estudios bíblicos”, Vitoria, 1985; FAVALE, G., *La Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione. Cronistoria. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento: Magistero Conciliare*, Torino-Leumann, 1966; FERRANDO, M.A., “La Interpretación de la Biblia según el Concilio Vaticano II”, *TeolVid* 16 (1975), 118-36; MARCHETTO, A., *Il Concilio Ecumenico Vaticano II*, Città del Vaticano, 2005; MARTINI, C.M., “Alcuni aspetti della Costituzione dogmatica “Dei Verbum”, *Civ.Catt*, 117 (1966/2), 216-26; NEUNER, J., “El esquema conciliar de la Revelación”, *RbiCalz* (1965), 109-14; NICOLAU, M., *Escritura y Revelación según el Concilio Vaticano II. Texto y comentario de la Constitución Dogmática “Dei Verbum”*, Madrid, 1967; ZAMA, A., “La Bibbia nel Concilio Vaticano II”, “*Asprenas*”, 14 (1967), 16-25.

Mientras que en ciertos pasajes se podría tener la impresión de que el Concilio tiende hacia una imagen eclesiológica de puro reflejo, en la que la Iglesia gira alrededor de sí misma y hace de sí misma el objeto central del anuncio evangélico, en la formulación del inicio *Dei Verbum* se abre hacia lo alto toda la existencia de la Iglesia, su esencia plena está resumida en el gesto del escuchar, el único gesto del que puede derivar su anuncio. La Iglesia aquí se define como Iglesia que escucha, y solamente así puede ser también la Iglesia que proclama el Evangelio.

Para que la versión final del documento fuese aprobada con no más de seis votos contrarios, hubo que aceptar algunos acuerdos sobre diversos puntos, por lo que algunas cuestiones se dejaron en suspenso. A pesar de esto, incluso si la Constitución se hubiera limitado a formular esta afirmación inicial, ya habría valido la pena. Gracias a ella, de hecho, el texto puede considerarse, a pleno título, como un documento fundamental para la comprensión que la Iglesia tiene de sí misma.

En la *Dei Verbum* el Concilio abordó con honestidad las cuestiones que habían quedado arrinconadas desde hacia demasiado tiempo, se interesó de nuevo por el problema ecuménico, suavizó la relación entre interpretación histórica y eclesiológica de la Escritura, y acogió la primera en el seno de la Iglesia. Es innegable que muchos aspectos quedaron en suspenso y que hubo que aceptar algunos compromisos. Con todo, no podemos hablar de un texto insatisfactorio, desequilibrado o contradictorio. No sería correcto medir la importancia de la *Dei Verbum* sólo en referencia a cuestiones internas de teología.

### **3.- Nociones sobre una teología de la Palabra de Dios**

La frase inicial de la Constitución sugiere claramente que el Concilio quiere ocuparse de cuestiones más amplias y profundas que aquellas que surgen (y es justo que así sea) en las disputas teológicas internas. Se trata, de hecho de la esencia e importancia de la Palabra de Dios como “*praeconium salutis*”, mensaje de salvación y de vida. Con esa expresión el Concilio se refiere a la primera carta de Juan: “Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos acerca de la Palabra de vida” (1 Jn 1,1). En esta cita sorprende la referencia no solamente al escuchar, sino también al ver y al tocar;

no es solamente revelación de la palabra, sino también revelación de los acontecimientos. El Concilio repite que Dios se manifiesta en palabras y obras que se ilustran mutuamente (DV 2). En cuanto creativo y creador, el hablar de Dios es también un actuar. “Dicere Dei est facere”, dice Tomás de Aquino<sup>12</sup> y con esto retoma exactamente el significado original del término hebreo “dabar”, que corresponde sea a palabra, sea a acción.

La teología de los Padres, como también la de la Alta Edad Media, subraya que la revelación tiene lugar en el seno de la historia de la salvación<sup>13</sup>. Solamente, luego la historia de la salvación fue enmarcada en un sistema doctrinal abstracto o interpretada en manera reductiva según criterios personalistas y existenciales.

Durante el Concilio, fueron sobre todo dos teólogos protestantes, Kristen E. Skydsgaard y O. Cullmann, quienes enfatizaron la perspectiva de la historia de la salvación; quienes especialmente fueron escuchados sobre todo por el Papa Pablo VI. La revelación no es ni un mito extraño a la historia ni una especulación abstracta; se realiza en la historia, y ésta culmina en Jesucristo (DV, 2; 4; 7; 13).

El concepto de “revelación<sup>14</sup>”, no era un punto a discutir al inicio del Concilio, pero poco a poco se fue perfilando durante las discusiones y la reelaboración del texto hasta que se expresó como se encuentra ahora en el número (DV, 2) de la Constitución: no referido a las verdades sino al hecho de que Dios mismo se comunica: “Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2 pe 1,4)”. Esta clarificación sobre la naturaleza de la revelación tuvo un efecto positivo en todo el texto, y favoreció una acogida favorable del mismo.

---

12 TOMÁS DE AQUINO, *Super II ad Corintios* c. 1 lectio 2, nrr.1

13 SAN AGUSTÍN, *De vera religione* VII, 13 habla de: “historia e prophetia dispensationis temporalis divinae providentiae pro salutis generis humani in aeternam vitam reformandi eatque reparandi”.

14 BENOIT, P., *Revelación e Inspiración, según la Biblia, en Santo Tomás y en las discusiones modernas, Exégesis y Teología*, I, 1-62; BLAJOT, J, La “Revelación divina”, *RazFe* 170 (1964), 478-84; FERNÁNDEZ, D., “Concepto de revelación”, *RET* 24, (1964) 3-16; LATOURELLE, R., “La revelación como palabra, testimonio y encuentro”, *SeltT* 1,3 (1962), 19-65;

La intensificación y condensación cristológica todavía hace más clara otra dimensión profunda. A través de palabras y obras Dios no revela una cosa: se revela a sí mismo. Refiriéndose a Ef 1,9 y a otros pasajes bíblicos (Col 1,26; 1 Tim 3,16), el Concilio habla de un “seipsum rivelare et notum facere sacramentum voluntatis suae” (revelarse a sí mismo y comunicar el secreto de su voluntad”. De este modo, da un paso decisivo hacia delante, pasa de una comprensión tórica-instructiva (como la llama Max Seckler) a una comprensión teórica-comunitaria. Esto significa que la Palabra de Dios no quiere instruir sobre realidades sobrenaturales o doctrinas arcanas a las que el hombre no puede acceder con la sola razón; se trata más bien de una comunicación de persona a persona. En la revelación Dios nos habla como se habla a los amigos, en su grandísimo amor (DV, 2; cf. Ex 33,11; Jn 15,14ss).

La interpretación personalista de la revelación tiene como consecuencia una comprensión personalista de la fe. De la “obediencia de la fe” (cf. Rom 16,26), prestada por el hombre al Dios que se revela, el Concilio dice que “por la fe el hombre se entrega libremente a Dios, le ofrece el homenaje total de su entendimiento y voluntad, asintiendo libremente a lo que Dios revela” (DV, 5). En último análisis, la fe no depende ni de la palabra escuchada ni del acontecimiento salvífico experimentado, sino que descansa exclusivamente en Dios que se manifiesta en palabras y obras. Frente a las discusiones sobre la interpretación de la Escritura y especialmente sobre la ausencia de todo error en ella, el Concilio proponía en su formulación definitiva una concepción amplia de la inerrancia. En el primer esquema preparatorio se hablaba de una inerrancia “in qualibet re religiosa vel profana”.

El texto definitivo (DV, 11) afirma que “los libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra”. Con esto se acallaron muchas y ociosas discusiones del pasado sobre dicho argumento.

Ya Tomás de Aquino había presentado correctamente esta estructura fundamental de la fe, sosteniendo que el objeto formal de la fe es Dios cual “prima veritas”; el objeto material es todavía Dios y todo lo demás en la medida en que tiene una relación con Dios<sup>15</sup>. Esto permite evitar una sobrevaloración de la Palabra así como de las obras salvíficas, las cuales en la fe tienen meramente un significado de mediación, o como se dice en teología, de signo sacramental. En

---

15 TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* II/II q. 1 a. 1

este sentido, la fe no excluye sino que incluye contenidos concretos y también contenidos doctrinales. La Constitución ha querido mantener ambos aspectos, aunque hay que reconocer que no ha conseguido conciliarlos realmente.

El evento de la revelación es en el fondo un evento dialógico de comunicación. La comunicación realiza y se convierte en participación. La Palabra de Dios quiere que aquello que dice se convierta en una realidad presente. Se trata de una palabra eficaz (“verbum eficaz”) que realiza y da lo que expresa (cf. Heb 4,12). Y ella no nos da simplemente una “cosa”, sino que nos da el acceso al Padre (Ef 2,18) y nos hace partícipes de la naturaleza divina (cf. 2 Pe 1,4). El fin de la revelación es claro, como ilustra la cita de la primera carta de Juan: “para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo” (1 Jn 1,3). La Palabra de Dios como “*praeconium salutis*” es, pues, mensaje de comunión con Dios y con los seres humanos. En cuanto tal, es Palabra de vida (DV,1).

Este mensaje salvífico va dirigido a toda la humanidad. Por esto, el proemio de la *Dei Verbum* presenta la orientación de todo el documento citando a san Agustín: “para que todo el mundo con el anuncio de la salvación, oyendo crea, y creyendo espere, y esperando ame” (DV, 1)<sup>16</sup>

Lamentablemente la *Dei Verbum* no desarrolla ulteriormente las consecuencias de este pensamiento tan importante. Sólo en la Constitución pastoral *Gaudium et spes* se afirmará explícitamente que de Jesús y de su palabra proviene la luz que ilumina toda la realidad; de Cristo proviene también el sentido definitivo del ser humano, el significado de su vida, pero también el misterio del dolor y de la muerte (cf. GS, 10, 22; 32; 45 y otros). Con una expresión muy feliz, la constitución pastoral observa que en su palabra Dios no se revela solamente a sí mismo sino que también revela el ser humano al ser humano (cf. GS, 22).

En este sentido, la interpretación teológica de la Palabra de Dios como Palabra de vida y como “*praeconium salutis*” también tiene que ser una interpretación existencial y consciente de las realidades del mundo; tiene que tomar en cuenta al ser humano y su existencia, de tal manera que la vida eterna y la perfecta comunión con Dios no caigan en el olvido, sino que se mantengan siempre como el verdadero objetivo del ser humano.

---

16 TOMÁS DE AQUINO, S. Th. II/II q. 1 a 6 en referencia a Heb 11,1: “FIDES principaliter est de his quae videnda speramus in patria”.

El Dios de la historia ha venido a la historia una vez, y al mismo tiempo, una vez por todas, encontrando su realización en Cristo. Ahora tiene que ser comunicada como Evangelio por los apóstoles y por sus sucesores, los obispos, a todos los pueblos. Aun cuando la predicación apostólica se le considera como un simple libro sin embargo es “viva vox evangelii”, “anuncio y grito de la gracia y la misericordia de Dios”, como dijo (y no fue de los primeros) también Lutero. Los comentarios a la Escritura de Tomás de Aquino se colocan en la misma línea. Esta transmisión del mensaje se realiza de forma similar a la revelación: “en la predicación oral, con los ejemplos y las instituciones” (DV 7). Así pues, no se realiza sólo verbalmente, sino también por medio de hechos concretos. El Concilio lo resume diciendo: “así la Iglesia con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y trasmite a todas las edades lo que es y lo que cree” (DV 8). Así pues, el concepto de Tradición en el Concilio es amplio.

Respecto a lo que se solía decir anteriormente, el Concilio presentaba, en el texto definitivo de la Constitución, un concepto amplio de Tradición, que se expresaba en el n° 8. Se afirmaba así la unidad de Tradición y Escritura, contra cualquier tentativa de separación: “La Tradición y la Escritura están estrechamente unidas y compenetradas; manan de la misma fuente, se unen en un mismo caudal, corren hacia el mismo fin. La Sagrada Escritura es la Palabra de Dios, en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo” (DV, 9). En el número siguiente se describe la relación entre las tres grandezas: Tradición, Escritura y Palabra de Dios: “La Tradición y la Escritura<sup>17</sup> constituyen el depósito sagrado de la Palabra de Dios, confiado a la Iglesia” (DV, 10).

Esta interpretación de la Tradición ha levantado duras críticas de parte de algunos teólogos protestantes. Sus ásperas acusaciones partían de aquello que ellos consideraban una excesiva veneración de la Tradición y de la Iglesia. La frase arriba citada sería, de hecho, inaceptable si con ella se entendiera una equiparación entre la iglesia existente, real, con su vida concreta y el Evangelio. Se trataría de una presunción, porque sin lugar a dudas en la Iglesia existen muchos elementos que no sólo no corresponden al Evangelio, sino que incluso lo contradicen claramente. Al querer evitar este tipo de malo entendi-

---

17 CONGAR, Y.M., *La Tradición y las tradiciones*, San Sebastián, 1964; DOMÍNGUEZ DEL VAL, “Revelación y Tradición”, *Salmant* 14 (1967), 245-80; GRELOT, P., “La tradición, fuente y medio vital de la Escritura”, *Concilium* 20 (1966), 360-83; LENGSELD, P., “Tradición y Sagrada Escritura: su relación”, en *MS* 1/1, 522-556; XIBERTA, M., *La tradición y su problemática actual*; Pequeña Biblioteca, Barcelona, 1964.

dos, el Concilio ha hablado no sólo de lo que la Iglesia es, sino sobre todo de lo que la Iglesia cree. La mencionada frase sólo se puede comprender dentro del contexto pneumetológico que constituye el fondo de todo el segundo capítulo de la Constitución.

La revelación que Dios hace de sí mismo en la historia se realiza, según el testimonio bíblico, en el Espíritu Santo, a través del cual la Palabra de Dios se escribe en el corazón de los fieles (Cf. 2 Cor 3,2ss) El Espíritu Santo nos recuerda y guía continuamente hacia la verdad toda entera (cf. Jn 16,13). La Tradición es, pues, la presencia de la Palabra de Dios en la Iglesia, una presencia que permanece en el Espíritu y que se renueva incesantemente. Por eso, en la tradición eclesial oriental, se entiende como epiclesis de la historia de la salvación .

A través del Espíritu Santo prometido a la iglesia, la palabra de Dios, manifestada una vez por todas, se hace continuamente viva y presente en la Iglesia. El Concilio dice: “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 suena en la Iglesia, y por ella en el mundo entero, va introduciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos intensamente la palabra de Cristo (Cf. Col 3,16) (DV,8).

Esta afirmación expresa claramente que no hay identificación entre Palabra de Dios y la Palabra y Vida de la iglesia. La Iglesia no puede gestionar y administrar la Palabra de Dios. Sólo como Iglesia que escucha lo que el Espíritu tiene que decir a las comunidades (cf. Ap 2,7) ella puede ser Iglesia que proclama la Palabra.

Frente a las discusiones sobre la interpretación<sup>18</sup> de la Escritura y especialmente sobre la ausencia de error en ella, el Concilio proponía en su formulación definitiva una concepción amplia de la inerrancia. En el primer es-

---

18 AGUIRRE, J.M., “La hermenéutica y su evolución”, *LuVitor* (1987) 323-356; ALONSO SCHÖKEL, L., Cuestiones de método en el Antiguo Testamento”, *Salmanticensis* 28 (1981), 23-36; ARANDA, G., “Crítica Dogmática a al exégesis crítica (presupuestos hermenéuticos de un teólogo protestante)” *ScriptPamp* 10 (1978), 1097-1113; BERKHOF, L., Principios de Interpretación Bíblica, Tarrasa, 1969; Canaresi, J.J., De la Hermenéutica de la Biblia a la Biblia como hermenéutica, *Revista Bíblica* 47 (1985), 143-157; CORETH, E., Cuestiones fundamentales de hermenéutica, Barcelona, 1972; DE LA POTTERIE, I., *La verità della Bibbia nelle discussioni resenti*, Brescia, 1968; LAMADRID, A.G., “Exégesis bíblica: escuelas y métodos modernos” *LuVitor* 19 (Vitoria 1979) 359-363; MARLÉ, R., “El problema teológico de la hermenéutica. Los grandes ejes de la investigación contemporánea”, *Biblioteca RazFe de Teología* 8 (Madrid), 1965; SCHLIER, H., “¿Qué implica la interpretación de la Escritura?”, *Selt* 4 (1965), 259-69.

quema preparatorio se hablaba de una inerrancia “in qualibet re religiosa vel profana”. El texto definitivo (DV, 11) afirma que “los libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra”. Con esto se acallaron muchas y ociosas discusiones del pasado sobre dicho argumento.

Del Magisterio se dice por consiguiente que: “no está por encima de la Palabra de Dios, sino a sus servicio, para enseñar puramente lo transmitido, pues por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, lo escucha devotamente, lo custodia celosamente, lo explica fielmente; y de este único depósito de la fe saca todo lo que propone como revelado por Dios para ser creído” (DV 10).

Lamentablemente el Concilio no logró tratar ampliamente, en modo concreto, la función crítica de la Palabra de Dios, sino que se limitó a mencionarla con cautela, casi de paso, describiendo la Escritura como un espejo en el que se advierte ya desde ahora el Dios escondido (DV 7), en el que, sin embargo, se podría añadir, podemos y tenemos que vernos a nosotros mismos en modo siempre crítico. El Concilio no presenta criterios concretos que permitan distinguir cuando en la Iglesia la palabra escuchada es Palabra de Dios o palabra meramente humana, o incluso palabra contraria a Dios. Joseph Ratzinger justamente ha observado que el Concilio perdió de esta manera una ocasión ecuménica. Como veremos a continuación, en la última parte de la Constitución, de carácter pastoral y espiritual, el documento sugiere en qué dirección hay que buscar la respuesta.

#### **4. Algunos aspectos especiales que aportó la Dei Verbum**

##### *La Escritura como alma de la teología.*

La *Dei Verbum* reafirmó que la Sagrada Escritura debe ser el alma de la teología. Después del Vaticano II, la Escritura se ha convertido en el centro del amplio espectro de la investigación teológica. Ahora, cada rama de la teología se preocupa ante todo por dar un sólido fundamento bíblico a sus afirmaciones. De esta manera, los estudios bíblicos se han vuelto vitales para la teología en su conjunto<sup>19</sup>.

---

19 KASPER, W., “Dogma y Palabra de Dios”, *Razón y Fe*, Madrid, (1968); MARLÉ, R., “El problema teológico de la hermenéutica”, *Biblioteca RazFe de Teología* 8, Madrid, 1965; SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y Teología*, Salamanca, 1968.



### *El florecimiento de la exégesis científica.*

La exégesis científica<sup>20</sup> ha sido promovida no sólo por *Dei Verbum*, sino también por documentos anteriores, como las encíclicas *Divino Afflante Spiritu* y *Providentissimus Deus*. Los estudios bíblicos han recibido un impulso notable, no sólo en el famoso Instituto Bíblico sino también en muchas otras instituciones de altos estudios eclesiásticos en todo el mundo. Hace tiempo que la vieja polémica sobre la medida en que los métodos exegéticos científicos son compatibles con la posición católica sobre la Biblia ha sido resuelta y ahora los católicos se encuentran en la vanguardia de los estudios bíblicos y ya pueden enfrentarse con mayor osadía investigaciones sobre la interpretación de la Biblia.

Los Institutos de alto nivel dedicados a la investigación bíblica han surgido en todo el mundo y, paralelamente, se acrecientan las asociaciones científicas de exegetas. Bajo la supervisión de la Congregación de la Doctrina de la Fe, la prestigiosa Pontificia Comisión Bíblica, sigue modulando y moderando el paso de la exégesis científica católica. Las publicaciones y los productos literarios y electrónicos se distribuyen abundantemente. Lo más significativo es el volumen de los materiales que han divulgado exitosamente los frutos y los esfuerzos de los exegetas científicos.

### *La dimensión ecuménica.*

Entre los frutos positivos de la *Dei Verbum* en estos últimos 40 años hay que destacar en especial su impacto ecuménico. El proyecto de la Iglesia Católica de entrar en contacto con otras comunidades cristianas tiene varios aspectos que están siendo desarrollados con vigor por el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. En gran medida su labor ha sido posibilitada por el progreso en la comprensión de la Biblia que ha surgido en la Iglesia gracias a la *Dei Verbum*.

Es sabido que uno de los factores que han provocado la división triste y trágica de la cristiandad es la distinta interpretación de la Sagrada Escritura.

---

20 AGUIRRE, R., "El método sociológico en los Estudios Bíblicos", *Estudios Eclesiásticos* 60 (1985), 305-331; ATTINGER, D., "Come leggere la Biblia", *Servitium* 6 (1972), 449-455; DE MARGERIE, B., *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, París, 1980; FLICK, M. – ALSZEGHY, Z.; *Metodologia para una teología dello sviluppo*, Brescia, 1975; GADAMER, H.G., *Verdad y método*, Salamanca, 1988<sup>3</sup>; HARRINGTON, D.J., *Catholic interpretation of Scripture*, 1985, 35-73; LAMBIASI, F., *L'autenticità. Studio di Criteriologia*, Bologna, 1976; LAURENTIN, R., *Comment Réconcilier l'exégèse et la foi?*, París, 1985, 17; MOLINA PALMA, M. A.; *La interpretation*, 275-277.

Por la gracia del Espíritu Santo, esa misma Escritura que había sido la manzana de la discordia se ha transformado paulativamente en nuestro punto común de referencia. *Dei Verbum* ha alentado claramente un acercamiento ecuménico a la Escritura, que ha sido realizado con energía y éxito. Se trata de un ámbito en el que el Concilio Vaticano II ha tenido una gran repercusión sobre nuestros hermanos y hermanas de otras tradiciones cristianas. Desde el momento en que la exégesis científica logró definir criterios objetivos compartidos para entender lo que realmente dice la Biblia, - en lugar de interpretaciones distorsionada, fundadas en condicionamientos teológicos previos-, los cristianos han logrado leer y usar la Biblia con el objeto de llegar a una comprensión común de lo que dice la Sagrada Escritura.

Este hecho ha provocado una gran revolución en las relaciones entre nuestras Iglesias y también ha permitido que nuestra Iglesia participara plenamente en las traducciones ecuménicas e interconfesionales de la Biblia y en su publicación y distribución. Igualmente ha tenido un notable impacto positivo sobre la teología ecuménica. A menudo se ha pretendido que las divisiones y fricciones entre las Iglesias cristianas se fundaban en discrepancias doctrinales que escapaban a las competencias de cada Iglesia. Pero, a medida que se lograba una lectura común, se fue vislumbrando también la posibilidad de abrir una brecha en lo referente a muchos de los temas teológicos que durante muchos siglos habían parecido intocables. Así mismo, las traducciones ecuménicas de la Biblia han ayudado a una lectura común de las Escrituras.

#### *Las Escrituras judías.*

La *Dei Verbum* se expresa de manera muy clara sobre la importancia permanente de las Escrituras judías, es decir, lo que llamamos AT<sup>21</sup> y que, para los judíos son simplemente “las Escrituras”. El documento afirma la unidad entre el Antiguo y Nuevo Testamento y reconoce claramente el papel del pueblo de Israel como receptor y transmisor providencial de la revelación veterotestamentaria. Todas estas expresiones constituyen un fundamento bíblico firme para las afirmaciones importantes del Concilio sobre la actitud de la Iglesia hacia el pueblo de Israel y su papel permanente en la historia de la salvación (NA).

---

21 LATOURELLE, R., *Teología de la Revelación*, Salamanca, 1985<sup>6</sup>; MUSSNER, FR., *Tratado sobre los judíos*, Salamanca, 1981; Von Rad, G., *Teología del Antiguo Testamento II*, Salamanca, 1984<sup>5</sup>.

Desde la promulgación de *Dei Verbum*, se ha desarrollado un diálogo sin demasiada resonancia, pero constante e importante, entre la Iglesia católica y los representantes de distintas tendencias en la comunidad judía actual. Esos contactos y discusiones comunes, algunos oficiales, otros no, se basan en los cimientos puestos por *Dei Verbum*. No deja de tener importancia el hecho de que la estructura encargada de este diálogo no sea el Pontificio Consejo para el diálogo interreligioso, sino el Pontificio Consejo para la promoción de la Unidad de los Cristianos, al reconocer en el pueblo hebreo a los “hermanos mayores en la fe”.

### **5. Significado pastoral, espiritual y ecuménico de la Lectio Divina**

La situación hasta el inicio del siglo XX se podía describir con las palabras de Paul Claudel, que afirmaba: “El respeto hacia la Sagrada Escritura no tiene límites: se manifiesta sobre todo estando lejos!”. Aunque estas palabras parezcan exageradas, reinaba entre los católicos una cierta lejanía, sobre todo de los laicos, respecto a la Sagrada Escritura. Esta lejanía se explicaba por muchas razones, una de ellas, no la última, fue que hasta el siglo XVIII era una minoría la que sabía leer y escribir. Pero la razón principal era una cierta desconfianza de las autoridades eclesiásticas hacia la lectura de la Biblia por parte de los laicos. Esta desconfianza nació a raíz sobre todo de la reforma protestante y de otros movimientos, en vigor desde la Edad Media, que promovían un contacto directo de los laicos con la Escritura, pero separando de hecho su lectura del contexto eclesial.

Hasta la Edad Media no se tuvo noticia de ninguna medida que limitara el acceso a la Escritura, aunque el precio prohibitivo de los manuscritos dificultaba el uso directo de parte de los fieles. Se tienen noticias de auténticas restricciones a partir de algunos Concilios regionales, por ejemplo, el de Toulouse en 1229 en ocasión de la lucha contra los albigenses, y el de Oxford del 1408 a raíz del movimiento de Wicleff. Otras prohibiciones siguieron en Inglaterra, Francia y otros lugares. Pablo IV en 1559 y Pío IV en 1564, al promulgar el índice de libros prohibidos, prohibieron también imprimir y tener Biblias en lengua vulgar, a no ser con un permiso especial.

Esto correspondía a un impedimento práctico que afectaba a muchos laicos: no poder acercarse a toda la Biblia en impedimento práctico que afectaba a muchos laicos, es decir, no poder acercarse a toda la Biblia en lengua vulgar. De hecho, se seguía imprimiendo sólo la Vulgata latina. Por ejemplo,

en Italia, después de una primera traducción italiana anterior al Concilio de Trento, del 1471 (la llamada Biblia de Malermi), hubo que llegar hasta finales del 1700, es decir a la traducción de Antonio Martín, para tener una Biblia traducida en italiano para los católicos.

En 1757 se habían permitido de manera general las ediciones en lengua vulgar traducidas de la Vulgata, siempre y cuando fuesen aprobadas por las autoridades competentes y tuviesen notas. La Biblia de Martín se basaba en la Vulgata latina, mientras la primera versión católica a partir de los textos originales apareció en Italia sólo en la primera mitad del 1900.

El Vaticano II trata este tema sobre todo en el capítulo VI de la *Dei Verbum* que lleva por título “La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia”. Desde el principio enuncia un principio fundamental (DV, 21): “Toda predicación de la Iglesia, como toda la religión cristiana, se ha de alimentar y regir con la Sagrada Escritura”.

Las orientaciones proporcionadas por la *Dei Verbum* han producido numerosos y buenos frutos después del Concilio, facilitando un cambio de ruta en la exégesis que ha enriquecido la teología en su conjunto y ha tenido un impacto importantísimo en el diálogo ecuménico. Sin la renovación bíblica, éste último habría sido impensable. Después del Concilio, la teología de la Palabra de Dios se ha puesto en movimiento con gran dinamismo. En este contexto, la teología católica ha aprendido mucho también de las grandes propuestas avanzadas por la teología protestante del siglo XX<sup>22</sup>. De gran importancia es también el significado pastoral y espiritual de la Constitución, cuyo capítulo sexto está dedicado a “la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia”.

Este capítulo no es un simple apéndice, sino el punto culminante de toda la Constitución. Empieza con las palabras: “La Iglesia siempre ha venerado la Sagrada Escritura, como lo ha hecho con el Cuerpo de Cristo, pues sobre todo en la sagrada liturgia, nunca ha cesado de tomar y repartir a sus fieles el pan de vida que ofrece la mesa de la Palabra de Dios y el Cuerpo de Cristo” (DV, 21). Ésta es la antigua tradición de los Padres, que llega hasta Tomás de Kempis. Los Padres definen la Escritura como la encarnación del Logos<sup>23</sup> y afirman que la Iglesia vive de la Escritura como de la Eucaristía.

---

22 K. Barth, G. Ebeling, E. Jüngel, W. Pannenberg,...

23 Entre otros: Ignacio de Antioquia, Orígenes, Jerónimo,...

Ambas son Cuerpo de Cristo y alimento del alma; ambas constituyen un único Misterio. Ambas forman la Iglesia que, a su vez, es Cuerpo de Cristo<sup>24</sup>.

Por consiguiente, el Concilio, haciendo referencia a las Encíclicas sobre la Biblia de los Papas León XIII (1893), Benedicto XV (1920) y de Pío XII (1943), subraya la importancia particular de la Sagrada Escritura. El Concilio afirma también que la predicación eclesial debe nutrirse y regularse por la Sagrada Escritura (DV 21; 24) a la que los fieles deben tener “fácil acceso” (DV, 22).

También se pone en evidencia la necesidad de hacer traducciones apropiadas y correctas, preferentemente a partir de los textos originales y, si es posible, en colaboración ecuménica (DV, 22). Se dice luego que “la Escritura debe ser el alma de la teología” (DV, 24), y se añade que “desconocer la Escritura es desconocer a Cristo”, según palabras de san Jerónimo (DV, 25).

Como consecuencia de tales afirmaciones, el Concilio propone orientaciones concretas. Recomienda la lectura de la Escritura a los fieles en general (DV, 25), a los sacerdotes (cf. PO, 13; 18), a los candidatos al ministerio sacerdotal (OT, 16), a los religiosos (PC, 6), a los laicos (AA, 32). Subraya la especial importancia de la Sagrada Escritura para la renovación litúrgica (SC, 24; 21; 51; 90; 92) y también para la música sacra (SC, 112; 121). Estas afirmaciones han modificado profundamente, en sentido positivo, la vida espiritual y la práctica devocional de la Iglesia. En una palabra, la Constitución ha demostrado ser espiritualmente provechosa.

Por desgracia, sin embargo, junto a las luces están también las sombras. A menudo la exégesis bíblica ha llegado a ser tan unívocamente docta, tan complicada y tan árida del punto de vista espiritual que se ha convertido, para el fiel medio, en un muro que obstaculiza el acceso a la Escritura en lugar de facilitarlos. Algunos comentarios hablan más de las intenciones del redactor bíblico o de las diversas estratificaciones del texto que del mensaje que Dios nos comunica. Las numerosas palabras e hipótesis humanas ocupan el lugar de la Palabra de Dios. Todo esto ha llevado a una desintegración de la Biblia y a la pérdida de unidad interna del canon. Afortunadamente, hay que contar con una revisión crítica bíblica moderna, cuyo objetivo es enfatizar la perspectiva teológica más que aquella antropológica.

---

24 Expresado concisamente por Tomás de Aquino: La Iglesia está constituida “per fidem et fidei sacramenta” (S. Th. III q. 64, a. 2 ad 3).

En el estudio bíblico a menudo se han impuesto métodos de carácter sobre todo asociativo, que se basan más en ideas subjetivas que en una comprensión objetiva del texto y que, por lo tanto, llegan más fácilmente a actualizaciones que inducen a error. Algunas interpretaciones psicológicas colocan en primer plano algunos aspectos exegéticos de importancia secundaria, mientras descuidan la auténtica interpretación original. En la legítima confrontación entre el texto y nuestras experiencias actuales, a veces se otorga más importancia a éstas últimas de cara a la exégesis y a la crítica del texto, respecto a la importancia otorgada al mismo texto para la interpretación crítica de nuestras experiencias.

Por esto, considero que la sugerencia práctica más importante de la *Dei Verbum* es la renovación de la tradición bíblica y patristica de la *Lectio Divina*, que consiste en la lectura espiritual, hecha en comunidad o individualmente, de la Sagrada Escritura, acompañada de la oración; en ella, Dios nos sale al encuentro con su amor y establece con nosotros un diálogo (DV, 25). En ella está presente el mismo Jesucristo (SC, 7).

La lectura espiritual de la Biblia se remonta a la práctica sinagoga hebrea y a la tradición del Antiguo y del Nuevo Testamento (Neh 8,1-8; Lc 4,16-21; Hech 13,14ss; 15,21). En la Iglesia corresponde a una tradición que va desde los Padres hasta la Alta Edad Media; en el cristianismo reformado ha encontrado especial apoyo sobre todo en el pietismo. La renovación de esta tradición es una tarea pastoral importante. Naturalmente la lectura espiritual no es una solución que resuelve todos los problemas de un solo golpe. No dispensa del esfuerzo exegético, mencionado en la segunda carta de Pedro, que pone en guardia contra una interpretación privada y personalista (2 Pe 1,21).

La Biblia está escrita para la comunidad. Se leía en la comunidad reunida y se transmitía de comunidad en comunidad. Así se ha desarrollado progresivamente el cánón de la Sagrada Escritura, durante un complejo proceso de recepción. Por esto la *Dei Verbum* subraya justamente que la Sagrada Escritura, como libro de la Iglesia, debe leerse e interpretarse en el sentido de la Iglesia (DV 12).

La Palabra de Dios pertenece a todos; por lo tanto, debe ser interpretada con el consenso de todos<sup>25</sup>. Se escucha la Escritura escuchando a todos

---

25 La doctrina del *consensus fidelium* “desde los obispos hasta los últimos fieles laicos” (LG 12) encuentra aquí su lugar. Aspectos parciales son la doctrina del *consensus patrum* (DH 1507) y del *consensus theologorum*, que lógicamente no se pueden establecer por medio de un agrupamiento mecánico de citas, sino solamente por medio de la capacidad espiritual del discernimiento.

aquellos que se han comprometido en interpretarla, escuchando, en modo sincrónico, lo que los demás escuchan junto a nosotros y, en modo diacrónico, lo que los demás han escuchado antes que nosotros. La justa interpretación de la Palabra de Dios puede tener lugar solamente con la participación de todos, cuando cada uno desempeña el propio papel, en modo distinto y diverso de los demás: se trata del testimonio del Magisterio, de los laicos, de los teólogos, de los santos y de las personas comunes, así como de la liturgia, del arte sacro y de la profecía en el mundo. En esto consiste la escucha católica de la Palabra de Dios, en el sentido original del término.

El significado ecuménico de la lectura y de la exégesis espiritual de la Biblia en la escucha sincrónica y diacrónica – de los demás y junto a los demás – nunca podrá ser valorado suficientemente. Se trata de reflexionar y discutir sobre los documentos originarios de nuestra fe común, de nuestro patrimonio común. De ese modo, no nos concentramos solamente en lo que desde ahora compartimos en la fe y en lo que desde ahora podemos hacer juntos, sino también en los esfuerzos que podremos realizar para hacer madurar la comunión eclesial ya existente, pero todavía incompleta, hasta su plenitud.

De hecho, si es verdad que Dios por medio de su Palabra reúne la Iglesia de los cuatro ángulos de la tierra, y si es verdad que la Palabra de Dios no puede existir sin el pueblo de Dios, entonces podemos decir que también hoy Dios continúa reuniendo a su pueblo ecuménicamente en la *Lectio Divina*. En ella se hace realidad la unidad que ya existe a nivel ecuménico, aunque no en manera plena, y prosigue el camino hacia su cumplimiento. Por lo tanto, el diálogo ecuménico es provechoso en la medida en que, concentrándose espiritualmente en la Palabra de Dios, cede el puesto al diálogo de Dios con todos los cristianos.

Promoviendo la renovación de la *Lectio Divina*<sup>26</sup> el Concilio Vaticano II, sin darse cuenta, ha indicado la dirección en la que hay que buscar una respuesta a la cuestión, todavía por resolver, de la función crítica de la Escritura. De hecho, en la lectura espiritual de la Biblia, la Palabra de Dios nos sale al encuen-

---

26 BIANCHI, E., *Pregare la Parola. Introduzione alla "Lectio Divina"*, Milán, 1996; GARCÍA M. C., *La Lectura de Dios; aproximación a la Lectio Divina*, Zamora, 1999; GARGANO, I., *Iniciación a la "Lectio Divina"*, Madrid, 1996; INTINI, L., *Lectio Divina, Lek*, 1996; MAGRASSI, M., *Bibbia e preghiera. La Lectio Divina*, Milán, 1990; MASINI, M., *Iniziazione alla "Lectio Divina". Teología, método, spiritualità, prassi*, Padova, 1988; PACOMIO, L., *Lectio Divina*, Piemme, 1992; RAGUER, H.; *La Lectio Divina*, Cuadernos Phase 94, Barcelona, 1999.

tro sea en manera crítica como amonestación, sea en manera positiva como palabras de aliento; en ella la Iglesia, por así decir, se mira continuamente en el espejo. Resumiéndolo en una frase: en la lectura espiritual, la Palabra de Dios en la Iglesia sale al encuentro de la Iglesia. De esta manera, la Palabra de Dios puede ser una llamada constante a la renovación y a la conversión, ejercitando su función crítica en la “ecclesia semper purificanda” (LG, 8).

Quisiera concluir diciendo que en la *Lectio Divina* se realiza precisamente lo que las palabras iniciales de la *Dei Verbum* expresan en modo programático, es decir, “*Verbum Dei religiose audiens*”. La *Lectio* apela a la conversión y a la renovación; así y sólo así hace posible el “*fideliter proclamans*”, la proclamación fiel y nueva al mismo tiempo, el “*praeconium salutis*”, el testimonio de la Palabra de Dios para la vida del mundo, un testimonio siempre capaz de responder a las exigencias de los tiempos y de las circunstancias. Un testimonio, que surge de haber escuchado la Palabra de Dios que arde en nuestro corazón. En esta línea del ardor del corazón concentrado en la Palabra es posible esperar una renovación de la Iglesia más allá de cuanto no puedan conseguir discusiones y consultas.

Tal insistencia de la Iglesia en la *Lectio Divina* ha continuado también después del Concilio. A la *Dei Verbum*, de hecho, han seguido diversos documentos oficiales importantes que han subrayado y profundizado algunos aspectos de la Constitución. Recuerdo algunos: en cuanto a la interpretación de la Escritura (cf. Capítulo III de la Constitución) hemos de citar el domunto de la Pontificia Comisión Bíblica con el título: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*” del 1993. Para la relación entre los dos Testamentos (cf. Capítulo III y IV) el documento de la misma Comisión Bíblica: *El pueblo hebreo y sus Sagradas Escrituras en la Biblia Cristiana* del 2001.

## 6.- A modo de conclusión

Mucho se ha insistido para que la Sagrada Escritura ocupe el lugar central que le corresponde en la vida de la Iglesia. En este contexto se multiplican las exhortaciones a la *Lectio divina*. La Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica del 1993 hablaba de la *Lectio* como de una oración que nace de la lectura de la Biblia bajo la acción del Espíritu Santo. En el documento programático para el tercer milenio *Novo Millennio Ineunte* el Papa subraya la necesidad (n. 39) de “que la escucha de la Palabra se convierta en un encuentro vital, en la antigua y siempre válida tradición de la *Lectio Divina*, que



permite captar en el texto bíblico la palabra viva que interpela, orienta y plasma la existencia”.

Habría que añadir el documento de la Congregación para la vida consagrada (Volver a empezar desde Cristo) y otros análogos de las diversas Congregaciones Romanas y los documentos de las Conferencias Episcopales de varios países. Se puede ver, pues, como también a nivel oficial los signos lanzados en el terreno de la Iglesia por la *Dei Verbum* han seguido dando frutos.

También hay que recordar aquellos aspectos que han sido profundizados por los teólogos y exegetas. Recuerdo en particular el tema de la relación entre revelación como comunicación divina y Escritura. A este propósito, así se expresa un teólogo en un escrito reciente: “La impresión de una cierta abstracción que puede resultar hoy de una lectura integral de la *Dei Verbum* ... deriva del hecho que el capítulo VI sobre “La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia” no estructura a fondo el conjunto de la Constitución y ni siquiera el concepto de revelación.

Y, sin embargo, es precisamente en este capítulo que se consigue el objetivo pastoral, establecido por Juan XXIII como programa al Concilio. Aquí encontramos uno de los principales problemas de la recepción conciliar que debe tener en cuenta el hecho de que este principio no se ha mantenido por completo en todos los documentos y que, a causa de su promulgación tardía, algunos textos fundamentales y muy controvertidos, como la *Dei Verbum*, no han podido influenciar suficientemente la redacción de los documentos eclesiológicos adoptados en precedencia (Christof Theobald, *Il Regno*, 2004, p. 790).

Así pues, se abren nuevos espacios de búsqueda, a cuarenta años de la *Dei Verbum*, para una profundización más orgánica de los temas evocados por este texto conciliar y sobre todo para una acción pastoral que verdaderamente haga resaltar la primacía de la Escritura en la vida cotidiana de los fieles, en las parroquias y en las comunidades. El futuro de la Constitución está, pues, en nuestras manos, pero sobre todo en las manos de aquel Espíritu que, habiendo guiado a los Padres conciliares en un terreno delicado y difícil, nos guiará también hoy y mañana para que nos alimentemos de la Palabra y así podamos conformar nuestra vida con ella.

**Luis María Guerra Suárez**