

Hacia una teología de la Palabra de Dios

Salvador Pié-Ninot

Facultat de Teologia de Catalunya (Barcelona)

Pontificia Universidad Gregoriana (Roma)

Experto del Sínodo de los Obispos 2008 sobre:

“La Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia”

INTRODUCCIÓN: LA PALABRA DE DIOS EN EL CONCILIO VATICANO II

El Concilio Vaticano II, después de situar la Iglesia como “oyente de la Palabra de Dios” en su bellísimo *incipit* (*Dei Verbum religiose audiens*: DV 1), subraya la importancia de la Palabra de Dios al calificarla como “mesa de la Palabra de Dios” (DV 21; SC 51), asimilándola así a la más clásica “mesa del Cuerpo de Cristo” (DV 21; SC 48). La unidad de los dos momentos litúrgicos que representan la dos mesas queda patente también al unir los verbos *leyendo* y *celebrando* (SC 6). Por otro lado, se recuerda que “la Sagrada Escritura en la celebración de la liturgia es de máxima importancia” (SC 24), ya que “en la liturgia Dios habla a su pueblo: Cristo sigue anunciando su Evangelio” (SC 33). Por eso, se dan orientaciones “para que aparezca claramente en la liturgia la unión íntima del rito y la palabra” y se “fomente la celebración de la Palabra de Dios” (SC 35); a su vez, la homilía es calificada “como parte de la acción litúrgica” (SC 33) y “parte de la misma liturgia”, y por esto “no debe omitirse en las misas que se celebran los domingos y fiestas con asistencia del pueblo” (SC 52). A su vez, se afirma que “las dos partes de que consta la misa: la liturgia de la Palabra y la liturgia eucarística constituyen un único acto de culto” (SC 56).

Tal asimilación tiene sus orígenes en la exégesis patrística de Jn 6 (Orígenes que habla del “maná de la palabra de Dios”, *in Ex.* 11,3; también,

Jerónimo, Agustín...). Exégesis que con toda probabilidad está en el origen de tal asimilación ya que según la tradición bíblica el “pan” era un símbolo usado también para hablar de la palabra (cf. Am 8,11; Dt 8,3; Is 55,1-5)¹. Con todo, ya en la alta Edad Media, Amalario de Metz (s. IX), comenzó a señalar que la obligación de asistir a la Misa dominical no incluía “estrictamente” la liturgia de la Palabra, orientación seguida por el renombrado e influyente moralista san Alfonso M. de Ligorio (1696-1787), tradición casuística que llegó hasta el mismo umbral del Vaticano II, tal como atestigua, por ejemplo, el tratado de Moral precconciliar de A. Royo-Marín². Una notable excepción a esta tradición, ya antes de la Reforma, es la de Tomás de Kempis (1379/1471), que en, *La imitación de Cristo*, IV,11, hace mención de estas dos mesas. Recuérdese que en el debate conciliar ante las objeciones a esta comparación –una sería una mesa ‘real’ y la otra sólo ‘metafórica’ según J. Enciso Viana, obispo de Mallorca–, se respondió recordando Jn 6 y su interpretación patrística, así como Tomás de Kempis³.

Por otro lado conviene tener presente que al comentar la Constitución Dogmática del Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, H. de Lubac precisaba con tino que “hubo quienes vieron en ella principalmente, por no decir exclusivamente, un documento sobre la Biblia. Y, sin embargo, su mismo título y la disposición de sus capítulos nos están diciendo otra cosa. Para el Concilio la “palabra de Dios” abarca mayores dimensiones: más extensión y más profundidad”. Por eso concluye que “no hay exageración en afirmar que el progreso esencial que ha venido a consagrar la *Dei Verbum* es, ante todo, el progreso de la teología fundamental –que es también teología de la Escritura”⁴.

1 Cf. Y.M. Congar, “Les deux formes du pain de vie dans l’Évangile et dans la tradition”, en E. Fischer/L. Bouyer (eds.), *Parole de Dieu et sacerdoce*, Paris 1962, 21-58, y la síntesis de R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan II*, Barcelona 1980, 109-113.

2 Amalario de Metz, PL 105,1156, y A. Royo-Marín, *Teología moral para seglares I*, Madrid 1964, nº 419.

3 *Synopsis DV*, 148, y AS IV/V, 728.

4 “Comentario al preámbulo y al capítulo I” en B.-D. Dupuy (ed.), *La Revelación Divina II*, Madrid 1970, 338s. 342, y R. Burigana, “La Parola di Dio nella Chiesa. Appunti sulla recezione della costituzione DV”, en G. Routhier (ed.), *Réceptions de Vatican II*, Leuven 2004, 73-89.

1. ¿Qué es la “palabra de Dios”?⁵

Aunque el tema de la palabra de Dios no sea exclusivo del cristianismo, con todo constituye un dato decisivo y punto de referencia básico para la existencia cristiana, ya que el acontecimiento central de la historia de la salvación es la ‘encarnación’ de la Palabra. Por eso la fe cristiana se concibe como escucha y respuesta a la Palabra de Dios, tal como el concilio Vaticano II reconoce en el *incipit* de la *Dei Verbum*, y al servicio exclusivo de ella, tal como explicita también la afirmación de que “el Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio” (DV 10).

En la Biblia la expresión “palabra de Dios” aparece fundamentalmente con tres aplicaciones distintas. Por un lado, se identifica con la palabra profética u oráculo del mismo Dios que el profeta debe transmitir fielmente y por esto se aproxima a lo que en el lenguaje humano se califica como cita textual⁶. La segunda acepción es más amplia y se manifiesta en la palabra que guía, instruye y conduce la vida del pueblo, tratándose no tanto del tenor literal de la voz de Dios, cuanto del significado profundo de lo que realiza. Se trata pues, de la convicción de que la palabra de Dios realiza la historia y la convierte en inteligible como historia de la salvación⁷.

Dos pasajes del Nuevo Testamento escritos en su etapa final, como son la carta a los Hebreos y el Evangelio de Juan, resaltarán la misma idea y confluirán en la tercera acepción bíblica de la palabra de Dios. En efecto, ambos escritos

5 Cf. M. Seckler, “¿Qué es la ‘palabra de Dios’”, en AA.VV., *Fe cristiana y Sociedad Moderna 2*, Madrid 1984, 82-96; A. Léonard, “Vers une théologie de la Parole de Dieu”, en AA.VV., *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, Paris 1961, 11-32; E. Biser, “Palabra de Dios”, en P. Eicher (ed.), *Diccionario de conceptos teológicos II*, Barcelona 1990, 155-164; K.-H. Menke, “Wort Gottes.II-III”: ³*LThK* 10 (2001) 1299-1302; D. Hercsik, «Das Wort Gottes in der nachkonziliaren Kirche und Theologie»: *Gregorianum* 86 (2005) 135-162, y nuestros, *La Palabra de Dios en los libros sapienciales*, Barcelona 1972, 229-285; “Palabra de Dios”, en R. Latourelle/R. Fisichella/S. Pié-Ninot (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid ²2000, 1044-1046; *La Teología Fundamental*, Salamanca ⁶2006, 252s.273, y el predecesor e inspirador del presente trabajo: “Teología de la Palabra de Dios e Iglesia”: *Gregorianum* 89 (2008) 347-395.

6 Cf. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1963.

7 Cf. W. Pannenberg, “La Revelación como historia y como Palabra de Dios”, en *Teología Sistemática I*, Madrid 1992, 249-279.

contemplan retrospectivamente toda la historia de la salvación desde el Antiguo Testamento hasta Jesucristo mediante una reflexión teológica, y los reducen a un denominador común como es “la palabra de Dios” que se convierte así en el concepto clave del mensaje de la Biblia. En Heb 1,1-3, se acentúa la diversidad de formas de locución divina, pero las resume y concentra en el *Hijo*, que es ‘icono’ de Dios y que lo sostiene todo con la fuerza de su palabra⁸. En Jn 1,1-18 se sitúa la palabra al inicio de todo identificada con el mismo Dios, y se predica de Jesús de Nazaret, en cuanto palabra ‘encarnada’. Aquí se trasciende de forma totalmente novedosa el plano del lenguaje verbal al llamar palabra al mismo Dios y a una persona humana como es Jesús⁹. Por eso una teología de la palabra de Dios que quiera ser fiel al pensamiento bíblico no deberá limitarse al lenguaje hablado dado que tiene su centro en ‘la palabra hecha carne’ como es Jesucristo¹⁰.

Pero, ¿cuál el significado teológico de palabra de Dios? En su sentido gramatical la “palabra de Dios” es una palabra que Dios pronuncia, ya que se trata de un genitivo subjetivo que tiene a Dios por sujeto que habla. Pero, ¿cómo cabe concebir un Dios que habla? ¿qué dice Dios cuando habla? ¿cómo se puede certificar que es él quien habla? A partir de la revelación bíblica se podrá responder que en definitiva la “palabra de Dios” es *el propio Dios en el acontecimiento de su revelación y en el acto de su autocomunicación*.

Ahora bien, conviene ir más allá de esta definición formal para discernir *qué dice Dios*. En efecto, cuando se proclama la palabra de Dios no se limita a afirmar puramente que se trata de una palabra procedente de Dios como una garantía extrínseca indiferente a su respetivo contenido. Por esta razón, sólo se puede hablar estrictamente de palabra de Dios cuando los contenidos de la misma se hallan en relación intrínseca con el ser y la realidad de Dios, ya que únicamente se puede considerar palabra de Dios lo que *sólo* Dios puede decir.

En este sentido no basta en sentido estricto que esta palabra de Dios se limitara a dar una información sobre el origen de la creación y su meta. Por su misma naturaleza, la palabra de Dios propiamente dicha va más allá, ya que

8 Cf. J.P. Meier, “Structure and Theology of Hebr 1,1-4”: *Biblica* 66 (1985) 168-189.

9 Cf. X. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan: Jn 1-4*, Salamanca 1989, 31-118.

10 C.M. Martini habla de seis significados de Palabra de Dios: los eventos de la historia de la salvación (*dâbâr* hebreo); los oráculos de los profetas y de Jesús; Jesús; la predicación cristiana; la comunicación de Dios a los hombres, y la Biblia, cf. *La parola di Dio alle origine della Chiesa*, Roma 1980, 56-58.

implica que en ella se hagan palabra efectiva aquello que sólo es posible para Dios además de la misma creación y su meta, es decir, la salvación plena, que con razón la Biblia entiende como “nueva creación”, y “un cielo nuevo y una tierra nueva” (Is 65,17; Rom 8,18-25; Ef 4,24; Ap 21,1). En este sentido se sitúa la afirmación del concilio Vaticano I que afirma que la Revelación manifestada en la palabra de Dios posibilita un *acceso más universal, fácil y cierto* para conocer a Dios a todos aquellos que le buscan con la sola razón humana (cf. DH 3005; texto retomado de Tomás de Aquino, *ST I*, q.1 a.1c).

Por tanto, desde un punto teológico la palabra de Dios es *el propio Dios en su ser para nosotros* con su presencia y solicitud histórica salvadora. Su contenido es pues el propio Dios en el acto de su autocomunicación creadora y redentora, finamente expresado por san Buenaventura de esta forma: “en la palabra, que procede de él, el Padre se dice y dice todas las cosas” (*Pater verbo suo, quod ab ipso procedit, dicit se et omnia*)¹¹.

2. Verbum y vox Verbi

En el mundo griego ya Orígenes y Cirilo de Jerusalén distinguen la palabra de Dios (*lógos theoû/Verbum*) de su voz (*phônê/vox*)¹². En el mundo latino lo hará ampliamente Agustín al afirmar que “cada hombre que anuncia la Palabra (*Verbum*) es voz de la Palabra (*vox Verbi*), que permaneciendo Palabra (*Verbum*) envió las voces (*voces*), y después de haber enviado antes de él muchas voces, vino la misma Palabra en su propio vehículo, en su propia voz y en su propia carne”¹³. “La voz es Juan; la Palabra es Cristo (*vox Joannes, Verbum Christus*); Juan era una voz temporal; Cristo es la Palabra eterna desde el principio”. En efecto, “la voz sin la Palabra no edifica, ya que es difícil discernir la Palabra de la voz, de ahí que el mismo Juan fuera considerado que era el Cristo”¹⁴.

Esta importante distinción es aplicable a la diferencia que existe entre la Palabra de Dios, como contenido que se comunica de parte de Dios (*Verbum*), y

11 *I Sent* d.32 a.1 q.fund.5 (Quarac. I, 557).

12 Cf. Orígenes, *In Io.* VI,20.108 (SC 157,210); Cirilo de Jerusalén, *Cateq.* III,9 (PG 33, 439).

13 *Sermo* 208,4: *in Natali Joannis Baptistae: De voce et verbo* (PL 38:1306).

14 *Sermo* 293,3: *in Natali Joannis Baptistae* (PL 38:1328s.).

sus formas y medios de comunicarla (*vox Verbi*). Tal distinción además debe ayudar a deslindar el acontecimiento lingüístico en el que el propio Dios actúa y se comunica como poder creador y salvador, de las diversas formas concretas de su expresión, acción y testificación. Por eso agudamente subraya Tomás de Aquino que el acto de fe no se dirige en última instancia a la palabra pronunciada, sino a su contenido y realidad última (*actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*: ST II-II, q.1 a.2 ad2).

Notemos que no obstante esto habitualmente se califica como palabra de Dios a los medios en que se expresa, tal como especialmente acontece con la Escritura pese a que tal práctica no está exenta de ciertos equívocos ya que una identificación indebida fácilmente puede caer en el fundamentalismo de la ‘letra’. Con todo, la particular afinidad de la Palabra de Dios con la Escritura han llevado a que ésta se le llama “palabra de Dios” sin más, aunque propiamente hablando se trata de su forma más auténtica y normativa como “palabra atestiguante” de la Palabra de Dios, según precisa H.U. von Balthasar¹⁵.

El olvido de la diferencia entre *Verbum* y la *vox Verbi* ya hizo exclamar a Lutero con una expresión que puede sorprender: “empujamos a Cristo contra la Escritura” (*urgemus Christum contra Scripturam*: WA 39/1,47), ya que para él la palabra de Dios es lo que en el conjunto de los escritos bíblicos “empuja hacia Cristo”, de modo que se puede esgrimir ese sentido central contra el tenor literal de la Escritura, intentando así romper la equiparación lineal y pura entre la Biblia y la Palabra de Dios. De esta forma, Lutero apuesta por una concepción que descansa en su interpretación cristológica de la palabra de Dios, y evita, aunque no siempre sin ciertas vacilaciones, una concepción extrema del principio del *sola Scriptura*, tal como prevaleció en la vieja ortodoxia protestante y se ha mantenido hoy dentro de la interpretación fundamentalista de la Biblia¹⁶.

Tal olvido de esta diferencia ha provocado además un equívoco como es el situar total y exclusivamente en el plano del lenguaje verbal la palabra de Dios y sus formas de testificación y acción. De esta forma la Palabra de Dios se convierte en palabra hablada cuando en cambio los datos bíblicos-teológicos se oponen a semejante reducción. Este equívoco se produce cuando se sitúa la

15 “Palabra, Escritura, Tradición”, en *Ensayos teológicos I*, Madrid 1964, 19-39.19.

16 Cf. la notable monografía luterana de U.H.J. Körtner, *Theologie des Wortes Gottes*, Göttingen 2001, 42.75-79.

palabra de Dios en el plano intelectual, cognoscitivo y doctrinal, como mero medio de transmisión de informaciones e instrucciones de una doctrina. En este caso su contenido se reduciría a una verdad puramente cognoscitivo-racional, su cometido sería fundamentalmente hermenéutico-interpretativo y su función epistemológica sería exclusivamente iluminativo-orientativa. Ahora bien, la palabra de Dios no sólo informa, interpreta y orienta, sino que *es* la vida misma de Dios (cf. Jn 1,4) que se comunica en Jesucristo, como Palabra “encarnada” (Jn 1,14), y que por esto “se ha unido en cierto modo con todo hombre” (GS 22) para posibilitar que todos sean “hijos de Dios” (Jn 1,12).

3. Palabra de Dios y Sagrada Escritura

Los hombres pueden pronunciar frases en las que se hacer oír la Palabra de Dios. Ahora bien, para que esto sea posible se debe comprender el lenguaje como un sistema abierto por su capacidad expresiva y simbólica a través de sus múltiples formas narrativas, épicas, poéticas, líricas, proféticas, sapienciales, instructivas, comunicativas..., y que así pueda vehicular la expresión de la trascendencia y del mismo Dios. De esta manera los diversos tipos y formas de lenguaje con los que se comunica la palabra de Dios, podrán ser percibidos como tal por su carácter *auto-implicativo* y *último*, es decir, si tal como la lingüística moderna afirma, es un lenguaje relevante por su ‘auto-implicación’ antropológica e histórica y por su carácter ‘último’ y así interpela al hombre en su *condición histórica*, que es por un lado *limitada*, y por otro lado *abierta y peregrinante hacia el futuro*, al estar en búsqueda del don de una palabra de sentido último¹⁷.

Desde este enfoque se puede comprender la famosa precisión conciliar sobre la inspiración de la Escritura, no puramente equivalente a la inerrancia,

¹⁷ Sobre el lenguaje “auto-implicativo”, cf. D.D. Evans, *The Logic of Self-Involvement: A philosophical Study of everyday Language with special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*, London 1963, y su aplicación en P. Ricoeur, “Contribut d’une réflexion sur le langage à une théologie de la parole”, en AA.VV., *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971, 301-318, y J. Ladrière, *La articulación del sentido*, Salamanca 2001, 109-153; sobre la ‘ultimidad’, cf. P. Tillich, *Teología sistemática I*, Barcelona 1972, 25-30.29; la aproximación filosófica de Th. Nagel, *The Last Word*, New York 1997; la bíblica de N.T. Wright, *The Last Word. The Authority of Scripture*, London 2005, y la teológica de H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg ³2000.

sino con un sentido positivo ya que “los libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros en vistas a nuestra salvación” (DV 11). En efecto, “de esta manera se señala con precisión el problema de la verdad de la Escritura. Pues bien, el punto de vista de la salvación es el que especifica todas las aserciones de la Sagrada Escritura, cualquiera que sea el tema u objeto material a que se refieran, ya que no es otro el objeto formal de la revelación misma. Salta a la vista que el contenido de la Revelación y el contenido de la Escritura tienen el mismo objeto formal, y ese objeto formal queda definido con la expresión ‘en vistas a nuestra salvación’”¹⁸. En esta precisión conciliar se manifiesta la particular ‘auto-implicación’ y ‘palabra última’ que manifiesta la Escritura como Palabra de Dios, en este caso, *soteriológica*, porque interpela, asume y salva la *condición histórica-limitada-y-abierta al futuro* de la persona humana.

Por esto, a la Escritura se le llama con razón “palabra de Dios” por su singular relevancia en transmitir y proclamar la Palabra de Dios sobre la salvación, con una auto-implicación y ultimidad que se desplegó de forma fundante para todos los tiempos en el reconocimiento y fijación del Canon. Tal calificación de palabra de Dios, es decir, ‘inspirada’, le viene dada de forma singular porque es un testimonio y una presencia única de tal palabra a estos tres niveles: por su origen, ya que *surgió bajo la acción del Espíritu*; por su cualidad interna, ya que *está llena del Espíritu*, y por su dimensión experiencial, ya que *comunica el Espíritu*. De ahí que, H. Urs von Balthasar concluya: “la Escritura no es la Palabra misma sino el testimonio que el Espíritu da de la Palabra”¹⁹.

4. La “regula fidei” como “verbum abbreviatum”

Orígenes califica la regla de la fe (*regula fidei*) como verdadera “palabra de Dios” en este caso abreviada ya que su contenido expresa sintéticamente lo esencial de la fe con esta explicación: “se puede calificar como ‘palabra de Dios abreviada’

18 P. Grelot, “Comentario al capítulo III”, en *La Revelación Divina II*, 13-58.41s.; J. Beumer, *La inspiración de la Sagrada Escritura*, Madrid 1973, 70, y E. Cattaneo, “Il mistero delle scritture. L’ispirazione”, en R. Fabris (ed.), *Introduzione Generale alla Bibbia*, Torino 2006, 499-542.

19 *Gloria I. La percepción de la forma*, Madrid 1985, 33

(*verbum abbreviatum*) la fe del Símbolo que se transmite a los creyentes y en la que se contiene la suma de todo el misterio, resumida en fórmulas breves”²⁰. Tal expresión ha tenido un uso significativo aplicado a Jesucristo al distinguir entre las “muchas palabras” (*verba multa*) de los escritores bíblicos y la “única Palabra” (*Verbum unum*) en Cristo (Ruperto, Jerónimo, Agustín, Bernardo...)”²¹.

Testimonio de esta regla o canon de fe primitivo es Hech 8,37, el cual, según algunas versiones del s. II, se formula así: “creo que Jesucristo es el hijo de Dios”²². Tal regla de fe recoge la más antigua previa al bautismo en el ambiente judeo-cristiano, que según la tradición juanea-lucana confiesa que “Jesús es el Cristo” (Jn 9,22; Hech 5,42), y a su vez, la procedente del ambiente cristiano-helénico, que según la tradición paulina confiesa que “Jesús es el Señor” (Rom 10,9; 1Cor 12,3)²³.

De hecho, la primacía de la *regula fidei* primitiva respecto a la Escritura fue una cuestión particularmente surgida por la inicial observación histórica de A. V. Harnack de que “el canon originariamente era la regla de fe; la Escritura se interpuso después”²⁴. En efecto, esta regla de fe o “regla (*kanôn*) de nuestra tradición”, no es posterior a la fijación de la Escritura y por esto “la existencia de escritos neotestamentarios reconocidos como apostólicos no incluye todavía la existencia de un Nuevo Testamento en sentido de ‘Escritura’ ya que de los escritos a la Escritura hay un largo trecho. Es sabido, y no debe pasar por alto, que en ninguna parte el Nuevo Testamento se entiende a sí mismo como ‘Escritura’; ésta es para él el Antiguo Testamento, mientras que el mensaje de Cristo es precisamente el espíritu que proporciona la inteligencia de la Escritura (cf. 2Cor 3,17). La idea de un ‘Nuevo Testamento’ como ‘Escritura’ es aquí todavía absolutamente inconcebible, incluso en los casos en que el ministerio adquiere ya clara configuración como forma de *parádosis*. Esta situación, la existencia de escritos neotestamentarios reconocidos sin que exista un principio escriturístico neotestamentario o, si se quiere, un concepto claro de canon se extiende hasta el mismo siglo segundo, es decir, precisamente hasta la época de la polémica con la gnosis”²⁵.

20 *In Rom*, 7,19 (PG 14:1154).

21 Cf. H. de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition*, Paris 1966, 232-246.

22 Cf. J.A. Fitzmyer, *Los Hechos de los Apóstoles I*, Salamanca 2001, 567.

23 Cf. M.-É. Boismard, *Le baptême chrétien selon le Nouveau Testament*, Paris 2001, 8s.

24 *Dogmengeschichte II*, Tübingen 1910, 87, n°3.

25 J. Ratzinger, “Primado, episcopado y ‘*successio apostolica*’”, en K. Rahner/J. Ratzinger, *Episcopado y primado*, Barcelona 1965, 43-69.55, y K. Rahner/K. Lehmann, “Kerygma y dogma”, en *Mysterium Salutis I/II*, Madrid 1969, 704-791.768s.

Al describir Agustín esta *regula fidei* afirma que proviene “de los lugares más sencillos de las Escrituras y de la autoridad de la Iglesia”²⁶, dando la clave de su composición ya que la “regla” que permite conocer la Escritura surge de ella misma con la ayuda de la autoridad de la Iglesia. Se trata pues, de una “regla”, o principio constitutivo de la fe, mediante la cual la Iglesia se vincula a la revelación divina. En definitiva, se trata de una *regula fidei* que no sólo se refiere a los contenidos de la fe (*fides quae*), sino también a su motivo (*fides qua*), y por esto la Escritura como tal sólo puede encontrar su identidad y fuerza propia como palabra de Dios en el interior de la fe viva de la Iglesia.

Estas perspectivas hacen comprender que el criterio fundamental para discernir la fe de la Iglesia “es la Escritura en relación con la confesión de la Iglesia que cree y ora”²⁷. En efecto, “hay una primacía fundamental de la Escritura, leída ésta, naturalmente, en el contexto del Credo eclesial. El nexo fundamental AT-NT, NT-Credo es el eje de la fe eclesial... Este carácter especial de la Escritura y del símbolo central se muestra en la forma del culto divino de la Palabra, en el que han sido eliminados todos los demás textos, fuera de la Biblia y el Credo... La misma literatura neotestamentaria se encuentra ya en medio de la corriente de la formación del Símbolo. El Credo es el ‘texto fundamental del Evangelio’, que así requiere ser leído no sólo exteriormente, sino desde su estructura, desde el Credo y en vista del Credo”²⁸.

5. “La Escritura unida a la Tradición: suprema regla de la fe de la Iglesia” (DV 21)

Con esta afirmación-síntesis el Vaticano II ofrece el ‘principio católico de la Tradición’ que se puede formular como ‘la Escritura en la Tradición viva de la Iglesia’²⁹, cual “voz viva del Evangelio que resuena en la Iglesia y a través de ella

26 *De doct. Christ.* III, 2,2 (CChr.SL 32, 77s.).

27 Según la Tesis nº7 de la Comisión Teológica Internacional, *El pluralismo teológico*, Madrid 1976, 12.41.

28 Comenta J. Ratzinger, “Las dimensiones del problema” en *El pluralismo teológico*, 15-50.44s.

29 El ‘principio católico de la Tradición’ aparece en Trento citado por el cardenal Cervini, cf. H. Jedin, *Historia del Concilio de Trento II*, Pamplona 1972, 71s.; su relanzamiento parte de una renovada hermenéutica de Trento, cf. así, J.M. Rovira Belloso, *Trento. Una interpretación teológica*, Barce-

en el mundo” (DV 8)³⁰. Con la formulación de este principio se intenta superar la pura interrelación entre la Escritura y la Iglesia, la cual engloba la Tradición “viva” (DV 12) y el Magisterio “vivo” (DV 10), para darles una articulación orgánica a partir de su diversa función epistemológica, teniendo presente que toda esta interrelación está “bajo la acción de un único Espíritu” (DV 10). Tal ‘principio católico de la Tradición’ incluye estos dos ejes:

1: *La Escritura “inspirada transmite inmutablemente la palabra del mismo Dios” (DV 21)*: aparece así la función central de la Escritura para la fe, ya que en ella “la predicación apostólica se expresa de modo especial” (DV 8) al ser “inspirada en función de nuestra salvación” (DV 11.19). Por esto “se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita” (DV 12), y “debe ser el alma de la teología” (DV 24; OT 16).

2: *“La Tradición viva de toda la Iglesia” (DV 12), por medio de “su doctrina, su vida y su culto conserva y transmite... todo lo que ella es y todo lo que cree” (DV 8)*: emerge así la función epistemológica para precisar la certeza de lo que pertenece a la fe, dado que “la Iglesia no saca exclusivamente de la Escritura la certeza de lo revelado” (DV 9). En el interior de esta Tradición está “el Magisterio vivo de la Iglesia” con “la misión de interpretar autorizadamente la Palabra de Dios, ya que no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio” (DV 10).

Esta Tradición viva se expresa en *la doctrina* manifiesta en el Credo, los Padres de la Iglesia³¹, los Concilios³², el Magisterio papal, la tradición teológica, la ca-

lona 1979, 80-92, y de la DV, cf. nuestros, “Hacia el principio católico de Tradición”, en *A 25 años de la Dei Verbum*, Valencia 1990, 111-145; *La Teología Fundamental*, 591s.624-627, y *Eclesiología*, Salamanca 2007, 170-174.

30 Cf. nuestros, “La tradición como *viva vox evangelii*”: *Diálogo Ecueménico* 34 (1999) 287-297, y “‘Viva vox Evangelii’: de Luter a la *Dei Verbum*, 8”: *Revista Catalana de Teologia* XXIX (2004) 445-454.

31 En la patrística y medioevo se hablaba de la “inspiración” de los Padres y los Concilios: cf. G. Bardy, “L’inspiration des pères de l’Église”: *RSR* 40 (1951/1952) 7-26; H. Bacht, “Sind die Lehrentscheidungen der Ökumenischen Konzilien göttlich inspiriert?": *Catholica* 13 (1959) 128-139; Y. Congar, *La tradición y las tradiciones I*, San Sebastián 1964, 279-287, y P. Benoit, “Inspiration de la Tradition et inspiration de l’Écriture”, en *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, Paris 1967, 111-126.

32 M. Gilbert concluye que sólo es el concilio de Trento que ha definido *stricto sensu* el sentido de los textos bíblicos que siguen: Rom 5,12 (DH 1512.1514); Jn 3,5 (DH 1615); Mt 26,26-29/Mc 14,22-

tequesis, el *sensus fidei* (LG 12)...; en *la vida*, expresada en el testimonio de los cristianos y las iglesias, la misión e historia eclesial, la vida espiritual y de santidad, la estructura y orden ‘canónico’- eclesial...; y en *el culto*, siguiendo el clásico axioma: “la ley en el orar establezca la ley en el creer” (*lex orandi statuat lex credendi*: DH 246)³³.

Quizá sea por esto, aunque suscite cierta sorpresa, que también se califique la tradición como “Palabra de Dios” (DV 9.10)³⁴, la cual comparte con la Escritura “el mismo espíritu de devoción” (*pari pietatis affectu*: DV 9), aunque esto no implica que su testimonio sobre la Palabra de Dios no sea diferenciado. Sin duda así se reafirma que la Palabra de Dios no se restringe a la sola Escritura al margen de la Tradición viva de la Iglesia, dado que su origen no es la revelación de un libro sino la persona misma del “Verbo de Dios” (DV 2.4).

Ahora bien, es sobre la cuestión de la Tradición donde se encuentra más vacío teológico. En efecto, una vez lograda la laboriosa síntesis conciliar faltan criterios sobre la Tradición y sus estudios sobre ella son más bien escasos³⁵. Esta situación ha comportado un olvido de los lugares teológicos y las calificaciones teológicas, lo que ha conllevado no sólo menos claridad en el ámbito teológico,

25/Lc 22,19s./1Cor 11,24s. (DH 1637); Jn 20,22s. (DH 1703); Jn 20,23/Mt 18,18 (DH 1710); Sant 5,14s. (DH 1716); Lc 22,19/1Cor 11,14 (DH 1752), en “Textes bibliques dont l’Église a défini le sens”, en J.-M. Poffet (ed.), *L’Autorité de l’Écriture*, Paris 2002, 70-94.91s.

33 Cf. estos tres ejes como *Diakonia-Leiturgia-Martyria*, en S. Wiedenhofer, “Die Tradition in den Traditionen”, en D. Wiederkehr (ed.), *Wie geschieht Tradition?* Freiburg 1991, 127-172.

34 Este uso ha sido visto no sin cierta ‘ambigüedad’ por J. Ratzinger, *LThKVat.II 2* (1967) 524; L. Ladaria, “¿Qué un dogma?”, en K.H. Neufeld (ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Salamanca 1987, 117, y por nosotros, en “Vangelo e dottrine: Unicità della Parola e pluralità dei linguaggi”: *Gregorianum* 84 (2003) 266; con todo, quizá exista una influencia del experto conciliar P. Benoit O.P. para quien “poner de relieve la inspiración de la Tradición al lado de la de la Escritura no puede menos de ayudar a percibir mejor el delicado intercambio de sus relaciones: no ya dos fuentes, sino dos aspectos de expresión de una misma corriente inspirada; por una parte vivida y hablada; por otra, escrita (DV 2.7.8.10. 21.24)”, en “Inspiración y Revelación”: *Concilium* n°10 (1965) 13-32.22; para su posible influencia en los padres conciliares sobre este enfoque, cf. su texto casi desconocido proporcionado por nuestro doctorando de Canarias: Juan Jesús García: “A propos du Schéma *De Divina revelatione*, que pourra servir pour l’examen du *textus emendatus* que les Pères du Concile ont reçu durant la troisième session”, publicado por el Secrétariat conciliaire de l’Épiscopat en *Études et Documents* n°1 (Paris, 10.I.1965).

35 Cf. el atento balance de los más recientes (G. O’Collins, W. Kasper, H.J. Pottmeyer, CTI, A. Dulles) de W. Henn, “The Normativity of Tradition”, en *Sapere teologico e unità della fede*, 125-148.

sino también en el ámbito eclesial, dada la imprecisión que esto ha comportado, ya que sin discernimiento, la tradición tiene el riesgo de convertirse en restauración y llevar al inmovilismo³⁶.

Así pues, superada la polémica preconiliar de las dos fuentes aparece la necesidad de reflexionar de nuevo sobre la función de la Tradición viva con el Magisterio y en qué clave debe interpretarse manteniendo la primacía de la Escritura. Así: ¿cómo deben interpretarse las formulaciones cristológicas y trinitarias, los sacramentos, los dogmas marianos y papales como explicitación de la Escritura? ¿Cómo una Tradición ‘sólo’ interpretativa y explicativa puede llegar quizá a ‘tanto’ y cómo debe entenderse?³⁷. En este sentido conviene tener presente que los dogmas tienen siempre un fundamento bíblico, aunque frecuentemente su lenguaje más que bíblico sea de raíz filosófico-teológica de acuerdo con el momento en que son proclamados. Por esto es un desafío tanto la recuperación del lenguaje bíblico, como la urgente necesidad de una teología bíblica global e integradora, si se quiere caminar seriamente hacia una Escritura que sea “alma de la teología” (DV 24; OT 16)³⁸.

Por esto, se podría avanzar proponiendo como formulación una comprensión de *la Tradición como el “contexto eclesial” de la Escritura* en sus tres dimensiones de profesión de fe, de celebración litúrgica y de testimonio de vida, dado su carácter interpretativo y a su vez contextual-normativo desde los inicios de la Iglesia³⁹.

6. La caracterización sacramental de la Escritura

Dentro de la reflexión teológica sobre cómo caracterizar la eficacia de la

36 Cf. J. Ratzinger, *LThK* 13 (1967) 519.522s.524s., y D. Hercsik, “Quale relazione tra la Sacra Scrittura e la Tradizione?”, en G. Lorzio/I. Sanna (edd.), *La parola di Dio compia la sua corsa*, Vaticano 2006, 49-68.64-66; también, J. Wicks, “Tradition”: *Catholicism* XV (1997) 185-200; J. Thiel, *Senses of Tradition*, Oxford 2000; J. Drumm, “Tradition”: *LThK* 10 (2001) 153-157, y C. Izquierdo, *Parádoxis*, Pamplona 2006.

37 J. Beumer sugiere una ‘tercera vía’: la Tradición ‘completiva’ en aspectos ‘accidentales’ (sacramentos...), en “De statu actuali controversiae circa relationem inter Traditionem et Scripturam”, en *De Scriptura et Traditione*, Roma 1963, 17-40.23-25.

38 Con todo, cf. los relevantes: W. Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca 2007, y G. Segalla, *Teología bíblica del Nuovo Testamento*, Torino 2006.

39 Cf. el Credo y la regla de fe, los sacramentos y el ‘orden’ eclesial como elementos de la Tradición, en R.P.C. Hanson, *Tradition in the Early Church*, London 1962.

Escritura como Palabra de Dios, es indudable que su dimensión sacramental es la más relevante con su gran promotor, poco antes ya del concilio Vaticano II, K. Rahner⁴⁰, con O. Semmelroth⁴¹ y E. Schillebeeck⁴², opción que encontró resonancia en el inmediato posconcilio en D. Grasso⁴³, y L. Alonso Schökel⁴⁴, para reaparecer en tiempos recientes. Por esto, Y. Congar escribía poco después del Vaticano II que “la mayor parte de los teólogos católicos reconocen hoy a la palabra de Dios cierta estructura sacramental”⁴⁵. En el mundo ecuménico tal enfoque también tiene su lugar⁴⁶. Por otro lado, conviene anotar aquí la influencia de la lingüística moderna con el lenguaje “per-formativo” que expresa una comunicación que comporta su realización y que por esto puede sugerir también la eficacia sacramental de la palabra⁴⁷.

En su planteamiento inicial K. Rahner escribe: “esta palabra de Dios es la palabra con virtud de salvación que aporta en sí lo que dice, es ella misma, por tanto, acontecimiento de salvación que muestra lo que en ella y bajo ella acaece y hace acaecer lo que muestra. Es la puesta en presencia de la gracia de Dios”. Más aún, “la suprema realización esencial de la palabra eficaz de Dios en tanto puesta en presencia de su acción salvífica en el radical *engagement* de la Iglesia, es decir, en tanto su propia y plena actualización, en situaciones decisivas de salvación del individuo es el sacramento y sólo él”, para concluir con énfasis que “justamente porque la palabra sólo logra su grado más alto de actualización en el sacramento, pero tendiendo

40 “Palabra y Eucaristía”, en *Escritos de Teología IV*, Madrid 1964, 323-365; cf. A. Moos, *Das Verhältnis von Wort und Sakrament in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts*, Paderborn 1993; G. Koch, “Palabra y sacramento”, en W. Beinert (ed.), *Diccionario de Teología Dogmática*, Barcelona 1990, 510-512, y M. Fontana, *La Parola nella Chiesa*, Catanzaro 2007.

41 *La palabra eficaz*, Santander 1967.

42 “Revelación-suceso y revelación-palabra (1960)”, en *Revelación y Teología*, Salamanca 1968, 41-62.

43 *Teología de la Predicación*, Salamanca 1966, 277-279, habla de eficacia ‘ontológico-sicológica’.

44 “Hay que aceptar una sacramentalidad de la palabra, teniendo en cuenta la ‘verbalidad’ o carácter verbal del sacramento”, *Comentarios a la constitución Dei Verbum*, Madrid 1969, 678.

45 “Relación entre culto o sacramento y predicación de la Palabra”: *Concilium* 33 (1968) 409-422.410.

46 Cf. C. Hill, P. Ricca y G. Wainwright, en P. Lyons (ed.), *Parola e sacramento*, Roma 1997, y el ortodoxo, J. Breck, *La puissance de la parole*, Paris 1996, 13-24.

47 Sobre la “performatividad”, cf. J.L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona 1982; J. Ladrière, *La articulación del sentido*, 265s.311-321.582, y el novedoso R.S. Briggs, *Words in Action. Speech Act Theory and Biblical Interpretation*, New York 2001, 3-5.38-43.65s.295.

48 “Palabra y Eucaristía”, 331.339.357, y “Sacerdote y poeta”, en *Escritos de Teología III*, Madrid 1961, 331-354.

siempre a tal grado, tiene siempre incoativamente ese carácter de palabra eficaz”⁴⁸.

En esta línea W. Kasper subraya “el paralelismo (pericorético) entre Palabra y Sacramento”, dado que “todo lo que se puede decir sobre el sacramento se puede decir también de la Palabra”; en efecto, “el dogma habla no sólo ‘sobre’ la verdad de la salvación, sino que, como toda predicación, también la actualiza; es un *verbum efficax* que da en la fe, lo que dice y exige”⁴⁹. En este contexto, aparece la reflexión sobre una teología sacramental influenciada por la moderna teoría de la acción comunicativa donde se puede visualizar “el sacramento de la palabra de Dios”⁵⁰. A nivel más sistemático es indicativo el reciente balance propositivo de M. Figura donde concluye que la palabra de Dios es “una realidad salvífica (quasi) sacramental”⁵¹, aunque será particularmente en el contexto litúrgico que se subrayará con más fuerza “la sacramentalidad de la Palabra”⁵².

Sobre la relación entre palabra y sacramento afirma K. Rahner que “la Eucaristía es la palabra, por antonomasia, de la Iglesia” y por eso se refiere al concilio de Trento que subraya que el verdadero cuerpo y sangre de Cristo se hacen presentes por la consagración “en virtud de las palabras” (DH 1640). De esta forma, “la palabra eficaz de la Misa, por tanto, como anuncio de la muerte de Cristo es el proto-kerigma. Y toda otra palabra eficaz en la Iglesia es eficaz por participar de este protokerigma”. En definitiva, “cuando tal palabra alcanza su cima absoluta como palabra encarnatoria y escatológica de Dios y como auto-expresión absoluta de la Iglesia, en cuanto total y simultáneamente para el individuo concreto, acaece la palabra de la Eucaristía”⁵³.

49 “Wort und Sakrament”, en *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 285-310.306, y “Dogma”: *Diccionario de Conceptos Teológicos I*, 262-275.270.

50 Cf. H.O. Meuffels, *Kommunikative Sakramententheologie*, Freiburg 1995, 264-276.

51 “La sacramentalidad de la Palabra de Dios”: *Communio* 23 (2001) 167-183.183.

52 Cf. L.-M. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, Barcelona 1991, 218-232; G.J. Békes, “Parola e sacramento”, en *Parola e sacramento*, 53-61; P. Janowiak, *The Holy Preaching. The Sacramentality of the Word in the Liturgical Assembly*, Collegeville 2000; D. Sattler, “Gegenwart Gottes im Wort”, y A. Gerards, “Dem Wort Gottes Gestalt geben”, en B. Kranemann/Th. Sternberg (eds.), *Wie Das Wort Gottes feiern?* Freiburg 2002, 123-143.146-165; C. Giraud, “La Liturgia della Parola come ripresentazione ‘quasi-sacramentale’ dell’assemblea radunata”: *Rivista Liturgica* 94 (2007) 491-511, y M. Paternoster, *Come dire con parole umane la Parola di Dio (l’omelia)*, Roma 2007, 80.125s.154s.

53 “Palabra y Eucaristía”, 365.

CONCLUSIÓN: hacia una teología de la Palabra de Dios como “presencia sacramental” de Cristo en su Iglesia

La concepción de la Palabra de Dios, como la Escritura en la Iglesia, cual “presencia sacramental” de Cristo parte de la categoría relanzada por el Vaticano II de “presencia” (SC 7) y se aproxima a la comprensión del concilio de Trento del sacramento como “símbolo de una realidad sagrada” (DH 1639). A su vez, el adjetivo ‘sacramental’ sigue la estela del Vaticano II que describe a la Iglesia “como un sacramento en Cristo” (LG 1).

De hecho, la teología de la Palabra de Dios se puede presentar con la categoría “presencia” a partir de SC 7, donde se describen los diversos tipos de presencia de Cristo en la celebración litúrgica tales como el sacrificio de la misa, el ministro, las especies eucarísticas, los sacramentos, la plegaria, la asamblea, a la que se añade novedosamente a la enumeración de la *Mediator Dei* (1947), una específica “presencia en su Palabra”⁵⁴. Pablo VI en la Encíclica *Mysterium Fidei* (1965) precisará que estos modos de presencia de Cristo todos son “reales”, como “el Evangelio que anuncia la Palabra de Dios” –al que añade el “sacramento del hermano”–, y a su vez anotará la peculiar presencia de Cristo en la Eucaristía que lo es “por antonomasia” dado que además de ‘real’ es ‘substancial’⁵⁵.

De hecho, el uso de la categoría “presencia de Cristo” se divulgó en los inicios de la renovación de la sacramentología de la primera mitad del siglo XX de forma relevante en la teología de los misterios de O. Casel, para quien la liturgia es “la presencia de la acción salvífica de Dios bajo el velo de los símbolos”⁵⁶. De esta forma se introduce una categoría que engloba también la acción de Cristo en los sacramentos con la más amplia de presencia que se aplicaba ya a la Eucaristía desde el siglo XIII⁵⁷. Se introduce así con la palabra presencia una expresión casi prácticamente equivalente a sacramento, pero sin

54 Cf. K. Rahner, “La presencia del Señor en la comunidad cultural”, en A. Schönmetzer (ed.), *Actas del Congreso Internacional de Teología del Concilio Vaticano II*, Barcelona 1972, 341-351, y nuestro, “Presencia de Cristo en la asamblea litúrgica”, en AA.VV., *La presencia de Cristo en la Liturgia*, Bilbao 2004, 117-159.

55 Cf. EV 2: 406-443; enumeración repetida por el *Catecismo de la Iglesia Católica*, ns.1373s.

56 Cf. I. Oñatibia, *La presencia de la obra redentora en el Misterio del Culto (O. Casel)*, Vitoria 1954, 14.

57 Cf. L. Lies, “Verbalpräsenz-Aktualpräsenz-Realpräsenz”, en *Praesentia Christi*, Düsseldorf 1984, 79-100.

usar esta palabra que la teología neo-escolástica había restringido a los siete sacramentos. Esta categoría de presencia va muy ligada al concepto bíblico-teológico de “memorial” (*zikkaron*: Ex 12,14; *anamnesis*: 1 Cor 11,24; Lc 22,19; cf. SC 47), entendido como ‘hacer presente lo que se recuerda’⁵⁸.

Ahora bien, esta categoría en el contexto de la sacramentalidad de la Iglesia para aplicarla a la Palabra de Dios conviene adjetivarla como ‘presencia sacramental’. En efecto, el Vaticano II describió novedosamente diez veces la Iglesia como *sacramentum*, convirtiéndose así en la más significativa descripción de la Iglesia enraizada en la tradición patristica y en la teología más reciente. Su novedad radica en que por primera vez en un Concilio se aplica la palabra sacramento a una realidad no litúrgico-ritual y por tanto más ligada a la Cristología que a la Sacramentología, por eso LG 1 para subrayar su uso analógico añade el adverbio “como” (*veluti*) a la palabra “sacramento”.

Para concluir: esta calificación de ‘presencia sacramental’ de Cristo se puede desplegar en las tres dimensiones en que se articulan los sacramentos⁵⁹: primero, su “signo exterior” (*sacramentum tantum*), que es la Escritura como libro y texto, analizado con sus métodos literarios propios⁶⁰; segundo, su “signo interior” (*res et sacramentum*), que es la Escritura como Libro “inspirado” leído e interpretado en Iglesia⁶¹; y tercero, su “realidad última” (*res tantum*), que es la “verdad para nuestra salvación”, como don de Dios de la filiación y última razón del porqué de la Palabra de Dios⁶². De esta forma pues, la Palabra de Dios apunta a ser ‘presencia sacramental’ de Cristo ya que a partir de su letra (*signo externo*), se entra en el texto inspirado (*signo interno*) que comunica el don salvador de la filiación divina (*realidad última*), como plena realización de la “Palabra de Dios que permanece para siempre” (1Pe 1,25).

58 Cf. S. Terrien, *The Elusive Presence. Toward a New Biblical Theology*, New York 1978; cf. R. Mehl, “Structure philosophique de la notion de présence”: *RHPhR* 38 (1958) 171-176, y A. Halder, “Gegenwart”: *LThK* 4 (1995) 352s.

59 Cf. nuestra, *Eclesiología*, 192s.; a partir de D. Sperber-D. Wilson, *Relevancia*, Madrid 1994, plantea tres niveles –el literal, el espiritual y el pleno–, en el lenguaje bíblico, V. Vide, “La verdad contenida en la Biblia”: *Estudios Eclesiásticos* 83 (2008) 305-328.321s.

60 Cf. F. Martin, *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Écritures*, Paris 1996.

61 Cf. H. de Lubac, *Exégèse Médiévale I-II*, Paris 1959-1964, con los cuatro sentidos: literal, alegórico, moral y anagógico.

62 “La *lectio divina* ci aiuti a sentire questa voce in noi: ‘Io, il Signore, sono la tua salvezza’ (Sal 35,3)”, concluye justamente E. Bianchi, *Pregare la Parola. Introduzione alla ‘Lectio Divina’*, Torino 1990, 70.

APÉNDICE:

Las proposiciones del Sínodo sobre “La Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia” de octubre del 2008, más próximas a nuestro tema pueden ser:

1- *La recepción de la DV en el Sínodo*: “los padres sinodales, a más de cuarenta años de la promulgación de la DV, reconocen con ánimo agradecido los grandes beneficios aportados por este documento a la vida de la Iglesia, a nivel exegetico, teológico, espiritual, pastoral y ecuménico” (nº2).

2- *La analogía o las tres formas de la Palabra de Dios*: “la expresión Palabra de Dios es analógica: 1) el Verbo del Padre hecho carne (cf. Jn 1,14); 2) la atestiguada por escrito en el Antiguo y Nuevo Testamento...: esta Palabra de Dios trasciende la Sagrada Escritura, aunque ésta la contiene de modo muy singular; 3) bajo la guía del Espíritu la Iglesia custodia y la conserva en su Tradición viva (cf. DV 10) y la ofrece a través de la predicación, los sacramentos y el testimonio de vida” (nº3).

3- *La sacramentalidad de la Palabra de Dios*: “los padres sinodales se auguran que se pueda promover una reflexión teológica sobre la sacramentalidad de la Palabra de Dios”.

4- *Palabra de Dios y Liturgia*: “la liturgia es el lugar privilegiado en el que la Palabra de Dios se expresa plenamente, tanto en la celebración de los sacramentos como sobre todo en la Eucaristía, en la Liturgia de las Horas y en el Año Litúrgico... Por este motivo se propone que el libro de la Sagrada Escritura, incluso fuera de la acción litúrgica, tenga un lugar visible y de honor en la Iglesia” (nº 14).

5- *Lectura asidua y orante de la Palabra de Dios*: “se exhorte a todos los fieles a acercarse a las Escrituras por medio de una “lectura orante” y asidua (cf. DV 25); en la *Lectio divina* y otros métodos análogos los padres sinodales ven un verdadero signo de esperanza y animan a multiplicar los esfuerzos en este

sentido” (nº23).

6- *Los dos niveles en la investigación exegética*: “sigue siendo de gran actualidad y eficacia la hermenéutica bíblica propuesta en la DV 12, que para un adecuado trabajo exegético, prevé dos niveles metodológicos distintos y correlativos: 1) el histórico-crítico: necesario por la naturaleza misma de la historia de la salvación (cf. Jn 1,14); 2) el sentido teológico que según DV 12 se discierne a partir del contenido y unidad de toda la Escritura; la tradición viva de la Iglesia y la analogía de la fe. “Sólo donde se observan los dos niveles metodológicos se puede hablar de exégesis teológica” (intervención oral –‘no escrita’– de Benedicto XVI, 14.X.2008, en el debate del Sínodo –¡la primera vez que un Papa lo hace!–, recogida en la proposición nº25). Mientras que sobre el histórico-crítico la actual exégesis trabaja a altísimo nivel, no se podría decir lo mismo sobre la dimensión teológica” (cita implícita de la intervención de Benedicto XVI en la proposición nº26).

7- *Superar el dualismo entre exégesis y teología*: “Cuando la exégesis no es teología, la Escritura no puede ser el alma de la teología y, viceversa, cuando la teología no es esencialmente interpretación de la Escritura en la Iglesia, esta teología pierde su fundamento” (continuación de la intervención ‘oral’ de Benedicto XVI, recogida en la proposición nº27).