

ESCRITURA Y TRADICIÓN

Karl Rahner en el “primer conflicto doctrinal” del Vaticano II

RESUMEN

En 2012 se cumplen 50 años del inicio del Concilio Vaticano II, inaugurado por el Papa Juan XXIII el 11 de octubre de 1962. Es un dato reconocido el importante papel que desarrollaron muchos teólogos a lo largo de los diversos debates conciliares. Entre ellos destaca la figura de K. Rahner. Su principal contribución se dirigió a los asuntos eclesiológicos. Menos conocido es su aporte a los debates que, iniciados en octubre de 1962, conducirían, recién en 1965, a la aprobación de la Constitución *Dei Verbum*. Luego de una breve *introducción*, me detengo, en *primer lugar*, en el informe que Rahner preparó en noviembre de 1962 en contra del Esquema preparatorio, *De fontibus revelationis*. En un *segundo momento*, describo otro texto, el llamado “Esquema Rahner – Ratzinger”, elaborado en la misma época, pensado como un texto alternativo al oficial. En *tercer lugar*, destaco algunas ideas centrales de una conferencia de Rahner de 1963, titulada “Escritura y Tradición”. *Finalmente*, analizo el número noveno de *Dei Verbum* que, como se advertirá, muestra que las posiciones bíblico-sistemáticas de Rahner se direccionaban en el sentido de la llamada mayoría conciliar.

Palabras clave: Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, *De fontibus revelationis*

ABSTRACT

The year 2012 marks 50 years since the start of the Second Vatican Council, inaugurated on October 11, 1962, by Pope John XXIII. The important role fulfilled by many theologians throughout the Council debates has been duly acknowledged. Among these theologians the figure of K. Rahner is outstanding. Rahner's main contribution was aimed at ecclesiological issues. Less known is his contribution to the discussions, initiated on October 1962, which would lead in 1965 to the approval of the Constitution *Dei Verbum*. After a brief introduction this article examines the report, against the preparatory Schema *De fontibus revelationis*, which Rahner prepared in

November 1962. Secondly, it takes into consideration another text, the so-called “Schema Rahner – Ratzinger”, written around the same time and intended as an alternative text to the official version. Thirdly, the article highlights key ideas from a 1963 conference by Rahner entitled “Scripture and Tradition”. Finally, an analysis of *Dei Verbum* n. 9 leads us to conclude that Rahner’s biblical-systematic position was developed along the line of what was referred to as the Council majority.

Key Words: II Vatican Council, *Dei Verbum*, *De fontibus revelationis*

En el año 2012 se cumplen 50 años del inicio del Concilio Vaticano II, inaugurado por el Papa Juan XXIII el 11 de octubre de 1962. Esta fecha simbólica, 50 años, a no dudarlo, suscitará todo tipo de iniciativas en orden a recordar y evaluar el significado de aquel acontecimiento en la historia de la Iglesia contemporánea, su recepción en los distintos ambientes culturales y su prospectiva en los más diversos ámbitos de la Iglesia y la teología. Es un dato habitualmente reconocido el importante papel que desarrollaron muchos teólogos a lo largo de los diversos debates conciliares. Entre ellos destaca la figura de K. Rahner. G. Wassilowsky, que ha elaborado un excelente trabajo sobre la contribución del teólogo alemán a la eclesiología del Concilio, narra una anécdota elocuente: participando de un simposio en Bolonia, en 1996, Wassilowsky le comentó a un profesor de Lovaina que quería escribir su tesis doctoral sobre el tema “Rahner en el Concilio”; el profesor le preguntó: “Rahner, ¿en qué semana del Concilio?”¹ No hay duda que su principal contribución se dirigió a los asuntos eclesiológicos. Menos conocido es, por el contrario, su aporte a los debates que, iniciados en octubre de 1962, conducirían, recién en 1965, a la aprobación de la Constitución sobre la divina revelación, *Dei Verbum*.

El lugar que ocupa la Escritura en la producción teológica de Karl Rahner ha sido objeto de controversia. Según algunos autores, su obra constituiría, ante todo, un sistema especulativo con poco trabajo bíblico e histórico. En diversas oportunidades, Rahner mismo, y también otros autores, han sentido la necesidad de responder a esta obser-

1. Cf. G. WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Innsbruck, 2001, 76 nota 139.

vación.² Está en curso de publicación un extenso artículo de mi autoría que afronta el asunto, abordándolo desde una perspectiva genética que, en principio, pretende no dejar fuera de consideración ninguno de los principales trabajos de Rahner sobre la temática bíblica. En este texto, por el contrario, me detengo en un aspecto particular: la relación entre Escritura y Tradición, que Rahner afrontó, particular aunque no exclusivamente, en los años en torno al Vaticano II. Por varias razones (la dimensión ecuménica es una de ellas), le interesó muy especialmente la temática de la “suficiencia material” de la Escritura en relación a la Tradición. Como testimonian diversas fuentes, a las que aludo más adelante, Rahner jugó un rol importante, ni único ni principal, en el llamado “primer conflicto doctrinal” del Concilio (G. Ruggieri). Se trata del rechazo del Esquema preparatorio *De fontibus revelationis*, con la famosa votación de noviembre de 1962 que algunos autores han leído en términos epocales: constituiría el término del dominio del método neoescolástico en la teología de la Iglesia católica³ o el fin de la Contrarreforma.⁴ La temática, además, continúa estando en el centro del debate ecuménico sin que exista todavía una evaluación oficial de los diálogos por parte de las autoridades de las iglesias.⁵

En lo que sigue, luego de una breve *introducción* al asunto, me detengo, en *primer lugar*, en el informe que Rahner preparó en noviembre de 1962 en contra de dicho Esquema. En un *segundo momento*, describo otro texto, el llamado “Esquema Rahner – Ratzinger”, elaborado en la misma época, pensado como un texto alternativo

2. Cf. por ej., K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i.Br., 1976, 25; K.-H. NEUFELD, “Die Schrift in der Theologie Karl Rahners”, *Jahrbuch biblische Theologie* 2 (1987) 229-246; R. KAMPLING, “Exegese und Karl Rahner”, en: M. DELGADO; M. LUTZ-BACHMANN (eds.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Berlin 1994, 267-283.

3. Cf. J. F. X. PRATT, *The Day Neo-Scholasticism Died: November, 20 1962*, Nashville, Tennessee 2002, 2. Consultado en <http://proquest.umi.com/pqdweb?RQT=302&cfc=1> (julio de 2010). Cf. allí otras opiniones concordantes.

4. Cf. Y. CONGAR, “Erinnerungen an Karl Rahner auf dem Zweiten Vatikanum”, en: P. IMHOF; H. BIALLOWONS (eds.), *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, Freiburg i.Br. 1985, 65-68, 65, citando a R. Rouquette.

5. Cf. el importante texto católico que presenta la situación con las iglesias nacidas de la Reforma protestante, W. KASPER, “Raccogliere i frutti. Aspetti fondamentali della fede cristiana nel dialogo ecumenico. Consensi, convergenze e differenze”, *Il Regno* 19 (2009) 585-664, 619: “Negli ultimi tempi la discussione è stata collocata in un contesto più ampio e considerata in un nuovo orizzonte ermeneutico.”

al oficial. En *tercer lugar*, destaco algunas ideas centrales de una conferencia de Rahner de 1963, titulada “Escritura y Tradición” al momento de su publicación. *Finalmente*, analizo el número noveno de la Constitución Dogmática *Dei Verbum* de 1965 que, como se advertirá, muestra que las posiciones bíblico-sistemáticas de Rahner se direccionaban en el sentido de la llamada mayoría conciliar. Aunque, como he dicho, la contribución del teólogo alemán al Concilio se concreta ante todo en las cuestiones eclesiológicas, se corrobora aquí su activa participación en algunas de las principales discusiones referidas a la Escritura.

1. Introducción al asunto

Al finalizar la aludida conferencia de 1963, dedicada a explicar la relación entre la Escritura y la Tradición a la luz del debate que estaba teniendo lugar en el Concilio, Rahner solicitó a sus oyentes:

“...rueguen ustedes al Santo Espíritu de Dios que quiera ayudar a la Iglesia a dejar modestamente, tranquilamente abierta esta cuestión en el Concilio Vaticano II. Más no es necesario. Así nosotros, los teólogos que lo deseamos, estamos contentos. Desde nuestro punto de vista no esperamos, no queremos esperar que la Iglesia vaya más allá del actual estado de esclarecimiento de su conciencia creyente y tome partido por nosotros. Basta por completo que la Iglesia diga otra vez lo que ya dijo en el Concilio de Trento: Escritura y Tradición son elementos católicos de la transmisión de la única fe. Así podremos los teólogos y la futura conciencia creyente de los próximos decenios o siglos reflexionar acerca de cómo se determina desde la última comprensión de la fe una relación más exacta entre ambas magnitudes.”⁶

La teología de controversia postridentina había interpretado el decreto de Trento sobre la Tradición en el sentido del *partim-partim*.⁷ Que la temática preocupaba a Rahner lo confirman testimonios diver-

6. “Schrift und Tradition”, en: K. FORSTER (ed.), *Das zweite Vatikanische Konzil*, Würzburg 1963. Reproducida luego en *Wort und Wahrheit* 18 (1963) 269-279; con un cambio en el título, “Heilige Schrift und Tradition”, en *Schriften zur Theologie. Bd. 6: Neuere Schriften*, Einsiedeln 1965, 121-138. Cito aquí según esta última impresión: *ibid.*, 138.

7. Cf. H. HOPING, “Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung «Dei Verbum»”, en: P. HÜNERMANN; B.-J. HILBERATH (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 3.*, Freiburg i.Br. 2005, 695-831, 710.

8. Al inicio del primer período del Concilio (1962), en las discusiones sobre el esquema *De fontibus revelationis*, Rahner propuso abandonarlo y que, en particular, se dejara abierta la cuestión debatida sobre la suficiencia material de la Escritura. De cara a la decisiva votación del 20 de noviembre de 1962, a que aludo más adelante, expresa G. Ruggieri: “Rahner ya se había puesto a trabajar para preparar una petición que, en caso de derrota, rogara por lo menos a los padres que no definieran la existencia de verdades de fe que en cierto modo no estén contenidas en la Escritura”.⁹ Precisamente, como reconoce J. Ratzinger en el importante comentario introductorio a *Dei verbum*, en 1967, “el llamado grupo conservador buscaba con todo ahínco conseguir la condenación de esa idea”.¹⁰ El esquema *De fontibus revelationis* “en lo esencial, acababa en una canonización de la escuela teológica romana” y, entre otros puntos, en un estilo defensivo, proponía una “ampliación de la Tradición frente a la Escritura”¹¹ De allí que, como he constatado más arriba, algunos autores lean los sucesos de aquellos días en términos epocales: la votación del 20 de noviembre constituiría el fin del dominio del método neoescolástico en la teología de la Iglesia católica.¹²

La discusión sobre la relación Escritura – Tradición había obtenido en torno al Concilio una nueva resonancia; ocupaba, por lo demás, un lugar muy destacado en la teología postridentina. Su centra-

8. Un ejemplo: la carta de Rahner escrita desde Roma el 24 de febrero de 1962 a H. Vorgrimmler en la que le expresa: “Ayer tuvimos nuevamente reunión desde las 4 hasta las 8 horas. Contra lo esperado, la cosa anduvo muy bien. Ahora puede preverse que no se dirá nada sobre la relación más exacta entre Escritura y Tradición (a pesar de la desesperación de Tromp, Ottaviani, Schauf, Ruffini, Balic, etc.). Esta vez Bea hizo mejor su tarea, tuvo suerte también. Naturalmente, recién estaremos sobre la montaña cuando el Concilio esté terminado”, en: H. VORGRIMMLER, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Freiburg i.Br. 1985², 195. Cf. también, cartas del 1º de marzo de 1963, del 3 de marzo de 1963, del 21 de abril de 1964, *ibid.*, 197, 198, 217. De manera análoga, el informe enviado al cardenal F. König el 19 de setiembre de 1962, publicado en H. VORGRIMMLER, *Karl Rahner. Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott. Profil - Bilder - Texte*, Freiburg i.Br. 1990, 150-165, aquí 158-159.

9. Cf. “El primer conflicto doctrinal”, en: G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. Vol II. La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión*, Leuven/Salamanca 2002, 225-254, 249.

10. Cf. “Dogmatische Konstitution über die gottliche Offenbarung. Einleitung”, en: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil II*, Freiburg i.Br. 1967, 498-503, 499.

11. *Ibid.*, 500. Sobre esa “escuela”, o más bien, modo de hacer teología, cf. las opiniones valiosas de H. de Lubac en S. MADRIGAL, *Tiempo de Concilio. El Vaticano II en los Diarios de Yves Congar y Henri de Lubac*, Santander 2009, 46ss., 52-53.

12. Cf. PRATT, *The Day Neo-Scholasticism Died*, 2.

lidad era fácilmente explicable: “La cuestión sobre el modo y manera cómo la Palabra de la revelación que vino por Cristo sigue presente en la historia y llega a la humanidad, pertenece a una de las cuestiones fundamentales por las que se escindió la cristiandad occidental en el siglo de la Reforma”, constataba J. Ratzinger en una obra en colaboración con Rahner publicada en 1965.¹³ La temática había tomado nueva fuerza por un importante trabajo sobre el concilio de Trento de J. Geiselmann, al cual tanto Rahner como Ratzinger aluden con opiniones diversas, y formaba parte esencial de las relevantes discusiones conciliares, iniciadas en la semana del 14 al 21 de noviembre de 1962, sobre el esquema preparatorio *De fontibus revelationis* presentado por la Comisión teológica y que encontró una oposición decisiva en aquellos días; decisiva incluso para la marcha del Concilio en la medida en que, junto a las temáticas vinculadas a las fuentes de la revelación, se explicitaba allí una controversia sobre el carácter pastoral del esquema y con él del mismo Concilio. En dicha discusión sobre las fuentes, “el primer conflicto doctrinal” del Vaticano II,¹⁴ Rahner tuvo un papel protagónico como testimonian diversas fuentes.¹⁵ Esto se sitúa en la amplia y compleja participación de Rahner en gran parte de los documentos y temas a lo largo de todo el Concilio.¹⁶

13. Cf. “Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs”, en: K. RAHNER; J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg i.Br. 1965, 25-69, 69.

14. Cf. RUGGIERI, “El primer conflicto doctrinal”, 242ss. Las expresiones privadas de los diversos participantes, incluido el mismo papa, dan cuenta de la conciencia que se tenía de una discusión importante, incluso epocal. Cf. *ibid.*, 236, 239, 245, etc. Cf. también, J. GROOTAERS, “El Concilio se decide en el intervalo. La «segunda preparación» y sus adversarios”, en: G. ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II. Vol II*, 331-470, 356-361. Luego de los trabajos en la intercesión, hasta abril de 1963, en el segundo periodo del Concilio el tema no estuvo en la agenda. En marzo de 1964 comenzó el análisis, realizado por una comisión *ad hoc*, de las sugerencias hechas al esquema de abril del año anterior. Su revisión e incorporación de modos finalizó en junio de 1964 y fue enviado a los padres conciliares. El esquema reelaborado sufrió una mejora sustancial; en particular, la temática de la «suficiencia material de la Escritura» quedaba abierta. Escritura y Tradición no eran ya presentadas como dos fuentes, sino como formas de transmisión del mensaje salvífico que se encuentra vivo en la Iglesia. El 30 de setiembre el esquema fue presentado en el aula conciliar nuevamente, ahora con el nombre *De divina revelatione*, justo dos años después que Juan XXIII hubiera decidido retirar el esquema *De fontibus revelationis*. Cf. H. SAUER, “Los problemas de doctrina son problemas de pastoral. El texto sobre la divina revelación”, en: G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. Vol IV. La Iglesia como comunión. El tercer período y la tercera intercesión*, Leuven/Salamanca 2007, 187-219, 191, 198, 205-208. Rahner participó regularmente en las reuniones de la comisión en la primavera de 1963. Cf. WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche*, 95.

15. Cf. RUGGIERI, “El primer conflicto doctrinal”, 226, 228-230, 232, 249, etc.

16. La principal bibliografía al respecto: K.-H. NEUFELD, *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Freiburg i.Br. 1994, 227-271; G. WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche*, 81-103. H. VORGRIMMER, el

2. *Disquisitio Brevis de schemate «De fontibus revelationis»* (noviembre de 1962)

El 12 de noviembre de 1962 Rahner escribió a H. Vorgrimler una carta desde Roma en la que le expresa:

“Esta semana comienza pues la dogmática. Tengo inquietud de cómo van a ir las cosas. No tengo muchas esperanzas. Pero haremos lo que podamos. En los últimos días he hecho un anti-informe (*Antigutachten*) en latín contra el primer esquema dogmático. Hoy a la tarde lo reciben todos los obispos alemanes. Los alemanes del Germánico han hecho 400 ejemplares. Mañana tengo una conferencia con los obispos sudamericanos. Quizás consigamos reunir un tercio de la minoría, que pueda evitar lo peor. Frings es optimista. Otros como yo menos. *Videbimus*. Frings distribuyó también alrededor de 2000 ejemplares de una suerte de Esquema, que Ratzinger y yo hicimos. En mi opinión, las perspectivas a su favor son nulas.”¹⁷

G. Fogarty recuerda la observación anotada en el diario de O. Semmelroth, perito del Concilio y estrecho colaborador de Rahner en aquel momento, el día 10 de noviembre, donde dice que ha trabajado “fatigosamente (...) en la redacción de los *gravamina* contra el primer esquema, que reunió Rahner”.¹⁸ Fogarty observa allí que “a diferencia de los futuros esquemas alternativos, estas «notas» a los esquemas preparados por la Comisión teológica no presentaban un proyecto positivo, sino que su único objetivo era proporcionar a los obispos un instrumento para darse cuenta de que esos esquemas eran inadmisibles”.¹⁹ En

colaborador más estrecho en los años del Concilio, ha brindado abundante información y publicado extractos de 99 cartas escritas por Rahner en aquella época, cf. *Karl Rahner verstehen*, 117-125, 171-220. Entre enero y setiembre de 1962, a solicitud del cardenal F. König, Rahner escribió una serie de informes, en forma de cartas, a los esquemas preparatorios del Concilio; en parte publicados ahora en H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott*, 95-165. En un pasaje de la primera carta escrita en enero de 1962, sobre el trabajo bíblico, advierte, *ibid.*, 97-118, 99: “En la época de la teología bíblica, ¿debe aparecer al igual que hace 50 años como si las citas bíblicas fueran sólo un trabajo decorativo de un concepto, que independientemente de ellas ya está terminado, de tal manera que uno tiene la impresión que bajo esas citas no existe ningún trabajo exegético serio?”

17. Citada en VORGRIMLER, *Karl Rahner verstehen*, 191-192.

18. Citado en G. FOGARTY, “La puesta en marcha de la asamblea”, en: ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II. Vol II.*, 79-113, 82. La expresión *gravamina* alude a las *Gravamina nationis germanicae* que, en el siglo XV, expresaron el descontento alemán con respecto a la forma en que estaba siendo gobernada la Iglesia.

19. Citado en *ibid.*, 82. Como ha podido corroborarse, existían varios textos parecidos al de Rahner, ante todo el de Schillebeeckx. Cf. *ibid.*, 83ss.; RUGGIERI, “El primer conflicto doctrinal”, 228s.

estos términos debe comprenderse el escrito de Rahner, que refiere al texto enviado a los padres conciliares en la primavera europea de 1962 y presentado en el aula conciliar, en la 19^o congregación general, el 14 de noviembre de ese año.²⁰ Fogarty advierte que es difícil saber la difusión que tuvo este texto. Rahner habla de 400 ejemplares, Semmelroth en su diario, el 17 de noviembre, habla de otros 500 ejemplares más. Pero, como anota Ruggieri, lo cierto es que las intervenciones que tuvieron lugar en el debate en el aula “echaron mano de todos los argumentos contenidos en los documentos de Schillebeeckx y Rahner”, es decir, dichos documentos proporcionaron instrumentos precisos y puntuales a quienes no les satisfacía el esquema preparatorio.²¹

En la carta citada, Rahner alude allí a dos textos diversos. El primero, el *Antigutachten* de 10 páginas, llevaba el título “Disquisitio Brevis de schemate «De fontibus revelationis». Conspectus”.²² Allí el autor divide su propuesta, luego de una introducción sobre la naturaleza de las decisiones conciliares –en particular, la de un concilio pastoral– en observaciones (I) generales y (II) particulares. Los puntos generales brevemente descritos son cuatro: el esquema es demasiado largo, no tiene carácter pastoral,²³ carece de espíritu ecuménico,²⁴ falta la indicación de la cualificación teológica tanto del esquema general cuanto de las afirmaciones singulares. Las observaciones particulares, más extensas, están dedicadas a diversos asuntos: la problemática de las dos fuentes, el carisma personal y eclesial de los hagiógrafos, la inerrancia y la importancia de los géneros literarios, la noción de historicidad y su carácter análogo según los diversos textos bíblicos, la insuficiente atención al conjunto de

20. Cf. una tabla comparativa de dicho texto completo con su versión anterior, el preparado por la Comisión central preparatoria en noviembre de 1961, en: H. SAUER, *Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Frankfurt a.M. 1993, 638-656.

21. Cf. FOGARTY, “La puesta en marcha de la asamblea”, 82; RUGGIERI, “El primer conflicto doctrinal”, 232.

22. Publicado en SAUER, *Erfahrung und Glaube*, 657-668.

23. Deficiencia que se advierte en su lenguaje escolástico y que, por el contrario, debería conciliar la precisión doctrinal con la atención a la “mentalidad del hombre de nuestro tiempo” (I.2).

24. Rahner aborda allí, entre otros puntos, la subordinación del magisterio a la palabra de Dios; aquel “*non est fons materialis*” de la revelación. Y en una fórmula que recuerda la frase final de DV 10, afirma que el magisterio infalible de la Iglesia no es señor de la palabra de Dios revelada y contenida en la Escritura, sino que más bien está a su servicio (*Clarius dici debuisse: magisterium infallibile Ecclesiae Verbo Dei revelato et in Scriptura contento non dominatur, illi potius inservit*, I.3).

la economía veterotestamentaria y, la última observación particular, la sugerencia de sustituir el capítulo V sobre la Escritura y la Iglesia por el del esquema del Secretariado para la Unidad de los cristianos, un activo interlocutor en estas discusiones conciliares. El texto finaliza con una breve conclusión recomendando a los padres conciliares prescindir del esquema o sustituirlo por otro: “no parece que corresponda a la intención que el Concilio pretende al elaborar este esquema, tampoco a los deseos y normas del Santo Padre” (*Conclusio*). El importante discurso del Papa al inaugurar el Concilio, del 11 de octubre de 1962, *Gaudet mater ecclesiae*, es citado varias veces por Rahner.

La primera de las observaciones particulares aconseja incluir el capítulo IV del Esquema preparatorio, *De deposito fidei*, que con 10 capítulos y 52 números, también había sido entregado a los obispos en la primera sesión del Concilio, al inicio del *De fontibus* (II.1). En efecto allí, aunque de una manera que Rahner critica fuertemente en otro lugar, estaba tratado el tema de la “revelación y la fe”.²⁵ En el punto segundo de sus observaciones particulares, Rahner afronta, como la titula, la “*infelix locutio de «duobus fontibus revelationis»*” (II.2). “Fuente significa el origen primigenio de una cosa”, (...) la única fuente verdadera y propia es la “predicación oral de Cristo y de sus apóstoles” (*oralis praedicatio Christi et apostolorum eius*); esta terminología, afirma, se corresponde mejor con la de Trento. En este sentido, Escritura y Tradición dependen de la “única fuente”, “no son dos fuentes de la revelación”, sino “dos modos de transmisión” de la única verdad emanada de la única fuente. Rahner argumenta que sería mejor hablar de “*de duplici modo traditionis*” ya que bajo la voz “tradición” puede comprenderse la Escritura “*tamquam divinitus data «obiectivatio» traditionis apostolicae*”. De este modo, piensa Rahner, se realiza mejor la “unidad indisoluble” de la Escritura y la Tradición oral; la tarea principal de ésta es la “interpretación auténtica y autoritativa” de lo que “se propone en la Escritura” (II.2).

Rahner afronta luego explícitamente, en dos páginas, la cuestión de si pueden existir verdades reveladas en la Tradición oral que contengan

25. Cf. SAUER, *Erfahrung und Glaube*, 93ss. Además de las observaciones recogidas en diversas cartas e informes, existe un texto manuscrito de 30 páginas de Rahner sobre dicho Esquema. Cf. *ibid.*, 103-120.

“verdades materiales” las cuales no se encuentran ni siquiera de manera implícita en la Escritura. Es cuestión disputada entre los teólogos católicos; no ha tenido una posición unánime en la Tradición, ni Trento ha dirimido tal cuestión. Rahner cita la obra de J. Geiselmann, *Schrift und Tradition*, de 1962. Además tal posición crea “nuevas dificultades” bajo el aspecto ecuménico, “*sine iusta causa*”. Se introduciría esa tesis “sin necesidad, puesto que ya se afirma que sin la Tradición de la Iglesia y el magisterio no puede haber una exposición y actualización” cierta y auténtica de la Escritura y el necesario desarrollo de la misma doctrina “de lo implícito a lo explícito” (*ex eius “implicito ad explicitum”*, II. 3.b). Esta parte del texto se orienta a dejar abierta la cuestión sobre la suficiencia material de la Escritura. Enumera como ejemplo la definición dogmática sobre la asunción de María que tiene su “último fundamento” en la Escritura, como afirma *Munificentissimus Deus* (Dz 2331); “*quae dogmata assignari possent, quae tali modo non inniterentur Scriptura?*” (II.3), pregunta Rahner. El autor recurre aquí a argumentos que, con un poco más de detalle, se encuentran en el texto de 1963 a que aludo más adelante.

Introduzco aquí unas consideraciones sobre lo anotado, que ayuda a no malinterpretar la propuesta de Rahner y, más aún, enriquece la reflexión, clave en este punto. *En el marco del estudio sobre la evolución del dogma*,²⁶ Rahner ha hecho importantes distinciones para comprender este proceso “*de lo implícito a lo explícito*”.²⁷ A su juicio, se supone tácitamente, cosa

26. Cf. “Assumptio Beatae Mariae Virginis”, en: *Karl Rahner. Sämtliche Werke. Bd. 9. Maria, Mutter des Herrn*, Freiburg i.Br. 2004, 3-392, 39s. El texto mariológico, confeccionado en 1950, no fue nunca publicado como tal debido a una censura de la Orden. Permaneció inédito hasta 2004. Esta sección del manuscrito, dedicada a la reflexión sobre la evolución del dogma, se publicó en 1954: “Zur Frage der Dogmenentwicklung”, *Wissenschaft und Weltbild* (Wien) 7 (1954) 1-14, 94-106 (recogida en *Schriften zur Theologie. Bd. 1*, 49-90 y luego aquí en *Sämtliche Werke. Bd. 9*, 18-49). Cf. la historia de este texto en R. PACIS MEYER, “Editionsbericht”, en: *Karl Rahner. Sämtliche Werke. Bd. 9. Maria, Mutter des Herrn*, Freiburg i.Br. 2004, XI-LVI. Cf. una evaluación reciente, S. HARTMANN, “Die «offene» Mariologie Karl Rahners”, *Zeitschrift für katholische Theologie* 132 (2010) 293-311.

27. Como anota Rahner, esta afirmación equivale a confesar que la «nueva» verdad no nace de una nueva revelación de Dios. “Todas las teorías de la evolución y de la historia de los dogmas no son más que intentos por dar una respuesta exacta a esta pregunta: cómo una verdad nueva puede ser, a la vez, la verdad antigua. La verdad que fue una vez comunicada tiene su historia, que no lleva necesariamente fuera de la esfera de la revelación divina, sino que es la explicación de esta misma revelación”, K. RAHNER; K. LEHMANN, “Historicidad de la transmisión”, en: J. FEINER; M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis Vol 1*, Madrid 1979² (original de 1965), 794-855, 800. En este sentido, la afirmación que la revelación está “cerrada” debe entenderse adecuadamente: está “cerrada” porque ya *está ahí* la realidad definitiva, Cristo. Es una “afirmación positiva, no negativa, un puro sí, un cierre que incluye todo...”, “Assumptio Beatae Mariae Virginis”, 26.

bien discutible, que el punto de partida de una explicación dogmática es *siempre una proposición* en sentido propio. Por el contrario, existen conocimientos que no se articulan en frases, puntos de partida de un desarrollo espiritual que sólo posteriormente se condensan en proposiciones. Tal es, por ejemplo, el caso de la experiencia de un gran amor. El enamorado «sabe» de su experiencia mucho más de lo que puede «decir».²⁸ Por otra parte, una correcta autorreflexión en frases, en «pensamientos» que el amante haga de su amor será parte de la realización esencial y progresiva del amor mismo y no un fenómeno concomitante secundario, indiferente para la persona y el amor. Hay una posesión de una realidad en un saber originario, no expreso, irreflejo, y un saber reflejo, articulado en proposiciones de ese saber originario; no son dos realidades opuestas, sino elementos de una sola experiencia que posee necesariamente una historia. El saber reflejo se secaría si no viviese del saber originario; el saber originario se cegaría si se cerrase a ser un saber de «pensamientos» y «frases». Algo análogo puede detectarse en los mismos apóstoles, constata Rahner. Existe en ellos una experiencia global antes de las formulaciones, que constituye una fuente inagotable para la articulación y explicación de la fe en proposiciones. Dicha «evolución», que no es una mera deducción de frases, se corresponde con la naturaleza de la experiencia originaria que «está orientada a decirse a sí misma lo que sabe». La explicación en proposiciones, la autorreflexión que nunca puede faltar completamente, «consolida, ilumina la experiencia originaria, la hace llegar más y más a sí misma y constituye un momento esencial, intrínseco, en la misma experiencia vital y permanente. (...) Toda frase teológica, por ejemplo las cartas de los apóstoles, está dicha desde la totalidad del contacto consciente y vivo con el Dios encarnado». En este sentido, hay ya evolución del dogma en el caso de los apóstoles, en su «teología, que *quoad nos* es todavía revelación». Esta evolución acaece, no sólo mediante una explicación lógica de proposiciones, sino mediante la autoexplicación viva de una posesión espiritual de la realidad pensada.²⁹ La nueva proposición y el saber original no se relacionan solamente como lo

28. RAHNER; LEHMANN, «Historicidad de la transmisión», 830.

29. Cf. *ibid.*, 830: «El conocimiento *seguro*, como conocimiento *de fe de la Iglesia*, no viene proporcionado tan sólo por la explicación meramente lógica de las sentencias, sino mediante la fuerza luminosa del Espíritu en contacto con la cosa misma, mediante una fuerza que se sirve de la lógica, pero que no se agota en ella, porque posee la «cosa» de que se trata como principio actual del conocimiento de la cosa y no tan sólo meras frases *sobre* una cosa distante, en la medida en que puede tenerse lo primero sin un mínimo de lo segundo.»

lógico explícito y lo lógico implícito en dos frases, sino “como afirmación explícita, parcial en una frase, y posesión espiritual, irrefleja, total, de la realidad, de tal manera que la *proposición explícita es, a la vez, más y menos que la implícita*, de la cual proviene.”³⁰ Es más porque articula de manera refleja la experiencia, y así la interpreta y enriquece; menos, porque lo reflejado en frases expresa siempre sólo una parte de lo previamente poseído espiritualmente. Estos razonamientos pueden aplicarse de manera análoga a los apóstoles: no “sabían” muchas cosas, pero sabían “todo”, en el sentido en que se había aprehendido de manera viva una realidad total. Y lo comunicado por ellos como herencia, no eran sólo proposiciones, sino su espíritu: el Espíritu y la palabra, la experiencia viva, el Espíritu de Jesús presente en la Iglesia, el instinto vivo que él despierta. En la evolución del dogma en el tiempo postapostólico se da también esta conexión entre saber irreflejo y saber explícito en proposiciones. Por lo demás, debe advertirse que “una frase humana normal” nunca dice de manera adecuada y exhaustiva la realidad que comunica; determina el “mínimo de saber que contiene, pero no el máximo que quizás se sabe en ella”. Una proposición es siempre, en cierto modo, una “ventana” en la que la cosa misma es vista, no tiene la naturaleza de “un envase con un contenido claramente delimitado”.³¹ “En todo decir humano puede estar comunicado formalmente más de lo formalmente dicho”.³² Y en esa dinámica no está implicado sólo el que habla, sino también el que escucha.

3. El esquema Rahner – Ratzinger (octubre - noviembre de 1962).³³ *De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta*

Recordando J. Ratzinger, muchos años después las discusiones conciliares de aquellas semanas de 1962, su propia posición y crítica ante el trabajo de J. Geiselmann, y su postura de cara al Esquema *De fontibus revelationis*, escribe:

30. “Assumptio Beatae Mariae Virginis”, 41-42 (cursiva nuestra).

31. *Ibid.*, 43-44.

32. *Ibid.*, 48.

33. El texto completo está publicado en: B. CAHILL, *The Renewal of Revelation Theology (1960-1962). The Development and Responses to the Fourth Chapter of the Preparatory schema De deposito fidei*, Roma 1999, 300-315.

“Por deseo del cardenal Frings, puse por escrito un pequeño esquema en el que intentaba explicar mi punto de vista. Pude leer en su presencia aquel texto a un gran número de influyentes cardenales que lo encontraron interesante, pero en aquel momento no quisieron ni podían emitir ningún juicio a propósito. Ahora bien, aquel pequeño ensayo, escrito con gran prisa, no podía ni lejanamente competir por solidez y precisión con el esquema oficial, que había tenido origen en un largo proceso de elaboración y había pasado a través de muchas revisiones de estudiosos competentes. Era claro que el texto debía ser ulteriormente elaborado y profundizado. Semejante trabajo requería también la intervención de otras personas. Por consiguiente, se decidió que yo elaborase junto con Karl Rahner una segunda redacción, más en profundidad. Este segundo texto, que se debe mucho más a la pluma de Rahner que a la mía, se hizo circular después entre los padres y suscitó en parte ásperas reacciones.”³⁴

En una reunión del 19 de octubre entre obispos y teólogos franceses y alemanes, y unos pocos belgas y holandeses, se decidió reescribir el esquema y, en una reunión del 21 de octubre, se decidió elaborar un esquema alternativo a cargo de Rahner y Ratzinger con un proemio a cargo de Y. Congar.³⁵ Luego de la reunión del 25 de octubre aludida por Ratzinger, el 28 del mismo mes Congar, Rahner y Ratzinger presentaron sus trabajos a un pequeño círculo, en el cual hubo una buena acogida, según testimonia Congar. La última reunión se produjo el 4 de noviembre. Congar consideró allí que era excesivamente ambicioso pensar que este esquema podría suplantar los elaborados por la Comisión teológica. El 5 de noviembre escribió Rahner a Vorgrimler una carta donde expresaba: “Mañana debo ir a ver a Frings. Ratzinger y yo debemos presentarle el «esquema» que hemos sudado juntos. Es una cosa inofensiva y no tiene probabilidades reales de ser llevada a debate en el Concilio. Pero debe hacerse lo que se pueda para hacer caer los esquemas oficiales.”³⁶ Como

34. J. RATZINGER, *Mi vida. Recuerdos 1927-1977*, Madrid 1997, 45. Peculiar es el recuerdo que guarda el cardenal G. Siri de dicha reunión del 25 de octubre de 1962, en la cual estaban presente Frings, Liénart, Montini, König, Döpfner, Suenens, Alfrink y él mismo, tanto de la persona de Ratzinger cuanto de su discurso. Citado en: PRATT, *The Day Neo-Scholasticism Died*, 246-247.

35. En esa reunión estaban presentes los teólogos Rahner, De Lubac, Danielou, Grillmeier, Semmelroth, Rondet, Fransen, Labourdette, Congar, Chenu, Schillebeeckx, Feiner, Philips, Ratzinger y Küng. Información sobre todo este asunto, cf. PRATT, *The Day Neo-Scholasticism Died*, 244-250. El texto de Congar permaneció como un texto privado, cf. HOPING, “Theologischer Kommentar”, 724. También se conservan textos de M.-D. Chenu sobre los esquemas preparatorios, cf. CAHILL, *The Renewal of Revelation Theology*, 146-152. Cf. también, FOGARTY, “La puesta en marcha de la asamblea”, 88ss., 94-97.

36. Citada en VORGRIMLER, *Karl Rahner verstehen*, 191.

recuerda Rahner en la carta citada más arriba, del 12 de noviembre, Frings distribuyó alrededor de 2000 ejemplares de dicho Esquema. El texto fue presentado por los presidentes de las conferencias episcopales de Alemania, Austria, Bélgica, Francia y Holanda; comprendiendo el material referido a los dos primeros esquemas (*De fontibus* y *De deposito fidei*) en “*in tono magis positivo et pastoralis*”, como un fundamento para la discusión. Como destaca H. Sauer, ya en el mismo título se advierte un “giro antropológico”,³⁷ énfasis que, según Cahill, no encontró aprobación general.³⁸ Con un acento personalista e histórico-salvífico presenta la comprensión global de la revelación, categoría que Rahner había elaborado particularmente en los años 50'.³⁹ El capítulo 3º, sección 2ª está dedicado a la Escritura: “*Revelatio in Sacra Scriptura contenta*”, allí se recogen los clásicos temas como inspiración, inerrancia, etc., pero en una clara estructura cristológica. De interés particular, como lo destacó el mismo Congar, es la relación estrecha que el texto expone en el capítulo 3º, sección 3ª: “*Sacra Scriptura per Ecclesiam tradita*”. La Iglesia es una “comunidad de hombres «que escuchan la palabra y la conservan» (Mt 11,28)”, de donde Palabra de Dios no es en primera instancia la palabra fijada, sino la experimentada en Jesucristo. La relación entre la Escritura y la Iglesia es “doble”. Por una parte, la Iglesia está ligada a ella, “*non est domina, sed eius ancilla*”; aquella “no posee otro mensaje, no puede producir otro”; la Escritura es “el pan dado por Dios a ella, del cual vive, y que ofrece a los hombres”. Por otro lado, la Escritura necesita a la Iglesia, “que la predica y la explica por la autoridad dada por el mismo Señor”. Este vínculo doble es de tal naturaleza que “la Iglesia no puede predicar otra cosa que la Escritura y la Escritura no puede vivir sino por la predicación y la fe de la Iglesia, que la explica y define su verdadero sentido con autoridad.”. De este modo, “la Escritura sola no es nunca suficiente, sino sólo en la Tradición viva de la Iglesia”. La Escritura, el AT y el NT, “son suyos”, de la Iglesia. Curiosamente, el tema que preocupaba permanentemente a Rahner, como hemos corroborado, la suficiencia o insuficiencia material de la Escritura, no tiene una mención explícita en el esquema. La lectura del texto confir-

37. *Proemium; De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta: Caput 1. De vocatione hominis divina; Caput 2. De occulta Dei in generis humani historia praesentia; Caput 3. De revelata praesentia Dei in praedicatione Ecclesiae.*

38. Cf. CAHILL, *The Renewal of Revelation Theology*, 160.

39. “Zur Frage der Dogmenentwicklung”, *Wissenschaft und Weltbild* (Wien) 7 (1954) 1-14, 94-106 (recogida en *Schriften zur Theologie. Bd. 1*, 49-90 y luego en *Sämtliche Werke. Bd. 9*, 18-49).

ma la impresión que, entonces, en línea con las observaciones de Congar, expresara H. de Lubac: el esquema representaba “en demasía una teología personal”,⁴⁰ lo cual dificultaba su recepción. Parece muy exacto, también, el recuerdo de Rahner, muchos años después: aunque el texto “desapareció rápidamente”, tuvo un significado, “mostró que el Concilio podía fabricar sus propios textos”.⁴¹

4. “Escritura y Tradición” (1963)

La cuestión de la conferencia de 1963 se formula, en sentido amplio, como la pregunta acerca de dónde saca cada cristiano y la Iglesia misma “su saber acerca de la revelación divina promulgada en Jesucristo”,⁴² indudablemente una cuestión “fundamental para la teología cristiana”. Más específicamente, el artículo afronta la temática: “¿va la Tradición oral más allá de la Escritura sólo en tanto que la sustenta, o contiene la llamada transmisión oral por encima del testimonio escriturario otros contenidos materiales que, como tales, no están atestiguados en la Escritura de *ninguna* manera?”⁴³ La pregunta es si más allá de la autoridad formal y la función constitutiva respecto de la Escritura, y explicativa de su contenido, hay que aceptar alguna otra insuficiencia material de la Escritura sin dañar el concepto católico de Tradición; si podría hablarse de una “independencia material de la Tradición”.⁴⁴ Trento no resolvió el asunto, la teología posttridentina, sin embargo, “en posición frontal antiprotestante”, sí: “la Tradición oral es una fuente material de la fe diversa”.⁴⁵ En este sentido Rahner pro-

40. Citado en: CAHILL, *The Renewal of Revelation Theology*, 175 nota 39. H. de Lubac recuerda en su diario que se decía “que Ottaviani estaba tan descontento con el proyecto de esquema redactado por Rahner que habría pedido al Papa que alejara al jesuita de Roma por «perturbador»”, citado en: MADRIGAL, *Tiempo de Concilio*, 150. Por lo demás, de Lubac coincidía con la posición de Rahner en relación con las «dos fuentes» y a la suficiencia de la Escritura. Cf. *ibid.*, 155.

41. “Interview mit Karl Rahner über seine Mitarbeit am Entstehen der Offenbarungskonstitution”, en: SAUER, *Erfahrung und Glaube*, 762-769, aquí 762. La entrevista la realizó Sauer en enero de 1982, en Innsbruck.

42. “Heilige Schrift und Tradition”, 121. Ideas y expresiones muy semejantes a este se encuentran en un artículo de diccionario publicado el mismo año: “Heilige Schrift und Theologie” en: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*. Bd. 2, München 1963, 517-525 (luego en *Schriften zur Theologie*. Bd. 6, 111-120).

43. “Heilige Schrift und Tradition”, 127.

44. *Ibid.*, 130.

45. *Ibid.*, 132.

pone lo que llama un “principio católico de *sola scriptura*”, supuesto tres cosas: (1) que hay un principio autoritativo de interpretación por medio de la palabra viva de la Iglesia, (2) que esa interpretación autoritativa no puede ser sustituida por la Escritura misma y (3) que dicho principio no se comprende de una manera a-histórica, petrificada, que no admita un desarrollo vivo de la fe de la Iglesia. Hay aquí, en Rahner, una preocupación y sensibilidad ecuménica. Pero se expresa también, una “razón objetiva intrateológica”. A los teólogos católicos les parece que si no recurren a ese plus de la Tradición oral, a esa “revaloración, si así puede decirse” de la Tradición,⁴⁶ no pueden sostener verdades como la ascensión de María o los siete sacramentos, etc. Pero, argumenta Rahner –aquí y en otros textos años después– la evolución de los dogmas requiere en todo caso una explicación, sea a partir de la Escritura, sea a partir de una tradición primitiva, la cual no es más fácil tomando como base una primitiva tradición explícita, afirmada pero no demostrada, que tomando la Escritura como punto de origen. Pues con relación a los dogmas, que por no estar contenidos ni siquiera implícitamente en la Escritura se pretende deducir de una mera tradición, concluye Rahner, no hay de hecho otra prueba suficientemente *antigua* e históricamente accesible que pudiera demostrar su procedencia apostólica. “La Escritura sola no puede atestiguar a sí misma, pero debe, si es que está ahí como Escritura divina inspirada, atestiguar todo lo demás en la fe de la Iglesia.”⁴⁷ Rahner argumenta a partir de dos posiciones: desde la naturaleza poco común de una inspiración y desde la unidad interna de la fe que no puede pensarse como una suma de verdades unidas por una autoridad formal. Lo que Rahner rechaza es la existencia de dos fuentes materiales diversas, una llamada Escritura y otra Tradición, en beneficio de una unidad de ambas: “se pertenecen estrechamente una a otra”.⁴⁸ La conciencia creyente de la Iglesia comprende la unidad interna de la fe y la desmembra desde su centro interior y desde allí la desarrolla. Este proceso de desarrollo es una realidad histórica, que vuelve una y otra vez hacia su origen, hacia la fe la

46. *Ibid.*, 134.

47. “Heilige Schrift und Tradition”, 135-138. Cf. “Escritura y Tradición”, en: *Sacramentum mundi*, Barcelona 1972, 771-779, 772. Cf. también, “Heilige Schrift und Theologie”, 114: “para la teología, la Escritura es prácticamente la única fuente material de fe, a la que ella tiene simplemente que volverse como la *norma non normata* originaria e inderivada”.

48. “Heilige Schrift und Tradition”, 137-138.

Iglesia apostólica, que se ha plasmado en la Escritura. Esa objetivación sólo puede llegar a nosotros en la Tradición de la Iglesia, “en la cual transmite su propia realidad, el cuerpo del Señor, y así su verdad”.⁴⁹ A la larga, la Tradición “no podía existir sin una sedimentación escrita, cada vez más necesaria con el correr del tiempo. Y así la *parádoxis* se convirtió en Escritura. Ésta es la forma concreta de la *parádoxis* apostólica y no algo añadido a ella. Mientras no se ha hecho necesaria la consignación de la Tradición, estamos todavía en el período “apostólico”, en el tiempo de la “Iglesia primitiva”. Y viceversa, esta época ha terminado desde el momento en que la *parádoxis* sólo vive por su referencia a la Escritura (...) es *parádoxis a través de la Escritura*”.⁵⁰

5. *Dei Verbum* 9 (1965)

El artículo noveno de DV se distancia expresamente de la teoría de la “doble fuente”.⁵¹ “Fuente” recobra aquí, como pone de relieve Ratzinger, el sentido de Trento, que la utiliza exclusivamente en singular: el Evangelio, como palabra de Cristo, precediendo las formas de su transmisión. Por otra parte, queda descartada una división material de verdades en dos lugares, “fuentes”, sino más bien afirmada una unidad orgánica y vital: “íntimamente unidas y compenetradas” (*inter se connectuntur atque communicant*). Parece acertada una observación de H. Sauer: al final, la misma distinción no es completamente adecuada, en la medida en que, por una parte, la Escritura es concebida como el sedimento inmediato de la Tradición, es decir, es situada en el proceso mismo de la Tradición y, por otra parte, la misma Tradición eclesial original tendía por sí misma a objetivarse; de allí que el “devenir escritura” pertenezca

49. *Ibid.*, 137.

50. “Escritura y Tradición”, en: *Sacramentum mundi*, 774s.

51. DV 9. “Así, pues, la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura están íntimamente unidas y compenetradas. Porque surgiendo ambas de la misma divina fuente, se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin. Ya que la Sagrada Escritura es la palabra de Dios en cuanto se consigna por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo, y la Sagrada Tradición transmite íntegramente a los sucesores de los Apóstoles la palabra de Dios, a ellos confiada por Cristo Señor y por el Espíritu Santo para que, con la luz del Espíritu de la verdad la guarden fielmente, la expongan y la difundan con su predicación; de donde se sigue que la Iglesia no deriva solamente de la Sagrada Escritura su certeza acerca de todas las verdades reveladas. Por eso se han de recibir y venerar ambas con un mismo espíritu de piedad.”

al mismo proceso de la Tradición. En este sentido, el situar frente a frente una “Tradición oral” y una “fijación escrita” se muestra, a la luz de esta concepción de la Tradición, como “algo secundario”.⁵²

Como anota Ratzinger, luego de la afirmación de la unidad entre ambas realidades en la primera fase, el concepto de Escritura es aquí definido, exactamente, con un “es”. El de Tradición es “sólo descrito funcionalmente”: transmite la palabra de Dios, pero no “es” ella.⁵³ No es identificada simplemente con la palabra de Dios: “la Tradición no es formalmente palabra de Dios”.⁵⁴ De este modo aparece en primer plano la Escritura, que incluye una función crítica de cara a la Tradición, pero esto mismo es matizado en la frase final del número noveno (*pari pietatis affectus ac reverentia suscipienda et veneranda est*), necesitada también de una precisión ulterior.⁵⁵ Vale la pena observar que si bien es correcta la expresión “la Escritura es palabra de Dios”, eso no significa que sean puestas al mismo nivel como dos realidades completamente idénticas. Como palabra de Dios en palabras humanas es siempre una palabra situada, un testimonio decisivamente impregnado por el testigo.⁵⁶

La Tradición, entonces, es caracterizada aquí en términos “conservativos, no productivos”: guarda, expone, difunde. La frase puede constituir un progreso, en la medida en que describe positivamente el servicio de la Tradición: viene descrito al nivel de la certeza, en “el ámbito gnoseológico-formal” y, de hecho, éste es el verdadero nivel en el que debe buscarse el sentido de la Tradición”.⁵⁷ La historia de la formación del canon sería una primera concreción de dicha afirmación. En este sentido interpreta Rahner la frase siguiente de DV 9 “la Iglesia no deriva solamente de la Sagrada Escritura su certeza acerca de todas las verdades reveladas”; con ello no se enseña una insuficiencia

52. SAUER, *Erfahrung und Glaube*, 436-437.

53. J. RATZINGER, “Dogmatische Konstitution über die gottliche Offenbarung. Kommentar zum II. Kapitel”, en: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil II*, 515-529, aquí 525.

54. HOPING, “Theologischer Kommentar”, 760. Sobre la expresión de DV 10,2 “la palabra de Dios escrita o transmitida”, cf. *ibid.*, 763.

55. *Ibid.*, 761s.

56. J. WERBICK, “Prolegomena”, en: TH. SCHNEIDER (ed.), *Handbuch der Dogmatik. Band 1.*, Düsseldorf 1992, 1-48, 19.

57. RATZINGER, “Dogmatische Konstitution über die gottliche Offenbarung. Kommentar zum II. Kapitel”, 525s.

material de la Escritura, pues se trata de la *certeza* en el conocimiento de *todas* las verdades de fe y no, inmediatamente, de la fuente material de determinados contenidos. Tal como suena, la frase se refiere a *todas* las verdades de fe y no solamente a algunas que *ex supposito* no estén contenidas en la Escritura.⁵⁸ De todos modos, H. Sauer anota que la frase conciliar aludida introduce un matiz y atiende, siquiera mínimamente, a las preocupaciones de la minoría, que buscaban una afirmación, además de la doble fuente, sobre un plus material de la Tradición en relación a la Escritura. Deja abierta la cuestión en detalle, y defiende, también, un estrechamiento de la conciencia de la fe como una religión del libro.⁵⁹

Importante es que DV describe la Tradición en términos dinámicos, como una transmisión vital. Ratzinger advertía entonces que, a su juicio, se ha dado una “fijación excesiva” en la interminable discusión conciliar sobre la plenitud material de la Escritura. No obstante, la posición de Geiselman, advierte H. Hoping, originalmente discutida, “en gran parte prevaleció posteriormente”.⁶⁰ Por lo demás, la repetida preocupación de Rahner y tema central en muchos momentos de la confección de DV, en palabras de Ratzinger, “el plus de la Tradición de cara a la Escritura”, había quedado zanjada en la primera intercesión, en febrero-marzo de 1963, con la confección del Esquema D, *De divina revelatione*, enviado a los padres conciliares en el mes de abril de ese año.⁶¹ De allí que la lectura evaluativa de Rahner en 1969 sea correcta:

“Prescindiendo de la transmisión de la Escritura (canon), la función actualizante de la Tradición es referida por completo a la Escritura. (...) Como vemos, el concilio se abstiene intencionadamente (frente al esquema preconiliar) de enseñar la insuficiencia material de la Escritura, lo cual, objetivamente (ya que se había exigido lo contrario), implica que para el concilio la doctrina

58. Cf. “Escritura y Tradición”, en: *Sacramentum mundi*, 774s.

59. Cf. SAUER, *Erfahrung und Glaube*, 437.

60. HOPING, “Theologischer Kommentar”, 711.

61. Cf. “Dogmatische Konstitution über die gottliche Offenbarung. Einleitung”, 501. En la primera frase, iniciando el tratamiento de la inspiración, DV 11 afirma: “Las verdades reveladas por Dios, que se contienen y manifiestan (*continentur et prostant*) en la Sagrada Escritura, se consiguieron por inspiración del Espíritu Santo”. Al respecto H. Hoping, citando varias fuentes, anota: “La afirmación es dejada abierta deliberadamente, para no despertar la impresión, que con ella quiere decidirse la cuestión controvertida de la suficiencia material de la Escritura”, cf. HOPING, “Theologischer Kommentar”, 767.

de la suficiencia material de la Escritura es legítima. Y en consecuencia se puede enseñar que la tradición posterior a la Biblia no tiene más misión que la de transmitir la Escritura en cuanto tal, la de interpretarla, actualizarla y desarrollar sus implicaciones; o bien, expresándonos con mayor precaución, que la Tradición se produce siempre y en todos sus aspectos por la audición de la Escritura, bajo la Escritura como norma crítica que es necesaria siempre y en todo para distinguir la tradición «divina», como *parádisis* de la revelación en Cristo, de las tradiciones humanas.⁶²

La Escritura es *norma normans non normata*. La Tradición, por su parte, *norma normata*. La auténtica Tradición eclesial, en tanto no ha ingresado en los escritos del NT, debe concebirse como una historia de interpretación normativa de la Escritura, del mensaje de Cristo en ella testimoniada, como *norma normata*. La Tradición es la permanente autotransmisión de la palabra de Dios en el Espíritu Santo mediante el servicio de la Iglesia para la salvación de la humanidad.⁶³

CARLOS SCHICKENDANTZ
04.09.11/15.09.11

62. "Escritura y Tradición", en: *Sacramentum mundi*, 774s.

63. Cf. WERBICK, "Prolegomena", 20.