

«DEI VERBUM AUDIENS ET PROCLAMANS» – «ESCUCHAR LA PALABRA DE DIOS CON DEVOCIÓN Y PROCLAMARLA CON VALENTÍA» LA CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA “DEI VERBUM” SOBRE LA REVELACIÓN

Cardenal Walter Kasper

I. Un inicio memorable

La discusión sobre la Constitución dogmática “Dei Verbum” ya inició en manera memorable en el aula conciliar. El esquema presentado por la comisión teológica preparatoria fue rechazado por una gran mayoría desde la primera sesión. Sin embargo, estando dicha mayoría apenas por debajo de los dos tercios necesarios, el mismo Juan XXIII tuvo que intervenir. Y lo hizo en tal modo que un observador protestante admitió de haber empezado a creer justo entonces en la infalibilidad del Papa! En cambio, el Santo Padre no hizo más que aquello que se suele hacer cuando se llega a un punto muerto: crear una comisión. El Papa Juan XXIII, para salir del “*impasse*”, instituyó una comisión mixta bajo la co-presidencia de los cardenales Ottaviani y Bea, que discutían entre ellos a causa de posiciones divergentes¹.

Gracias a las controversias de este primer período, el Concilio pudo desarrollar una clara conciencia de sí mismo. Cuando al final de la cuarta fase de sesiones el Papa Pablo VI intervino nuevamente con algunas enmiendas, para tener en cuenta también las opiniones de la minoría, el Concilio tuvo que asumir sus propios límites.

Los tonos fuertes que caracterizaron el inicio de las discusiones corresponden a los tonos aun más marcados del punto de vista del contenido que señalan el inicio del texto de la Constitución. Allí emerge con claridad la conciencia de sí mismos que el Concilio y la Iglesia tienen. La Constitución empieza con las palabras: “Dei Verbum religiose audiens et fideliter proclamans”, “La Palabra de Dios la escucha con devoción y la proclama con valentía”. Y añade que la Palabra de Dios escuchada con temor religioso y anunciada con valentía es un “*praeconium salutis*”, un mensaje salvífico, una Palabra de vida.

El proemio, es decir la primeras palabras del documento magisterial, indica, como de costumbre, la orientación de todo el texto. Así pues, se puede considerar como una clave de lectura de toda la Constitución. No sólo eso, con estas palabras iniciales el Concilio quería resumir la esencia de la Iglesia en su doble dimensión de escucha y proclamación. No se habría podido expresar mejor “la superioridad de la Palabra de Dios, su estar por encima de cualquier discurso y acción de los hombres de Iglesia”. Mientras que en ciertos pasajes se podría tener la impresión de que el Concilio tiende hacia una imagen eclesiológica de puro reflejo, en la que la Iglesia gira alrededor de sí misma y hace de sí misma el objeto central del anuncio evangélico, en la formulación del inicio “Dei Verbum” “se abre hacia lo alto toda la existencia de la Iglesia, su esencia plena está resumida en el gesto del escuchar, el único gesto del que puede derivar su anuncio”². La Iglesia aquí se define como Iglesia que escucha, y solamente así puede ser también la Iglesia que proclama el Evangelio.

El Concilio no ha logrado mantener en el resto del texto el alto nivel obtenido en esta extraordinaria formulación. Para que la versión final del documento fuese aprobada con no más

¹ Sobre la historia del Concilio en general y la Constitución “Dei Verbum” en particular: Storia del Concilio Vaticano II, ed. G. Alberigo, Vol. 1-4, Bologna, 1995-99. A. Marchetto, Il concilio ecumenico Vaticano II, Città del Vaticano, 2005. Sobre la interpretación teológica de la Dei Verbum: E. Stakemeier, Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung, Paderborn, 1966; J. Ratzinger, Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, en: LThK Vat. II, Vol.2 (1967), 498-543; 571-583; H. de Lubac, La révélation divine. Commentaire du préambule et du chapitre I de la Constitution “Dei Verbum” du Concile Vatican II, Paris, 1983 (alemán: Die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br., 2001, 41-58); O. H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg, 1993, 271-290.

² Todas las citas está tomadas de: J. Ratzinger, Kommentar, 504.

de seis votos contrarios, hubo que aceptar algunos acuerdos sobre diversos puntos y algunas cuestiones se dejaron en suspenso. A pesar de esto, incluso si la Constitución se hubiera limitado a formular esta afirmación inicial, ya habría valido la pena. Gracias a ella, de hecho, el texto puede considerarse, a pleno título, como un documento fundamental para la comprensión que la Iglesia tiene de sí misma.

II. El lastre de los problemas históricos

Las dificultades y las tensiones surgidas durante la redacción de la Constitución se pueden comprender fácilmente, si se tienen en cuenta los problemas que hay que superar, el lastre histórico que hay que soportar de todo lo que estaba en juego.

Si queremos hacer justicia al documento y reconocer su pleno significado, tenemos que dar un paso atrás y volver a las controversias de la época de la Reforma. Ya en el 1518 la disputa entre Martín Lutero y el cardenal Cajetan giraba en torno a la competencia del Magisterio en la cuestión de la exégesis bíblica³. En uno de los principales escritos reformadores de Lutero de 1520, "De captivitate Babylonica", se encuentra la clásica definición de la Iglesia como "creatura verbi"⁴. El mismo Lutero, en 1537, momento culminante de las controversias entre católicos y protestantes, escribe en los "Schmalkadische Artikeln": "Artículo de fe debe ser la Palabra de Dios y ningún otro, ni siquiera un ángel"⁵. Esta afirmación quería ser una provocación, o mejor, una crítica destructiva. Con la ayuda de la Palabra divina que estaba muy por encima de la Iglesia, Lutero, como él mismo dijo, quería separar la Iglesia del Papa.

Con estas tesis, Lutero abrió el paso a controversias que no afectaban solamente la (indiscutible) necesidad de una reforma en aquel tiempo; tampoco se trataba simplemente de un conflicto de naturaleza social y política. Por mucho que estos factores hayan desempeñado su papel, el centro de la cuestión era teológico: la comprensión fundamental de la Iglesia en su relación con la Palabra de Dios. El Cardenal Cajetan ya lo advirtió en Augsburgo y delante de Lutero afirmó: "Yo lo llamo construir una nueva Iglesia"⁶.

Los Padres del Concilio de Trento comprendieron bien este reto. Conscientes de la necesidad de una renovación en la Iglesia, introdujeron con sus decretos una reforma global. La dimensión más profunda del problema se volvió a proponer a la atención de todos en la cuarta sesión de las discusiones en el "Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis" del 1546. Allí el Concilio habló de "puritas ipsa Evangelii", pero añadió "puritas ipsa Evangelii in Ecclesia". Esta "in Ecclesia" marca la diferencia. De un tal "Evangelium in Ecclesia" los Padres conciliares afirmaron que era la única fuente, "fons" (en singular) "omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae", de toda la verdad salvífica y de la disciplina moral (DH, 1501).

Detrás de la expresión 'Evangelium in Ecclesia' no se esconde la estúpida reivindicación del Magisterio eclesial de gobernar y controlar el Evangelio. En la base hay más bien una larga tradición de eclesiología del Espíritu que remite a la segunda Carta a los Corintios del apóstol Pablo. Allí Pablo describe la Iglesia de Corinto como una carta escrita no con tinta, no sobre tablas de piedra como la antigua alianza, sino dentro de los corazones de los fieles por medio del Espíritu de Dios (cf. 2 Cor 3,2ss.).

El gran padre de la Iglesia, Ireneo de Lyon, retomó este concepto en el siglo II y fundó así una larga tradición⁷. También Tomás de Aquino sabía que la "lex evangelii" no era ni una ley formal, ni un simple libro, sino la "gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus"⁸. Durante el

³ Cf. O. H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz, 1982, 107-109. Ver también la declaración de Lutero del 1521 antes de la Dieta de Worms: WA 7, 838.

⁴ WA 6, 561.

⁵ BSELK 421.

⁶ O. H. Pesch, *Hinführung*, 105.

⁷ Ireneo de Lyon, *Adversus haereses* III, 4, 2; cf. 24,1. Otros textos en H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, Einsiedeln, 1968, 233-290.

⁸ Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I/II q. 106 a. 1. Tomás ofrece un razonamiento bíblico más detallado al respecto; también es interesante su comentario a 2 Corintios, c. 3 *lectio* 2.

Concilio de Trento esta concepción pneumatológica fue retomada por el Presidente Cervini, quien subrayó que el Evangelio no fue escrito “in charta” sino “in cordibus” por el Espíritu⁹.

Si tenemos presente este nexo entre Evangelio e Iglesia fundado sobre el Espíritu, entonces el Concilio de Trento aparece bajo una luz decididamente mejor respecto a su reputación usual. Con toda objetividad, debemos considerar también sus decretos disciplinarios, por desgracia no suficientemente conocidos, y constatar que el Concilio no solamente ha defendido el Magisterio y los sacramentos contra los reformadores, pero también ha intentado promover enérgicamente la predicación¹⁰. La Constitución “*Dei Verbum*” ha podido vincularse a esta tradición; por eso ha citado detalladamente, profundizado y ampliado el Decreto de Trento sobre la Sagrada Escritura y sobre la Tradición (cf. DV, 7).

De todos modos, había que hacer un nuevo planteamiento, ya que la teología post-tridentina no había logrado mantener el alto nivel de la teología que había estado en la base del Concilio de Trento. Ésta desarrolló de hecho la teoría de las dos fuentes (en plural!) de la Escritura y de la Tradición, considerándolas como las fuentes lejanas de la fe respecto a aquella más cercana y directa del Magisterio de la Iglesia. Se llegó a creer que el Evangelio estaba directamente presente en el Magisterio y que el Magisterio, en último análisis, era auto-suficiente y no tenía que rendir cuentas a nadie. La Sagrada Escritura quedaba, pues, más o menos reducida a una cantera de donde se extraían pruebas escriturísticas a posteriori¹¹. Esta comprensión de la Biblia que no respetaba la historia tenía que conducir a un segundo conflicto, es decir, se enfrentó con la exégesis bíblica histórica que se estaba difundiendo cada vez más en el humanismo moderno y en el iluminismo. En el seno de la Iglesia católica la situación estalló, con retraso, con la crisis del modernismo al final del siglo XIX e inicio del siglo XX.

Los modernistas (o, para ser más exactos, tendríamos que decir en muchos casos los “así llamados” modernistas) querían introducir en la Iglesia y en la teología el pensamiento histórico, tan determinante para la cultura moderna, y hacer que fuera útil y provechoso en ese contexto. Independientemente de las críticas más o menos justificadas que se puedan hacer, hay que reconocer que incluso “el modernista por excelencia” Alfred Loisy se movía por un interés apologético. El mismo Angelo Roncalli, de joven, estuvo influenciado por Ernesto Buonaiuti, sospechoso de modernismo; quizás este influjo ha sido *uno* de los factores que contribuyeron a la elaboración del programa de “*aggiornamento*” del Santo Padre¹².

El enfrentamiento con el modernismo incidía en cuestiones como la fundamentación científica de la Biblia, la inspiración y la infalibilidad de la Escritura, la relación entre crítica histórica y Magisterio eclesial, el desarrollo de los dogmas. Después del “*Syllabus*” (1864), el Decreto “*Lamentabili*”, la Encíclica “*Pascendi*” (1907), el “*Manifiesto antimodernista*” (1910) y muchas otras tomas de posición, hoy anticuadas, de la Comisión Bíblica de la época, estas diatribas, a menudo muy ásperas, condujeron a endurecimientos deplorables y acusas recíprocas en el interior de la Iglesia católica.

La primera iniciativa que contribuyó a mitigar la situación fue la Encíclica de Pío XII, “*Divino afflante Spiritu*” (1943), que reconocía por primera vez el método histórico y animaba a respetar los géneros literarios (cf. DH, 3825-31). La misma línea siguió la Encíclica “*Humani generis*” (1950) y varios documentos de la Comisión Bíblica elaborados entre 1948 y 1964 (cf. DH, 3862-64; 3866-89; 3999). Estas nuevas afirmaciones magisteriales, sin embargo, no impidieron

⁹ Cf. Concilium Tridentinum, ed. the Goerresgesellschaft, Vol. V, 11; ver J. Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, en: K. Rahner – J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung (QD 25), Freiburg i. Br., 1965, 50-69.

¹⁰ Cf. the *Decretum super lectione et praedicatione* de la 5ª sesión. En: *Conciliorum oecumenicorum Decreta*, ed. J. Alberigo et al., Freiburg i. Br., 1962, 643-646.

¹¹ Sobre esto, cf. W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, Freiburg i. Br. 1962, 40-47; Y. Congar, Je crois en l'Esprit saint, Vol.1, Paris, 1979, 207-217 (alemán: Der Heilige Geist, Freiburg i. Br., 1982, 140-146).

¹² Cf. M. Benigni – G. Zanchi, Giovanni XXIII. Biografia ufficiale, Milano, 2000, 68-70.

que en seguida, antes y durante el Concilio, surgieran acaloradas controversias¹³. Por tanto, fue inevitable que los debates en el aula conciliar sobre las cuestiones arriba citadas asumieran matices polémicos y dejaran alguna huella en el texto de la Constitución.

Sin embargo, en los años entre las dos guerras, la situación eclesial se había modificado profundamente. En la primera mitad del siglo XX, junto al movimiento litúrgico, el movimiento bíblico también se había convertido en una fuerza espiritual en el seno de la Iglesia que no podía ser ignorada. Grupos de estudio y reflexión sobre la Biblia, cursos de Sagrada Escritura, lectura cotidiana de la Biblia mostraron la riqueza pastoral y espiritual de la Palabra de Dios. También hay que recordar que el movimiento bíblico fue determinante para el movimiento ecuménico que surgió al mismo tiempo y fue promovido vivamente por el Concilio (cf. UR, 1).

Sobre la base de estos desarrollos verificados en el seno de la Iglesia, el Concilio pudo dedicarse a las cuestiones relativas a la crítica histórica con un espíritu nuevo, positivo y constructivo. Esto ocurrió sobre todo con el reconocimiento de los autores bíblicos como “verdaderos autores” (DV, 11). A propósito de la infalibilidad de la Escritura se excluyeron las cuestiones meramente concernientes a las ciencias naturales y se habló de la verdad que Dios quiere revelar “para nuestra salvación” (Ibid.). El Concilio invitaba además a prestar atención a la intención original de los hagiógrafos, a aquello que ellos habían querido comunicar realmente, a los géneros literarios de la Escritura. De esta manera reconocía indirectamente la moderna historia de las formas y de la redacción del Evangelio (cf. DV, 12). La preferencia ya no la tenía la Vulgata latina, como había sucedido en el Concilio de Trento (DH, 1508; cf. 3006), sino el texto original (cf. DV, 22)¹⁴.

Tomar en serio la dimensión histórica de la Palabra de Dios en la Sagrada Escritura no significaba para el Concilio ceder ante el espíritu del tiempo, sino reconocer la condescendencia divina en la historia y la eterna sabiduría de Dios, que alcanza su máxima realización en la encarnación del Logos eterno (DV, 13).

La voluntad de resaltar desde el punto de vista histórico y sobre todo pastoral la intención original del mensaje bíblico abrió paso a un tercer problema. El Decreto tridentino había sostenido que la Escritura y la Tradición deben ser honradas “*pari pietas affectu ac reverentia*” (DH, 1502). Esta afirmación ahora suscitaba la cuestión de cómo conciliar lo que se había dicho con el reconocimiento de la particular importancia de la Escritura.

El teólogo dogmático Josef Rupert Geiselman, de Tubinga, se dedicó a dicha cuestión en el período inmediatamente anterior al Concilio. Durante sus investigaciones sobre la historia de la redacción del texto tridentino llegó a la sorprendente conclusión de que el Concilio de Trento no estaba totalmente convencido de que la fuente de la revelación se encontrase “*partim-partim*”, parte en la Escritura y parte en la Tradición oral. El Concilio había dejado caer este “*partim-partim*” durante las discusiones para luego sustituirlo por un más rápido “*et*” y hablar simplemente de “*Escritura y Tradición*”. Por lo tanto, según la tesis de Geiselman, Trento no había tomado una decisión, sino que había dejado en suspenso la cuestión de la relación entre Escritura y Tradición del punto de vista del contenido. Solamente después, en la teología y en el catecismo post-tridentinos, el “*et*” de nuevo se interpretó como “*partim-partim*”.

Para Geiselman, también era posible otra interpretación, según la cual el único Evangelio está contenido por entero tanto en la Escritura como en la Tradición. En ese sentido, la Tradición no queda disminuida sino revalorizada. No es un apéndice de la Escritura sino que contiene el Evangelio por entero; como “*traditio interpretativa*”, recibe de la teología católica una importancia fundamental para la exégesis bíblica¹⁵. Por esto, esas tesis no tienen nada que ver

¹³ Un efecto sensacional lo causó el ataque frontal de A. Romeo, L'enciclica “*Divino afflannte Spiritu*” y las “*opiones novae*”, en: *Divinitas* 4, 1960, 387-456, donde habló de las “brumas nórdicas” que se abatían sobre una Roma ya desolada.

¹⁴ Sobre estas cuestiones, ver el comentario de A. Grillmeier, en: *LThK Vat. II, Vol.2, Freiburg i. Br., 1967, 544-559.*

¹⁵ J. R. Geiselman, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen*, en: *Die mündliche Überlieferung*, hrsg. Von M. Schmaus, München, 1957, 123-206; Idem, *Die Heilige*

con el concepto reformador de “Sola Scriptura”, tal como este axioma se suele entender, o en un sentido que el mismo Lutero jamás había reconocido¹⁶. Sin embargo, con su interpretación, Geiselman se enfrentó con un antiguo prejuicio del Magisterio y provocó un acalorado debate sobre la auto-suficiencia contenutística de la Escritura, cuyo eco se dejó sentir con fuerza también en el aula conciliar.

En el fondo Geiselman había llegado a la respuesta a que llegó el Concilio Vaticano II después de muchas discusiones. Como Trento, también el Vaticano II, a propósito, dejó en suspenso la cuestión de la auto-suficiencia contenutística de la Escritura¹⁷. Según el Concilio, Escritura y Tradición no subsisten independientemente una junto a la otra, sino que están estrechamente unidas y ligadas (cf. DV, 10). A la Tradición compete la imprescindible función de interpretar la Escritura y sobre todo de verificar si esa interpretación es correcta. En este sentido, el Concilio dice que la Iglesia no saca exclusivamente de la Escritura la certeza de todo lo revelado (DV, 9).

A Geiselman en seguida se le recriminó el haber planteado la cuestión de manera equivocada y el haber orientado la discusión en una dirección falsa, porque no había tenido en cuenta el concepto de Tradición pneumatológico que estaba en la base del Concilio de Trento¹⁸. Y es posible que, bajo este aspecto, Geiselman estuviese realmente demasiado atado a la teología post-tridentina. Sin embargo, se le reconoce el mérito de haber allanado el camino que ha permitido salir del “*impasse*” y de haber sentado las bases para una teología más comprensiva de la Palabra de Dios.

III. Nociones sobre una teología de la Palabra de Dios

En la “*Dei Verbum*” el Concilio abordó con honestidad las cuestiones que habían quedado arrinconadas desde hacía demasiado tiempo, se interesó de nuevo por el problema ecuménico, suavizó la relación entre interpretación histórica y eclesiológica de la Escritura y acogió la primera en el seno de la Iglesia. Es innegable que muchos aspectos quedaron en suspenso y que hubo que aceptar algunos compromisos. Con todo, no podemos hablar de un texto insatisfactorio, desequilibrado o contradictorio¹⁹. No sería correcto medir la importancia de la “*Dei Verbum*” sólo en referencia a cuestiones internas de teología. La tarea de un Concilio no es responder a todas aquellas preguntas a las que los teólogos querrían encontrar una respuesta y, en la mayoría de los casos, una respuesta de su conveniencia.

La frase inicial de la Constitución sugiere claramente que el Concilio quiere ocuparse de cuestiones más amplias y profundas que aquellas que surgen (y es justo que así sea) en las disputas teológicas internas. Se trata, de hecho, de la esencia e importancia de la Palabra de Dios como “*praeconium salutis*”, mensaje de salvación y de vida. Con esa expresión el Concilio se refiere a la primera carta de Juan: “Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos acerca de la Palabra de vida” (1 Jn 1,1).

En esta cita sorprende la referencia no solamente al escuchar, sino también al ver y al tocar; no es solamente revelación de la palabra, sino también revelación de los acontecimientos. El Concilio repite que Dios se manifiesta en palabras y obras que se ilustran mutuamente (cf. DV, 2)²⁰. En cuanto creativo y creador, el hablar de Dios es también un actuar. “*Dicere Dei est*

Schrift und die Tradition, Freiburg i. Br., 1962. Ver también una tesis similar previa: E. Ortigues, *Écriture et Traditions apostoliques*, en: RSR 36, 1949, 271-299. El rechazo más fuerte llegó de H. Lennerz, *Scriptura sola?*, en: *Gregorianum* 40, 1959, 38-53. Una visión de conjunto equilibrada la presenta J. Beumer, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle (Handbuch der Dogmengeschichte I/4)*, Freiburg i. Br., 1962. Fue desarrollada posteriormente sobre todo por Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, I: *Essai historique*, Paris 1960; II: *Essai théologique*, Paris 1963 (alemán: *Die Tradition und die Traditionen*, Vol. 1, Mainz, 1965).

¹⁶ G. Ebeling, „*Sola scriptura*“ und das Problem der Tradition, en: *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964, 91-143.

¹⁷ Cf. la *Relatio* del arzobispo H. Florit del 25 de setiembre de 1964, reproducida parcialmente en: J. Ch. Hampe, *Die Autorität der Freiheit*, Vol. 1, München, 1967, 122-126.

¹⁸ Ver J. Ratzinger, *Kommentar*, 499.

¹⁹ Ver O.H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 286-290.

²⁰ Ver el comentario de H. de Lubac, op. cit. 62-91.

facere”, dice Tomás de Aquino²¹ y con esto retoma exactamente el significado original del término hebreo “dabar”, que corresponde sea a palabra, sea a acción. La teología de los Padres, como también la de la Alta Edad Media, subraya que la revelación tiene lugar en el seno de la historia de la salvación²². Solamente luego, la historia de la salvación fue enmarcada en un sistema doctrinal abstracto o interpretada en manera reductiva según criterios personalistas y existenciales.

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

La intensificación y condensación cristológica todavía hace más clara otra dimensión profunda. A través de palabras y obras Dios no revela una cosa: se revela a sí mismo. Refiriéndose a Ef 1,9 y a otros pasajes bíblicos (Col 1,26; 1 Tim 3,16), el Concilio habla de un “seipsum rivelare et notum facere sacramentum voluntatis suae” (“revelarse a sí mismo y comunicar el secreto de su voluntad”). De este modo, da un paso decisivo hacia delante, pasa de una comprensión teórica-instructiva (como la llama Max Seckler) a una comprensión teórica-comunicativa²³. Esto significa que la Palabra de Dios no quiere instruir sobre realidades sobrenaturales o doctrinas arcanas a las que el hombre no puede acceder con la sola razón; se trata más bien de una comunicación de persona a persona. En la revelación Dios nos habla como se habla a los amigos, en su grandísimo amor (cf. DV, 2; cf. Ex 33,11; Jn 15,14ss).

La interpretación personalista de la revelación tiene como consecuencia una comprensión personalista de la fe. De la “obediencia de la fe” (cf. Rom 16,26), prestada por el hombre al Dios que se revela, el Concilio dice que “por la fe el hombre se entrega libremente a Dios, le ofrece el homenaje total de su entendimiento y voluntad, asintiendo libremente a lo que Dios revela” (DV, 5). En último análisis, la fe no depende ni de la palabra escuchada ni del acontecimiento salvífico experimentado, sino que descansa exclusivamente en Dios que se manifiesta en palabras y obras.

Tomás de Aquino ha presentado correctamente esta estructura fundamental de la fe. Sostiene que el objeto formal de la fe es Dios cual “prima veritas”; el objeto material es todavía Dios y todo lo demás en la medida en que tiene una relación con Dios²⁴. Esto permite evitar una sobrevaloración de la Palabra así como de las obras salvíficas, las cuales en la fe tienen meramente un significado de mediación, o como se dice en teología, de signo sacramental. En este sentido, la fe no excluye sino que incluye contenidos concretos y también contenidos doctrinales. La Constitución ha querido mantener ambos aspectos, aunque hay que reconocer que no ha conseguido conciliarlos realmente²⁵.

El evento de la revelación es en el fondo un evento dialógico de comunicación. La comunicación realiza y se convierte en participación. La Palabra de Dios quiere que aquello que dice se convierta en una realidad presente. Se trata de una palabra eficaz (“verbum efficax”) que realiza y da lo que expresa (cf. Heb 4,12). Y ella no nos da simplemente una “cosa”, sino que nos da el acceso al Padre (cf. Ef 2,18) y nos hace partícipes de la naturaleza divina (cf. 2 Pe 1,4). El fin de la revelación es claro, como ilustra la cita de la primera carta de Juan: “para que también vosotros estéis en comunión (κοινωνία) con nosotros. Y nosotros

²¹ Tomás de Aquino, Super II ad Corinthios c. 1 *lectio* 2, nrr.1.

²² San Agustín, De vera religione VII,13 habla de “historia et prophetia dispensationis temporalis divinae providentiae pro salutis generis humani in aeternam vitam reformandi eatque reparandi”.

²³ M. Seckler, Der Begriff der Offenbarung, en: Handbuch der Fundamentaltheologie, ed. W. Kern et al., Vol. 2, Freiburg i. Br., 1985, 64-67.

²⁴ Tomás de Aquino, *Summa theologiae* II/II q. 1 a. 1.

²⁵ J. Ratzinger justamente critica esto en su Comentario, 505. Reflexiones importantes sobre la relación entre acción y contenido de la *doctrina* se encuentran en Tomás de Aquino. Cf. Y. Congar, „Traditio“ und „Sacra doctrina“ bei Thomas von Aquin, in: Kirche und Überlieferung (FS Geiselmann), ed. J. Betz – H. Fries, Freiburg i. Br., 1960, 170-210.

estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo” (1 Jn 1,3). La Palabra de Dios como “*praeconium salutis*” es, pues, mensaje de comunión con Dios y con los seres humanos. En cuanto tal, es Palabra de vida (DV, 1).

Este mensaje salvífico va dirigido a toda la humanidad. Por esto, el proemio de la “*Dei Verbum*” presenta la orientación de todo el documento citando a San Agustín: “para que todo el mundo con el anuncio de la salvación, oyendo crea, y creyendo espere, y esperando ame” (DV, 1)²⁶.

Esta vocación universal será retomada en otras partes del texto, donde la Constitución habla de la revelación a partir de la creación y de la posibilidad (en línea con las afirmaciones del Vaticano II) de conocer a Dios con la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas (cf. Rom 1,20; cf. DV, 3; 6). De todos modos, resulta significativo que el Concilio Vaticano II supere al Concilio Vaticano I cuando considera la creación no tanto como simple ordenación de la naturaleza cuanto como elemento del contexto cristológico. Dice que Dios ha creado todas las cosas por medio del Verbo (cf. Jn 1,3) y se refiere a la creación por Cristo y en Cristo (cf. 1 Cor 8,6; Col 1,16ss; Heb 1,2)²⁷.

Lamentablemente la “*Dei Verbum*” no desarrolla ulteriormente las consecuencias de este pensamiento tan importante. Sólo en la Constitución pastoral “*Gaudium et spes*” se afirmará explícitamente que de Jesús y de su palabra proviene la luz que ilumina toda la realidad; de Cristo proviene también el sentido definitivo del ser humano, el significado de su vida, pero también el misterio del dolor y de la muerte (cf. GS, 10; 22; 32; 45 y otros). Con una expresión muy feliz, la Constitución pastoral observa que en su palabra Dios no se revela solamente a sí mismo sino que también revela el ser humano al ser humano (cf. GS, 22). En este sentido, la interpretación teológica de la Palabra de Dios como Palabra de vida y como “*praeconium salutis*” también tiene que ser una interpretación existencial y consciente de las realidades del mundo; tiene que tomar en cuenta al ser humano y su existencia, de tal manera que la vida eterna y la perfecta comunión con Dios no caigan en el olvido, sino que se mantengan siempre como el verdadero objetivo del ser humano²⁸.

La Palabra de Dios ha venido a la historia una vez y, al mismo tiempo, una vez por todas, encontrando su realización en Cristo. Ahora tiene que ser comunicada como Evangelio por los apóstoles y por sus sucesores, los obispos, a todos los pueblos. Aun cuando la predicación apostólica se expresa “de un modo especial en los libros inspirados” (DV, 8), no ha de entenderse como un simple libro sino como “*viva vox evangelii*”, “anuncio y grito de la gracia y la misericordia de Dios”, como dijo (y no fue de los primeros) también Lutero²⁹. Los comentarios a la Escritura de Tomás de Aquino se colocan en la misma línea³⁰. Esta transmisión del mensaje se realiza de forma similar a la revelación: “en la predicación oral, con los ejemplos y las instituciones” (DV, 7). Así pues, no se realiza sólo verbalmente, sino también por medio de hechos concretos. El Concilio lo resume diciendo: “así la Iglesia con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y trasmite a todas las edades lo que es y lo que cree” (DV, 8).

Esta interpretación de la Tradición ha levantado duras críticas de parte de algunos teólogos protestantes. Sus ásperas acusaciones partían de aquello que ellos consideraban una excesiva veneración de la Tradición y de la Iglesia³¹. La frase arriba citada sería, de hecho, inaceptable si con ella se entendiera una equiparación entre la Iglesia existente, real, con su vida concreta y el Evangelio. Se trataría de una presunción, porque sin lugar a dudas en la Iglesia existen

²⁶ San Agustín, *De catechizandis rudibus*, 4,8.

²⁷ El fundamento de este pensamiento se encuentra ya en la teología judía, según la cual el mundo fue creado de acuerdo a las dimensiones de la Torá. Cf. C. Thoma, *Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung*, Augsburg, 1994, 72-74.

²⁸ Tomás de Aquino, S. th. II/II q. 1 a 6 en referencia a Heb 11,1: “*fides principaliter est de his quae videnda speramus in patria*”.

²⁹ Martín Lutero, WA 12,259; cf. P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh, 1962, 71ss.

³⁰ Tomás de Aquino, *Super Romanos*, c. 1, *lectio* 1 define el *evangelium* como *bona annuntiatio*, donde Cristo es el bien preeminente; Tomás además subraya el significado salvífico del evangelio (*lectio* 6). Cf. también *Super Galatas*, c. 1, *lectio* 2.

³¹ Ver K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, 622-640 y muchos otros teólogos protestantes.

muchos elementos que no sólo no corresponden al Evangelio, sino que incluso lo contradicen claramente. Al querer evitar este tipo de malos entendidos, el Concilio ha hablado no sólo de lo que la Iglesia es, sino sobre todo de lo que la Iglesia cree. La mencionada frase sólo se puede comprender dentro del contexto pneumatológico que constituye el fondo de todo el segundo capítulo de la Constitución.

La revelación que Dios hace de sí mismo en la historia se realiza, según el testimonio bíblico, en el Espíritu Santo, a través del cual la Palabra de Dios se escribe en el corazón de los fieles (cf. 2 Cor 3,2ss.). El Espíritu Santo nos recuerda continuamente la Palabra de Dios, pronunciada una vez por todas, y nos guía siempre más profundamente hacia la verdad toda entera (cf. Jn 16,13). La Tradición es, pues, la presencia de la Palabra de Dios en la Iglesia, una presencia que permanece en el Espíritu y que se renueva incesantemente. Por eso, en la tradición eclesial oriental, se entiende como epíclesis de la historia de la salvación³².

A través del Espíritu Santo prometido a la Iglesia, la Palabra de Dios, manifestada una vez por todas, se hace continuamente viva y presente en la Iglesia. El Concilio dice: “Así Dios, que habló en otros tiempos, sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo amado; así el Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo entero, va introduciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos intensamente la palabra de Cristo (cf. Col 3,16)” (DV, 8). Esta afirmación expresa claramente que no hay identificación entre Palabra de Dios y palabra y vida de la Iglesia. La Iglesia no puede gestionar y administrar la Palabra de Dios. Sólo como Iglesia que escucha lo que el Espíritu tiene que decir a las comunidades (cf. Ap 2,7, etc.) ella puede ser Iglesia que proclama la Palabra.

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

Lamentablemente el Concilio no logró tratar ampliamente, en modo concreto, la función crítica de la Palabra de Dios, sino que se limitó a mencionarla con cautela, casi de paso, describiendo la Escritura como un espejo en el que se advierte ya desde ahora el Dios escondido (cf. DV, 7), en el que, sin embargo – se podría añadir – podemos y tenemos que vernos a nosotros mismos en modo siempre crítico. El Concilio no presenta criterios concretos que permitan distinguir cuando en la Iglesia la palabra escuchada es Palabra de Dios o palabra meramente humana, o incluso palabra contraria a Dios. Joseph Ratzinger justamente ha observado que el Concilio perdió de esta manera una ocasión ecuménica³³. Como veremos a continuación, en la última parte de la Constitución, de carácter pastoral y espiritual, el documento sugiere en qué dirección hay que buscar la respuesta.

IV. Significado pastoral, espiritual y ecuménico de la Lectio Divina

Las orientaciones proporcionadas por la “Dei Verbum” han producido numerosos y buenos frutos después del Concilio, facilitando un cambio de ruta en la exégesis que ha enriquecido la teología en su conjunto y ha tenido un impacto importantísimo en el diálogo ecuménico. Sin la renovación bíblica, éste último habría sido impensable. Después del Concilio, la teología de la Palabra de Dios se ha puesto en movimiento con gran dinamismo³⁴. En este contexto, la teología católica ha aprendido mucho también de las grandes propuestas avanzadas por la

³² Ver al respecto la intervención de N. Edelby en el aula conciliar, en: J. Ch. Hampe, op. cit. 119-122.

³³ J. Ratzinger, *Kommentar*, 519-523.

³⁴ H. U. von Balthasar, *Verbum caro*, Einsiedeln, 1960; O. Semmelroth, *Wirkendes Wort*, Freiburg i. Br., 1962; L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes*, München, 1966; K. H. Menke, *Art. Wort Gottes*. III, en: *LThK X*, 2001, 1301ss.

teología protestante del siglo XX³⁵. De gran importancia es también el significado pastoral y espiritual de la Constitución, cuyo capítulo sexto está dedicado a “La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia”.

Este capítulo no es un simple apéndice, sino el punto culminante de toda la Constitución. Empieza con las palabras: “La Iglesia siempre ha venerado la Sagrada Escritura, como lo ha hecho con el Cuerpo de Cristo, pues sobre todo en la sagrada liturgia, nunca ha cesado de tomar y repartir a sus fieles el pan de vida que ofrece la mesa de la Palabra de Dios y el Cuerpo de Cristo (DV, 21). Ésta es la antigua tradición de los Padres, que llega hasta Tomás de Kempis³⁶. Los Padres definen la Escritura como la encarnación del Logos³⁷ y afirman que la Iglesia vive de la Escritura como de la Eucaristía. Ambas son Cuerpo de Cristo y alimento del alma; ambas constituyen un único Misterio³⁸. Ambas forman la Iglesia que, a su vez, es Cuerpo de Cristo³⁹.

Por consiguiente, el Concilio, haciendo referencia a las Encíclicas sobre la Biblia del Papa León XIII (1893), del Papa Benedicto XV (1920) y del Papa Pío XII (1943), subraya la importancia particular de la Sagrada Escritura que, a diferencia de la Tradición, es Palabra inspirada por Dios (DV, 8). El Concilio afirma también que la predicación eclesiástica debe nutrirse y regularse por la Sagrada Escritura (cf. DV 21; 24) a la que los fieles deben tener “fácil acceso” (DV, 22). También se pone en evidencia la necesidad de hacer traducciones apropiadas y correctas, preferentemente a partir de los textos originales y, si es posible, en colaboración ecuménica (cf. DV, 22). Se dice luego que “la Escritura debe ser el alma de la teología” (DV, 24), y se añade que “desconocer la Escritura es desconocer a Cristo”, según palabras de San Jerónimo (DV, 25).

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

Por desgracia, sin embargo, junto a las luces están también las sombras. A menudo la exégesis bíblica ha llegado a ser tan unívocamente docta, tan complicada y tan árida del punto de vista espiritual que se ha convertido, para el fiel medio, en un muro que obstaculiza el acceso a la Escritura en lugar de facilitarlo. Algunos comentarios hablan más de las intenciones del redactor bíblico o de las diversas estratificaciones del texto que del mensaje que Dios nos comunica. Las numerosas palabras e hipótesis humanas ocupan el lugar de la Palabra de Dios. Todo esto ha llevado a una desintegración de la Biblia y a la pérdida de unidad interna del cánón. Afortunadamente, hay que contar con una revisión crítica de la crítica bíblica moderna, cuyo objetivo es enfatizar la perspectiva teológica más que aquella antropológica⁴⁰.

En el estudio bíblico a menudo se han impuesto métodos de carácter sobre todo asociativo, que se basan más en ideas subjetivas que en una comprensión objetiva del texto y que, por lo tanto, llegan más fácilmente a actualizaciones que inducen a error. Algunas interpretaciones psicológicas colocan en primer plano algunos aspectos exegéticos de importancia secundaria,

³⁵ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Vol. I/1 and I/2, Zollikon-Zürich, 1955. 1960; G. Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik*, en: *Wort und Glaube*, Vol. 1, Tübingen, 1960, 319-348; E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, 1977, 307-543; W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Vol. 1, Göttingen, 1988, 251-281.

³⁶ Cf. J. Ratzinger, *Kommentar*, 572, Nota 1; Thomas a Kempis, *De imitatione Christi* IV, 11, 21ss.

³⁷ Ya se encuentra en Ignacio de Antioquía, *Philadelph.* 5,1; ulteriores referencias en particular de Orígenes, en H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte*, 401-404; también en Jerónimo, *In Psalm 147*, 14,4; 80,3.

³⁸ H. de Lubac, *ibid.* 415ss.

³⁹ *Ibid.* 427. Expresado concisamente por Tomás de Aquino: La Iglesia está constituida “*per fidem et fidei sacramenta*” (S. th. III q. 64, a. 2 ad 3).

⁴⁰ U. Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, Vol. 1/1, Neukirchen, 2002, 15-20; 59-119.

mientras descuidan la auténtica interpretación original. En la legítima confrontación entre el texto y nuestras experiencias actuales, a veces se otorga más importancia a éstas últimas de cara a la exégesis y la crítica del texto, respecto a la importancia otorgada al mismo texto para la interpretación crítica de nuestras experiencias. A menudo se olvida que en la Biblia está viva la Palabra de Dios, la realidad divina.

Por esto, considero que la sugerencia práctica más importante de la “Dei Verbum” es la renovación de la tradición bíblica y patrística de la “Lectio divina”⁴¹, que consiste en la lectura espiritual, hecha en comunidad o individualmente, de la Sagrada Escritura, acompañada de la oración; en ella, Dios nos sale al encuentro con su amor y establece con nosotros un diálogo (cf. DV, 25). En ella está presente el mismo Jesucristo (cf. SC, 7).

La lectura espiritual de la Biblia se remonta a la práctica sinagoga hebrea y a la tradición del Antiguo y del Nuevo Testamento (cf. Neh 8,1-8; Lc 4,16-21; Hech 13,14ss; 15,21). En la Iglesia corresponde a una tradición que va desde los Padres hasta la Alta Edad Media; en el cristianismo reformado ha encontrado especial apoyo sobre todo en el pietismo. Y Henri de Lubac nos ha propuesto nuevamente su riqueza en modo original⁴². La renovación de esta tradición es una tarea pastoral importante. Como modelo ejemplar de escucha espiritual de la Palabra de Dios encontramos en la Escritura la figura de María. María está completamente absorta en la escucha (cf. Lc 1,38), acoge la palabra en su fe y por su fe es llamada bendita (cf. Lc 1,45). Ella guarda y medita en su corazón todo lo que ha visto y oído (cf. Lc 2,19.51).

Naturalmente la lectura espiritual no es una panacea que resuelve todos los problemas de un solo golpe. No dispensa del esfuerzo exegético, mencionado en la segunda carta de Pedro, que pone en guardia contra una interpretación privada y personalista (cf. 2 Pe 1,21).

La Biblia está escrita para la comunidad. Se leía en la comunidad reunida y se transmitía de comunidad en comunidad. Así se ha desarrollado progresivamente el cánón de la Sagrada Escritura, durante un complejo proceso de recepción. Por esto la “Dei Verbum” subraya justamente que la Sagrada Escritura, como libro de la Iglesia, debe leerse e interpretarse en el sentido de la Iglesia (cf. DV, 12; DH, 1507; 3007).

La Palabra de Dios pertenece a todos; por lo tanto, debe ser interpretada con el consenso de todos⁴³. Se escucha la Escritura escuchando a todos aquellos que se han comprometido en interpretarla, escuchando, en modo sincrónico, lo que los demás escuchan junto a nosotros y, en modo diacrónico, lo que los demás han escuchado antes que nosotros. La justa interpretación de la Palabra de Dios puede tener lugar solamente con la participación de todos, cuando cada uno desempeña el propio papel, en modo distinto y diverso de los demás: se trata del testimonio del Magisterio, de los laicos, de los teólogos, de los santos y de las personas comunes, así como de la liturgia, del arte sacro y de la profecía en el mundo. En esto consiste la escucha católica de la Palabra de Dios⁴⁴, en el sentido original del término.

El significado ecuménico de la lectura y de la exégesis espiritual de la Biblia en la escucha sincrónica y diacrónica – de los demás y junto a los demás – nunca podrá ser valorado suficientemente. Se trata de reflexionar y discutir sobre los documentos originarios de nuestra fe común, de nuestro patrimonio común. De ese modo, no nos concentramos solamente en lo

⁴¹ Sobre las raíces bíblicas y patrísticas, ver el artículo *Lectio divina*, en: *Dictionnaire de Spiritualité*, IX, 470-496; sobre todo la introducción ya clásica de E. Bianchi, *Pregare la parola. Introduzione alla “Lectio divina”*, Milano, 1973 (Gn. Gott im Wort. Die geistliche Schriftlesung, Eichstätt, 1997).

⁴² H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 1959-64 y *L'Écriture dans la tradition*, Paris 1966 (pasajes escogidos en alemán en: *Typologie, Allegorie, geistlicher Sinn*, Einsiedeln, 1999); *Historie et Esprit* Paris, 1950 (Gn. Geist aus der Geschichte, Einsiedeln, 1968).

⁴³ La doctrina del *consensus fidelium* “desde los obispos hasta los últimos fieles laicos” (LG 12) encuentra aquí su sitio. Aspectos parciales son la doctrina del *consensus patrum* (DH 1507) y del *consensus theologorum*, que lógicamente no se pueden establecer por medio de un agrupamiento mecánico de citas, sino solamente por medio de la capacidad espiritual del discernimiento.

⁴⁴ M. Seckler, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der „loci theologici“*. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit, en: *Die schiefen Wände des Lehrhauses*, Freiburg i. Br., 1988, 79-104.

que desde ahora compartimos en la fe y en lo que desde ahora podemos hacer juntos, sino también en los esfuerzos que podremos realizar para hacer madurar la comunión eclesial ya existente, pero todavía incompleta, hasta su plenitud.

De hecho, si es verdad que Dios por medio de su Palabra reúne la Iglesia de los cuatro ángulos de la tierra, y si es verdad que la Palabra de Dios no puede existir sin el pueblo de Dios⁴⁵, entonces podemos decir que también hoy Dios continúa reuniendo a su pueblo ecuménicamente en la "Lectio divina". En ella se hace realidad la unidad que ya existe a nivel ecuménico, aunque no en manera plena, y prosigue el camino hacia su cumplimiento. Por lo tanto, el diálogo ecuménico es provechoso en la medida en que, concentrándose espiritualmente en la Palabra de Dios, cede el puesto al diálogo de Dios con los cristianos separados. La lectura y la interpretación espiritual de la Escritura es, pues, la respuesta sea al "malaise" ecuménico, sea al "malaise" exegético.

Promoviendo la renovación de la "Lectio divina" el Concilio Vaticano II, sin darse cuenta, ha indicado la dirección en la que hay que buscar una respuesta a la cuestión, todavía por resolver, de la función crítica de la Escritura. De hecho, en la lectura espiritual de la Biblia, la Palabra de Dios nos sale al encuentro sea en manera crítica como amonestación, sea en manera positiva como palabras de aliento; en ella la Iglesia, por así decir, se mira continuamente en el espejo. Resumiéndolo en una frase: en la lectura espiritual, la Palabra de Dios en la Iglesia sale *al encuentro de* la Iglesia. De esta manera, la Palabra de Dios puede ser una llamada constante a la renovación y a la conversión, ejercitando su función crítica en la "ecclesia semper purificanda" (LG, 8)⁴⁶.

Quisiera concluir diciendo que en la "Lectio divina" se realiza precisamente lo que las palabras iniciales de la "Dei Verbum" expresan en modo programático, es decir, "Verbum Dei religiose audiens". La Lectio apela a la conversión y a la renovación; así y sólo así hace posible el "fideliter proclamans", la proclamación fiel y nueva al mismo tiempo, el "praeconium salutis", el testimonio de la Palabra de Dios para la vida del mundo, un testimonio siempre capaz de responder a las exigencias de los tiempos y de las circunstancias.

⁴⁵ Martín Lutero, Von den Konziliis und Kirchen (1539), en: WA 50, 629.

⁴⁶ Ver Yves Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, 1950; Groupe de Dombes, *Pour la conversion des Églises*, Paris, 1991 (Gn. Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft, Frankfurt a.M., 1994).