

PALABRA

- I. Filosofía
- II. Sagrada Escritura (palabra de Dios)
- III. Teología (palabra de Dios)

I. *Filosofía*

1. *Elaboración sistemática.* Con el término «palabra» designamos: 1) el elemento lingüístico mediante el cual se nombra algo (ὄνομα, *nomen*, nombre); 2) el elemento lingüístico que dice o da a conocer algo de una cosa nombrada (ῥῆμα, *verbum*, verbo); 3) la estructura lingüística que se compone de los dos elementos anteriores y expresa un contenido, el cual puede ser muy diverso (λόγος, *oratio*, frase, discurso).

El término «palabra» no designa solamente uno u otro elemento, sino también la estructura lingüística total y cada una de sus partes. Lo mismo puede afirmarse del término «lenguaje»: nombrar, decir y declarar son lenguaje tanto aisladamente como en su unidad. «Palabra» designa esta unidad vista desde sus elementos. En cambio, «lenguaje» designa la misma unidad considerada como un todo.

a) *Noción general de palabra y lenguaje.* Lo primero que descubrimos en el habla es que en ella se nombra aquello de que se habla; su primer momento (lógico) es el nombrar, la nominación. Pero el nombrar es siempre nombrar *algo*. La acción de nombrar no es absoluta, sino que supone que ese algo se muestra. El lenguaje no se saca a luz a sí mismo, sino que saca a luz algo. Su esencia —y esto vale igualmente para el nombrar, el decir y el hablar— consiste en el hecho de que aquello que se muestra es a su vez mostrado o designado y representado en la designación. En consecuencia, no basta que un ente se muestre: debe ser patente *que se muestra y cómo se muestra*. Esta patencia superior constituye la esencia del lenguaje.

La patencia primaria dada con el ser —el examen de su esencia no corresponde a este lugar (→ ser; → verdad)— no se identifica con la patencia que se da en el lenguaje. Tampoco esta patencia de la palabra es accesible al animal. Es cierto que se le muestran entes, pero no le es patente *que se le muestran y cómo se le muestran*. El ente que se le muestra determina en él una conducta. Sólo cuando se manifiesta la unidad originaria y ontológica de ser y patencia se da la palabra. Por consiguiente, lo característico de la palabra radica en la intensificación, más exactamente en la potenciación de la patencia. Esto no significa que el ente se muestre mejor, más precisa o claramente, ni que aquello que se muestra se perciba más sutilmente, sino que la patencia, más o menos clara, más o menos sutilmente percibida, sea representada como tal. En el nombrar y en el decir tiene lugar, frente a la patencia primaria del ser, un paso cualitativo, una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, y este género distinto de patencia es el lenguaje.

Si el carácter fundamental de la palabra es la manifestación de una mani-

festación primaria, la patencia de una patencia primaria, cae por su base la tesis capital de toda teoría naturalista del lenguaje. Según ésta, el nombre es una reproducción del ente en el elemento sonoro. Pero esta reproducción no crea un nuevo género de patencia, sino que permanece en el mismo género que lo reproducido. Ciertamente se da una designación fonética del ente, pero en esta designación sólo se repite, con mayor o menor fidelidad a la naturaleza, el modo en que el mismo ente se muestra. En lugar de una potenciación se da una mera duplicación de la patencia primaria, en la cual el doble fonético debe quedar necesariamente detrás de la patencia primaria.

Tampoco la teoría de la «convención» es compatible con el carácter fundamental de la palabra que hemos expuesto. Esta teoría sostiene que las palabras son signos establecidos convencionalmente para cada cosa que debe designarse. Es cierto que el lenguaje, como un género propio de patencia, necesita de un acto propio para su realización. Wilhelm von Humboldt considera la «fuerza del espíritu» como fuente del lenguaje, y su → libertad frente a la realidad, como la principal característica de su realización. Pero esta sola razón no basta para considerar el lenguaje como producto de un convenio, el cual, de existir, se habría producido dentro del lenguaje ya formado. Por esta razón, tampoco Humboldt considera el lenguaje como «obra propia» de los pueblos. El lenguaje no es un «producto de la actividad, sino una emanación espontánea de espíritu» (*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, 2). En consecuencia, el acto que da origen al lenguaje es el acto por excelencia del espíritu. Este acto no es el ejercicio de una facultad del espíritu, sino su autorrealización en la medida en que ésta se hace patente (→ entendimiento; → hombre).

Lo que hemos definido aquí como palabra y lenguaje no se identifica con la articulación fonética. Dado que el acto originante del lenguaje es el de un ser sensitivo-espiritual, es decir, del hombre, la representación de la patencia verbal se realiza por un medio sensible: la voz (φωνή, *vox*). La voz configura la palabra como estructura fonética. Así, pues, la palabra humana, en la medida en que es plenamente humana, es manifestación fonética de la patencia primaria.

El concepto de palabra y lenguaje que hemos perfilado aquí, considerándolo como la manifestación (inherente al espíritu) de la patencia (inherente al ser), permite hablar de palabra y lenguaje en general y no solamente de las lenguas que existen de hecho. La estructura fundamental del género no sólo corresponde a todo hablar humano, sino que es la estructura fundamental de la autorrealización y manifestación del espíritu. Cuando el pensamiento patrístico y el escolástico, muchas veces en conexión con el prólogo del Evangelio de Juan, recurren a la palabra y al lenguaje en la teología de la Trinidad y de los ángeles, no se refieren a las lenguas históricas, sino a la esencia de la palabra como la forma de revelación propia del espíritu.

b) *La palabra como nombre.* En la palabra como nombre se capta no sólo la cosa, sino también la patencia de la cosa. Esto es lo que significa «concepto» en sentido originario y amplio. Captar una cosa (por ejemplo,

la silla al cogerla o la justicia al obrar o juzgar justamente) supone su patencia primaria, pero no necesariamente la captación de esa patencia. Es posible captar una cosa sin saber qué se capta. Sin embargo, al captar una cosa como manifiesta, se la capta en un concepto. Y este «concepto» existe en la palabra como nombre. Por esta razón, la esencia de la nominación se define como el captar la cosa en cuanto manifiesta o como el «concepto» de la cosa en sentido amplio. El nombre es la autorrepresentación de este concepto, y la palabra fonética es la forma sensible de dicha autorrepresentación.

El concepto en sentido amplio es el *significado* de la palabra. De la esencia de la nominación se deriva que la palabra y su significado no son dos cosas distintas, sino la misma. No es que la cosa sea, por una parte, nombrada, y por otra, captada como manifiesta, sino que en la palabra no se representa otra cosa que el concepto. En consecuencia, la palabra no puede ser definida como el «sujeto del significado», porque su esencia es significar. «La palabra es siempre significado» (H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 394), y el significado existe en la palabra.

Por tanto, el significado de una palabra no puede considerarse adjunto a la palabra ni compararse con ella, como se adjunta y compara el sujeto con la cosa que él sustenta. Esta imposibilidad se debe a que el significado separado de esa palabra se daría necesariamente en otra palabra, y así hasta el infinito. E igualmente la palabra que quedara después de separar el significado tendría siempre un significado, y así hasta el infinito. Cuando este proceso de separación se constituye en método de interpretación, desaparecen lógicamente tanto el significado como la palabra.

El significado de toda palabra es complejo. (Aquí se prescinde del caso extremo del término que no capta una cosa como manifiesta, sino que indica un concepto científico y ha sido establecido convencionalmente). La palabra como nombre no posee perfiles claramente definidos en su significado, sino que es relativamente ambigua. Encierra a la vez un significado unitario y múltiple. Y en el horizonte de su único significado puede destacar un aspecto u otro (cambios de significado). La palabra «vida» posee un significado básico único, a saber: la vida como contraria a la muerte. Pero son muchos los seres que tienen la vida en formas distintas. Esta palabra significa cada una de las múltiples formas de vida y todas al mismo tiempo. La palabra misma no expresa concretamente qué es la vida. No proporciona un concepto *definido* de vida. A causa de esta indeterminación, Aristóteles (*Phys.* I, 1) distingue entre nombre y *logos*. El *logos* significa tanto la palabra como la locución determinante y el concepto determinado. El nombre (ὄνομα) indica un todo de una manera indeterminada. Sólo mediante su delimitación (ὀρισμός) queda determinado el concepto. El primer paso para esta delimitación consiste en distinguir en un todo lo particular. Esta distinción sugiere cómo puede resolverse la dificultad. Es posible dividir en «partes» el concepto originario y amplio y, por consiguiente, el significado complejo de una palabra (momentos significativos) para luego delimitar y determinar conceptualmente (definición) su significado por medio de estas «partes». La determinación conceptual es cosa del entendimiento. Pero el entendimiento que define el

significado de una palabra no es un entendimiento absoluto que establece el concepto (y lo designa luego con un término), sino el entendimiento del espíritu, el cual ya ha percibido y sacado a luz la palabra y el discurso. Por esta razón, la determinación conceptual del juicio tiene su medida en la palabra, ya que la comprensión inicial de la palabra es la base permanente de su determinación, aunque el fin de esta determinación es la comprensión total de la palabra. Así, pues, la comprensión vulgar tiene su medida en la palabra corriente, la comprensión filológica la tiene en la palabra de los idiomas, así como la comprensión filosófica en la palabra filosófica y la teológica en la palabra de la → revelación.

Para determinar conceptualmente el significado complejo de una palabra se ofrecen las siguientes direcciones: 1) el campo significativo que se da con el mismo nombre; 2) la determinación del sentido de este significado por el contexto de la frase; 3) los momentos significativos identificables en el significado cuyo sentido se ha determinado, los cuales permiten elaborar un concepto lógicamente ordenado en vista del sentido de la frase.

c) *La palabra como discurso o frase.* La palabra como verbo, que gramaticalmente se distingue del nombre y de la frase, se ofrece al análisis filosófico unas veces aislada del contexto de la frase, como simple palabra, y otras dentro del mismo contexto. Aisladamente es un nombre y debe ser comprendida como tal, y todo lo dicho de la palabra como nombre vale también para la palabra como verbo. En el contexto de la frase, el verbo constituye precisamente lo esencial de la misma: dice algo de la cosa nombrada. En la oración, una palabra se enlaza con otra para formar una unidad lingüística. En general, esta unidad consta de palabras nominales y palabras verbales.

La frase puede tener modalidades distintas: exclamación, ruego, mandato, deseo, etc. Una modalidad principal, que se encuentra en todas las demás como rasgo fundamental, es la enunciación. Por esta razón, en los párrafos siguientes trataremos de la palabra como frase y de la frase en su modalidad enunciativa.

La unión de una palabra con otra en la frase significa que las realidades captadas aisladamente en las distintas palabras se perciben ahora formando una unidad y que las manifestaciones de la realidad hechas por la frase aparecen enlazadas entre sí y se presentan como una manifestación única. Esta manifestación refleja de una realidad patente —manifestación que tiene lugar en la frase— es distinta de la simple manifestación que se da en el nombre, ya que una potencia se refleja en otra, y cada una de ellas, «proyectada» en todas las demás, aparece a la luz de éstas. En este esclarecimiento de una palabra por otra se realiza el significado del *logos*. Pues el *logos* no significa el nombre, sino la estructura lingüística que resulta de un «ensamblaje», el concepto determinado en el cual el «concepto» inicial de la palabra es captado en otra, el significado que aparece al reflejarse un significado en otro. Pero la *idea* del *logos* es la «reflexión» de la potencia plena en sí misma. La reflexión que se realiza en la frase presenta determinadas estructuras lógicas, cuya exposición no es de este lugar, aunque la lógica se ha desarro-

llado preferentemente como una lógica de la enunciación. La estructura lógica es a la frase como la posibilidad a la realidad. La frase consiste en la manifestación refleja de una realidad patente y en su representación en la frase dicha.

De igual modo que la palabra como nombre tiene un significado, así también la palabra como frase tiene un *sentido*. La materia de este sentido son los significados de las palabras que la componen, pero su forma es la reflexión. El significado de las palabras y el sentido de la frase se diferencian ante todo por la reflexión. El sentido de la frase no se da en el nombre ni en el verbo, sino en el núcleo reflexivo de la frase. Este núcleo reflexivo de la frase no subsiste «en sí», aunque pueda indicarse lingüísticamente en la cópula, sino que existe sólo como una unidad dinámica formada por la palabra nominativa y la verbal. Esto significa que el decir forma una unidad, aunque las palabras se pronuncien sucesivamente. Esta localización del sentido permite reconocer que, de una manera análoga a la inseparabilidad entre el significado y la palabra, el sentido no puede separarse de la frase, ya que el sentido, como manifestación ensamblada de un significado en otro, sólo existe ciertamente en la frase y constituye su esencia. La observación de que primero se piensa y luego se habla no contradice lo que acabamos de afirmar. Prescindiendo de que esta observación no se refiere al contenido real y ontológico del lenguaje —que es el objeto de nuestro examen presente—, todo pensamiento previo se realiza ya en un lenguaje, y la proposición oral es el mismo pensamiento articulado en sonidos, con lo cual el pensamiento alcanza su plenitud.

De la estructura relacional que tiene sentido de la frase se deduce que el significado complejo del nombre (como el del verbo) experimenta una determinación en su enlace mutuo. Sin embargo, a causa de la reciprocidad de la relación de los significados, el sentido de la frase continúa teniendo varias interpretaciones, de una manera análoga a la multiplicidad de significados que admite una palabra como nombre. El sentido de la oración siguiente: «Yo me voy ahora», puede ser: a) señalar expresamente *mi* partida frente al hecho de que otros se quedan (la intensidad de la frase reside en el pronombre «yo»); b) expresar simplemente el hecho de mi partida, que se realiza en el momento presente abandonando el trabajo o la espera (la intensidad recae en el verbo «me voy»); c) dar a conocer que mi partida tiene carácter presente y no anterior ni posterior (la intensidad se halla en el adverbio «ahora»). La frase propuesta une los diversos significados posibles, primero por la entonación, luego por el contexto lingüístico o existencial en que se dice la frase.

La frase es comprendida. Siempre que se dice enfáticamente que se comprende el *sentido* de la frase, sólo se indica que no sólo se entienden las palabras en su significado particular, sino también las palabras en su unidad lingüística dentro de la frase y, por tanto, como *logos*. Ahora bien, dado que la frase es esencialmente concepto y representación de un contenido que se muestra, comprender equivaldrá a captar la cosa y su sentido, y esto no sólo de una manera global, sino en la reflexión, estructuración y determinación

con que las propone la frase. Con esto se alude a la esencia de la comprensión: ésta no consiste en la intelección de los significados de las palabras positivamente utilizados, sino en el hecho de que el oyente, en virtud de un acto espiritual propio, realiza por sí mismo el engarce de las patencias que se dan en la frase, y esto, a su vez, no para comprender la frase como un simple texto, sino para captar la realidad misma. Así decimos también que uno ha captado una cosa, aunque él sólo ha seguido una frase. Comprender no tiene aquí el sentido restringido de una comprensión meramente lógica, y entender tampoco posee el sentido estricto de una inteligencia meramente «teórica», sino que ambas palabras tienen el sentido general de capacidad. La comprensión de la frase es, como la frase misma, la realización de la patencia que se da en el lenguaje. Pero con esta realización quien comprende se sitúa existencialmente en un nuevo horizonte ontológico, que encierra nuevas posibilidades existenciales. El «puede», en virtud de la realidad que se le ha hecho patente, obrar, conducirse y ser de un modo nuevo. Y quien «puede» hacer esto, ha entendido. Quien puede filosofar comprende el lenguaje filosófico, y quien comprende el lenguaje filosófico puede filosofar. Quien puede amar comprende el lenguaje del amor, y quien comprende el lenguaje del amor puede amar. Quien cree comprende la palabra de la revelación, y quien comprende la palabra de la revelación puede creer. Análogas afirmaciones pueden hacerse también con respecto a la comprensión de los textos históricos y a la existencia histórica del lector, en la medida en que tales textos no se toman sólo abstractamente como meros textos. Esta relación entre comprender y poder, que pertenece esencialmente al lenguaje, la ha generalizado el lenguaje mismo en frases como: quien sabe un oficio «entiende» su oficio, y el *savoir vivre* indica el arte de vivir.

Aunque no podemos entrar en los múltiples problemas de la hermenéutica, debemos aludir a este nivel de la comprensión. Gadamer (*Wahrheit und Methode*, 290ss) considera que la comprensión, la interpretación y la «aplicación» están inmediatamente implicadas. La comprensión y la interpretación no son dos realidades de distinta especie. No se da primero la interpretación y luego aparece la comprensión, o viceversa, sino que toda comprensión es ya una interpretación, y toda interpretación, una comprensión. Aun cuando por interpretación se entiende la diferenciación y la determinación conceptuales del sentido de la frase, ésta es ya diferenciación y determinación del sentido ya percibido, el cual se refleja de nuevo y, de este modo, queda expuesto. Cuando se comprende la frase, esto es, cuando coinciden la comprensión de la frase y las posibilidades sobre la cosa, no es posible ni necesaria una interpretación expresa. En cambio, cuando hay diferencia entre la comprensión y las posibilidades se plantean algunas cuestiones. Entonces la interpretación expresa tiene por objeto superar esta diferencia. En consecuencia, la interpretación es el camino que va de una comprensión germinal a una comprensión desarrollada. Así, pues, el fin de este proceso no es la diferenciación y la determinación perfecta del sentido de la frase como tal ni la aclaración absoluta del texto, sino la comprensión como posibilidad sobre la cosa. Gadamer, citando una tradición pietista, habla de la

«aplicación», y dice de ella que «es una parte integrante del proceso hermenéutico, al igual que la comprensión y la interpretación» (*Wahrheit und Methode*, 291). Alude a la hermenéutica jurídica y teológica, y dice que un texto jurídico es comprendido rectamente cuando se aplica debidamente a un caso jurídico, y que se alcanza el sentido propio de un texto de la revelación cuando éste produce un efecto salvífico (*ibid.*, 292). Es digno de notarse que Gadamer exige que «la hermenéutica de las ciencias del espíritu se determine nuevamente a la luz de la jurídica y la teológica» (*ibid.*, 294), mientras que la hermenéutica teológica se orienta preferentemente hacia la hermenéutica filológico-histórica y psicológica del siglo XIX, la cual no puede dar razón del problema de la comprensión (→ Escritura y teología; → filosofía y teología; → lenguaje cristiano; → hermenéutica; → analogía).

d) *Formas fundamentales de lenguaje*. No basta que el ente se muestre: es preciso que quede patente *que* se muestra y *cómo* se muestra. Esto se realiza de distintas maneras. Aquí nos limitamos a esbozar tres formas fundamentales.

El *lenguaje discursivo* hace que la cosa que se muestra aparezca de tal modo que se presente como una ordenada conexión o dentro de una ordenada conexión. Es la representación de una génesis o de una consecuencia. En el lenguaje discursivo, un miembro se enlaza con otro según diversas leyes lógicas, y mediante una estructura verbal lógicamente ordenada se expresan las *relaciones* que permanecen ocultas a una mirada inmediata. La consecuencia expuesta puede ser espacial o temporal, puede ser también una génesis histórica o estructural o una ilación causal o lógica. El prototipo del lenguaje discursivo es la exposición científica. La idea de discursividad total preside la exposición dialéctico-especulativa. En ella, la totalidad del ser se presenta como una sucesión, y esto de tal modo que en cada momento se percibe el todo y es comprendido como la unidad dialéctica de principio, sucesión y fin.

En el *lenguaje presencializante* es expresada aquella presencia y actualidad efectiva que, aunque se muestra, permanecería oculta si no fuera manifestada en el lenguaje. Esta forma de lenguaje es propia del lenguaje poético, el cual capta lo presente no por el hecho de narrarlo, describirlo o exponerlo, sino por el simple hecho de decirlo. Al lenguaje discursivo se opone lo que no es lógicamente estructurable ni dialécticamente comprensible. En cambio, esto no se opone de ninguna manera al lenguaje presencializante. Este lenguaje lleva a una manifestación originaria la totalidad de aquello que se muestra. La poesía presencializa en la palabra la realidad plena y realiza en la palabra lo que es actual. Así, pues, la misma poesía es una realidad originaria de esta imagen del mundo. Lo actual no significa aquí lo que ocurre en el momento presente, sino lo que es actual en todo tiempo. Por esta razón, el lenguaje poético encierra algo actual, aunque diga «Erase una vez» o «Alguien hará» («Uno tomará la pelota de manos del temible jugador...»). Dentro de este género de presencialización hablan también la palabra de la plegaria (→ oración) y la palabra sacramental (→ sacramento), sin que por ello sean lo mismo la poesía y el lenguaje cultural (→ culto). Este lenguaje confiere al

Dios presente una presencia manifiesta. Frente a esta presencIALIZACIÓN, el lenguaje discursivo de la doctrina sólo representa una posibilidad. En cambio, en el lenguaje presencIALIZANTE la palabra adquiere el rango de una → epifanía.

En el *lenguaje existencial* (→ existencia), el hablante lleva su propio ser a una manifiesta y plena realización. En esta manifestación suya por la palabra, él se constituye en su condición de hombre. El lenguaje de la → decisión, la → confesión, la promesa, el lenguaje del → amor o del odio, la mentira y el testimonio de la verdad son lenguaje existencial. En este lenguaje, el hombre llega a ser el que es y se manifiesta como tal. La manifestación verbal es aquí, como en todas partes, no algo ocasional que podría también no realizarse, sino la cosa misma «en verdad», y en este caso, el hombre mismo tal como es realmente. En esto se funda también el significado de la mentira, la cual, en el caso de que se diga seriamente, no puede concebirse como un accidente de un hombre por lo demás veraz. En el lenguaje existencial el hombre pone en juego su posible ser personal y puede «dejarlo escapar» en el sentido de sus palabras. Con su lenguaje, él está entre la despersonalización y la consecución de sí mismo como persona.

2. *Datos históricos.* La filosofía de la palabra es tan antigua como la misma filosofía. Está embebida en la esencia de la filosofía. La filosofía, mientras se encuentra en sus comienzos, no se decide fácilmente a enfrentarse con su elemento propio y su esencia, a tratarlos como «tema» o como disciplina. La filosofía del lenguaje, como disciplina particular de la filosofía sistemática, es bastante reciente. No nació solamente de los planteamientos filosóficos, sino que ha sido impulsada y fomentada de muchas maneras por las ciencias del lenguaje. «Una exposición sintética de la historia de la filosofía del lenguaje es todavía un anhelo no realizado» (E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* I, 55, nota 1). Las contribuciones más importantes en este sentido —aparte las que ofrecen los trabajos de lingüística— se encuentran en Cassirer y Gadamer.

Uno de los rasgos fundamentales de la *filosofía griega* es el haber intentado superar el poder mágico que el nombre había poseído en el pensamiento mítico. La palabra no es un instrumento de poder mágico como tantos otros, sino el signo del → orden, de la ley y del pensamiento. Por esta razón, la filosofía griega se opone desde el principio al poder del nombre. Gadamer ha llamado la atención sobre esto (*Wahrheit und Methode*, 383-395). La verdad no reside en la palabra como nombre, sino en la palabra como *logos*. La multiplicidad de cosas, poderes y dioses se concentra en la unidad de una ley (νόμος) y un sentido (λόγος), y, por esta razón, forma un orden (κόσμος, mundo). También la ambigüedad de los nombres y su uso necesitan semejante orden. Por esta razón pregunta Sócrates por el «concepto» e induce a sus interlocutores a buscar el concepto de lo que se llama justicia, virtud, alma, etc. Como toda palabra determinativa lleva consigo su contraria, toda definición conceptual es dialéctica. Sócrates parte de la cosa nombrada en la palabra y busca dialécticamente el *logos* de la cosa. Este proceder sitúa a

Platón ante la cuestión de cómo es posible esta determinación del *logos*. ¿No es preciso conocer la esencia de la cosa antes de su expresión verbal —y, por consiguiente, más allá de su nombre (ὄνομα), su concepto (λόγος) y su imagen (εἶδωλον)— para que pueda encontrarse y expresarse su concepto? (cf. Cassirer, 63ss; Gadamer, 384s). Este verdadero *logos*, nombrado y pensado por primera vez en Heráclito, es la sustancia de la filosofía griega, la cual es, por tanto, esencialmente una «lógica» en todas sus ramificaciones. Este carácter fundamental constituye el objeto de una completa reflexión por primera vez en el *Organon* de Aristóteles, sin que éste elaborara una filosofía de la palabra ni tampoco una filosofía del lenguaje en el sentido actual. Este carácter del saber, determinado por la palabra como *logos*, imprime hasta hoy su sello en la esencia y las denominaciones de las ciencias: filología, biología, teología, etc.

Para la *filosofía medieval*, la palabra no es solamente, como en la filosofía antigua, un elemento general y esencial, sino al mismo tiempo un tema y un objeto del pensamiento especulativo. Tomás de Aquino expone con los siguientes términos la diferencia que hace posible esta nueva fase de la filosofía de la palabra: «A diferencia de lo que hizo Platón al admitir que las ideas de las cosas están fuera del entendimiento divino, nosotros consideramos que se encuentran dentro de la mente de Dios» (*De Ver.* IV, 6, s. c. 2). De esto deduce Tomás de Aquino que las cosas son *in verbo* más verdaderas que en sí mismas (*in seipsis*), ya que la palabra intradivina es la fuente de los seres creados. Tomás de Aquino considera la palabra como principio del ser y, por tanto, también del pensamiento, del lenguaje y del conocimiento humanos. En virtud de este origen de todos los seres en la palabra, éstos pueden ser conocidos y expresados según su propia naturaleza y pueden ser la medida de la palabra con que se expresa el hombre. Pero la expresión (*praedicatio*) es la representación de lo conocido. Por consiguiente, lo conocido no es otra cosa que la palabra interior (*verbum interius*). Tomás de Aquino sostiene que no existe distinción alguna entre el entendimiento humano (*intellectus noster*) y la palabra. Esta es más bien, como *verbum interius*, lo mismo conocido (*ipsum intellectum*) y, por tanto, el concepto (*conceptio intellectus*; cf. sobre esta cuestión a H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 395ss; T. Pruffer, *Sein und Wort nach Thomas von Aquin*).

La filosofía del lenguaje de la *época moderna* se caracteriza por una profunda división, que tiene su origen en el *nominalismo* medieval. Según la doctrina nominalista, la palabra no designa la cosa, sino el concepto. Con esto se establece una diferencia insuperable entre la palabra y el concepto por una parte, y por otra la cosa como realidad singular incognoscible. Esta diferencia tiene por consecuencia que sólo es posible el conocimiento de los conceptos, pero no el de las cosas. Se establece además una distinción entre la palabra y el concepto. Ahora bien, si la palabra como nombre debe designar el concepto, en ese caso —dada su ambigüedad— la palabra aparece como un instrumento poco apropiado e insuficiente para exponer el concepto lógicamente distinto y esencialmente susceptible de una sola interpretación. Es más, la palabra como signo ofrecido por el lenguaje humano dificulta la

ciencia de los conceptos, y la mayor aspiración científica es conseguir un signo inequívoco para cada concepto inequívoco.

De esta relación entre la razón y el lenguaje se han derivado en los tiempos modernos tres posibilidades de entender la misma relación. En la línea del nominalismo se entiende esta relación como una subordinación del lenguaje, al que se considera un medio, a la razón, que constituye el fin. La razón se comprende simplemente por sí misma y en sí misma, y crea para sí un sistema de signos como instrumento de comunicación adecuado a ella. En esta línea se encuentran todas aquellas tentativas que se han realizado desde el Renacimiento sobre una base racionalista (Leibniz), empirista (Locke, Berkeley) o simplemente a partir de la teoría de las ciencias (la *filosofía analítica* actual), para utilizar el lenguaje como instrumento del conocimiento científico (información más análisis lógico), dominarlo convenientemente y formar, o incluso elaborar de nuevo, un sistema artificial de signos.

La concepción, contraria a ésta, de la relación entre razón y lenguaje reconoce en el lenguaje el origen suprarracional del pensamiento y del conocimiento intelectual: «La palabra es la madre de la razón» (J. G. Hamann). El lenguaje no es un medio, sino la fuerza (ἐνέργεια), la realidad activa del mismo espíritu. La obra de Herder, *Über den Ursprung der Sprache* (1772), expone esta concepción del lenguaje enlazándola con la filosofía del lenguaje de Leibniz. En esta línea se encuentran, además de los mencionados, no sólo W. von Humboldt y F. Schlegel, sino también Hegel, cuya doctrina sobre el «espíritu especulativo del lenguaje» representa el punto culminante del conocimiento de la palabra y del lenguaje en la filosofía. Esta concepción especulativa del lenguaje ha encontrado continuación en Heidegger y en las contribuciones a la filosofía del lenguaje que están en relación con su pensamiento (Gadamer).

La tercera posibilidad de concebir la relación entre razón y lenguaje se manifiesta desde mediados del siglo XIX en las *modernas ciencias del lenguaje*. El lenguaje se convierte en objeto de la investigación científica, cuyo fin es reducir a leyes la multiplicidad de los fenómenos lingüísticos. Pero esta investigación no examina los conceptos de lenguaje y de leyes del lenguaje que se presuponen en ella. La lingüística se ha desarrollado hasta convertirse en una ciencia metódicamente autónoma.

M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg 1872 (nueva ed.: Aalen 1961); E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen I* (Die Sprache), Berlín 1923 (Darmstadt ²1953); J. Stenzel, *Philosophie der Sprache*, Munich-Berlín 1934; J. B. Lotz, *Sprache und Denken: Scholastik* 31 (1956) 496-514; Th. Pruffer, *Sein und Wort nach Thomas von Aquin. Diss.*, Munich 1959; H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tubinga 1960; M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen ²1960; J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772): J. G. Herders sprachphilosophische Schriften (selección de E. Heintel) (Hamburgo 1960); W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes* (1836), Bonn-Hannover-Hamburgo 1960; L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Philosophische Untersuchungen: Schriften* (Frankfort 1960); K. Bühler, *Teoría del lenguaje*,

Madrid 1961; G. Söhngen, *Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache*, Friburgo 1962; A. Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tubinga 1965; A. N. Wilder, *Das Wort als Anrede und das Wort als Bedeutung*, en J. M. Robinson-J. B. Cobb (eds.), *Die neue Hermeneutik*, Zurich 1965, J. B. Lotz, *Der Mensch im Sein*, Friburgo 1967; G. Lange, *Bild und Wort*, Würzburg 1969; E. Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Barcelona 1972; H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca 1977, trad. española de *Wahrheit und Methode*, citada anteriormente.

H. KRINGS

II. *Sagrada Escritura (palabra de Dios)*

La expresión «palabra de Dios», para la cual el AT emplea principalmente יהוה דְבַר וְהוּא y el NT ὁ λόγος τοῦ θεοῦ o τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ (junto a otras muchas equivalentes), designa una realidad que, según el testimonio de la Sagrada Escritura, determina desde el principio al fin la historia universal, incluyendo en ella la → «naturaleza». Esta comienza con la palabra de Dios: «Dios Dios» (Gn 1,2ss), y durará hasta que la palabra de Dios «conmueva» el cielo y la tierra (Heb 12,25ss; cf. 2 Pe 3,5) y «hasta que se cumplan las palabras de Dios» (Ap 17,17). Entre tanto, la palabra de Dios determina las condiciones de → Israel (y de los pueblos) y decide el destino del → mundo en → Jesucristo por medio del mensaje apostólico.

Indudablemente, no en todos los textos del AT y del NT aparece con igual claridad qué es la palabra de Dios. Las manifestaciones del AT se centran en dos momentos: primero, en la extensa *tradición del Sinaí* (Ex 19 hasta Nm 10), la cual sirve de punto de referencia a la historia de los patriarcas y tiene un desarrollo parenético en el Deutero-Evangelio; luego, en la *tradición profética*, la cual está contenida no sólo en los libros de los llamados profetas escritores, sino también en las historias de los profetas de la denominada profecía preclásica, especialmente en los libros de Samuel y de los Reyes. En líneas generales, la palabra de Dios es pronunciada en el «Sinaí» como la palabra de la fundación y la exigencia de la alianza, mientras que en «los profetas» se publica como la palabra del ejercicio y la promesa de esa alianza. A partir de esta experiencia, Israel llegó a comprender también la palabra de la creación. En el NT, las referencias a la palabra de Dios se concentran allí donde su manifestación se refleja en la persona de Jesucristo (escritos de Juan) y donde el saber es vivo por el hecho de que la palabra de Dios se expresa en la palabra humana de los testigos apostólicos (escritos de Lucas y Pablo).

1. *AT.* a) *La palabra de Dios como palabra creadora.* La palabra de Dios como *palabra* creadora (→ creación) aparece en el AT sólo en una tradición débil y tardía (Sal 33,6; Sab 9,1; Eclo 39,17b; 42,15, y Sal 147, 15ss; 148,8; Jdt 16,15s; Eclo 39,31). Son más frecuentes las alusiones al hecho en sí. Pero el testimonio tampoco es muy vigoroso en este aspecto y se reduce casi al Deutero-Isaías, al código sacerdotal, a los salmos tardíos y

al libro de la Sabiduría (Is 17,13; 40,26; 41,4; 44,27; 48,13; 50,2; Sal 29, 3ss; 33,9; 104,7; 147,6; 148,5s; Eclo 43,5.10.16.26; Job 37,5ss). Esta palabra creadora es un «llamamiento» (cf. Is 48,13; también Is 40,26; Sal 147,4; Am 5,8; 9,6) y también un «habla» (Sal 33,9; Gn 1,3ss). En ella se encierra una llamada, un dirigir la palabra, que tienen el carácter de un mandato, como demuestran los textos últimamente citados y también Sal 148,5; Is 44,27; Jdt 16,14. Cuando se levanta la voz de Dios (Sal 29,3ss; 104,7; Job 37,5), más aún, cuando sólo brota el hálito de su boca (Sal 33,6; 147,18; Jdt 16,14), se promulgan el mandato y la disposición de su palabra creadora (Eclo 42,15). Apenas suena su palabra, se realiza lo que Dios dice y se cumple lo que ordena (Is 48,13; Sal 33,9; Gn 1,3ss; Eclo 42,15). Su palabra hace nacer el cielo y la tierra, lo hace todo y «grandes cosas», y que éstas vayan a su lugar y, al mismo tiempo, las llama por su nombre (cf. Gn 1,1ss; Sal 147,4; 148; Sab 9,1; Job 37,5; Eclo 39,17; Is 40,26). El mundo y las cosas logran su existencia con el llamamiento imperativo de la palabra de Dios. El mismo llamamiento las conserva en su existencia y determina su acontecer (Job 37,16ss; cf. Sal 147,15ss). Lo que se realiza en la «naturaleza» es el cumplimiento de la palabra de Dios, que establece el orden de la misma naturaleza (cf. Sal 148,6.8; Eclo 39,31; también Gn 1,30b). Porque la marcha del cielo y la tierra y de todas las criaturas es el eco real de la palabra de Dios, a la cual deben su origen, es también en sí una alabanza. En su alabanza resuena la respuesta a la palabra de Dios, la cual ha dado origen a todo y con ello a su alabanza. Los cielos narran la פְּבוֹד יְהוָה, ya que resplandecen en ellos y el «firmamento» anuncia su condición creada (Sal 19,2ss; 148,5). Los cielos encuentran una especie de narración y comunicación, un sonido y un lenguaje, en el cual se expresa la majestad del Creador, que resplandece en ellos. Y esto, «sin palabra ni discurso, con una voz imperceptible», es decir, en un lenguaje sin palabra y en una palabra sin sonidos.

Esta palabra de Dios, que ha creado y conserva con su voz el cielo y la tierra y todo lo que hay en el universo, que concede a todo en sí su respuesta de alabanza, la respuesta a su majestad, pero también a su → sabiduría, a su benevolencia y a su misericordia (Sal 29; 33,5; 147,5; Is 40,26; Sab 9,1), es considerada en estrecha relación con la palabra de Yahvé en Israel. Después que el Salmo 19,1-7 habla del anuncio de la פְּבוֹד יְהוָה en la creación, los versículos 8-15 ensalzan el mandato de Yahvé a Israel (cf. también Sal 33,4-9.10-12). El salmo 147 contempla juntamente las obras de la creación y de la salvación realizadas por Yahvé. Y, para el Deutero-Isaías, la creación no es solamente «el primero de los milagros históricos de Yahvé y el testimonio extraordinario de su voluntad salvífica» (G. von Rad, *Theologie des AT* II, 255; cf. también I, 141s; W. Eichrodt, *Theologie des AT* II/III, 44), sino «incluso un acontecimiento salvífico». Así, la misma palabra creadora de Yahvé es una palabra de salvación; según el código sacerdotal (Gn 1s), la palabra fundamental para todas las criaturas futuras, a las cuales apunta.

b) *La palabra de mandato y de → alianza.* Palabra de Dios (דְּבַר יְהוָה) en el AT es particularmente aquella con la cual Yahvé establece y mantiene su

alianza con Israel: la palabra de su mandato. Como tal, tiene el centro y el origen en la palabra de Yahvé en el Sinaí, y esto según todas las tradiciones que han llegado hasta nosotros y que, a pesar de sus diferencias de detalle, permiten reconocer ciertas estructuras fundamentales comunes a esta palabra. Podemos seguir en general las dos ramificaciones de la tradición, que ya en el AT corren separadamente una junto a la otra: por una parte, el conjunto que forman los relatos del Sinaí, y derivado de las fuentes «yahvista», «elohísta» y «sacerdotal»; por otra, el Deuteronomio. Palabra de Dios es aquí, ante todo, la palabra en que Yahvé se manifiesta al conductor y mediador Moisés en favor de Israel. Esta palabra viene del monte de la → revelación, como se destaca una y otra vez (Ex 19,3a.14.20.24.25; 24,12.13.15, etc.), y es la palabra de Dios que se digna descender y manifestarse velada y claramente al mismo tiempo (Ex 19,20). La voz revelante de Yahvé resuena desde la oscura nube, entre truenos y relámpagos, humo y fuego y son de las trompetas. Un redactor lo interpreta diciendo que Yahvé «ha hablado desde el cielo» (Ex 20,22). P lo ve de este modo: «Subió Moisés a la montaña y la nube lo cubrió. La gloria de Yahvé se había posado sobre la montaña, y la nube lo cubrió durante seis días. Al séptimo día llamó Yahvé a Moisés de en medio de la nube. Y la gloria de Yahvé aparecía a la vista de los hijos de Israel como un fuego devorador sobre la cima de la montaña» (Ex 24,15bss). La palabra de Dios en el Sinaí es la palabra de la majestad de Yahvé, de la majestad que se manifiesta veladamente en el fuego devorador y que nadie puede mirar, pero que se ofrece graciosamente a la mirada contemplativa de Moisés y refleja el resplandor en su rostro (cf. Ex 33,18ss; 34,29ss). Esta palabra va dirigida al caudillo, legislador e intercesor de Israel, llamado, encargado y enviado (Ex 3,4; 4,28; 7,14s.26; 8,16 y otros) en virtud de una aparición y un encuentro (Ex 3,1ss.18; 5,3), Moisés, el cual ha encontrado gracia a los ojos de Yahvé (Ex 12,21; 13,3; 17,8; 18,13.15.35; 32,11ss.30ss; 33,12s; 34,31). El la escucha, llamado por Yahvé, yendo al encuentro de Yahvé, acercándose a Yahvé en la oscura nube, pasando junto a Yahvé —en el lugar de la revelación— el santo → tiempo en ayuno e invocando su nombre (Ex 19; 24; 20; 34). La escucha para transmitirla a Israel, a quien está destinada, pues Israel se mantiene fuera del ámbito mortal de la manifestación divina (Ex 20,18ss; 19,2s.9.12s.17.21ss; 34,2). Habla con Dios «cara a cara» —no sólo con palabras oscuras—, lo cual sólo puede hacerlo aquel a quien se ha confiado toda la casa de Yahvé y que, más que un profeta, es la fuente de todo espíritu profético. Así lo indica una explicación teológica en Nm 12,6ss (cf. 11,14ss; 12,25ss). Así, pues, la palabra dirigida por Dios a Moisés en el Sinaí y destinada a Israel es también más que una revelación profética. Es una revelación primordial que esparce categorías proféticas derivadas de la inmediata experiencia de la majestad veladamente presente de Yahvé.

Esta revelación comprende los mandatos fundamentales de Yahvé para un pueblo, los cuales —en relación con el Decálogo— se llaman sus «palabras» (Ex 20,1; 24,3.4.8; 34,1.27) o «las diez palabras» (Ex 34,28), denominación que posteriormente se extiende a todas las leyes (por ejemplo, Dt

4,10.13; 3,6; 5,5.22; 9,10; 10,2.4; o Nm 15,31 [P] y 1 Cr 15,15; 2 Cr 30,12; 34,21, etc.). Sólo paulatinamente se generaliza también el concepto *תורה* para designar las prescripciones de Yahvé. Centro y fuente de todas las prescripciones es el Decálogo, como totalidad de la voluntad de Yahvé respecto a su pueblo y como resumen de la voluntad divina (Ex 20,1ss; 34,1ss). Su desarrollo y aplicación se encuentran más tarde en otras disposiciones; por ejemplo, en el libro de la alianza (Ex 21-23) o en las leyes del Sinaí (Ex 25,1-31,18 y 35,1-39,43). Estas son interpretación de la voluntad de Yahvé manifestada a Israel. Tal concepción reconoce, por tanto, la fundamental plenitud y apertura de las palabras de Yahvé, las cuales no sólo permiten, sino que postulan en cada nueva situación de Israel un planteamiento de sus exigencias.

En esta palabra de Dios dirigida a Israel por medio de Moisés, palabra que impone la voluntad de Yahvé, aparece —según nuestras fuentes— la elección de Israel. «Después dijo Yahvé a Moisés: Escribe estas palabras, a tenor de las cuales yo hago alianza contigo y con Israel» (Ex 34,27 [J]; cf. 34,10a.11a y Ex 24,8 [E]). En la proclamación de la soberanía de Yahvé se concluye su alianza como ratificación de la elección de Israel. Las prescripciones de Yahvé se dirigen a quienes oyen en el prólogo del Decálogo: «Yo soy Yahvé, tu Dios», y a quienes Moisés debía anunciar: «Vosotros habéis visto cómo he tratado a los egipcios y cómo os he llevado sobre alas de águila y os he traído a mí. Ahora, pues, si escucháis atentamente mi voz y observáis mi alianza, vosotros seréis mi especial propiedad entre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra. Vosotros seréis un reino de sacerdotes y un pueblo santo» (Ex 19,4-6).

Pero, porque en esta palabra de Dios no sólo se trata claramente de un valor fundamental, sino también de una realidad perpetuamente válida, estas «palabras de Yahvé» no se comunican sólo oralmente, sino que desde el principio *se transmiten también por escrito*. A esto aluden las «tablas de piedra», que conocen el «yahvista», el «elohísta» y el código sacerdotal. «Las tablas eran obra de Yahvé, y la escritura, escritura de Yahvé grabada en las tablas» (Ex 32,16; cf. Ex 24,4.12; 31,18; 32,15; 34,16.27.28s). Según Ex 24,3-8, el acto del establecimiento de la alianza se consumó con un sacrificio, al cual se unieron la comunicación de «todas las palabras de Yahvé y de las leyes relativas a la administración de la justicia», su aceptación por parte del pueblo, su fijación por escrito y su lectura.

El Deuteronomio subraya uno u otro de los elementos fundamentales de la palabra de Dios como exigencia, los desarrolla y completa acomodándolos a veces a una nueva situación a partir de la aspiración y la forma fundamental de esta «predicación». Permítasenos citar algunos. Se destaca el origen inaccesible de esta palabra manifestativa de Dios. «Yahvé habla desde el fuego» que arde en la oscuridad. Son muy frecuentes las alusiones a este «lugar» donde se da la palabra de Dios (cf., por ejemplo, Dt 4,11.12.15.33.36.39; 5,4.5.20, etc.): la palabra del Dios que es un «fuego devorador» (Dt 4,24). Como tal, es una palabra del cielo en la tierra (Dt 4,36; cf. 4,39) y una palabra «cara a cara de en medio del fuego» (Dt 5,4), en la que se muestran

«la gloria y la grandeza» de Yahvé (Dt 5,24), la cual se comunica a Israel por → amor, sin que tenga que morir (Dt 4,33.36s; 5,24), pero que, oída durante largo tiempo, amenaza con devorar a Israel como «la voz del Dios vivo» (Dt 5,24ss; 18,16). Precisamente por esta razón se comunica a Israel sólo a través de Moisés, el cual, como receptor, mensajero y maestro de esta palabra de muerte, gana en grandeza en el Deuteronomio y se convierte en el → «mediador». «Yo estaba entonces entre Yahvé y vosotros como mediador de las palabras de Yahvé» (Dt 5,5; cf. 5,27.31). Y se dice expresamente que «no ha vuelto a surgir en Israel otro profeta semejante a Moisés, con el cual Yahvé había tratado cara a cara» y que mostró ante Israel «mano poderosa y terrible poder» (Dt 34,10ss). Yahvé le «puso en la boca» su palabra divina y él anunció lo que Yahvé le había encomendado (Dt 18,14ss). También en el Deuteronomio, el Decálogo, «las diez palabras» (Dt 4,13; 10,4), constituyen el centro y la fuente de las palabras de Yahvé. Pero la interpretación única del Decálogo reside, según Dt 5,28, en las demás disposiciones, especialmente la ley fundamental de la centralización del → culto en un solo lugar, y desde el capítulo 12, «la totalidad de las manifestaciones de la voluntad salvífica de Yahvé dirigidas a Israel» (G. von Rad, *Theologie des AT I*, 221), con las cuales se realiza también el esclarecimiento de la alianza de Yahvé (Dt 26,16ss; 27,9s). Estas son designadas ahora más bien con la palabra תּוֹרָה, de igual modo que el mismo Deuteronomio recibe el nombre de תּוֹרָה y otros análogos (cf. Dt 4,44; 17,18.19; 27,3; 28,61; 29,20; 30,10, etc.). Y éstas tienen ahora un centro unificante: la exigencia del amor de Israel a Yahvé como respuesta al amor que Yahvé ha mostrado a Israel (Dt 4,37; 7,6ss; 10,12ss; 11,1.13.22; 30,16.20). En consecuencia, esta palabra del mismo Dios es una demostración del amor de Yahvé, y la obediencia de Israel es una prueba de amor hacia Yahvé. Constantemente se insertan también las prescripciones de Yahvé para «recuerdo» de las acciones e iniciativas salvíficas de Yahvé, que no deben «olvidarse», sino «recordarse» (cf., por ejemplo, Dt 5,15; 6,12; 7,8; 8,2.11.14). Que esta palabra de Dios debe ponerse por escrito lo muestra el hecho de que el mismo Moisés escribiera el libro del Deuteronomio como su sermón de despedida dirigido a Israel (cf. 31,9.24.26; cf. también 17,18ss; 27,1ss). Pero ahora aparece más claro el significado del hecho de escribirlo: gracias a él, las prescripciones de Yahvé permanecen siempre ante la vista, y la voluntad de Yahvé queda patente y próxima (cf. 4,6ss; 31,24ss). Toda nueva generación puede oírla como aliento y exigencia. Ahora puede decirse: «Hoy te manda Yahvé, tu Dios, poner por obra estos preceptos y mandatos. Guárdalos, por tanto, y ponlos en práctica con todo tu corazón y toda tu alma. Hoy has comprometido a Yahvé para que sea tu Dios... Y Yahvé te ha comprometido para que seas su pueblo especial...» (Dt 26,16ss; cf. 5,1.3; 10,13; 27,9; 29,9ss; 30,15; 32,45). Por medio de esta palabra de Dios, próxima y siempre actual, se propone a Israel nada menos que la decisión sobre la → vida y la → muerte. En ella se manifiesta por doquier la → promesa de la «tierra» y del «descanso» ante todos los enemigos, pero también con ella se expresa la declaración misma de Yahvé como salvación. La alternativa es la extinción

del pueblo si éste no cumple la alianza (cf. 4,1; 6,17ss; 11,13ss.26ss; 25,19; 27,14ss; 28,1ss.15ss; 29,15ss; 30,15ss, etc.).

c) *La palabra profética de Dios.* Junto a la palabra creadora de Yahvé y su palabra de mandato en la alianza se encuentra en el AT la palabra profética de Dios. Terminológicamente es el auténtico **דְּבַר יְהוָה**, pues de las 241 veces que aparece esta expresión en el AT, 221 significa una palabra profética de Dios (C. Grether: 100 veces). Por esta razón se comprende que partamos de los textos proféticos, tan diferentes temporalmente, para lograr una comprensión cierta, unitaria y suficiente de la palabra de Dios (→ profeta).

La palabra de Yahvé se encuentra oculta en él como «designio» suyo (Dt 29,28; Am 3,7). Este designio se manifiesta en las palabras de los profetas (Jr 23,22). En el «encuentro» con Yahvé (Nm 23,3s), éste permite a los profetas «oír» y «ver». Yahvé hace que sus palabras resuenen en los oídos de los profetas (Is 5,9; 22,14) y grita a sus oídos (Ez 9,1.5; cf. 1 Sm 9,15), y el sonido de la voz de Yahvé es semejante al rumor de las alas de los querubines (Ez 10,5). El «habla» al profeta (Nm 22,8.19; 1 Re 22,14; Jr 23,21; Ez 2,1; 3,10, etc.) y le dirige su «mandato» (1 Re 13,9; Is 40,6; Jr 26,2, etc.). Abre también el oído del profeta (Is 50,4s), y así el profeta oye y recibe las palabras de Yahvé en su corazón (Ez 3,10.17, etc.). De este modo, Yahvé pone su palabra en la boca del profeta (Nm 22,38; 23,5.12.16; Jr 1,9; cf. Dt 18,18) y abre su boca (Ez 3,27). Pero Yahvé también permite a los profetas «ver». «Esto me hizo ver el Señor, Yahvé» (Am 7,1.4.7, etc.). «Entonces se abrió el cielo y vi el rostro de Dios» (Ez 1,4ss, etc.; cf. Is 21,2-10; Jr 1,11; 24,1; Zac 1,8; 2,1.5; 3,1). El oír y el ver pueden darse al mismo tiempo; por ejemplo, Nm 24,4: «Así habla aquel que oye las palabras de Dios y conoce el pensamiento del Altísimo, el que contempla el rostro del Omnipotente, el que ha caído y con eso se ha abierto los ojos» (Nm 24,16). Característico, aunque algo literario, es Job 4,12s: «Llegó a mí furtivamente una palabra, mi oído percibió su murmullo, cuando el espíritu divaga en las visiones de la noche, cuando un soplo invade a los hombres». La palabra se desprende de la visión (cf. Nm 23,3.5; Jr 4,20.21; 4,23-26.27; 23,16; Ez 13,6.23). Es pronunciada en el marco de la visión. Así, en Is 2,1 puede aparecer este título tardío: «La palabra que Isaías... vio referente a Judá y Jerusalén». Sólo raras veces se alude en el AT al hecho de que esta palabra de Yahvé se manifiesta como audición y visión en la fuerza del espíritu, de modo que el espíritu habla desde ella, y esto casi exclusivamente en los profetas del siglo IX (cf., por ejemplo, Nm 24,1; 2 Sm 23,2; 1 Re 18,12; 22,21s.24; 2 Re 2,9.15s; 2 Cr 15,1; 20,14). Sin embargo, no debemos dejar de mencionar también a Is 42,1; 61,1; Ez 11,5.24; Os 9,7; Joel 3,1s; Zac 7,12. Según esto, la palabra de Yahvé en boca de los profetas es una palabra del espíritu.

Semejante palabra de Yahvé, dirigida y orientada a la audición y la visión del profeta, domina enteramente a éste. Indudablemente, el profeta la asimila (Ez 2,8ss; cf. Jr 15,16). Pero esto lo consigue gracias al poder de la misma palabra. Con esta palabra, el profeta queda en manos de Dios (1 Re 18,46;

Is 8,11; Jr 15,17; cf. especialmente Ez 1,3; 3,14.22; 8,1). «La mano de Yahvé vino sobre mí la tarde antes de la llegada del fugitivo, hasta que él vino a la mañana siguiente. Entonces mi boca se abrió y no estuve mudo más tiempo» (Ez 33,22; cf. Hab 3,16). El profeta no puede oponerse a la palabra de Yahvé. «Ruge el león: ¿Quién no temerá? El Señor Yahvé habla: ¿Quién no profetizará?» (Am 3,8). «Yo me decía: No pensaré más en ella (en la palabra de Yahvé) y no hablaré más en su nombre. Pero había en mi corazón como un fuego abrasador, encerrado en mis huesos. Me he agotado en contenerlo y no lo he podido soportar» (Jr 20,9). La palabra de Dios subyuga al profeta de tal modo, que el sentimiento de Yahvé pasa a él: «Estoy lleno del furor de Yahvé, estoy cansado de contenerlo. Me veo obligado a derramarlo sobre el niño de la calle y sobre el grupo de jóvenes...» (Jr 6,11; cf. también Os 6,4; 11,8).

De este modo, la palabra de Yahvé se hace palabra del profeta a quien él «envía» (por ejemplo, Is 6,8; Jr 1,7; 14,14s; 23,21.32; 26,12.15; Ez 2, 3, etc.) y que está dispuesto a esta *misión* (Is 6,8). Entonces la palabra de Yahvé está en la lengua del profeta (2 Sm 23,2), el cual posee una lengua de discípulo experto (Is 50,4), anuncia la palabra de Yahvé «con palabras de Yahvé» (Nm 24,13; 1 Sm 15,16; Jr 1,7.17; 23,22; Ez 3,4, etc.) y habla «según la palabra de Yahvé» (1 Re 13,1.2, etc.), en su «nombre» (Jr 20,9), como el enviado de Yahvé y con las formas del enviado (1 Re 21,17-19; 2 Re 1,3s; Am 7,16s; Miq 2,1ss; Jr 5,10ss; 7,16ss). Por esta razón, el prometa anuncia entonces solamente lo que Yahvé le dice (Nm 24,13; 22, 18.20.35.38; 1 Re 22,14, etc.) y todo lo que Yahvé le ordena (Dt 18,18; Jr 26,2; 42,2, etc.). Pues él está al servicio de Yahvé (1 Re 17,1; 18,15) y sirve de boca a Yahvé (Jr 15,19). Además, los → signos que el profeta realiza respaldan la palabra del mismo Yahvé (cf., por ejemplo, 1 Re 11,29ss; Is 20,1ss; Jr 19,1ss; Ez 4-5; y también Is 7,3; 8,1ss; Jr 23,6; Os 1,4.6.9).

Así, pues, la palabra de Yahvé es para el profeta un mandato (Jr 23,28), pero sólo en la forma en que Yahvé determina. La palabra puede también ser retirada al profeta (Jr 28,11ss). El profeta, en determinadas circunstancias, ha de esperar la palabra días enteros (Jr 42,7). La palabra puede ser «rara» en determinadas épocas y puede ser «buscada» (1 Sm 3,1; Am 8,11s). También puede Yahvé anular su palabra (1 Sm 2,10s; 1 Re 21,29; Is 16, 13s; 28,23ss; Jr 18,5ss; Os 11,8s; Jon 3,9). Esta libertad de la palabra de Yahvé se expresa en la fórmula constantemente repetida (112 veces): «La palabra de Yahvé fue dirigida a...» (por ejemplo, 1 Sm 15,10; 2 Sm 7,4; 24,11; 1 Re 12,22; 13,20; Jr 1,2.4.11.13; 2,1; 13,3.8; Ez 1,3; 3,6; 6,1; 7,1, etc.) y, más todavía, cuando se describe la venida inesperada y penetrante de esta palabra (por ejemplo, 1 Re 13,20) o cuando se habla de su envío (por ejemplo, Is 9,7; Sal 107,20; 147,5; Sab 18,14ss). Esta libertad y eficacia propias de la palabra de Yahvé se afirman de la manera más vigorosa en Is 55, 10s: «Y como la lluvia y la nieve descienden del cielo y no vuelven allá sin empapar la tierra, sin fecundarla y hacerla germinar, para que den sementera al sembrador y pan para comer; así la palabra que sale de mi boca no vuelve

a mí sin resultado, sin haber hecho lo que yo quería y sin haber llevado a cabo su misión».

d) *La palabra de Dios como palabra histórica.* La palabra de Dios en boca de los profetas es una palabra poderosa (→ poder). Es tan poderosa que el profeta, que tiene conciencia de estar lleno de su fuerza (Miq 3,8), resulta insoportable para Israel (Am 7,10). Pues Yahvé puede convertir su palabra «en fuego y a este pueblo en leña que el fuego devorará» (Jr 5,14) y puede también exterminar a Israel con la palabra de su boca (Os 6,5). Con la palabra de Yahvé, que «es como el martillo que deshace la roca» (Jr 23,29), el profeta puede «arrancar y destruir, asolar y demoler..., edificar y plantar» (Jr 1,10). Así, pues, el profeta puede presentar a Yahvé diciendo: «De mi boca sale la verdad, una palabra irrevocable. Ante mí se doblará toda rodilla...» (Is 45,23). Pero el poder de esta palabra reside en que ella —protegiendo el derecho divino de Yahvé respecto a Israel y recordando las promesas de Yahvé a Israel— anuncia y proclama siempre la voluntad juzgadora y salvífica de Yahvé en la historia. Ella descubre el futuro de Yahvé sobre Israel anunciando e introduciendo el acontecimiento que se ordena a su salvación prometida. Cualquier designio de Yahvé, antes de ocurrir, aparece en la palabra de sus siervos, los profetas (Am 3,7). Esta apostrofa además a Israel amenazando o prometiendo (cf. Am 8,1ss; Jr 13,12; Am 5,14s; Os 2, 16s). Con su anuncio comienza ya el → juicio y la → salvación, pues el acontecimiento en que se producen el juicio o la salvación es solamente la consumación y el cumplimiento, la cima de la palabra. La palabra de Yahvé «se cumple» (Jos 23,15). Yahvé «realizó su palabra» (1 Sm 1,23; 15,11.13; 2 Sm 2,25; 1 Re 2,4; 6,12); la «cumple» (1 Re 2,27; 8,15.24): «Desde el principio anuncio yo el fin y de antemano lo que aún no ha sucedido. Yo digo: Mi decisión se cumple y todo lo que me place lo ejecuto. Del Oriente llamo al águila y de un lejano país al hombre que he designado. Como lo digo, lo hago, y como lo planeo, lo ejecuto» (Is 46,10s; cf. también Ez 12, 21-28). Todo lo anunciado por la palabra de Yahvé se realiza con tal seguridad que su cumplimiento constituye el criterio para determinar la autenticidad de la palabra de Dios (cf. Dt 18,22; 1 Re 17,24; Jr 28,9). Pero mientras no se cumple, aparece como un futuro amenazante o prometedor ante la historia y por encima de ella. Así permanecen, por ejemplo, las palabras de amenaza que Saraya debe proclamar en Babilonia, sumergiendo luego en el Eufraates el libro que las contiene; estas amenazas pesan sobre el futuro de Babilonia (Jr 51,59ss). Así permanece la palabra de salvación dirigida a David, según la cual él tendrá «siempre ante mí una lámpara en Jerusalén» (1 Re 11,36; 15,4; 2 Re 8,19). Esta palabra de Yahvé está en la historia y, «una vez pronunciada dentro de la historia, marcha luego como un ángel protector y camina custodiando y guardando cuando la existencia de Judá ya estaba realizada ante Yahvé» (G. von Rad, *Theologie des AT I*, 339). Yahvé vela también por la realización de su palabra (Jr 1,13). Israel considera la acción de Dios como una confirmación de su palabra llevada a su cumplimiento por esa acción; pero, a su vez, la acción divina se presenta a Israel como palabra que exige tanto más imperiosamente la «fe» —la aceptación tranquila de la

«obra» de Yahvé que le sale al encuentro en la luz y el poder de su palabra— y la «conversión» —el cumplimiento renovado de la ley y la alianza de Dios—. Esto aparece siempre claramente en las exhortaciones y amonestaciones de los profetas, las cuales se apoyan en las promesas y tienden a que Israel dé una respuesta a los hechos que realizan la palabra de Yahvé. En Is 30,15s se dice: «Pues así habla el Señor Yahvé, el Santo de Israel: En la conversión y la calma está vuestra salvación, en la medida y la confianza se encuentra vuestra fuerza. Mas no lo habéis querido y habéis dicho: '¡No! Huiremos a caballo'. Pues bien: ¡huid...!». Y en Am 4,6ss dice Yahvé por medio del profeta: «Yo, por mi parte, os he dejado limpios de dientes en todas vuestras ciudades y sin pan en todos vuestros lugares, ¡y no habéis vuelto a mí!... Herí con tizón y añublo vuestras huertas y vuestras viñas; vuestras higueras y vuestros olivos los devoró la langosta, pero ¡no volvisteis a mí! Oráculo de Yahvé».

Cuando Israel rechaza esta palabra de Yahvé y su manifestación histórica y presenta su historia como una singular historia de abominaciones, como la ve Ez 20, y cuando el profeta se ve obligado a decir: «Ha llegado el fin sobre mi pueblo Israel» (Am 8,2), ¿no se frustra entonces la palabra de Dios en Israel? No. Precisamente entonces demuestra la palabra de Yahvé su profundidad. Pues precisamente entonces se manifiesta en ella un porvenir que no puede ser anulado, el porvenir de una acción de Yahvé, la cual puede enlazar ciertamente con el pasado (por ejemplo, Is 1,26: la nueva Sión; 11,1: el nuevo David), o se repiten de una manera nueva las antiguas promesas (por ejemplo, Jr 31,31ss: la nueva alianza; Os 2,16: el nuevo éxodo; Is 42, 1ss; 49,1ss: el nuevo siervo de Dios), pero que ahora significan algo inquebrantable y definitivo. Entonces puede decirse: «No os acordéis ya de lo anterior y deje de preocuparos el pasado. Pues he aquí que voy a crear algo nuevo que ya está brotando ahora y se percibe bien; más aún, yo hago un camino en el desierto». Esta palabra de Yahvé no es otra palabra que la dicha hasta ahora y oportunamente en la historia. Más bien se descubre ahora sólo su esencia, consistente en que la palabra de Yahvé manifestaba efectivamente en cada caso a Israel el futuro de *Yahvé* tanto en sus promesas como en sus amenazas y —no hay que olvidarlo— en sus mandatos. En la palabra escatológica de los profetas se percibe claramente la esencia auténtica de la palabra de Yahvé. Cuando Israel toca a su fin, la palabra de Yahvé le presenta una vez más y por último un nuevo comienzo. Este nuevo comienzo en la palabra de Yahvé es el provenir en que Israel debe confiar.

El דְּבַר יְהוָה es también *Escritura*. Esto radica en la voluntad del mismo Yahvé (cf. Is 30,8; Jr 36,1; Hab 2,2). Como la palabra de Dios no pasa, es como tal un testimonio para Israel, aunque su situación haya terminado y su posibilidad no haya sido aprovechada. También el pasado, cuando queda consignado por escrito, puede convertirse en factor decisivo para el futuro de Israel. Quizá la palabra de Dios se halla todavía pendiente de su cumplimiento; entonces su consignación por escrito viene a ser una simple expresión ontológica, pero en su ambigüedad no deja de ser eficaz: por ejemplo, Jr 36,2s. O quizá también se ha cumplido ya, y la → conversión ya no

es posible respecto a ella. Entonces —consignada como palabra rechazada por Israel— puede convertirse en un → testimonio para Israel (y también en una exhortación), como Is 30,8ss: «Ahora vete, graba esto en una tabla, escríbelo en un libro, que sirva de testimonio perpetuo para el futuro. Porque es un pueblo rebelde, hijos mentirosos, que no quieren oír la voz de Yahvé...». Pero también la promesa no realizada —cuya demora temporal no constituye ciertamente un argumento contra su verdad— puede conservar su actualidad gracias a su consignación por escrito, ya que ésta despierta constantemente la esperanza en la salvación de Yahvé poniéndola ante la vista. «Enrolla el testimonio, sella la ley en el corazón de mis discípulos. Con ansia espero en Yahvé, que ha ocultado su rostro a la casa de Jacob; en él confío» (Is 8,16s). Cuando queda todavía lejos el cumplimiento de la promesa en la historia, su anotación escrita responde al hecho de que la palabra de Yahvé es una infalible «manifestación relativa al fin». «Si tarda, espérala, pues vendrá ciertamente, sin falta» (Hab 2,2s).

Si la palabra de Yahvé descubre y anuncia su correspondiente y definitiva acción como futuro de Israel, es como tal una demostración de la soberanía de Yahvé. El tiene en sus manos con su palabra a su pueblo y a los pueblos. Este ha sido uno de los grandes temas del Deutero-Isaías (cf. Is 41,25ss; 43,9ss; 44,6ss; 45,11ss; 48,5ss).

2. NT. a) El NT, como el AT, conoce la palabra de Dios en primer lugar como *palabra creadora*. Tampoco en el NT se habla con frecuencia de esta palabra creadora. Pero merecen notarse tres cosas: 1) El NT destaca que la creación da a las cosas todo su ser, las saca de la nada. Los mundos, como reconoce la fe, han sido hechos por la palabra de Dios. En consecuencia, lo visible no ha nacido de sí, de lo perceptible (Heb 11,3). Pablo expone en Rom 4,17 que Dios llama a la existencia a las cosas no existentes. 2) También en el NT la creación por medio de la palabra divina se halla en estrecha relación con otras acciones de la palabra de Dios. Así, pues, la creación aparece en el NT a la luz de la obra entera de la palabra divina. La misma palabra de Dios que creó el cielo y la tierra hizo perecer a la humanidad en el juicio del diluvio y reserva el cielo y la tierra para el juicio escatológico (2 Pe 3,5ss). Pero también coinciden la voz del Creador y la del Dios que resucita a los muertos (Rom 4,17). A aquella palabra en cuya virtud surgió la → luz de la creación corresponde la irradiación de la gloria de Dios en los corazones de los fieles, la cual brilla en el rostro de Cristo (2 Cor 4,6). 3) Por último, es particularmente digno de notarse que también en el NT la palabra creadora ha recibido un «nombre», a saber: que ella es Cristo como palabra eterna. Con éste se relaciona lo que expone el NT: que la palabra de Dios aparece como Dios en Jesucristo. En el prólogo del Evangelio de Juan se da el nombre de «palabra» a la palabra eterna de Dios, que es Dios y se hizo carne en Jesucristo, por la cual «todo fue hecho» y «el mundo fue hecho» (Jn 1,3.10), y en la cual está «la vida», que es la luz de los hombres (Jn 1,4). Si el mundo debe la vida y la luz a la palabra que es Dios en Dios, pertenece indudablemente a esta palabra (Jn 1,11). En Heb 1,1ss puede

decirse que Dios ha creado el universo por medio de su Hijo, por quien ha publicado su palabra escatológica. Este Hijo es la palabra de 11,3. Pero el Hijo es la palabra del Creador en el modo en que él la dice como destello y reflejo de la esencia del mismo Dios. El «sostiene todas las cosas con su palabra poderosa» (Heb 1,3). Por esta razón, la epístola a los Hebreos se aproxima a las afirmaciones de Col 1,15ss, donde ciertamente Cristo no es llamado «palabra».

b) Pero en el NT se llama también palabra de Dios a la palabra veterotestamentaria de *la promesa y el mandato de Dios*, tanto en aquello que quiere significar en sí misma como en lo que se manifiesta ahora en Jesucristo. Así, Jesús llama palabra de Dios al «mandato de Dios» (Mc 7,9. 13 par.) que los fariseos y doctores de la ley rechazan por consideración a las tradiciones humanas. Ella es el mandato divino, sostenido y reconocido por Jesús. La ley del Sinaí es (según Heb 2,2 y Hch 7,53) «la palabra promulgada por los ángeles», pero también es la palabra de Dios, como indican Heb 12,19.25s y Hch 7,38. Es palabra de Dios, según Jn 10,34s, una frase de los salmos y, según Rom 9,6ss (cf. Heb 11,18), una frase relativa a la elección en Isaac. Se destaca frecuentemente que Dios ha hablado «a nuestros padres» (Lc 1,55) y «por boca de sus santos profetas» (Lc 1,70; Hch 3,21; cf. también Hch 28,25; Heb 10,18; 2 Pe 1,21). Así, pues, el mismo → evangelio «había sido anunciado antes por sus profetas en las Santas Escrituras» (Rom 1,2; cf. 3,21b). Es también una prerrogativa de Israel que «le fueran confiados los oráculos de Dios» (Rom 3,2) y que fueran cosa propia suya «las alianzas, la legislación, el culto y las promesas» (Rom 9,4).

La palabra de Dios en los relatos introductorios de Lucas debe considerarse como «introducción» al NT (Lc 1,19.26ss.37.38; 2,29). La última «introducción» es, según Lucas, la palabra anunciada en Juan el Bautista. En consecuencia, de él se habla todavía en el estilo de la palabra profética: «La palabra de Dios vino sobre Juan, el hijo de Zacarías, en el desierto» (Lc 3,2). La única palabra de Dios dirigida a Jesús que nos refieren los evangelios sinópticos, la voz del cielo en su bautismo (Mc 11,11 par.), debe considerarse probablemente —incluso donde es formulada como una alocución directa— más como una vocación que como una proclamación divina. En el NT ya no se «anuncia» ninguna palabra de Dios en el sentido del AT.

c) → *Jesucristo, la palabra de Dios*. Esto no significa que no haya otra palabra de Dios. Lo que decimos es que ahora se manifiesta definitivamente por primera vez en su fundamento y su plenitud, pues se realiza ahora en la persona histórica de Jesús de Nazaret y se manifiesta al mismo tiempo como la palabra que no sólo es dicha por Dios, sino que también *es* Dios. Sólo en el Evangelio de Juan encontramos la formulación expresa de este estado de cosas, pero también se expresa en forma equivalente y ocasional en otras partes del NT. Podríamos citar Mc 8,38 par. y Mt 11,2ss, donde la decisión frente a Jesús aparece en relación con sus palabras y sus hechos, y donde, viceversa, la → decisión frente a sus palabras (y sus obras) es también una decisión frente a él, el cual —esto se presupone sin decirlo expresamente— se considera latente en ellas. Según la explicación de la parábola del sem-

brador (Mc 4,13ss par.), éste siembra «la palabra». Según el evangelio, el sembrador es indudablemente Jesús, el cual, también según Mc 2,2; 4,33, «dirige la palabra». Pero, en el sentido que le dan los evangelistas, la palabra es la palabra de la predicación de Jesús, la que → Satán pretende arrebatarse, según Mc 4,15, o que se pierde tan pronto surge la tribulación o la persecución, como se dice en Mc 4,17. Lucas dice: «La semilla es la palabra de Dios» (Lc 8,11). Para Lucas, esta palabra es, sin duda alguna, una expresión referente a la predicación misionera cristiana (cf. Lc 1,2), que Jesús hace ya oír, según el mismo Lucas (5,1; 8,21; 11,28; → misión). Así explica Lucas las expresiones de Marcos. En consecuencia, según entienden Marcos y Lucas, las *palabras de Jesús* dicen en algún sentido lo mismo que la posterior *palabra sobre Jesús*. Según estos evangelistas, en las palabras de Jesús se ofrece ya el mismo Jesús como palabra. Por consiguiente, el mismo Jesús se encuentra en la palabra de Dios que él anuncia. La palabra de Dios que se predica en las palabras de Jesús tiene su centro oculto en el mismo Jesús. Jesús es accesible en la palabra de Dios.

Más claras son todavía las afirmaciones de los Hechos de los Apóstoles. Aquí (10,36s) se dice que Dios envió «la palabra» (τὸν λόγον) a los hijos de Israel y, por ella, les anunció la → paz que se manifiesta por medio de Jesucristo. ¿Qué es «la palabra»? Τὸ γινόμενον ῥῆμα en Judea, expresión en la que ῥῆμα —como también la palabra hebrea דְבַר (los LXX usan con frecuencia ῥῆμα)— significa el acontecimiento: la palabra, en efecto, habla como acontecimiento a los hombres. La palabra que Dios envió es, por tanto, la obra salvífica de Jesucristo en Judea, la cual se resume kerigmáticamente en los pasajes posteriores. La historia de Jesucristo es, por consiguiente, palabra de Dios. Tal vez posea también este sentido el texto de Rom 10,17, en el cual el ῥῆμα Χριστοῦ está en la base de la ἀκοή, la predicación, el evangelio (Rom 10,16). También según esto sería la historia de Cristo una palabra que se expresa en la → predicación (apostólica). También para → Pablo es Cristo, proclamado en el kerigma, «el sí» de las promesas de Dios (2 Cor 1,19s), el «amén» encerrado en las promesas de Dios. En Ap 3,14, Jesús es llamado asimismo «el Amén, el testigo fiel y verdadero». Esta denominación está de acuerdo con el Apocalipsis (1,2.9; 6,9; 12,17; 20,4), según el cual «la palabra de Dios» (o «el mandato de Dios») consiste en el «testimonio de Jesucristo». Pero este → testimonio de Jesucristo es su palabra (Hch 3,8) y su palabra es «la palabra de mi paciencia» (Ap 3,10). Su → paciencia, en el sentido universal de → obediencia, presenta en el testimonio como palabra de Dios su exigencia y su consuelo. Si Jesús es en sus obras palabra que llega como palabra de Dios al testimonio de sí mismo, no debe sorprendernos que el misterioso nombre del futuro juez y triunfador sea ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (Ap 19,13). La epístola a los Hebreos revela con mayor claridad todavía el contenido de ese hecho que es la palabra de Dios en la persona de Jesús. Allí se dice expresamente que Dios nos habla en su Hijo, de modo que el Hijo, esto es, Jesucristo, aparece como la palabra que Dios nos dirige. Allí se muestra también la conexión de este hablar de Dios en su Hijo con su hablar a los padres por medio de los profetas; pero ambas formas

de hablar están separadas entre sí. El *único hablar* en su Hijo se opone al repetido y múltiple hablar de los profetas. Sobre todo, este último hablar de Dios en su Hijo, que se produce «en estos días que son los últimos», es la palabra definitiva (Heb 1,1s). Todas estas exposiciones aproximativas tienen su presupuesto objetivo en la *afirmación de Juan*, en la cual también desembocan. En efecto, Jn 1,14 (y 1 Jn 1,1s), en conexión con Jn 1,1s, nos permite reconocer que el hablar definitivo de Dios «en el Hijo» implica la encarnación de la palabra (el Verbo) y que la encarnación manifiesta también la palabra de Dios como la palabra que es Dios mismo y la palabra por excelencia. Por el hecho de que la palabra de Dios ha entrado con Jesús corporalmente en la historia y se la puede oír, ver y tocar, esta palabra es propuesta y reconocida como la palabra que existía «en el principio» y, por tanto, como Dios en Dios, como la palabra por excelencia, la cual hace que se manifieste la vida iluminada de todo un mundo. Así, pues, en la palabra encarnada se ha manifestado plena y definitivamente en la historia (en beneficio nuestro) la esencia de la palabra de Dios, la cual actuó siempre en la palabra del mandato y de la promesa de Dios a Israel. Y Dios ha anunciado al mundo en esta palabra su palabra, es decir, a sí mismo.

Pero ¿cuál fue la realización de esta radical automanifestación de Dios? Todo el NT respondió a esta pregunta. Su respuesta fue doble: 1) Esta última automanifestación de Dios se realizó en el obediente cumplimiento de la voluntad divina por parte de Jesús, que llevó a cabo los designios divinos sobre su existencia terrena por amor de Dios y de los hombres. 2) Se realizó en las palabras y en los → signos de Jesús, que expresaban y descubrían la voluntad divina y su cumplimiento. Estas dos formas de realización no deben separarse, pero sí distinguirse. La palabra y los signos de Jesús tienen su «fundamento» y su «contenido» en su vida obediente. Por otra parte, su obediencia alcanza en su palabra y en sus signos el pleno desarrollo como palabra. Este estado de cosas, que se halla en los evangelios sinópticos, se hace teológicamente explícito en Juan, y esto en conexión con la *manifestación de la palabra definitiva en la palabra hecha carne y en virtud de esta manifestación*. Juan considera expresamente los hechos de Jesús como «manifestación» de Dios o como «manifestación» por excelencia (cf. Jn 1,18). Esta manifestación se realiza en la «obra» de Jesús (Jn 17,4), en el cumplimiento de la voluntad de Dios y en la consumación de su obra (Jn 4,34). La obra de Jesús, que es la obra de Dios, consiste en la venida y la partida de Jesús y en su elevación al resplandor soberano de la palabra original por el camino de la muerte en la cruz. Su partida es una donación a Dios en favor de los hombres. La obra de Jesús, que es la obra de Dios, consiste en el testimonio que da de ella Jesús, el cual es a la vez un testimonio del mismo Jesús y un testimonio de Dios. Sólo en las palabras y en los signos de Jesús alcanza desde el principio el hecho de su partida la dimensión de la *δόξα* (Jn 17,5.24). Las palabras de Jesús, en las cuales se anuncia su obra —y, por tanto, la obra de Dios—, son «palabras de Dios» en el sentido de Juan, como se dice expresamente en Jn 3,34; 8,47 y muchos otros lugares (por ejemplo, 7,17; 8,28.38.40; 12,49). Y las «palabras de Dios» son «palabra

de Dios»: «Tu palabra», como dice el Hijo al Padre (Jn 17,6.14.17; cf. 14, 24). La palabra de Jesús es palabra de Dios, ya que él, que cumple la voluntad del Padre, oye y manifiesta el mandato del Padre. Mencionemos sólo de paso que semejante manifestación se realiza también en los milagros, los cuales, como testimonio más eficaz, aunque también más ambiguo, confirman la palabra (cf. Jn 5,19s.24; 8,38; 10,25; 12,37ss; 14,10s; 15,22.24). Pero estas palabras (y milagros) de Jesús dan testimonio de él mismo en su partida, es decir, dan testimonio de la palabra hecha carne al manifestar su propia entrega (cf. 5,31.36; 8,14.18; 10,25); por eso expresan la promesa y la exigencia de la «vida» y la «luz» que se dan con él y en su entrega. Piénsese en las palabras de Jesús referidas a su propia persona (palabras-yo), pero repárese también, por ejemplo, en lo que dice Jn 5,24; 11,20ss y 9,5; 12, 35ss. Así, pues, en esta obra de Jesús y del Padre se pronuncia realmente el sí de las promesas de Dios y se ilumina la exigencia última de los mandatos de Dios. Se cumple la visión de Isaías (Jn 12,38ss), Moisés ha mantenido la ley (Jn 1,45; 5,39.45s), ha amanecido el día esperado por Abrahán (Jn 8,56).

d) *La palabra de Dios en la palabra humana.* La palabra de Dios se hace carne en Jesús y, por tanto, se manifiesta a la vez como la palabra que es Dios. En consecuencia, toda futura palabra de Dios no es otra cosa que la revelación de esta palabra en la palabra humana. Toda palabra de Dios dice ahora lo mismo, porque ella, manifestada en Jesucristo, se revela como tal en la palabra humana. La palabra de Dios es ahora la palabra apostólica, en la cual Dios se anuncia en Jesucristo. A este propósito, se emplea toda una serie de conceptos para designar la palabra de Dios, conceptos que consideran esta palabra de Dios en boca de los hombres desde un punto de vista especial —como mensaje, proclamación, testimonio, consejo, enseñanza, etc.— e indican en su plenitud hasta qué punto la palabra de Dios llega ahora a su término y cómo todavía debe ser propuesta en las distintas formas del lenguaje humano.

En los evangelios sinópticos se habla de la misión de los discípulos de Jesús para una predicación temporal (Mc 3,14; 6,12.30), pero también se tienen en cuenta algunas veces los efectos posteriores del evangelio (Mc 8, 35; 10,29; 13,10; 14,9 par.; Mt 5,19; a la posterior actividad apostólica se refieren Mc 16,15.20; Mt 28,20; Lc 24,47s). También en Juan se menciona ocasionalmente la posterior predicación apostólica. En Juan aparece claramente que la palabra de los discípulos es prolongación de la palabra de Jesús, ya que ella pone a los hombres ante la misma decisión y promueve la misma respuesta que la palabra de Jesús (Jn 15,26; cf. Lc 10,16). Su palabra es, pues, el «recuerdo» de lo acontecido en Jesús, en virtud del testimonio del Espíritu (cf. Jn 14,26; 15,20; 16,13s).

En los Hechos de los Apóstoles, la palabra de Dios constituye una especie de tema dominante. Como ya hemos visto, su punto de partida y su base es el acontecimiento que Dios manifestó en Jesús de Nazaret como palabra suya, desde sus comienzos en Galilea hasta su aparición después de resucitado a los que habían sido elegidos por Dios para ser testigos de Jesús

(Hch 10,36ss). Precisamente esta palabra es enviada por Dios en la palabra apostólica como «la palabra de esta salvación» a los judíos y a los paganos (Hch 13,26). Dios, en efecto, profiere y anuncia esta palabra (Hch 17,30; 21,19), así como el mismo Jesucristo, exaltado a la gloria (cf. Hch 26,23; 13,38s). Pero esta palabra anunciada por Dios y por Jesucristo, que elevó a palabra la palabra de aquel acontecimiento en la historia de Jesús, es la palabra de los apóstoles. Los «siervos de Dios» hablan la palabra de Dios (Hch 4,29; Pedro y Juan: Hch 8,25; pero también Pablo: Hch 17,13; 18,5.11; Pablo y Bernabé: Hch 13,5.46; 14,25; 15,36). La palabra de Dios pasa «por la boca» de los apóstoles (Hch 15,7). Esta palabra tiene su origen en la aparición de Cristo resucitado, a quien Dios «concedió que se manifestara, no a todo el pueblo, sino a los testigos prefijados por Dios, a nosotros, que hemos comido y bebido con él después de su resurrección de entre los muertos» (Hch 10,40s; cf. 1,3; 3,15; 5,32; 13,31, etc.). Ellos atestiguan ahora lo que «han visto y oído» (Hch 1,8.22; 2,32). Cristo resucitado les ha confiado esa misión testifical y les ha encomendado ese ministerio (Hch 1,2; 20,24; cf. 1,17.25). Y el Espíritu Santo anuncia esa palabra en su boca. Semejante «fuerza» (δύναμις) les ha sobrevenido como un don de Cristo glorioso y como el poder escatológico del lenguaje de la salvación, que es asequible a todos y abre la boca y el corazón de todos (Hch 1,8; 2,4.17ss. 33.37.38.40; 4,31; 5,32; 10,44ss; 11,15.24; 18,35). También la palabra del apóstol Pablo, tal como lo ven los Hechos de los Apóstoles, tiene el mismo origen en el oír y el ver, como se deduce claramente de ciertos relatos estilizados (9,3-6.17.20; 22,7s.14s; 26,12ss.16-20.22s). En el origen de la palabra de Pablo sólo se encuentra el Señor Jesús, Cristo glorificado, el cual, rodeado por el resplandor de la luz celestial, se deja ver y oír inmediatamente por Pablo y le hace conocer por sí mismo la voluntad de Dios, para que Pablo, como testigo y ministro de su aparición, enviado a los gentiles, anuncie con la fuerza del Espíritu que Jesús es el Hijo de Dios, para la conversión de los hombres. Así iluminados y facultados, los testigos enviados publican la palabra «con gran fuerza» (Hch 4,22) y, «experimentando la ayuda divina» (Hch 26,22), la confirman con signos y milagros que el Señor obra por medio de ellos, mostrando su «libertad» en la palabra y los signos (Hch 4,13). La palabra no pierde en absoluto su soberanía a causa de tales «servidores» (Lc 1,2; Hch 6,2.4). Con frecuencia queda pospuesto a la palabra el mensajero, el cual está obligado a ella en toda su plenitud (Hch 20,20.27). La palabra del Señor se difunde por todo el país (Hch 13,49). «Crece» (6,7), «crece y se multiplica» (12,24) y se muestra poderosa (19,20). La palabra de Dios recibe el elogio de los paganos convertidos a la fe (11,1; 13,48). El Apóstol deja las comunidades cristianas encomendadas a Dios y a la palabra (20,32). Como ésta es la palabra de los hechos de Jesús, la cual llegó a Pablo mediante la aparición de Jesucristo después de su → resurrección y se ha hecho poderosa con la fuerza del Espíritu, es —como «palabra del Señor» (15,35; 18,11)— el evangelio de Jesucristo (5,24), la palabra que da testimonio de «Jesús» y lo anuncia (8,35; 19,13), que predica a «Cristo» (8,5; cf. 22,18; 23,11), su resurrección (1,22; 2,32; 4,2.33) y «la resurrección de

los muertos en Jesús» (4,2), y atestigua que Jesús es el Hijo de Dios (9,5), el juez futuro (10,42) y el Cristo (18,5). Esta palabra atestigua además que «Cristo debía padecer y resucitar de entre los muertos y que el Cristo es Jesús» (17,3; 26,29). Da también testimonio de los hechos de Jesús (τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ: 18,25; 23,11), del reino de Dios y de los hechos de Jesús (8,12), de «las grandezas de Dios» en todo (2,11) y de «todo el plan de Dios» (20,27). Con ello anuncia lo que la palabra de Dios había prometido en el AT y que ahora se ha cumplido y ha tomado carácter definitivo (→ reino de Dios). Los Hechos de los Apóstoles muestran con ejemplos a lo largo de toda la obra la realidad del cumplimiento de las promesas y la expresan en esta frase: «Y nosotros os anunciamos la buena nueva de que se ha realizado la promesa hecha a nuestros padres. Dios la ha cumplido en nosotros, sus hijos, al resucitar a Jesús...» (13,32; cf. 2,29; 13,23; 26,6). Así, pues, la palabra de Dios anuncia lo «saludable» (20,20), es «la palabra de salvación» (13,26; 4,12), «de esta vida» (5,20), «de la gracia» (14,3; 20,32; cf. 20,24). Por esta razón, es también la palabra de «la conversión a Dios y la fe en nuestro Señor Jesucristo» (20,21; cf. 2,40; 3,19; 14,15; 26,18.20, etc.), del perdón de los pecados (3,19; 13,38; 26,18) y de la justificación (13,39). Es la palabra que lleva hasta el hombre el llamamiento de los hechos de Jesús para que se convierta y crea. El individuo debe «oír» este llamamiento (4,4; 10,44; 13,7, etc.), «recibirlo» (2,40; 8,14; 11,1.11) y «creerlo» (4,4; 13,48; 15,7, etc.). Si él hace esto y persevera en la doctrina de los → apóstoles (2,42), recibe la «salvación» (Hch 16,31; cf. 2,40; 11,14) y experimenta «consuelo» (Hch 9,21) y → «paz» (Hch 8,38; 13,48.52). Y, de este modo, se multiplica el número de los discípulos con el «crecimiento» de la palabra de Dios (6,7). Porque la palabra de Dios tiene el poder de «edificar y dar la herencia con todos los santificados» (20,32). Es la palabra del tiempo escatológico, la cual precede al fin y prepara para el mismo (1,7; 2,17ss).

e) *La reflexión paulina sobre la palabra de Dios.* Las manifestaciones más detalladas sobre la palabra de Dios en el NT se encuentran en los escritos del apóstol → Pablo. El comparte con la primitiva comunidad cristiana y con los Hechos de los Apóstoles el concepto de ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (1 Cor 14,36; 2 Cor 2,17; 4,2; Flp 1,14, etc.), que en algunas ocasiones llama simplemente ὁ λόγος (Gál 6,6; Col 4,3; 1 Tes 1,6, etc.) y una vez ὁ λόγος ἀκοῆς... τοῦ θεοῦ (1 Tes 2,13). Para expresar este concepto suele emplear también las expresiones ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ (Col 3,16) u ὁ λόγος τοῦ κυρίου (1 Tes 1,8; 2 Tes 1,8; 2 Tes 3,1; cf. 1 Tim 6,3). Con ὁ λόγος τοῦ θεοῦ pueden alternar otros conceptos, sobre todo τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ (Rom 15,16; 2 Cor 1,17, etc.) o τὸ εὐαγγέλιον sin más (Rom 1,16; 10,16; 11,28; 1 Cor 4,15, etc.) o τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ (Rom 15,19; 1 Cor 9,12; Gál 1,7, etc.). Tanto en ésta como en las numerosas variantes de la raíz ἀγγελ- se expresa el carácter de la palabra de Dios como mensaje. Junto a τὸ εὐαγγέλιον se emplean también el término τὸ κήρυγμα y el verbo κηρύσσειν (1 Cor 1,21.23; 2,4; 2 Cor 4,4; Gál 2,2; Col 1,23, etc.), los cuales presentan la palabra de Dios como un anuncio público. También

aparecen con frecuencia διδαχή, διδασκαλία, διδάσκειν (Rom 12,7; 16,17; Ef 4,21; Col 2,7; 2 Tes 2,25, etc.), y más raramente, τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ (1 Cor 2,1) o τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ y μαρτυρεῖν (1 Cor 1,6; 15,15; cf. 2 Tim 1,8). La palabra de Dios aparece también como doctrina y como testimonio responsable.

Esta palabra de Dios tiene para Pablo un sentido «fuerte». No es solamente una palabra acerca de Dios o una palabra divina, sino la palabra que el mismo Dios dice. Por esta razón, en 1 Tes 2,13 se opone la palabra de Dios a la palabra que dicen los hombres (cf. también Rom 10,14; Heb 12, 25s). Igualmente, «la palabra del Señor (= de Cristo)» es la palabra que Cristo obra y dice (cf. Rom 15,16ss; 2 Cor 13,3). Pero esta palabra que Dios dice es ahora, al mismo tiempo, la que el Apóstol anuncia. Es «nuestro evangelio» o «mi evangelio» (cf. 1 Tes 1,8; Rom 2,6; 1 Cor 2,4; 2 Cor 4,3; 2 Tes 2,14; cf. 2 Tim 2,8; Gál 1,11; 2,2; 1 Cor 15,1). Es —formulado con toda precisión— ὁ λόγος ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ, respecto a la cual obraron bien los tesalonicenses, ya que no la recibieron como «palabra de hombres, sino como lo que es en verdad: la palabra de Dios» (1 Tes 2,13). Así puede Pablo decir también: «Por Cristo estamos en embajada, de modo que Dios predica por medio de nosotros» (2 Cor 5,20).

La palabra de Dios aparece en la palabra del Apóstol —de modo que su palabra es palabra de Dios— por el hecho de que Dios se la ha «confiado» (Gál 2,7; 1 Tes 2,4; cf. 1 Tim 1,11; 2 Tim 1,10s; Tit 1,3), le ha «dado» «la gracia», que es eficaz en el evangelio (Rom 1,5; 12,3; 15,3; 1 Cor 3,10; Ef 3,2.8), y con ella, a la vez, el apostolado (Rom 1,5; Gál 2,8), la διακονία o la οἰκονομία de la palabra (1 Cor 9,16s; 2 Cor 3,4ss; 4,1; 5,18s; Ef 3,2.7; Col 1,23.25; cf. 1 Tim 1,11s; 2,6; 2 Tim 1,11; 1 Pe 1,12; 4,12) y le ha «enviado» (cf. 1 Cor 1,17; Rom 10,15; Gál 1,1ss). Además, la palabra de Dios como evangelio llegó hasta él δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, por el camino de la revelación de Jesucristo, mediante la cual Dios le descubrió a su Hijo a él (Pablo), llamado y enviado para anunciarlo. El evangelio es el resultado de la revelación inmediata en Jesucristo, que recibió el Apóstol y que llenó su palabra, la cual le permite hablar ahora de su «profundo conocimiento del misterio de Cristo» (Ef 3,3). Este misterio de Cristo, como tal, se revela por la virtud del «Espíritu», que es el mismo Espíritu por quien el mismo Dios se manifiesta en Jesucristo (cf. 1 Cor 2,10ss; Rom 8,9ss). El mismo Cristo dice la palabra en cuyo interior él se ha revelado por medio de la virtud del Espíritu que hace experimentar a Cristo y, por tanto, a Dios (cf. Rom 8,2; 1 Cor 2,13; 2 Cor 10,4; Ef 6,17). Así, pues, el ministerio apostólico al servicio de la palabra es también una διακονία τοῦ πνεύματος (2 Cor 3,6ss).

Este ministerio de la palabra y, a la vez, la palabra de Dios exigen también la *entrega personal* a esta palabra. Según Pablo, la palabra de Dios es una magnitud independiente y superior a él, de modo que el Apóstol puede preguntar: «¿Es que la palabra de Dios salió de vosotros o solamente llegó a vosotros?» (1 Cor 14,36; cf. Flp 1,12; 4,15; 2 Tes 3,1; 2 Tim 2,9). La palabra de Dios sujeta incluso al Apóstol al servicio de la misma, de modo

que él puede hablar de λατρεύειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ θεοῦ (Rom 1,9) o de ἱερουργεῖν τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ (Rom 15,16) y de sí mismo como «ministro del evangelio» (Col 1,23; Ef 3,7; cf. 1 Tim 1,12; 1 Cor 4,1). A este ministerio pertenece también la entrega personal al evangelio, la cual le deja el paso libre como palabra de Dios. El Apóstol no puede ponerle ningún obstáculo, ni por la exigencia del sustento necesario, ni por motivos indignos o intenciones egoístas en su predicación (por ejemplo, 1 Cor 9; 1 Tes 2; 2 Cor 4,1ss), ni por recurso a la sabiduría humana (cf. 1 Cor 2,1ss) o a experiencias espirituales que pueden enmascarar la palabra de Dios (cf. 2 Cor 11,23ss; 12,1ss). Pero, en este ministerio, el Apóstol no sólo está obligado a llevar una vida santa en «el espíritu de la fe» que predica (2 Cor 1,12; 4,2) y a practicar ejercicios ascéticos (→ ascética) por amor del evangelio (1 Cor 9,27), sino que debe también aceptar obedientemente múltiples padecimientos por causa de la palabra, y de este modo, dar también con su existencia un testimonio de la pasión de Cristo que él anuncia (2 Cor 1,3ss; 4,6; 11,23ss; 12,7ss). Se cumple el ministerio en servicio de la palabra, si la conducta del mismo Apóstol constituye un testimonio, de modo que él puede recomendar: «Practicad lo que habéis aprendido y recibido, lo que habéis oído y visto en mí» (Flp 4,9).

En esta palabra de Dios se hace presente aquello de que ella habla. Esto puede reconocerse, por ejemplo, en 2 Cor 5,19s. «La palabra de reconciliación» que Dios ha establecido ofrece esta reconciliación, ya que el Apóstol exhorta en nombre de Cristo: «Reconciliaos con Dios». «El evangelio de la gloria de Cristo» no habla sólo sobre su gloria, sino que ésta aparece con la predicación del evangelio (2 Cor 4,4). También locuciones como καταγγέλλειν, κηρύσσειν τὸν Χριστόν (Flp 1,17; 1 Cor 1,23; 2 Cor 1,19; Col 1,28, etc.) indican no sólo que se habla *de* Cristo en la predicación, sino que, como muestra 1 Cor 11,26, está *presente* el mismo Cristo de quien se habla. Cuando Pablo dice que predica la sabiduría (σοφίαν λαλεῖν; 1 Cor 2,6), indica, como se deduce del contexto, que a través de sus palabras se manifiesta la sabiduría de Dios, que es Cristo. El hecho de que en el evangelio, según Rom 1,17, «se manifieste» la → justicia de Dios, significa, como indica su antítesis de Rom 1,18, su eficacia. Según 2 Cor 4,4, el evangelio es una manifestación de la verdad (φανέρωσις τῆς ἀληθείας). Esto se formula de la manera más precisa en 2 Tim 1,10s. Según este texto, el mismo Cristo «hizo brillar la vida y la inmortalidad» en la consumación del evangelio apostólico.

En la palabra de Dios como evangelio se continúa la revelación, a la cual se debe el evangelio. Por esta razón, el evangelio es también «un poder de Dios» (δύναμις θεοῦ; Rom 1,16; 1 Cor 1,18) para la salvación (cf. 1 Cor 1,21; 9,22; 10,33; 15,2; 2 Cor 2,15; Ef 1,13; 1 Tes 2,16, etc.). Es experimentado como tal por aquellos que «creen» (Rom 1,17.16; 10,14.17; 1 Cor 1,21; 15,1; 1 Tes 2,13, etc.), lo «oyen» (Rom 10,14.18; Ef 1,13; Col 1,5.23; cf. 2 Tim 4,17), «son obedientes» a él (Rom 10,16; 2 Cor 9,13; 2 Tes 1,8, etc.) y lo «reciben» (1 Cor 15,1; 2 Cor 11,4; Gál 1,9; 1 Tes 2,13, etc.). Pero el evangelio aparece también como δύναμις para aquellos

que lo rechazan, y esto para su condenación y ruina (cf. Rom 11,28ss; 1 Cor 1,18ss; 2 Cor 4,3ss; 2 Tes 1,8). El evangelio es, en cualquier caso, una fuerza crítica (cf. Heb 4,12s). Esta fuerza tiene por finalidad proporcionar con Cristo y en Cristo la justicia, la reconciliación, la verdad, la salvación y la vida, la libertad y la gracia (cf. 2 Cor 4,10ss; 1 Cor 7,15; 7,22.25; Gál 1,6; 5,13; Ef 4,4; Flp 2,16; Col 1,6.23.27; 1 Tim 6,12, etc.) y llamar a los adornados con estos bienes escatológicos hacia el pueblo de los ἄγιοι y los κλητοί, fundar la καινή διαθήκη (2 Cor 3,6), llevar a cabo la οἰκοδομή del cuerpo de Cristo, que es la → Iglesia (cf. 1 Cor 3,9; 14,3ss; 2 Cor 10,8; 12,19; Ef 4,12.16), y hacer visible en ella la infinita sabiduría de Dios (Ef 3,8ss). El evangelio, por tanto, cumple las promesas de la palabra de Dios hechas a los padres, las cuales han sido «confirmadas» por Cristo (Rom 15,8), que es el «sí» de tales promesas (2 Cor 2,20). Así, pues, la palabra de Dios no ha caído en el vacío (Rom 9,6). «Siendo, pues, colaboradores, os exhortamos a no recibir en vano la gracia de Dios (que se manifiesta en la predicación del evangelio). Porque dice: 'En el tiempo propicio te escuché y en el día de la salvación te ayudé' (Is 49,8). Ahora es el tiempo propicio, ahora es el día de la salvación» (2 Cor 6,1s). Ahora, cuando la predicación del Apóstol difunde la fragancia del conocimiento de Cristo —olor de muerte para muerte, para quienes se condenan; aroma de vida para vida, para aquellos que se salvan— (2 Cor 2,14ss), resurge la «nueva creación» (2 Cor 5,17). Es, como indica la epístola a los Hebreos, un gran acontecimiento: el hecho de que Dios hablara a los padres por medio de los profetas, que haya hablado por medio de su Hijo «en los últimos tiempos», que hablara al principio por medio del Señor y que hable «en corroboración» a través de los «oyentes», el παρακαλεῖν en la comunidad reunida y, finalmente, el λόγος παρακλήσεως de la misma epístola a los Hebreos (cf. Heb 1,1s; 2,2-4; 3,13; 10,25; 13,22). Pero, desde el momento en que Dios nos habló por medio de su Hijo, todas sus palabras giran en torno a este Hijo y llenan de este modo los últimos tiempos, recordando siempre de nuevo el «hoy» y el ofrecimiento del «sábado» y del «descanso», y anunciándolo «un poco, muy poco tiempo» (Heb 3,17ss; 4,4; 10,37).

f) *La palabra apostólica en la Iglesia.* También esta palabra de Dios, la apostólica, es consignada por escrito. Se estructura primeramente, como muestra el NT, en formas y tradiciones (→ tradición) homologéticas, catequéticas y litúrgicas. Pero entonces se fija también por escrito, y de este modo, la inaccesible palabra del Apóstol se aproxima, queda protegida contra su pérdida (→ canon) y se confía a la ἐκκλησία para su «lectura» (cf. 1 Tes 5,27; 1 Cor 5,9; Col 4,16). El mismo Pablo ve en sus epístolas la misma palabra de Dios, al igual que en su predicación oral (2 Tes 2,2.15; cf. 2 Cor 10,11s; 1 Tim 3,14s), y exige también obediencia a la palabra de sus cartas (2 Tes 3,14). En 2 Pe 3,14ss se indican la sabiduría y las dificultades que encierran las epístolas paulinas. También la epístola a los Hebreos y la primera epístola de Pedro se consideran a sí mismas como λόγος παρακλήσεως (1 Pe 5,12; Heb 13,22; cf. 5,11ss; 6,1). Recordemos además que la primera epístola de Juan remite a tradiciones en que la comunidad concuerda

con el redactor (2,7.24; 3,11; 2 Jn 5,6) y con las cuales se declara coincidente el manifiesto que expone la carta (1,2ss; 2,1.7s.12ss, etc.). El Evangelio de Juan se califica a sí mismo explícitamente como la expresión de los σημεῖα Ἰησοῦ que debe suscitar la fe y, por tanto, otorgar la vida (20,30s), y en el apéndice se presenta como testimonio escrito (21,24). Lo que ha sido escrito por mandato de Dios en el Apocalipsis, «las palabras de la profecía» (1,3; «de este libro»: 22,7.9s.18s), se llaman expresamente οἱ λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ (19,9; cf. 21,5; 22,6), las cuales han de observarse (1,3; 22,7) y a las cuales no se debe añadir ni quitar nada (22,18).

Esta palabra apostólica entregada a la Iglesia como palabra de Dios se continúa ahora en una forma determinada. Indudablemente, esta cuestión se plantea por primera vez en las epístolas pastorales de acuerdo con la situación histórica. En estas circunstancias es cuando se puede pensar por primera vez en la condición de los discípulos y «colaboradores» del Apóstol, los cuales trabajan «en la obra del Señor» y son llamados «ministros de Dios en el evangelio» (1 Cor 16,10; 1 Tes 3,2; cf. 2 Cor 1,19; 8,23; Flp 2, 22; Ef 6,22, etc.). También puede recordarse a este respecto a los διάκονοι Esteban y Felipe como εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον (Hch 6,8ss; 8,44ss) y, además, a los ἐπίσκοποι, προϊστάμενοι, πρεσβύτεροι, ἡγούμενοι, ποιμένες y διδάσκαλοι, de cuya predicación se habla con frecuencia (Hch 20,28ss; Ef 4,11ss; 1 Tes 5,12; 1 Tim 3,2; 5,17; Tit 1,5.9; Heb 5,12). Ocasionalmente se mencionan también algunos nombres (Hch 18,24ss; 1 Cor 3,4ss; 16,12.15; Col 1,7; 4,17). Estos y otros transmitirán a su vez el ministerio y la palabra a otros (1 Tim 4,6; 2 Tim 2,1s). Pero se debe pensar también en los predicadores puramente carismáticos, que no están en la serie de los enviados y adornados con un ministerio, como, por ejemplo, los «profetas» (Hch 11,27s; 13,1ss; 15,32; 19,6; 21,9ss) o aquellos que (según 1 Cor 12, 28s; Ef 2,20; 3,5; 4,11) pertenecen al fundamento de la Iglesia (cf. también la mención del carisma de la palabra en Rom 12,6ss; 1 Cor 1,5; 12,10; 14, 1ss.23ss). Finalmente se exhorta a los miembros de las comunidades cristianas a «animarse mutuamente y edificarse» (1 Tes 5,11; cf. 2 Tes 3,15; Heb 3,13; 10,25; Sant 5,8; Jds 22; Rom 1,11).

Si la predicación prosigue en la Iglesia (cf. Hch 20,32), ¿en qué forma continúa en ella la palabra de Dios como tal? Porque la revelación directa y personal de Jesucristo en el evangelio anunciado por él y por sus apóstoles se ha cerrado ya y no puede repetirse (1 Cor 15,8; cf. 3,5ss; Ef 2,20). Las *epístolas pastorales* dan una respuesta. En la Iglesia corre siempre la «tradicción» de la palabra de Dios, libre y formulada, oral y escrita. Y ésta debe ser «conservada» siempre, y el mismo Señor la «conservará» como el «prototipo» y el «modelo» de las sanas palabras, como el *legado apostólico* (cf. 2 Tim 1,12-14). Este legado debe ser transmitido. A este propósito dice Pablo: «Las cosas que oíste de mí ante muchos testigos confíalas a hombres fieles que sean capaces de enseñar a otros» (2 Tim 2,2; cf. 1 Tim 1,3ss; 4,6; 6,3; 2 Tim 3,10.14; Tit 1,9). Semejante transmisión de la palabra apostólica se dio de hecho incluso durante la vida del Apóstol en períodos de ausencia pasajera del mismo. La predicación de sus discípulos es considerada entonces

como una «recordación» de las orientaciones y las enseñanzas del Apóstol (1 Cor 4,17; cf. 1 Cor 11,2; 1 Tes 4,18). Las epístolas pastorales hablan de esto en forma programática: «Estas cosas han de prescribir y enseñar» (1 Tim 4,11; cf. 1 Tim 5,7; 6,3). «Trae a la memoria estas cosas» (2 Tim 2,14; 3,1; cf. 1 Tim 3,15; Tit 2,1; 3,8, etc.). Tal recordación incluye, por una parte, que el discípulo y seguidor recoja y transmita la palabra apostólica y no otra cosa (1 Tim 4,16; 6,14.20), y por otra, que no la repita mecánicamente, sino que, comprendiéndola, la desarrolle de varias maneras y en cada ocasión concreta. Timoteo aparece como buen ministro de Jesucristo cuando «alimenta su espíritu con las enseñanzas de la fe y de la buena doctrina, de la cual tan fiel discípulo» se ha mostrado (1 Tim 4,6) y al recibir del Señor la inteligencia de todo (2 Tim 2,7). Este proceso de desarrollo de la palabra divina transmitida se realiza en la predicación de los sucesores de los apóstoles bajo la inspiración del Espíritu, el cual se da de una manera latente juntamente con el ministerio (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6s.14) y dentro de una vida de → imitación concreta de Jesucristo y del Apóstol (1 Tim 1,18ss; 4,14s; 6,11ss; 2 Tim 3,10, etc.). También de la continuación de la palabra de Dios en la predicación de la Iglesia puede afirmarse que se trata de palabra de Dios como fundamento, que se entiende y anuncia como palabra presente y que conserva y demuestra su autenticidad por la virtud del Espíritu y por la entrega personal. En esta palabra de Dios no se trata ya de la palabra de la revelación como tal, sino de la palabra de la revelación inserta en la tradición apostólica, palabra que continúa siendo actual de la manera que hemos indicado. En ella, la palabra de Dios ha alcanzado su objetivo como palabra histórica (→ tradición).

Lo mismo puede afirmarse fundamentalmente de la *palabra puramente carismática*, la cual aparece con frecuencia en la Iglesia. También esta palabra carismática presupone la palabra de Dios apostólica, ya que la palabra carismática, como los demás dones, brota siempre dentro del ámbito de la palabra apostólica (1 Cor 1,4.7) y tiene en ésta su norma, su límite y su orientación *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως*, «según la medida de la fe», la cual se da en la palabra de Dios que se desarrolla y se conserva en la Iglesia. También los miembros de las comunidades cristianas deben pensar que sus exhortaciones mutuas carismáticas (*παρακαλεῖν*) tienen sus elementos fundamentales preparados ya «en estas palabras» (de la epístola del Apóstol) (1 Tes 4,18). En ella se recomienda: «No extingáis el espíritu. No despreciéis las profecías. Examinadlo todo. Retened lo bueno» (1 Tes 5, 19ss). Así, pues, respecto a toda palabra y todo ministerio en la Iglesia debe tenerse en cuenta lo siguiente: «Ponga cada cual al servicio de los demás los dones recibidos, como corresponde a los buenos administradores de los distintos carismas de Dios: Si uno tiene el don de la palabra, que lo use como conviene a los oráculos de Dios; si alguno tiene un ministerio, que lo ejerza como mandatario de Dios, de modo que en todo sea glorificado Dios por Jesucristo...» (1 Pe 4,10s).

J. Szernuda, *Das Wort Jahwes. Diss.*, Basilea 1921; P. Heinisch, *Das «Wort» im Alten Testament und im alten Orient. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Prologes des Johannesevangeliums*, Münster 1922; F. Häussermann, *Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie*, Giessen 1932; O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, Giessen 1934; L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient*, Leipzig 1938; R. Asting, *Die Verkündigung des Wortes Gottes im Urchristentum. Dargestellt an den Begriffen «Wort Gottes», «Zeugnis»*, Stuttgart 1939; H. Ringgren, *Word and Wisdom*, Lund 1947; W. Zimmerli, *Verheissung und Erfüllung*: *EvTh* 12 (1952) 34-59; K. H. Schelkle, *Das Wort Gottes in der Kirche*: *ThQ* 133 (1953) 278-293; R. Bultmann, *Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament: Glauben und Verstehen I* (Tubinga ²1954) 268-293; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament I*, París 1954, 200-207; G. Bornkamm, *Gotteswort und Menschenwort im Neuen Testament: Kirche in der Zeit* 12 (1957) 301-305; G. von Rad, *Teología del AT*, 2 vols. (Munich 1957, 1960) Salamanca 1972-73; K. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, Munich 1960; W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols. (Berlín ¹1961) Ed. Cristiandad, Madrid 1975; G. Ebeling, *Wort und Glaube*, Tubinga ²1962; H. Schlier, *Wort Gottes*, Würzburg ²1962; R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963; L. Alonso Schökel, *La palabra inspirada*, Barcelona 1966; P. Bormann, *Die Heilswirksamkeit der Verkündigung nach dem Apostel Paulus*, Paderborn 1965; E. Jüngel, *Jesu Wort und Jesus als Wort: Parrhesia. Hom. K. Barth* (Zurich 1966) 82-100; G. Auzou, *La palabra de Dios*, Madrid 1968; J. Delorme (ed.), *El ministerio y los ministerios según el NT*, Madrid 1975.

H. SCHLIER

III. *Teología (palabra de Dios)*

El significado de la palabra de Dios —expresado con tanto énfasis en la Sagrada Escritura— exige un examen sistemático en el ámbito de la exposición teológica para poder apreciar de este modo el valor de la palabra de Dios y su función en la Iglesia. En nuestros días no constituye todavía una parte claramente definida de la teología sistemática la exposición de la doctrina sobre la palabra de Dios, cuyo objeto sería explicar ampliamente y en sus relaciones el hecho y las distintas formas de la palabra de Dios, así como su función y sus presupuestos. Pero el interés teológico es intenso y está en marcha.

1. *La palabra de Dios como realidad salvífica.* El hecho de que → Dios se dirija a nosotros y nos hable con su propia palabra significa en primer lugar que dependemos en nuestra situación no sólo del ser de Dios, sino también de la libre acción de Dios en la consecución de la → gracia y en la → redención. Pero la acción de Dios por la gracia exige la → revelación por medio de la palabra, ya que —como dice el Concilio Vaticano I— la revelación es absolutamente necesaria por el hecho de que «Dios, por su infinita bondad, ha ordenado al hombre a un fin sobrenatural, a saber: la participación en los bienes divinos, los cuales superan enteramente la comprensión del entendimiento humano» (DS 3005). Así, pues, la revelación no es sólo una información sobre cómo es Dios, que habita en una → luz inaccesible, sino también y ante todo sobre qué hace Dios por nosotros en la gracia. Para esto

es necesaria la revelación, porque la gracia se presenta en el tiempo de tal modo que nosotros no podríamos conocer suficientemente su contenido sin la revelación divina. El mismo → Jesucristo, «manifestación de Dios», es la mayor clarificación de la gracia, la gracia misma; pero esto no es tan claro que Cristo no haya tenido que explicar con su palabra quién es él y cuál es su acción. No se puede saber a simple vista quién es Cristo y si obra los milagros por su propio poder o en virtud de un poder ajeno. Tampoco se puede ver que su muerte en la cruz es un verdadero sacrificio y no un mero ajusticiamiento. La muerte en la cruz ha de ser interpretada mediante la palabra. La «palabra de Dios» es en la Sagrada Escritura casi un nombre colectivo de toda la acción graciosa de Dios respecto a nosotros (→ historia de la salvación; → reino de Dios), sobre todo en Cristo, el cual, como Hijo consustancial de Dios hecho hombre, es la palabra de Dios y la anuncia. En consecuencia, es palabra de Dios la palabra del mismo Dios, y también el mensaje salvífico de Cristo y todo lo que expresa de una manera actual y fecunda la acción salvífica de Cristo. Por esta razón, la palabra de Dios es multiforme. No solamente la gracia tiene varias virtualidades: → vida, luz, ilustración, fortalecimiento, estímulo, consuelo e incitación a creer en la → fe, la → esperanza y la caridad (→ amor), sino que también son varias las formas en que se nos concede la gracia. La gracia es *infusio* y *operatio*, *illuminatio* e *inspiratio* (DS 375, 377). Pero todas estas formas en que Dios obra, así como también los «gemidos inefables» con que el Espíritu viene en nuestra ayuda (Rom 8,26.27), van adjuntos a la palabra de Dios como centro de la acción de Dios relativa a la gracia. Todas las virtualidades y formas de la acción de Dios por la gracia están en relación y sirven a una realidad que necesita el esclarecimiento mediante la palabra y además se hace efectiva en la palabra de Dios. La palabra de Dios, en efecto, no sólo nos da a conocer como revelación la acción salvífica de Dios, sino que es también —en la manifestación de la acción divina— una de las formas en que Dios obra salvíficamente respecto a nosotros. En su palabra no sólo revela Dios qué es la gracia, sino que nos muestra también su gracia. Así, pues, la palabra de Dios no es sólo una fuente de verdades de fe que pueden definirse (→ dogma), las cuales están contenidas íntegramente en la Sagrada Escritura (→ Escritura y teología) y en la → tradición (DS 3011) y son propuestas con carácter obligatorio por la → Iglesia, sino que la palabra de Dios, actualizada y hecha presente de varios modos en la Iglesia y por la Iglesia, es también una forma —esencial y prevista en la economía de la salvación— de la acción graciosa actual de Cristo por medio del → Espíritu Santo respecto a nosotros. En consecuencia, la palabra de Dios no es solamente, junto con la tradición, una fuente de verdades de fe que pueden definirse, las cuales dan a conocer ya una forma de la palabra graciosa de Dios, sino que es también una gracia actual y un alimento de la vida espiritual.

Una señal de que la palabra de Dios constituye una acción salvífica actual de Dios puede verse en el hecho de que la palabra de Dios lleva a la «crisis», al → juicio. El juicio tiene aquí el significado bíblico de una situación decisiva en el orden de la gracia (→ decisión). La palabra de Dios es a la vez juicio

y gracia, porque descubre nuestra condición pecadora (→ pecado) y, al mismo tiempo, nos ofrece la → salvación en Cristo. La «crisis» surge porque el hombre se ve obligado entonces a decidir si reconoce su condición pecadora y acepta a Cristo como su propia salvación (Jn 12,31; Heb 4,12.13). Y esta situación decisiva no puede originarse en los hombres por medio de cualesquiera palabras, sino sólo mediante una confrontación actual con Dios, la cual se produce en la palabra de Dios. Como la decisión en virtud de la palabra de Dios resulta necesaria, la palabra de Dios es más que un hablar sobre algo. En la palabra de Dios se hace presente la gracia de Dios, y en ella —en cierto modo— Dios mismo.

2. *La palabra de Dios como don y como misión de la Iglesia.* Pero no solamente la palabra de Dios y, sobre todo, la de Cristo poseen el carácter de palabra de Dios. Según la Sagrada Escritura, también la palabra de los → apóstoles, por la cual ellos anuncian la acción salvífica de Dios en Jesucristo (→ predicación), participa del carácter salvífico de la palabra de Dios. Este carácter no se debe a que los apóstoles refieran cosas de Cristo, sino a que anuncian a sus oyentes el mensaje de Cristo con la exigencia íntegra del mismo Cristo, en virtud de la cual, junto con el mensaje salvífico, se producen el juicio y la gracia. Pero ellos no pueden hacer esto por su propia determinación, sino que, por haber sido enviados y facultados por Cristo, pueden cumplir el mandato que Cristo ha impuesto al fundar la Iglesia, mandato que mantendrá su vigencia hasta su segunda venida. Por voluntad del mismo Cristo, la Iglesia se identifica en sus funciones con él mismo, porque Cristo obra y está presente por medio de su Espíritu en las funciones de la Iglesia. «Quien os escucha, a mí me escucha, y quien os rechaza, a mí me rechaza. Y quien me rechaza a mí, rechaza al que me ha enviado» (Lc 10,16). Por esta razón, la predicación de la palabra de Dios es un precedente de la gracia que pertenece esencialmente a la vida de la Iglesia.

La palabra apostólica se hace palabra de Dios por la fuerza del Espíritu Santo, antes de cuya venida los apóstoles no podían cumplir la misión de ser testigos (→ testimonio), pero con su llegada la comunidad de los discípulos formó concretamente la Iglesia, en la cual se mantiene viva la palabra de Dios. Los apóstoles, iluminados y llenos de la fuerza del Espíritu Santo, cumplen su misión mediante la debida predicación de la realidad salvífica y de su valor para los hombres, de modo que ellos no se predicán a sí mismos, sino a Cristo: «Nadie conoce las cosas de Dios sino el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos lo que gratuitamente Dios nos ha dado. De esto hablamos también no con lenguaje aprendido de la sabiduría humana, sino aprendido del Espíritu, expresando doctrinas espirituales en términos espirituales» (1 Cor 2,11-13). Los apóstoles consideran el «ministerio de la palabra» como una tarea tan importante que procuran que ninguna otra ocupación la suplante o menoscabe (Hch 6,2ss).

La palabra de Dios es un don esencial y permanente concedido por el Señor a la Iglesia. La predicación de la palabra de Dios continúa siendo

íntegramente, después de la época apostólica, una misión de la Iglesia, porque la palabra de Dios como testimonio en favor de Cristo es en definitiva la fuente de la vida espiritual. Donde está la Iglesia, allí se predica de distintas maneras la palabra de Dios. La verdadera predicación de la palabra de Dios tiene siempre también carácter eclesiológico. Pero, después de la época apostólica, esa palabra ya no tiene el carácter de fuente de la revelación: de ahí que la Iglesia esté ligada en su predicación de la fe a la revelación apostólica como *depositum fidei* (DS 3069). Sin embargo, la palabra de Dios no es sólo una fuente de verdades reveladas que pueden definirse, sino también una acción actual del Espíritu Santo en los varios sentidos y con las distintas virtualidades que puede tener la gracia.

La palabra de Dios, palabra que vive en la Iglesia, ha encontrado una expresión esencial en la Sagrada Escritura. La Sagrada Escritura es, por tanto, junto con la tradición, fuente de la verdad revelada. Pero la Sagrada Escritura es también la palabra de Dios que se anuncia en la Iglesia y de este modo se actualiza graciosamente como alimento de la vida eterna. Así lo muestra la práctica de la Iglesia. Como la predicación de la palabra de Dios es una parte esencial del culto cristiano de Dios (→ liturgia), la lectura de la Sagrada Escritura constituye, después de la fijación de la palabra, una parte del culto divino. Por eso, las epístolas y el evangelio no se anuncian ni escuchan para descubrir una nueva → verdad que pueda convertirse en dogma, sino porque la *viva vox evangelii* es una fuente de gracia y de vida espiritual. Los ritos que la rodean demuestran cuánto valor tiene el anuncio de la Sagrada Escritura en el culto divino. Tales ritos sólo tienen explicación si se admite y reconoce que en el anuncio del evangelio se da una acción graciosa de Cristo y de su Espíritu (→ evangelio).

La predicación es también más que palabra humana. La predicación es en primer lugar un ministerio al servicio de la palabra de Dios. Sirviendo a la palabra de Dios y viviendo de la palabra de Dios, la predicación participa en cierta medida, aunque variable, del rango de la palabra de Dios y, por tanto, es también una parte esencial del culto divino. Por esta razón, la predicación no puede ser palabra humana. Ella es, por el Espíritu Santo, un testimonio en favor del Señor glorificado, un testimonio fidedigno que suscita y fortalece la fe y vivifica a todo el que cree.

Si llamamos medios de la gracia a todas las formas en que Cristo obra graciosamente por medio de la Iglesia, también la palabra de Dios ha de llamarse un medio de la gracia. Esto no es, en ningún aspecto, más sorprendente que el hecho de que los → sacramentos sean medios de la gracia, aunque éstos se diferencien en varios aspectos de la palabra de Dios. Pero los sacramentos no son la antítesis de la palabra de Dios. No hay sacramentos sin palabra. Esta culmina en los sacramentos como la forma más intensa de la palabra de Dios. Por otra parte, el elemento material que hay en el signo de algunos sacramentos no se opone a la palabra y a la realidad de la gracia, porque lo cristiano no se encuentra solamente en el oír, sino también en el ver. Pero lo visible necesita de la palabra para que pueda reconocerse y comprenderse en su contenido cristiano.

3. *Presupuestos teológicos y antropológicos.* El hecho de que la palabra no sólo hable de la gracia, sino que sea lo suficientemente poderosa para ser en cierto modo gracia, tiene presupuestos teológicos y antropológicos.

a) Es sorprendente el empleo del término «logos» en Juan: «En el principio existía la Palabra, y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios» (Jn 1,1). Aunque advertimos que aquí se trata de un → misterio y que el término «logos» se emplea en un sentido único, resulta instructivo el uso que se hace del mismo. La misma → persona divina puede llamarse Palabra, Hijo e Imagen. Esto significa que el Padre se expresa a sí mismo con su palabra, engendra a su Hijo consustancial y numéricamente idéntico en naturaleza y se refleja por entero en él (→ Trinidad). La palabra original es la palabra eterna intradivina que pronuncia ante todo el Padre y en la cual el Padre comunica al Hijo toda su realidad, a excepción del hecho de que él es inmediatamente el Padre. El fundamento de que la palabra no necesite ser un hablar entitativamente estéril sobre algo, sino que sea capaz de originar una realidad, puede verse, por tanto, en el hecho de que la vida trinitaria de Dios consiste en la comunicación de sí mismo, la cual se describe también en forma de palabra e incluye también la afirmación de sí mismo por parte de Dios en el Espíritu Santo. Pero esto muestra que, en Dios, la palabra está ordenada a la persona que se comunica. En efecto, el Padre, al expresarse a sí mismo verbalmente, engendra la persona del Hijo, pero no la única esencia divina. La persona del Hijo procede de la persona del Padre, pero no de la → naturaleza divina.

Palabra de Dios es también la omnipotente palabra del Creador, por la cual Dios creó el mundo (→ creación): «Dios habló y se hizo» (Gn 1,2; Heb 1,3). Aunque la palabra divina creadora se halla esencialmente relacionada con la palabra intradivina (Jn 1,3; Col 1,16), sin embargo la palabra de Dios que creó el mundo es esencialmente distinta de la palabra intradivina. En la creación, Dios expresa algo, pero no se expresa a sí mismo, como hace en la palabra intradivina de la generación. Esta es una diferencia fundamental. La Sagrada Escritura presenta el acto de la voluntad con que Dios crea el universo entero como un hablar para indicar la facilidad con que el poder de la palabra divina puede dar origen al mundo.

Una tercera forma de la palabra divina es la palabra salvífica de la revelación. No es generación ni creación, pero está en relación con ambas, porque tiene por término exterior la persona creada y ésta se encuentra con la filiación de la gracia. La palabra de Dios no es solamente un hablar, sino también la forma esencial de la actuación graciosa de Dios. En ella se hace efectivo y patente algo que no está contenido en la revelación mediante la obra de la creación. Esta revelación por medio de la creación manifiesta sobre todo la omnipotencia y la grandeza de Dios; en cambio, la palabra de Dios revela la gracia de Dios. A diferencia de la creación, la palabra de Dios es una manifestación directa de sí mismo hecha por Dios a los hombres, la expresión de sí mismo hecha por Dios *ad extra*. Por su palabra, Dios no sólo revela lo que no sabemos por nosotros mismos, sino que realiza también la donación salvífica y graciosa de sí a nosotros. Esto es posible porque ya en la

vida intratrinitaria el Padre se expresa en el Hijo, el cual es por sí mismo la verdadera y plena palabra del Padre. Como la revelación verbal es una especial automanifestación de Dios, se realiza esencialmente en el Hijo y culmina en Cristo como Hijo de Dios hecho hombre (→ encarnación).

b) Tampoco en la antropología se puede prescindir de la palabra para una definición completa del hombre. El → hombre es un ser hablante. Esto no sólo significa que el hombre puede hablar, sino que se realiza en la plenitud de su ser personal hablando y manifestándose verbalmente. La persona está esencialmente abierta y orientada hacia otra persona, a Dios y a los hombres. Pero la persona se mantiene oculta en su mundo interior si no se manifiesta por medio de la palabra. La orientación de la persona al diálogo no significa que la persona se constituya en persona por medio del diálogo, sino que se encuentra tan determinada al diálogo, en el cual culmina, que sólo alcanza plena conciencia de sí misma ante otra persona y en relación con otra persona. Todo lo que el hombre puede hacer respecto a otra persona no es aún tan claro que no requiera una aclaración y una interpretación amplificadora por medio de la palabra. La palabra no alcanza su punto culminante cuando el hombre dice algo, sino cuando el hombre se manifiesta a sí mismo, cuando entra como persona en su palabra, se actualiza y se hace presente como persona en la palabra. El hombre se manifiesta verbalmente a sí mismo como persona a otro hombre y también a Dios. Sin embargo, la palabra no sustituye a la acción. «No todo el que me dice: '¡Señor! ¡Señor!', entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos» (Mt 7,21). No obstante, la palabra pone de manifiesto una dimensión personal de la acción que no se manifiesta enteramente —y, muchas veces, tampoco de una manera clara— en la misma acción. Aunque las manifestaciones verbales no acompañadas de la correspondiente acción son casi enteramente vanas, la acción no las suple por completo ni las hace superfluas. El enmudecer —no el guardar silencio discretamente— resulta peligroso para la persona. Los malos espíritus (→ Satan) intentan enmudecer al hombre, mientras que el Espíritu Santo dispone con su venida al hombre para una voluntaria → confesión. La persona puede comprometerse en la palabra hasta tal punto que la palabra en su dimensión personal crea una obligación ante otra persona y forma un estado, como, por ejemplo, en la celebración del → matrimonio. Así, pues, tampoco en la revelación es la palabra un medio casual de la acción divina, sino que la palabra es una forma adecuada de revelarse como persona y de obrar de persona a persona.

Es evidente que un hombre no puede probar a otro hombre la verdad de su palabra personal por la cual revela, descubre o hace presente su mundo interior. Esta palabra ha de creerse y puede creerse. La → fe no es una forma débil de saber, sino la forma —adecuada al encuentro de una persona con otra— de admitir este hecho específico. En efecto, la fe corresponde adecuadamente a la palabra cuando ésta alcanza su punto culminante en la automanifestación de la persona. La persona no puede manifestarse por medio de la acción, de tal modo que la palabra y la fe resulten inútiles, pues incluso

en la realización de algo como señal de fidelidad ésta es siempre lo mejor y lo más valioso.

c) Semejante es la relación entre Dios y el hombre. Cuando Dios manifiesta su favor y su voluntad de \rightarrow alianza, lo realiza siempre por medio de la palabra, cuyo contenido sólo puede aceptarse por la fe. Pero el creyente se encuentra entonces también con quien se manifiesta por medio de la palabra. Toda persona creada en cuanto persona está ya inmediatamente relacionada con el mismo Dios. En consecuencia, la relación entre Dios y una persona creada es verbal en un sentido y un ámbito esenciales. También respecto a Dios, la persona creada se realiza por medio de la palabra. No obstante esta condición general, Dios dirige también graciosamente al hombre su palabra. Esta constituye un acto gracioso por dos razones: porque esta palabra descubre la clemencia divina oculta para el pecador, la cual le lleva a la salvación mediante el juicio de la confesión de los pecados, y porque el favor de Dios que se realiza en ella en conexión con Cristo encierra una relación específica con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu Santo, y, por tanto, una inserción en la vida divina de la Santísima Trinidad. Este contenido esencial de la gracia no se manifiesta adecuadamente durante la vida en este mundo. Tiene que revelarse por medio de una palabra específica de Dios y se realiza también en un determinado ámbito: como favor permanente de Dios en la palabra de Dios. En efecto, a pesar de todas las cualidades inherentes a la gracia, el favor personal de Dios es un elemento tan esencial de la gracia que ésta no sólo se manifiesta mediante la palabra, sino que también se realiza en ella. Esto no significa que no exista ninguna clase de gracia sin palabra. Pero la gracia como realidad global necesita de la palabra graciosa de Dios.

4. *La palabra de Dios y la «visio Dei».* La palabra de Dios no es la única forma que tiene Dios de obrar graciosamente ni de confrontar consigo mismo. Tampoco es la forma suprema. La forma suprema que tiene Dios de confrontar consigo mismo es la *visio*, en la cual Dios, a quien ninguna criatura puede ver, se deja ver en un sentido figurado, pero real. Esta es la forma en que se conoce a Dios en el estado final de la salvación conseguida (\rightarrow escatología). El hecho de conocer inmediatamente a Dios en el estado final de una manera que se considera visión constituye precisamente el mismo estado final. En efecto, este estado pone fin a la condición peregrinante de la vida terrena, la cual se caracteriza por el ocultamiento de Dios, que exige la fe e incluye la posibilidad de su recusación. Pero, cuando Dios se deja ver, acaba la condición peregrinante de esta vida con todas sus características. También la humanidad gloriosa de Cristo pertenece al contenido de esta *visio* postrera.

El estado definitivo de bienaventuranza eterna se presenta como una *visio*. En efecto, en esta visión se conoce inmediatamente a Dios, cosa que no ocurre todavía por medio de la palabra. El hombre tiende a la visión. Únicamente la visión es un encuentro pleno. Esto vale también en cierto sentido respecto al mismo Cristo. También en Cristo pugna la divinidad

oculta por manifestarse en su humanidad, de modo que la manifestación de su → gloria es para él mismo la consumación final. Lo mismo vale en una medida todavía mayor respecto a nosotros. Nosotros estamos destinados por medio de la gracia a contemplar en la humanidad gloriosa la gloria de Cristo como la gloria del Unigénito del Padre. Pero la gloria de Cristo permanece ahora oculta. Se nos manifiesta solamente por medio de la palabra, a la cual corresponde la fe. En la condición peregrinante de esta vida sólo se nos conceden aquella inmediatez y presencia de Dios que hacen posible y exigen la fe. Así, pues, la palabra de Dios anunciada a nosotros, la fe que corresponde a la palabra de Dios y la forma de sabiduría y encuentro que se concede con ellas se caracterizan como provisionales en la unión de la fe y la esperanza. Tanto la fe como la esperanza remiten a una claridad e inmediatez de Dios, en la cual quedan superadas la fe y la esperanza, y sólo permanece la caridad.

Aunque el mismo Cristo es, en cierto sentido, una manifestación de Dios (Tit 3,4), su gloria continúa oculta en su figura de siervo. Pero su gloria pugna por manifestarse. La manifestación de Dios por sí mismo en la Trinidad —*Deum de Deo, lumen de lumine*— pugna también por la revelación graciosa del Verbo encarnado en la creación, la cual origina el estado final de la creación. Como señal de la incontenible tendencia de la divinidad a manifestarse en Cristo tenemos el hecho de que la figura de siervo quedó excluida temporalmente en la transfiguración (Mc 9,2-13; Mt 17,1-13). Esta apariencia de siervo fue superada más tarde de una manera definitiva en la resurrección, la ascensión y la glorificación. La gloria oculta de Cristo, que se conoce por la fe, encuentra en la → resurrección de Jesús una confirmación, que ya es definitiva. «Nosotros vimos su gloria, cual de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14).

Si la predicación de Cristo puede exigir la fe que no ve, es porque precisamente Cristo habla como quien ve. «A Dios nadie lo vio jamás. El Unigénito, que es Dios y está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer» (Jn 1,18). Este «dar a conocer» indica que Dios no es visto por nosotros. Pero quien nos lo da a conocer puede hacerlo porque él lo ha visto. La fe presupone que el primer testigo haya visto la cosa. Esto puede afirmarse plenamente de Cristo. También puede afirmarse, con las debidas modificaciones, de los primeros testigos puramente humanos de la fe cristiana.

La encarnación del Hijo, que es al mismo tiempo palabra e imagen del Padre, y la identidad hipostática de aquel que ha visto y ve con Jesús de Nazaret tienen por consecuencia que en Cristo se manifieste el que está oculto y que se vea el que es aceptado por la fe. «*Sic factum est Verbum visibile, non solum audibile. Verbum enim secundum se plus competit audiri quam videri; sed illud Verbum Patris quod audiri non poterat nec videri, in sua nativitate factum est visibile et audibile*» (Buenaventura, *Serm. Sel.*, 1 [IX, 103a]).

La visión, como experiencia inmediata de la realidad mediante el encuentro con tal realidad, desempeña un papel importante y fundamental en la primera manifestación de Cristo: «Sobre el que veas descender y posarse

el Espíritu, ése es el que bautiza con el Espíritu Santo. Y yo lo vi y he dado testimonio de que éste es el Hijo de Dios» (Jn 1,33s). De un modo semejante se refiere el llamamiento de los discípulos: «Ven y verás» (Jn 1,46). Así, pues, en virtud del misterio de la encarnación es posible que en Cristo se haga visible aquel que ha visto y puede dar a conocer al Padre y, más aún, que se haga visible en un sentido completamente misterioso aquel de quien se da noticia: «Yo y el Padre somos una sola cosa» (Jn 10,30). «Quien me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14,9). Pertenece, por tanto, al fundamento del mensaje cristiano que Cristo sea visto realmente, porque esta visión es una forma de cerciorarse del encuentro con Cristo, a la que no hace superflua la audición, aunque el oír manifieste otros aspectos de la realidad de Cristo, de modo que sin esta palabra revelante tampoco sea posible ver lo que puede y debe ser visto en Cristo. Por esta razón, los primeros testigos tienen que haber visto al mismo Cristo, sobre todo ya resucitado, porque su realidad se manifiesta de una manera específica en la gloria del resucitado.

De todo esto se deduce que la visión, en un sentido todavía figurado, es también una forma específica de encuentro con la realidad que no se descarta definitivamente en el orden cristiano de la salvación, a pesar del significado de la palabra. También en el estado peregrinante de esta vida y en virtud de la encarnación del Verbo, algunos elementos de la visión pertenecen a la experiencia fundamental de la humanidad del Hijo de Dios hecho hombre en los testigos visuales y auriculares. Por otra parte, el valor de la audición y de la palabra no queda debilitado por esto, sino que es preservado únicamente de la unilateralidad. Pues, a pesar de la visión, permanecen anejas a la palabra algunas capas específicas y centrales de la realidad, a saber: la donación específica de la persona que se manifiesta en la palabra. En este eón, el hombre puede oír más que ver y hablar más que obrar; «más» quiere decir aquí que es cualitativamente más importante, porque sólo en la palabra encuentra su clara expresión por parte de la persona la determinación del ser y del obrar. Además, la visión de Dios como característica del estado final de la bienaventuranza eterna y también la visibilidad de Cristo durante su vida terrena están en estrecha relación con la audición de su palabra. Dios, en su trascendencia, no es visible por ninguna criatura, a menos que se deje ver por ella, y esto como forma suprema de su donación graciosa a la criatura. El *lumen gloriae* de la visión de Dios es la forma suprema de toda gracia, de la donación graciosa de Dios a la criatura, donación que habilita y dispone a la misma criatura para el encuentro con Dios en una visión inmediata. Así, pues, la manifestación de Dios entre los hombres por medio de Cristo (→ epifanía) es la señal de la donación graciosa de Dios a los hombres, la cual queda esclarecida por medio de la palabra.

El hablarnos mediante la palabra y el hacerse visible son dos formas complementarias, íntimamente trabadas, del obrar gracioso de Dios hacia nosotros, ya que el estado peregrinante de la vida terrena se caracteriza sobre todo por la palabra que Dios nos dirige y nosotros escuchamos con fe, la palabra que va acompañada por algunos elementos de la visibilidad de Cristo, mientras que el estado final de la bienaventuranza eterna se caracteriza por

la visión inmediata de Dios cara a cara (1 Cor 13,12), en la cual culmina definitivamente la donación graciosa de Dios a la criatura.

F. Manthey, *Die Sprachphilosophie des hl. Thomas und ihre Anwendung auf theologische Probleme*, Paderborn 1937; E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, Berlín 1938; E. Eilers, *Gottes Wort*, Friburgo 1941; F. Melzer, *Unsere Sprache im Lichte der Christusoffenbarung*, Tubinga 1946; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/1-2*, Zollikon-Zurich 1947; F. X. Arnold, *Dienst am Glauben*, Friburgo 1948; G. Siewerth, *Wort und Bild*, Düsseldorf 1952; E. Berbuir, *Der Mensch vor dem Worte Gottes*: LuM 12 (1953) 35-49; D. Barsotti, *Il mistero cristiano e la parola di Dio*, Florencia 1954; M. Riquet, *Das Wort Gottes*, Francfort 1954; O. Karrer, *Das Wort Gottes in der Heilsökonomie*: Anima 3 (1955) 250-256; W. Leibrecht, *Philologia Crucis*: KuD 1 (1955) 226-242; G. Siewerth, *Die Sinne und das Wort*, Düsseldorf 1956; F. X. Arnold, *Wort des Heils*: ThQ 137 (1957) 1-17; J. Betz, *Wort und Sakrament: Verkündigung und Glaube* (ed. por Th. Filthaut y J. A. Jungmann) (Friburgo 1958) 76-100; P. Meinhold, *Luthers Sprachphilosophie*, Berlín 1958; P. Bormann, *Das Wort und die geistigen Realitäten*: ThGl 49 (1959) 401-422; W. Schneemelcher, *Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche*, Berlín 1959; R. Haubst, *Wort Gottes und Theologie*: TThZ 69 (1960) 257-274; H. Noack, *Sprache und Offenbarung*, Gütersloh 1960; B. Schulz, *Theologie des Wortes und Theologie des Kreuzes nach ihrer trinitarischen Begründung*: MThZ 11 (1960) 34-45; K. Rahner, *Palabra y eucaristía: Escritos de Teología IV* (Madrid 1962) 323-407; H. Volk, *Zur Theologie des Wortes Gottes*, Münster 1962; A. Gerken, *Theologie des Wortes*, Düsseldorf 1963; L. Charlier y otros, *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, Tournai 1964; G. Ebeling, *Wort Gottes und Tradition*, Gotinga 1964; H. F. Davis, *Newman and the Theology of the Living Word: Newman-Studien 6* (Nuremberg 1964) 167-177; K. Gastgeber, *Gotteswort durch Menschenwort*, Viena 1964; W. Hillmann, *Das Wort, die Kirche und der Mensch*, Einsiedeln 1964; G. Klein, *Theologie des Wortes Gottes und die Hypothese der Universalgeschichte. Zur Auseinandersetzung mit Wolfhart Pannenberg*, Munich 1964; M. Schmaus, *Wahrheit als Heilsbegegnung*, Munich 1964; F. Schmid, *Verkündigung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths*, Munich 1964; *id.*, *Hermeneutik und Ontologie in einer Theologie des Wortes Gottes*, Munich 1964; H. Schürmann, *Das Wort Gottes in der Konstitution des II Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie: Bibel und Seelsorge* (Stuttgart 1964); G. Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik*, en J. M. Robinson-J. B. Cobb (eds.), *Die neue Hermeneutik*, Zurich 1965, 109-146; A. Peters, *Gegenwart Gottes-Wort Gottes: Zur Auferbauung des Leibes Christi*. Hom. P. Brunner (Kassel 1965) 201-222; G. Ebeling, *Gott und Wort*, Tubinga 1966; H. Fries (ed.), *Wort und Sakrament*, Munich 1966; W. Kreck, *Die Wirklichkeit des Wortes Gottes*, Munich 1966; L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes*, Munich 1966; H. Volk, *Wort Gottes, Gabe und Aufgabe: Gesammelte Schriften II* (Maguncia 1966) 89-100; O. Semmelroth, *La palabra eficaz*, San Sebastián 1967; D. Sölle, *Das Wort und die Wörter: Die Wahrheit ist konkret* (Olten 1967) 77-94; E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, Tubinga 1968; W. Kasper, *Wort und Sakrament: Diakonia-Martyria-Leiturgia*. Hom. H. Volk (Maguncia 1968) 260-285; F. Sobotta, *Die Heilswirksamkeit der Predigt in der theologischen Diskussion der Gegenwart*, Tréveris 1968; M. Schoch, *Verbi divini mysterium*, Tubinga 1968; G. Ebeling, *Wort und Glaube II*, Tubinga 1969; W. Heinen (ed.), *Bild, Wort, Symbol in der Theologie*, Wurzburg 1969; L. Scheffczyk, *Palabra, Palabra de Dios*: SM V (1974) 147-159; H. Haag, *La palabra de Dios se hace libro en la Sagrada Escritura: Mysterium Salutis I* (Ed. Cristiandad, Madrid 1974) 338-408.

H. VOLK