

## ESCRITURA Y TEOLOGIA

1. *El concepto de Escritura.* Una vez que se nos ha dado en Jesucristo la plena revelación de Dios como → salvación definitiva de toda la Humanidad y escatológicamente victoriosa, la → historia de la salvación ha entrado en su fase escatológica (→ reino de Dios). A esta fase ya no puede suceder más que la liquidación de la historia cuando, mediante la inmediata visión de Dios y la irrevocable transfiguración del → mundo en la resurrección de la carne (→ resurrección de Jesús; → escatología), tenga lugar la manifestación de esa salvación que ha sido llevada a cabo. Por esta razón y en este sentido está ya completa la → revelación de Dios, y toda historia de la salvación y la revelación, oficial y general, ha entrado en un estadio que es imposible superar. Todo lo que todavía sigue realizándose por Jesucristo crucificado y resucitado, en quien se ha consumado y revelado esta salvación definitiva, debe tener el carácter de anámnesis, de referencia (creyente) consciente y existencial hacia ese comienzo del fin que todo lo inaugura y a la vez lo abarca todo: el que se nos ha dado en Jesucristo (→ dogma; → fe). Y eso por mucho que se extienda en el tiempo y por muy grande y profundo que sea ese «material» histórico, en el cual se tiene que desarrollar esta conciencia escatológica del ser y se ha de acreditar y revertir sobre sí misma creciendo más todavía (→ Iglesia; tiempo de la Iglesia; historia de los dogmas).

Pero, para que sea posible esa retrospectiva referencia al comienzo, se presupone que este comienzo nos viene dado establemente no sólo en esa dimensión, sino también en aquella otra en la que también existe la Iglesia, en cuanto permanencia de la salvación de Cristo en esta era escatológica; es decir, en la dimensión de la → confesión explícita, de la fe formulada conceptualmente, de la norma de fe obligatoria para todos, de la posibilidad de referirse, en forma interhumana y demostrativa, a aquel comienzo permanente y normativo de la era escatológica que ya no puede ser reemplazado ni abolido por ningún otro comienzo en la historia de la salvación.

En esa dimensión es la Escritura (→ canon) la objetivación pura y, por tanto, absolutamente normativa de ese comienzo escatológico del fin que es la primitiva Iglesia, y ella constituye su *norma non normata*. Por la → inspiración se convierte la Escritura en obra de Dios en cuanto que es precisamente objetivación de la fe de la Iglesia primitiva, así como de la norma

permanente de fe para todos los tiempos. Y, por cierto, es una norma tan estricta que ni se requiere ni es admisible frente a ella un discernimiento de espíritus propiamente crítico sobre lo que en esa realidad de la Escritura proviene del Espíritu de Dios y lo que es pura invención humana, por más que se reconozca lo que es históricamente contingente y el desarrollo evolutivo en cuanto es posible o exigido. (El sentido teológico de la inerrancia de la Escritura reside en lo siguiente: la Escritura es *norma non normata*, y debe reunir los requisitos para ser efectivamente tal norma. En cuanto obra de Dios, es sencillamente inerrante. Pero esta afirmación formal deja todavía sin resolver la cuestión de si los escritores sagrados han querido alguna vez hacer una aseveración firme y categórica, pero que no se mueve dentro de esta proclamación de la salvación cristiana en cuanto tal, así como, desde luego, qué es lo que pertenece a la Escritura según la Escritura misma y no lo que incluimos en ella conforme a una norma nuestra, aplicada apriorísticamente a la Escritura. La declaración del magisterio eclesiástico de que no se debe restringir la inerrancia de la Escritura solamente a la doctrina sobre verdades religiosas [DS 3411, 3652ss, 3887] no nos da a conocer, a pesar de su rectitud formal, qué es lo que los autores sagrados han querido decir explícita y categóricamente en un sentido material y en qué cosas no han querido hacer una aserción de esa clase).

Como quiera que la Iglesia primitiva siempre se ha confesado verdadera sucesora del AT y ha considerado la historia del mismo como su propia prehistoria, el conocimiento de esa auténtica prehistoria, que constituye un elemento de la Iglesia primitiva —y, por lo mismo, la pura objetivación de este conocimiento, los libros inspirados del AT—, pertenecen también a los elementos que son normativos de los posteriores tiempos de la Iglesia.

2. *Teología*. En este mismo artículo debemos tratar de lo que es → teología y de la función que le compete en la conciencia que tienen de su fe la Iglesia y el individuo. Aquí sólo importa acentuar que la teología no es únicamente una reflexión científica y metódica sobre la conciencia de la fe que tiene la Iglesia, sino también un elemento interior de esa misma conciencia de la fe, aunque dotado, naturalmente, de un «cientificismo» más o menos sistemático. De tal manera que esta conciencia de la fe se desarrolla con ayuda de esta misma reflexión llamada teología, penetra más reflejamente en sí misma y puede llegar así a nuevas definiciones explícitas, a «nuevas» verdades de fe.

Esto es en realidad una evidencia. Porque la historia de esta conciencia de la fe debe incluir en sí todos los elementos que componen una → historicidad de carácter intelectual y, por tanto, también la reflexión, si es que la conciencia de la fe de la Iglesia no ha de ser una magnitud meramente abstracta y ahistórica, y si ha de estar en constante enfrentamiento con la eventual situación intelectual de los creyentes; si, en fin, dejando intacta la permanente verdad y la terminación de la revelación, ha de ser una magnitud histórica que no se acompaña simplemente de una historia de la teología, sino que constituye una verdadera historia de los dogmas.

Con esto se determina lo que es la teología para una comprensión católica de la fe que se caracteriza por la posibilidad de que se formen «nuevos» dogmas irrevocables, a saber: la teología no es, en fin de cuentas, la pura reflexión humana, no obligatoria y siempre mudable, aplicada a una realidad inmutable y sin historia, que sería la Sagrada Escritura así entendida, sino la manera como va fraguando la historia absoluta de la fe, que avanza irreversiblemente y sólo abierta hacia el porvenir.

3. *Teología y Escritura.* Esta historia de la fe, llevada a cabo mediante la reflexión teológica como uno de sus elementos, no el único y en cierto sentido ni siquiera el decisivo, sigue, no obstante, ligada siempre a su comienzo, la revelación de Jesucristo en el tiempo apostólico tal y como se ha objetivado puramente y como *norma non normata* en la Escritura (→ apóstol). Incluso podemos tal vez hacer la siguiente afirmación (aun cuando la discusión de la teología católica sobre esta cuestión no está cerrada todavía): la teología se ha de remitir a la Escritura como a su fuente única *material* y de un carácter sencillamente más primigenio y *menos derivado* (*quoad nos*). Naturalmente que la Escritura sólo es conocida como tal en cuanto que es recibida en la tradición viva y «oral» de la Iglesia como inspirada y como *norma non normata* de la fe de la Iglesia, puesto que es objetivación pura de la fe permanente y normativa que profesó la Iglesia apostólica. En este sentido existe, naturalmente, *un* dogma acerca de la Escritura misma, de su inspiración y de la extensión del canon; pero este dogma testimonia de la Escritura solamente en cuanto ella es un elemento de la misma Iglesia y no en cuanto es (además) una magnitud contrapuesta a la conciencia de la fe que tiene la Iglesia. Pero esta relación existente entre Escritura y *kerygma* oral (→ tradición), que fluye de la misma naturaleza del asunto, no *precisa* en todo caso que se la generalice, ya que es perfectamente comprensible por qué *puede* ser un caso singular. Viceversa, no existe seguramente ningún dogma de la Iglesia del cual ella declare con su magisterio oficial que le es conocido *como tal* sólo por la tradición oral, como fuente objetiva material claramente distinta, de modo que no tenga en la Escritura base alguna que lo dé a conocer.

Tampoco están de acuerdo los teólogos en si existen semejantes dogmas y, sobre todo, en cuáles habrían de considerarse tales. En último término, parece que semejante «tradición» no habría de ser una entidad postulada *a partir* de la existencia de un dogma (postulada por un teólogo porque, según él, no es posible deducir ese dogma de la Escritura, no está contenido en ella), sino que habría de ser históricamente manifiesta y de forma que se la pudiera seguir hasta los tiempos apostólicos. Porque sólo entonces este apelar a la tradición puede cumplir el cometido que tiene y que es la tarea propia de la teología histórica, a saber: mostrar *de qué manera* un dogma de hoy se remonta a la conciencia de la fe que tenía la Iglesia apostólica. (Aun cuando sin esta demostración se puede conocer un dogma o la definibilidad de una proposición mediante el recurso al consentimiento universal de la fe en una época de la Iglesia y también en la actual).



Ahora bien, puede afirmarse lo siguiente: prácticamente y de hecho los testimonios extrabíblicos de la fe de la Iglesia, al menos durante los dos primeros siglos, no nos ofrecen ningún contenido que, por una parte, pueda calificarse claramente *como* estricta verdad de fe creída en ese tiempo, y por otra, conste que es simplemente imposible de hallar en la Escritura. Dicho con otras palabras: el postulado de una tradición materialmente más plena en su contenido que la Escritura, de modo que la tradición pudiera ser para *nosotros* una independiente y material fuente de fe, no sirve prácticamente para nada. Puesto que si en casos difíciles nos inclinásemos a fundamentar en la tradición apostólica un dogma posterior, apoyándonos en la tradición oral, este procedimiento en concreto no sería más eficaz ni más convincente que el de buscar en la Escritura «el último fundamento» del mismo dogma. Y si en determinados casos los exegetas no juzgan esto factible, cabría preguntar si esta aparente imposibilidad no proviene de un conocimiento demasiado inexacto del dogma en cuestión o si eventualmente no está condicionada por un positivismo escriturístico, presupuesto como método sin mencionarlo, en el cual se subestiman las posibilidades de un legítimo desarrollo de los datos bíblicos. Aquí debemos tener en cuenta, evidentemente, que son muy distintos los grados de certeza según sea un teólogo y exegeta particular o la universal conciencia eclesial y el magisterio de la Iglesia los que llevan a cabo semejante explicación de los datos bíblicos primigenios. Podemos, pues, formular seguramente el siguiente principio: para la teología es la Escritura prácticamente la única fuente material de la fe a la cual ha de volverse como a fuente sencillamente originaria y primigenia y *norma non normata*.

Con esto en manera alguna queda excluida de la teología la tradición, dejando de ser una realidad insustituible. Puesto que la tradición, si es testimonio de la conciencia de la fe que tiene la Iglesia y de la doctrina del magisterio, y en la medida en que lo sea, sigue siendo siempre la auténtica norma para la interpretación de la Escritura con respecto al teólogo particular. Pues ella es la comprensión viviente que de sí misma tiene la Iglesia y por lo mismo también la comprensión viva y permanente de la Escritura, puesto que la autocomprensión de la Iglesia se remite siempre a su propio pasado y así a la autocomprensión normativa e irrevocable de la Iglesia primitiva, la cual a su vez nos viene dada en la pura objetivación de la Escritura. De este modo se lee siempre la Escritura, explícita o implícitamente, en compañía de la tradición, lo cual se lleva a cabo de manera que ni la tradición quiera sustituir a la Escritura, como si ya la hubiese leído exhaustivamente de una vez para siempre, ni tampoco la Escritura a la tradición.

Igualmente tampoco es excluido en lo más mínimo el magisterio eclesial ni restringido en su función por el hecho de que califiquemos a la Escritura como prácticamente la única fuente material de la conciencia de la fe que tiene la Iglesia, fuente no sujeta ya a norma, sino sólo normativa. Porque el magisterio eclesial no es en manera alguna fuente de contenidos de fe, ya que no recibe ninguna revelación nueva, sino que solamente ha de custodiar e interpretar el *depositum fidei*. Posee, por tanto, una fun-

ción de guardar, discriminar e imponer obligatoriamente ese depósito que, mediante la Escritura y la tradición —ésta como tradición interpretativa de la Escritura—, transmite a la fe de la Iglesia futura y propone a cada creyente exigiéndole fe en él, pero de ninguna manera crea nuevos contenidos. En cuanto a los contenidos, el magisterio de una época determinada tiene que depender, lo mismo que el creyente singular, de la Escritura y de la tradición que de ella testimonia, aunque para cumplir este deber de remontarse a la Escritura no está sometido a una comprobación por parte del individuo particular que hubiese de dar la validez y fuerza obligatoria.

De aquí podemos deducir la excepcional posición de la Escritura en la teología. Es cierto que, dondequiera y de cualesquiera formas que la fe viviente de la Iglesia universal dé testimonio de que una verdad ha sido revelada por Dios y, en consecuencia, exige de cada creyente la aceptación absoluta de la verdad testificada, se nos da también la garantía de que esa exigencia es legítima y de que se trata realmente de una verdad revelada por Dios. Pero, de hecho, la → predicación de la Iglesia no distingue adecuadamente, ni puede hacerlo, entre verdades, proposiciones, etc., que ella profesa con absoluto asentimiento de fe y obligación de creerlas, y aquellas otras para las cuales no exige un asentimiento de fe de carácter absoluto (*fides divina et catholica*), o todavía no lo exige, o todavía no ve claramente la posibilidad de exigirlo, y aquellas otras que únicamente son una opinión humana y teológica; en una palabra: no se distingue exactamente entre una *traditio divina* y una *traditio mere humana*. Es verdad que distingue a menudo, y a menudo también muy exactamente. Pero sería imposible que distinguiese siempre y en todo momento, con absoluta precisión refleja y explícita seguridad, entre el contenido de fe y su interpretación meramente humana. Esto no es posible en principio. Porque toda delimitación se efectúa mediante nuevas proposiciones, en proposiciones más numerosas y más complicadamente diferenciadas. Estas pueden suscitar de momento la impresión de que ahora está «todo claro» y, efectivamente, esclarecen un poco más allá y definitivamente las cuestiones que se presentaban antes de semejante delimitación definidora. Pero ellas mismas hacen surgir inevitablemente nuevas cuestiones y nuevas necesidades de una distinción aún más refleja o de otro sentido entre lo que se contiene estrictamente en la nueva proposición y aquello que justamente no se incluye en realidad en ella; y ello a pesar de que el que hizo el enunciado no veía reflejamente claro, al formularlo, en qué grado coincidía o dejaba de coincidir su comprensión u horizonte intelectual con aquello que él quería como sencillamente obligatorio.

Toda tradición es siempre una unidad de tradición divina y humana no penetrable en absoluto por la reflexión. Cada una de las piezas de la evolución del dogma y de la historia de la teología confirma este hecho. Por tanto, toda tradición concreta requiere un criterio sobre qué es lo que en su realidad concreta puede considerarse realmente como *traditio divina* y qué es lo que sólo puede valer como *traditio humana*; criterio necesario para la reflexión teológica que se ocupa de esa tradición o en ella se apoya. Sobre



todo, la tradición concreta no aporta por sí misma esa distinción clara en aquellos casos en que se busca una clarificación acerca de una proposición que eventualmente se ha de definir como verdad de fe y que hasta ahora, en la tradición anterior, no ha sido transmitida expresamente como tal o en otras cuestiones hasta ahora debatidas que han de ser dilucidadas por el magisterio.

Por el contrario, en la Escritura no existe esa posibilidad de distinguir, ya que ella es, por decirlo así, puramente *traditio divina*. Y por lo mismo puede actuar al menos como un criterio para realizar esa distinción dentro de la tradición restante, lo cual no excluye, naturalmente, el que ese proceso de distinción clarificadora exija mucho tiempo, ya que el manejo de ese criterio no es un fenómeno que fluye físicamente ni una operación puramente lógica, sino que es también historia.

La Escritura posee también la característica de la historicidad, como toda verdad que es también humana. Se sirve de un sistema de conceptos previos a ella, que no tiene que ser forzosamente el mejor simplemente y en todos los aspectos para la formulación que en ella se hace. Ella ve la verdad que testimonia bajo ciertos aspectos y horizontes mentales que no son los únicos posibles. Sus formulaciones pueden tener en muchos sentidos una dosificación históricamente condicionada. La Escritura presenta una verdad que ha de vivir una historia posterior, la historia del dogma. Pero ella es pura objetivación de la verdad divina en su encarnación humana; en lo cual se diferencia de otra literatura posible o real procedente de la era apostólica, y no precisamente en que todo escrito del NT sea más antiguo que un escrito real o posible no canónico de asunto cristiano ni tampoco en que estos escritos se deban distinguir ya previamente por sus mismos autores con respecto a la canonicidad o no canonicidad, autores que en el NT no siempre fueron apóstoles.

El conocimiento de la verdad divina tiene en la Escritura un punto de partida humano-divino, pero no tal que haya que excluir de antemano determinados elementos humanos para no falsear la verdad en su mismo arranque, como puede ser el caso de las tradiciones «no purificadas». Y por eso es la Escritura una magnitud que ha de interpretarse dentro de la teología en espíritu y bajo la guía y garantía de la Iglesia y de su magisterio; pero esta interpretación no es propiamente una crítica de la Escritura, sino del que la lee. Y el mismo magisterio que con la asistencia del Espíritu la interpreta autoritativamente no se coloca por esto sobre ella, sino bajo ella. El sabe que la Escritura, en cuanto inspirada por el Espíritu y leída por él con asistencia del mismo, le manifiesta la verdad. Así es como la Escritura constituye la *norma non normata* para la teología y para la Iglesia.

4. *Teología bíblica y dogmática* (y demás teología «sistemática»). De lo anterior se desprende la posición de la teología bíblica con respecto a la dogmática. Por una parte, la dogmática, conforme al fundamento que acabamos de establecer, no puede renunciar a cultivar por sí misma la teología bíblica. Porque si la dogmática es el sistemático y reflejo atender a la reve-

lación de Dios en Jesucristo, y no meramente una teología de conclusiones deducidas de principios de fe anteriormente colocados como premisas, como una teología medieval se vio teóricamente a sí misma en contra de su práctica real, entonces debe cultivar ese su reflejo atender a la revelación, sobre todo allí donde se le ha dado la fuente más inmediata y última de la revelación cristiana, es decir, en la Escritura. Ciertamente que ella lee siempre la Escritura bajo la dirección del magisterio, puesto que la lee dentro de la Iglesia y, por tanto, siempre instruida por la predicación de la fe que hace la Iglesia, o sea, por el magisterio. En este sentido, la teología ya lee siempre la Escritura con la conciencia de que no se la puede leer sencillamente y sin más, puesto que el teólogo debe cultivar la teología siempre a partir de la actual conciencia de la fe que tiene la Iglesia y porque ha precedido una estricta evolución del dogma.

Pero la tarea que se encomienda a la teología no consiste simplemente en exponer las actuales verdades de fe, provenientes del magisterio eclesiástico, en cuanto legitimadas posteriormente mediante el hallazgo en la Escritura de los *dicta probantia* para esa doctrina de la Iglesia, sino que su labor dogmática respecto a la Escritura rebasa en un doble sentido esa tarea, que por desgracia se desempeña la más de las veces demasiado exclusivamente. En primer lugar, no se debe olvidar que la Iglesia actual es siempre la Iglesia que lee, prelee y manda que se lea la Escritura. Por tanto, no se piense que sólo pertenece a la doctrina actual del magisterio eclesiástico lo que se enseña en concilios, encíclicas, catecismos, etc. La Escritura misma es también siempre lo que actual y autoritativamente se enseña en la Iglesia. Si, pues, se le señala al dogmático la doctrina actual de la Iglesia como objeto inmediato de su reflexión, se le señala por lo mismo también la Escritura como objeto inmediato de su labor dogmática. La Escritura no es, por consiguiente, *fons remotus*, es decir, el término final al cual refiere el dogmático la doctrina eclesiástica, sino aquello con lo cual debe enfrentarse inmediatamente, ya que no puede separar con propiedad y adecuadamente la Escritura en cuanto fuente y cosa distinta de la doctrina actual de la Iglesia.

En segundo lugar, al ocuparse de la revelación de Dios, el teólogo, en el estado actual de la predicación de la Iglesia, del magisterio y de la conciencia de la fe que ella tiene en el tiempo actual, tiene que remontarse también a la Escritura en aquellos casos en que esa predicación no sea idéntica a la manera de leer la Escritura en la Iglesia de hoy. Porque la plena comprensión de la doctrina actual exige una y otra vez el retorno a la fuente de la cual esa doctrina, según confesión propia, se deriva; es decir, la referencia a la Escritura, a la doctrina de la cual aquélla no pretende ser sino la interpretación y actualización.

Así, la teología bíblica constituye un elemento integrante de la teología dogmática, no uno de tantos elementos de la teología «histórica», sino uno absolutamente distinto y excepcional dentro de la misma dogmática. Lo cual, sin embargo, no se opone a que la teología bíblica pueda, por diversos motivos, erigirse en ciencia propia dentro del conjunto de la teología. Esto es perfectamente razonable incluso por motivos prácticos, ya que, en concreto,



sólo en muy raros casos podrá ser el teólogo dogmático un exegeta profundamente especializado, cual había de serlo si quisiera dominar por sí mismo la teología bíblica dentro de la dogmática. Incluso el hecho de que no se cultive la teología bíblica solamente dentro de la dogmática hace más patente la posición especial que le compete dentro de la misma a diferencia de otras ramas, como teología patristica, teología escolástica medieval o moderna (→ patristica; → escolástica). Tal vez a favor de la corriente de reforma de los estudios eclesiásticos se llegue a constituir una asignatura propia en la que no se estudie la teología bíblica ni como una mera continuación de la exégesis ni como un simple elemento de la dogmática, sino como ciencia propia que representa la mediación entre exégesis y dogmática.

J. B. Hirscher, *Über das Verhältnis des Evangeliums zur theologischen Scholastik*, Tubinga 1823; L. de Grandmaison, *Le dogme chrétien. Sa nature, ses formules, son développement*, París 1928; A. Deneffe, *Der Traditionsbegriff*, Münster 1931; J. Beumer, *Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation*: *Scholastik* 16 (1941) 24-52; P. Brunner, *Schrift und Tradition*, Berlín-Spandau 1951; W. Schweitzer, *Schrift und Dogma in der Ökumene. Einige Typen des heutigen dogmatischen Schriftgebrauchs, dargestellt als Beitrag zum Problem der biblischen Hermeneutik*, Gütersloh 1953; O. Cullmann, *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, Zurich 1954; H. Bacht-H. Fries-J. R. Geiselman, *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition* (ed. por M. Schmaus), Munich 1957; D. van den Eynde, *Tradizione e Magistero: Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica* (Milán 1957) 231-252; J. R. Geiselman, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Hl. Schrift und der nicht geschriebenen Tradition. Sein Missverständnis in der nachtridentinischen Theologie und die Überwindung des Missverständnisses: Die mündliche Überlieferung* (ed. por M. Schmaus), Munich 1957, 123-206; H. Schlier, *Kerygma und Sophia: Die Zeit der Kirche* (Friburgo 1957) 206-232; H. Schlier, *Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments*: *BZ* 1 (1957) 6-23; E. Schlink, *Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem*: *KuD* 1 (1957) 251-306; H. Bacht, *Die Rolle der Tradition in der Kanonbildung*: *Cath* 13 (1958) 16-37; P. Lengsfeld, *Überlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1960; J. R. Geiselman, *La tradición: Panorama de la teología actual* (Madrid 1961) 91-141; J. Beumer, *Die Suffizienz der Hl. Schrift in der anglikanischen und katholischen Sicht des neunzehnten Jahrhunderts*: *Cath* 15 (1961) 209-225; K. Rahner, *Sobre el problema de la evolución del dogma*: *Escritos de Teología*, I (Madrid 1961) 51-92; K. Rahner, *Was ist eine dogmatische Aussage?*: *Cath* 15 (1961) 161-184; J. R. Geiselman, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Friburgo 1962; K. Rahner, *Theologie im Neuen Testament: Einsicht und Glaube* (ed. por J. Ratzinger y H. Fries), Friburgo 1962, 28-44; J. Beumer, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle*, Friburgo 1963; J. Dupont, *Écriture et Tradition*: *NRTh* 85 (1963) 337-356, 449-468; K. Rahner, *Écriture et Tradition. À propos du schéma conciliaire sur la révélation divine: L'homme devant Dieu* (Mélanges offerts au P. de Lubac), III, París 1964, 209-211; P. Brunner, *Schrift und Tradition: Pro ecclesia* (Berlín 1962) 23-39; H. Vorgrimler (ed.), *Exegese und Dogmatik*, Maguncia 1962; V. Warnach, *Was ist eine exegetische Aussage?*: *Cath* 16 (1962) 103-130; N. Appel, *Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem*, Paderborn 1963; K.-E. Skydsgaard-L. Fischer (eds.), *Schrift und Tradition. Untersuchung einer theologischen Kommission*, Zurich 1963; *Schrift, Tradition und Traditionen. Bericht der Sektion II*, en P.-C. Rodger-L. Fischer (eds.), *Montreal 1963. Bericht der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung Montreal, 12-26 Juli 1963*, Ginebra 1963, 42-53; *Tradition und Traditionen. Bericht der Theologischen Kommission über Tradition und Traditionen an die Vierte Weltkonferenz*



*für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal* (1963), Zurich 1963; G. Ebeling, *Wort Gottes und Tradition*, Gotinga 1964; J. R. Geiselman, *Zur neuesten Kontroverse über die Heilige Schrift und die Tradition*: ThQ 144 (1964) 31-68; H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament*, Friburgo 1964; Y. Congar, *La tradición y las tradiciones*, San Sebastián 1964; H. Hammans, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung*, Essen 1965; J. Ratzinger, *Offenbarung*: LThK X (1965) 293-299; A. Grillmeier, *Die Wahrheit der Heiligen Schrift und ihre Erschliessung*: Theologie und Philosophie 41 (1966) 161-187; R. Latourelle, *La Révélation et sa transmission selon la Constitution «Dei Verbum»*: Gr 47 (1966) 1-40; H. Petri, *Exegese und Dogmatik in der Sicht der katholischen Theologie*, Paderborn 1966; O. Semmelroth-M. Zerwick, *Das Zweite Vatikanische Konzil über das Wort Gottes*, Stuttgart 1966; E. Stakemeier, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung*, Paderborn 1966; R. Boeckler, *Der moderne römisch-katholische Traditionsbegriff*, Gotinga 1967; W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, Gotinga 1967; Th. Lorenzmeier, *Exegese und Hermeneutik*, Hamburgo 1968; E. Schillebeeckx, *Revelación y teología*, Salamanca 1968; K. Rahner, *Sagrada Escritura y teología*: *Escritos de Teología* VI (Madrid 1969) 108-117; *íd.*, *Sagrada Escritura y tradición*: *ibíd.*, 118-134; Y. Congar, *La fe y la teología*, Barcelona 1970; K. Rahner, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, Barcelona 1970; *Teología, exégesis y mensaje cristiano*: *Concilium* 70 (1971); K. Rahner, *Revelación y tradición*, Barcelona 1971; K. Rahner, *Escritura*: SM II (1972) 726-769; P. Lengersfeld, *Tradición y Sagrada Escritura*: *Mysterium Salutis*, I (Ed. Cristiandad, Madrid 1974) 522-557; K. Rahner-K. Lehmann, *Historicidad de la transmisión*: *ibíd.*, 794-855; H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca 1977.