

REVELACIÓN: PERSPECTIVA BÍBLICA Y TEOLÓGICA

SUMARIO:

1. Introducción;
 2. Premisas metodológicas;
 3. Revelación veterotestamentaria;
 4. La revelación en el NT;
 5. El tema de la revelación en los padres de la Iglesia;
 6. Las declaraciones del magisterio;
 7. Reflexión sistemática: singularidad de la revelación cristiana;
 8. Rasgos específicos de la revelación cristiana;
 9. Conclusiones
- R. Latourelle

1. INTRODUCCIÓN.

En el contexto del pensamiento contemporáneo, el tema de la revelación se encuentra en la encrucijada de todas las cuestiones y de todas las discusiones. En efecto, el hombre occidental discute la pretensión del cristianismo, que se presenta como la revelación absoluta. Por otra parte, el judaísmo, el islam y el hinduismo tienen la misma pretensión. El hombre poscristiano, sobre todo occidental, ateo o indiferente, decepcionado, amargado o rebelde, que procede de una civilización forjada por el cristianismo, pero que se ha vuelto exangüe y es incapaz de engendrar otra cosa que no sea el vacío y el sinsentido, no ve ya lo que el cristianismo podría todavía aportar, teniendo en cuenta sobre todo que muestra una ignorancia abismal.

Una crisis de tales dimensiones no puede superarse con paliativos, sino con un redescubrimiento de esa intervención desconcertante, inaudita, de Dios en la carne y el lenguaje de Cristo. En tiempos del imperio romano, el cristianismo tuvo que enfrentarse con el paganismo; esta vez se las tiene que ver con el hombre poscristiano, que ha abandonado o traicionado a Cristo. El primero venía a Cristo; el segundo tiene que convertirse y volver a él. Como se dijo en el sínodo de 1985 y en la exhortación *Christifideles laici*, el hombre occidental necesita una "segunda evangelización".

Efectivamente, el cristianismo tiene algo que decir al hombre de hoy, en particular al hombre de Occidente, y ese algo es decisivo. Si no fuera capaz de decírselo, ningún poder en la tierra, ninguna ideología, ninguna religión sería capaz de suplantarlo. Por ser Cristo la teofanía suprema, el Dios revelador y el Dios revelado, el "universal concreto", ocupa una posición única que distingue al cristianismo de todas las demás religiones que se dicen reveladas y que le discuten sus pretensión central. Es la única religión cuya revelación se encarna en una persona que se presenta como la verdad viva y absoluta, que recoge y unifica en sí todos los aspectos de la verdad que jalonan la historia de la humanidad: la trascendencia de la verdad que caracteriza a las corrientes platónicas, la historicidad de la verdad que caracteriza al pensamiento moderno y contemporáneo, la interioridad de la verdad destacada por las diversas formas del existencialismo. Cristo no es un simple fundador de religión; es a la vez inmanente a la historia de los hombres y el trascendente absoluto. Por eso es el único mediador de sentido, el único exegeta del hombre y de sus problemas.

Ayudar al hombre contemporáneo a descubrir en todo su frescor esa realidad primordial del cristianismo que es la revelación, captar su especificidad, no es una cuestión de opción libre para el teólogo que quiera ser a la vez contextual y sistemático, sino una necesidad natural.

2. PREMISAS METODOLÓGICAS.

Pero no es una tarea fácil lo que parece ser un servicio necesario. La primera dificultad proviene del distinto ángulo de aproximación que escogen los propios teólogos. En efecto, cierto número de teólogos, católicos o protestantes, a fuerza de "problematizar", han "entenebrecido" tanto la reflexión teológica que han logrado "velar" esa realidad que, paradójicamente, se llama "revelación" o "desvelamiento". El hecho es que han escogido, como punto de partida, lo *inexplicado* para iluminar lo *explicante*. En vez de dejarse llevar por la corriente misma de la revelación para escuchar lo que ella dice de sí misma, han partido de presupuestos teológicos.

1) Tal es el caso de teólogos protestantes como K. Barth, R. Bultmann, W. Pannenberg. Desde el principio, su reflexión está condicionada por una teología de la fe, de la historia, de la existencia humana. Algunos teólogos católicos, excesivamente influidos por esta teología reciente, han elaborado su reflexión sobre la revelación dentro de las perspectivas de la teología dialéctica, de la hermenéutica existencial, de la teología de la praxis, en vez de acudir a las tradiciones bíblicas y patrísticas, menos sistemáticas sin duda, pero más cercanas a la fuente en su brotar original.

2) Otros teólogos han escogido como punto de partida el fenómeno universal de las religiones. Observando que todas ellas se dicen religiones de revelación, con modelos parecidos (mediadores, ritos, instituciones), concluyen que la revelación cristiana es la forma superior de una experiencia común. Este comparatismo religioso corre el riesgo de

caer en las posiciones reductivas de Schleiermacher y de Sabatier o en las posiciones más avanzadas del modernismo. La fe cristiana tiene "lugares" normativos -como el don de Cristo- que desafían toda espera y toda experiencia humana.

3) Otros, en vez de partir del "universal concreto", a saber: Cristo, creen preferible poner primero un telón de fondo, a saber: la "revelación trascendental", la gracia universal de la salvación concedida a todo hombre que viene a este mundo. La revelación crística o "especial" aparece entonces como un episodio más importante, un momento más intenso de esta revelación universal. En vez de partir del universal concreto y conocido, se parte del universal oculto e indeterminado, que escapa a la comprensión de la conciencia humana. Ni la Escritura ni los documentos del magisterio adoptan esta perspectiva.

4) Finalmente, otros se dejan guiar por los vocablos, concretamente por la palabra *revelar* (*apokalyptein*). Pero también los vocablos son un terreno con trampas. Si es verdad que el término "revelación" se ha convertido en el término técnico para designar la automanifestación y la autodonación de Dios en Jesucristo, no ocurre lo mismo en las fuentes bíblicas. Así, en el AT, *revelar-revelación* tiene un eco apocalíptico indiscutible y cubre tan sólo parcialmente una realidad mucho más amplia. En el NT hay una constelación de unas treinta palabras que sirven para describir la revelación en su aspecto activo o pasivo. En el AT el término *palabra* prevalece sobre el de revelación, ampliándose en el NT hasta convertirse en el *Logos* de san Juan. La verdad es que el término *evangelio* es el que más se acerca al sentido actual de revelación. Si la presencia de los vocablos tiene que mantenernos alerta, no puede ser suficiente.

5) ¿Estamos, entonces, en un callejón sin salida? ¿Es imposible definir esa realidad polivalente que llamamos *revelación*? Creo que podemos apelar a dos criterios de discernimiento:

a) ¿Encontramos en la tradición cristiana lo que hoy se *indica* con el término preciso y técnico de revelación, tal como se propone, por ejemplo, en la *Dei Verbum*? No se trata de forzar los textos para hacerles decir lo que comprendemos hoy, sino de ver si, ya en el origen, no habrá un surco luminoso, lejano al principio, apenas perceptible, como una serie de puntos claros y separados, cuya unidad percibe con dificultad el ojo, pero que acaban estableciendo unos puentes, luego una línea cada vez más firme, cada vez más brillante, hasta convertirse en la luz deslumbradora que es Cristo, mediador y plenitud de la revelación (DV 2,4). La *I Dei Verbum*, que es un punto de llegada, se parece a un faro que al que busca le evita perderse por caminos sin salida: va "jalonando" su búsqueda.

b) El segundo criterio llama la atención sobre la realidad que responde a lo que llamamos revelación. Comprobamos entonces con sorpresa la extraña diversidad de vocablos que corresponden a la *fe*. Así Jesús *proclama el evangelio* y dice: "Creed en el evangelio" (Mc 1,15); *predica, enseña* e invita a la *fe* (Mc 6,2.5); da testimonio, aunque no se crea en su testimonio (Jn 1,1; 3,32); *habla y dice la verdad*, pero los judíos no creen (Jn 8,46-47). A su vez; los apóstoles *dan testimonio, predicán, enseñan* e invitan a la *fe* en Cristo resucitado (He 2,41). San Pablo dice: "Pues bien, tanto ellos como yo, esto es lo que *predicamos y lo que habéis creído*" (1Cor 15,11). El *misterio* oculto y luego revelado se manifiesta y se notifica a todos los pueblos "para que abracen la *fe*" (Rom 16,25-26). Tanto en el AT como en el NT, Dios *habla* para ser escuchado (Heb 12,25) y creído (Heb 4,2). Tan sólo un término designa la respuesta del hombre: la *fe*, que responde a la acción reveladora de Dios, que se expresa por múltiples conceptos, ya que ante el misterio de Dios el hombre no puede hacer más que multiplicar los intentos de aproximación y balbucear lo que capta de él.

Para definir la revelación utilizaremos el doble criterio que hemos propuesto. No se trata evidentemente de repetir, en el marco de un artículo, las encuestas bíblicas, patrísticas, teológicas ya hechas en el TW, en el DBS, en los dos fascículos del *Handbuch der Dogmengeschichte* o en las monografías elaboradas sobre la *teología de la revelación*. Por otra parte, una sistematización de la revelación sin una perspectiva diacrónica sería muy pobre. Además, los lectores de un diccionario no siempre tienen acceso a esas obras de gran envergadura, ni siquiera tiempo para recorrerlas. Escogemos una solución media: la que consiste en subrayar los puntos de continuidad y de discontinuidad, en indicar los ángulos de aproximación, los puntos de relieve, los exegetas principales, responsables de nuevas orientaciones. No siempre se ha efectuado este tipo de operación, a pesar de que suele ser el primer objeto de las peticiones del lector; así pues, sincronía y diacronía a la vez, prioridad de la sistematización, pero a partir de fuentes seriamente inventariadas.

3. REVELACIÓN VETEROTESTAMENTARIA.

El AT no posee un término técnico para designar lo que llamamos "revelación", sino que utiliza un lenguaje variado. Tomada en su totalidad, como fenómeno complejo que incluye una multiplicidad de formas, de medios, de vocablos, esta revelación se presenta como la experiencia de la acción de una fuerza inesperada, pero soberana; que modifica el curso de la historia de los pueblos y de los individuos. Sin embargo, esta acción no es una manifestación brutal de poder, sino que se presenta como un encuentro entre uno que comunica y otro que recibe. En sentido amplio, se trata de un proceso de *diálogo* entre seres inteligentes, entre personas.

1) *Etapas y formas de la revelación.*

a) *Terminología.* El mundo oriental se servía de ciertas técnicas para intentar conocer los secretos de los dioses: adivinación, sueños, consultas de la suerte, presagios, etc. El AT conservó mucho tiempo algo de estas técnicas, purificándolas de sus adherencias politeístas o mágicas (Lev 19,26; Dt 18,10s; 1 Sam 15,23. 28), pero atribuyéndoles

cierto valor. También es significativo que Israel se negara siempre a aceptar ciertas formas clásicas de técnicas destinadas a hacer conocer el pensamiento divino, concretamente la hepatoscopia, usada en todas partes en la mística sacrificial del antiguo Oriente. Como en la mayor parte de los pueblos antiguos, los hebreos admitieron que Dios podía servirse de los sueños para dar a conocer sus deseos (Gén 20,3; 28,12-15; 37,5-10; 1Sam 28,6). José posee una copa adivinatoria y destaca en la interpretación de los sueños (Gén 40-41). Pero progresivamente se distingue entre los sueños que Dios envía a los auténticos profetas (Núm 12,6; Dt 13,2) y los de los adivinos profesionales, que se basan en sueños mentirosos (Jer 23,25-32; Is 28,7-13). El AT se muestra muy reservado en lo que concierne a las visiones de Dios, directas o indirectas. En las teofanías lo primero no es el hecho de ver a Dios, sino el de oír su palabra. La llamada de Dios a Abrahán se presenta como pura palabra divina (Gen 15,1 ss). Igualmente es significativo que Moisés, que podía tratar con Dios como un amigo con su amigo (Éx 33,11), no podía ver su rostro (Ex 33,21-23). En los profetas, incluso en las visiones, las palabras son lo esencial. La revelación concedida a Samuel es una audición (1Sam 3). En el lenguaje revelador del AT, las raíces más empleadas guardan relación con la acción de comunicar, decir, hablar, contar, de modo que la expresión *palabra de Dios* sigue siendo la expresión privilegiada para significar la comunicación divina. Por su palabra es como Dios va introduciendo progresivamente al hombre en el conocimiento de su ser íntimo, hasta el don supremo de su Palabra hecha carne.

b) *Revelación patriarcal*. La revelación recibe sus primeros contornos con Abrahán y los patriarcas. Sin embargo, los relatos patriarcales no son históricos" en el sentido moderno de la palabra: no son ni biografías, ni mitos, ni cuentos populares, ni leyendas, sino "relatos populares religiosos": quieren hacer compartir la experiencia de un Dios de tipo particular, ya que ella fundamenta la experiencia de Israel como pueblo creyente. Habría podido concebirse esta experiencia como la de una iluminación y un conocimiento sobre Dios, a la manera de Buda. Pero no hay nada parecido en la vida de Abrahán, sino una serie de acontecimientos y de decisiones provocadas por Dios y por su llamada: "La palabra del Señor fue dirigida a Abrán" (Gen 15,1). Ese Dios es un Dios "desconcertante", que "pone en camino": "Sal de tu tierra... y vete al país que yo te indicaré" (Gen 12,1; 22,1-2). Abrán vive la experiencia de una partida hacia lo desconocido, con una sola garantía: la promesa de Dios. Él sabe que Dios lo guía, pero en una dirección insospechada (Gen 15,5.6.12.17). En lo más profundo de esta noche de fe surge una promesa gratuita, unilateral, incondicionada: la de una descendencia innumerable (Gen 17), seguida de un cambio de nombre: Abrán se convierte en Abrahán, "padre de una multitud". Esta promesa parece incluso estar en contradicción con los hechos, ya que Abrahán y Sara no tienen descendencia. Pero Dios es fiel más allá de lo improbable y hasta de lo imposible. Sara engendra un hijo. Mas apenas nacido Dios lo pide en sacrificio (Gen 22,1-19). En medio de las tinieblas, Abrahán se pone en manos de Dios "que ve" (Gen 22,1-14). Al Dios que se le había manifestado como señor de la historia y de la vida y como el Dios de la promesa, Abrahán responde con una disponibilidad total: su reacción es la de la *fe* y la *obediencia*. Por eso Abrahán es el "padre de los creyentes" (Rom 4,16). En esta primera etapa de la revelación, prototipo de toda la revelación venidera, Dios se manifiesta por su obrar en la historia: un obrar que es promesa y cumplimiento, palabra eficaz que realiza la salvación que promete. Consiguientemente, a la promesa responde, no ya una "gnosis sobre Dios", sino una fe obediente.

c) *Revelación mosaica*. La segunda etapa decisiva de la revelación se cumplió en el acontecimiento vivido del éxodo: un acontecimiento de salvación, que libera a Israel de la esclavitud de los egipcios y que va acompañado de la autopresentación de su autor. Al revelar su *nombre* a Israel por mediación de Moisés, Dios revela no solamente que existe, sino que es el único Dios y el único salvador: "Yo soy el que soy" (Éx 3,14).

Yhwh está siempre presente, activo, siempre dispuesto a salvar, y sólo él. Al revelar su nombre, Dios toma partido por Israel, que se convierte en su elegido y luego en su aliado. La liberación, la elección, la alianza, la ley, forman un todo indivisible. En efecto, la alianza y la ley no se comprenden más que a la luz de todo el proceso liberador que tiene en ellas su consumación. Por la alianza, Yhwh, que probó a Israel su poder y su fidelidad, hace de este pueblo su propiedad y se convierte en el jefe de la nación. Las "palabras de la alianza" (Éx 20,1-17), o las "diez palabras" (*los debarim*: Ex 34,28), expresan el exclusivismo del Dios de Israel y las exigencias morales del Dios "santo" que se alía con un "pueblo santo". Al aceptar la alianza, Israel acepta el estilo de vida que responde a su vocación. Pero la salvación precede a la elección, a la alianza y a la ley. En adelante, el destino de Israel está ligado a la voluntad de Dios históricamente expresada y basada en el acontecimiento de la liberación. En el éxodo, Israel ha tenido la experiencia de un encuentro; pero Yhwh no puede reducirse al acontecimiento. Por medio de Moisés, revela su nombre y el *sentido* del acontecimiento. Israel emprende una existencia dialogada, situada en un contexto de llamada y de respuesta. Desde su origen, la revelación posee ya su estructura de *acontecimiento-significante*. La dialéctica de la promesa y del cumplimiento sigue adelante. Al revelarse como el Dios de la historia, a los patriarcas, y luego a Israel, Dios confiere ya a la revelación histórica su dimensión universal.

d) *Revelación profética*. La palabra va dirigida al pueblo; no directamente, sino por unos "mediadores" (Éx 20,18). Moisés, mediador de la alianza y del decálogo, es el prototipo de los profetas (Dt 34,10-12; 18, 15-18). Aunque Josué aparece ya como el confidente y el portavoz de Yhwh, tan sólo a partir de Samuel (1Sam 3,1-21) se impone el profetismo, haciéndose casi permanente, bajo una forma más bien carismática que institucional, hasta el siglo v. Los profetas anteriores al destierro (Amós, Oseas, Miqueas, Isaías) son los guardianes y los defensores de la alianza y, de la ley. Su predicación es una llamada a la justicia, a la fidelidad al Dios tres veces santo; pero como Israel es infiel a las condiciones de la alianza; el *dabar* divino pronuncia las más de las veces condenaciones y anuncia castigos (Am 4,1; 5,1; Os 8,7-14; Miq 6=7; Is 1,1020; 16,13; 28,13-14; 30,12-14). Estos castigos no serán revocados.

El tema de la irreversibilidad y de la eficacia de la palabra de Dios se afirma claramente en Is 9,7: "El Señor ha lanzado una orden contra Jacob y va a caer sobre Israel". Puro dinamismo, la palabra se dispara como una flecha y produce sus efectos por etapas sucesivas.

En la reflexión teológica sobre la revelación, Jeremías ocupa un lugar importante, ya que intentó determinar los criterios de la palabra auténtica de Dios. Éstos criterios son: el cumplimiento de la palabra del profeta (Jer 28,9; 32,6-8), la fidelidad a Yhwh y a la religión tradicional (Jer 23,13-32), y, finalmente, el testimonio, muchas veces heroico, del propio profeta en su vocación (Jer 1,4-6; 26,12-15).

El Deuteronomio, que se deriva de los ambientes del norte, influidos por la predicación profética de los siglos ix y viii, se encuentra en la confluencia de dos corrientes: la corriente legalista, que es la expresión del sacerdocio, y la corriente profética. Bajo esta doble influencia se profundiza la teología de la ley. El Deuteronomio vincula más que nunca la ley al tema de la alianza. Si Israel quiere vivir, tiene que poner en práctica todas las palabras de la ley (Dt 29,28), ya que esta ley, salida de la boca de Yhwh, es fuente de vida (Dt 32,47). Pero el Deuteronomio incluye además en la ley mosaica todas las cláusulas de la alianza (Dt 28,69), es decir, todo el *corpus* de leyes morales, civiles, religiosas, criminales. Por fin, la palabra de la ley se "interioriza": "La palabra está muy cerca de ti; está en tu boca, en tu corazón, para que la pongas en práctica" (Dt 30,11-14). La ley consiste en amar a Dios con todo el corazón y con toda el alma (Dt 4,29).

Paralelamente a las corrientes profética y deuteronomica, se elabora una literatura histórica (Jueces, Samuel, Reyes), que es de hecho una historia de la salvación y una teología de la historia. La alianza establecida con Yhwh y las condiciones puestas por él suponen que el curso de los acontecimientos está regulado por la voluntad divina, en función de las actitudes del pueblo elegido. Desde entonces, Israel no ha dejado de pensar en su religión dentro de las categorías de la historia. En definitiva, es la palabra de Dios la que hace la historia y la vuelve inteligible. Un texto importante de esta literatura histórica es la profecía de Natán (2Sam 7), que establece el mesianismo del rey. Por esta profecía, la dinastía de David se convierte directamente y paró siempre en 1ª aliada de Yhwh (2Sam 7,16; 23,5), en el eje de la salvación. En adelante, la esperanza de Israel se basa en el rey: el rey presente primero; y luego, un rey futuro, escatológico, a medida que las infidelidades del rey histórico van retrasando las esperanzas en un rey según el ideal davídico. Esta profecía es el punto de partida de una teología, elaborada por los profetas, que es eminentemente promesa, vuelta hacia el futuro, más bien que una teología de la alianza que presenta unas exigencias ante todo cotidianas.

En tiempos del destierro la palabra profética, sin dejar de ser palabra viva, se hace cada vez más palabra escrita. En este sentido, es significativo que la palabra confiada a Ezequiel esté inscrita en un rollo que el profeta tiene que asimilar para predicar su contenido (Ez 3,1s). Un carácter importante de la profecía de Ezequiel es su tono pastoral. Tras la caída de Jerusalén (Ez 33,1-21), Israel deja de existir como nación. La palabra de Yhwh se hace entonces palabra de aliento y de esperanza para los desterrados abatidos. Ezequiel emprende la formación del nuevo Israel, a la manera de un director espiritual (Ez 33,1-9). Dejando entrever que la palabra que decretó y realizó el castigo sigue siendo todavía promesa fiel, Ezequiel vela, sin embargo, para que nadie se engañe sobre su naturaleza: no basta con escuchar la palabra, hay que vivir de ella (Ez 33,31).

El Déutero-Isaías (Is 40-55), que hay que leer en el marco del destierro, considera el *đabar* divino en su dinamismo a laven cósmico e histórico. Su soberanía absoluta sobre la creación es el fundamento y la garantía de su acción omnipotente en la historia; Yhwh es el señor de las naciones, lo mismo que de las fuerzas naturales, porque con su palabra lo ha suscitado todo de la nada. Él está en el punto de partida y en el término de los acontecimientos: su palabra predice, suscita, cumple. Dios mantiene los polos extremos de la historia (Is 41,4; 44,6; 48,12). Y ésta es inteligible porque se desarrolla según un plan que la Palabra va revelando progresivamente a los hombres, sin que deje nunca de alcanzar su resultado (Is 55,10-12).

Como vemos, si la revelación del Sinaí sigue siendo el bloque central de la revelación; si perdura a través del AT, sobre todo en la época real y durante el destierro; si se va profundizando, es sobre todo gracias al profetismo. Pues bien, lo que constituye la originalidad del profeta es que ha sido objeto de una experiencia privilegiada, ordinariamente en el momento de *su vocación*: conoce a Yhwh porque Yhwh le ha hablado y le ha confiado su palabra. Ha sido llamado a una intimidad especial con Dios; llamado a conocer sus secretos (Núm 24,16-17), sus designios (Am 3,7), para convertirse en su intérprete ante los hombres.

Esta experiencia es la experiencia fundamental del profeta: la palabra de Yhwh está en él (Jer 5,13). El profeta tiene conciencia de que no ha creado él esta palabra; de que esta palabra no es suya, sino de Dios. Si la ha recibido, es paca transmitirla, para publicarla, anunciarla. Él es la *boca* de Yhwh (Jer 15,19; Ez 7,1-2), el *hombre de la palabra* (Jer 18,18). Vive entre los hombres como el intérprete autorizado por Dios de todo lo que sucede en el universo (tempestades, cataclismos, hambres, prosperidad), en el mundo de los humanos (pecados, muertes, obstinación) y en la historia (derrotas, éxitos, sucesión de los imperios). Conviene subrayar el carácter objetivo y dinámico de esta palabra. Su primer efecto está en el profeta mismo que la recibe. Actúa en él como un fuego devorador (Jer 20,8-9), como una fuerza irresistible (Jer 20,8-9), como una luz deslumbradora. Yhwh *ha hablado*: el profeta ha de *dar testimonio* de ello. Tal es la experiencia de Amós (Am 3,8); de Jeremías (Jer 20,7-8), de Isaías (Is 8, 11), de Ezequiel (Ez 3,14), de Elías (1 Re 18,46), de Eliseo (2Re 3,15). Palabra de Dios en una palabra humana, la palabra profética participa de su eficacia. No es nunca estéril. Sin embargo, Dios es siempre el Señor y su palabra actúa según sus

designios, que él va descubriendo poco a poco, y que son un proyecto de salvación y de vida. Por eso, en todo el AT, Dios tiene paciencia, escucha, se ablanda, perdona.

El campo de acción de la palabra profética es la historia; esta palabra es *creadora e intérprete* de la historia. Porque es en la historia, a través de las intervenciones de Dios, donde el pueblo hebreo tuvo la experiencia de la acción divina en su favor. La fe de Israel se apoya en estos acontecimientos fundadores, y su credo consiste en recitarlos (Dt 26,5-10). La acción de Dios que anuncian los profetas es por partida doble obra de la palabra: primero, porque es la palabra de Yhwh la que suscita y dirige los acontecimientos: "El Señor Dios no hace nada sin que manifieste su plan a sus siervos los profetas" (Am 3,7); para Israel, la historia es un proceso dirigido por Yhwh hacia un término querido por él. Pero el profeta no sólo anuncia la historia, sino que la interpreta; percibe el sentido divino de los acontecimientos y lo notifica a los hombres: interpreta la historia desde el punto de vista de Dios. El acontecimiento y la interpretación son como las dos dimensiones de la única palabra de Dios. La historia de la salvación es una serie de intervenciones divinas interpretadas por el profeta. Así, a través de los acontecimientos del éxodo, interpretados por Moisés, el pueblo hebreo conoció a Yhwh como el Dios vivo, personal, único, omnipotente, fiel, que salva a su pueblo y hace alianza con él con vistas a una obra común de salvación (Dt 6,20-24). De aquí se sigue que Dios, sus atributos, sus designios se revelan no ya de forma abstracta, sino en la historia y por la historia. Hay un progreso en el conocimiento de Dios; pero ese progreso está ligado a unos acontecimientos que la palabra de Dios anuncia, realiza e interpreta por medio de los profetas; es una *historia-significante*.

e) *Revelación sapiencial*. Aunque la literatura sapiencia; del AT pertenece a una corriente de pensamiento internacional (Grecia, Egipto, Babilonia, Fenicia), atestiguada ya en el segundo milenio, esa corriente de pensamiento se transformó muy pronto en Israel en instrumento de revelación. El mismo Dios que ilumina a los profetas se sirvió de la experiencia humana para revelar al hombre a sí mismo (Prov 2,6; 20,27). Israel asume la experiencia humana, pero la interpreta y profundiza en ella a la luz de su fe en Yhwh. Más aún, los datos sobre los que se ejerce la reflexión sapiencial pertenecen muchas veces a la revelación: la historia, la ley y los profetas. La sabiduría, como la palabra, salió de la boca del altísimo. También ella finalmente se identifica con la palabra de Dios. El salterio, que se fue formando poco a poco, a lo largo de la historia, es sobre todo respuesta a la revelación; pero es también revelación, ya que la oración de los hombres, por los sentimientos que expresa, le da a la revelación toda su dimensión. La majestad, el poder, la fidelidad, la santidad de Yhwh reveladas por los profetas se reflejan en las actitudes del creyente y en la intensidad de su plegaria. Espejo de la revelación, los salmos son también su actualización cotidiana, en el culto del templo.

Con la revelación sapiencial se relaciona el tema de la revelación cósmica -es decir, a través de la creación-, que representa una etapa bastante tardía de la revelación inspirada. En efecto, por la historia conoció Israel a Yhwh cuando experimentó en Egipto su fuerza liberadora. La meditación incesante en esta fuerza ilimitada de Yhwh, que utilizaba a su antojo los elementos de la naturaleza para salvar a su pueblo, desembocó, por medio de una maduración orgánica y homogénea, en la creencia en la creación. Israel comprendió que Dios que suscitó a su pueblo de la nada de la esclavitud, suscitó también el cosmos de la nada. Su soberanía es universal: "Con su palabra hizo el Señor los cielos y con el soplo de su boca todo lo que hay en ellos... Porque él lo dijo, y todo fue hecho; él lo ordenó, y todo existió" (Sal 33 6.9). Cuando la palabra se impone a los hombres, se convierte en ley; cuando se impone a las cosas, crea. Como la creación es la cosa dicha por Dios, es también revelación (Job; Prov; Si; Sab; Sal; Rom 1,16).

2) Objeto y carácter de la revelación veterotestamentaria.

La revelación del AT tiene rasgos específicos que la distinguen de cualquier otro tipo de conocimiento:

- a) La revelación es esencialmente *interpersonal*. Es manifestación de alguien a otro. Yhwh es a la vez el Dios que revela y el Dios revelado; *se da a conocer y se hace conocer*. Hace alianza con el hombre, primero como un señor con su siervo, luego progresivamente como un padre con su hijo, como un amigo con su amigo, como el esposo con la esposa. La revelación introduce en una comunión con Dios para la salvación del hombre.
- b) La revelación veterotestamentaria procede de la *iniciativa* de Dios. No es el hombre el que descubre a Dios: es Yhwh el que se manifiesta cuando quiere, a quien quiere y porque quiere. Yhwh es libertad absoluta. Fue el primero en escoger, prometer, hacer alianza. Y su palabra, que desbarata las ideas humanas y carnales de Israel, hace brillar más aún la libertad de su designio. Esta libertad se manifiesta además en la variedad de medios escogidos por él para revelarse: vías de la naturaleza, de la historia, de la experiencia humana; variedad de personalidades elegidas (sacerdotes, sabios, profetas, reyes y aristócratas, aldeanos y pastores); diversidad de modos de comunicación (teofanías, sueños, consultas, visiones, éxtasis, raptos, etc.); diversidad de géneros literarios (oráculos, exhortaciones, autobiografías, descripciones, himnos, poesía, reflexión sapiencia) etc.)
- c) Lo que da su unidad a la economía de la revelación es la *palabra*. Las filosofías griegas y las religiones del período helenista tienden a la visión de la divinidad. La religión del AT, por el contrario, es la religión de la palabra escuchada. Este predominio del oír sobre el ver es uno de los rasgos esenciales de la revelación bíblica. Dios le habla al profeta y lo envía a hablar; éste comunica los designios de Dios e invita a los hombres a la obediencia de la fe. Sin embargo, esta palabra inicia en la visión. Si los hombres no penetran todavía en lo más hondo del misterio, tienen ya por la palabra una primera idea de él. Notemos además que la palabra manifiesta, por parte de Dios, un gran respeto a la libertad del hombre. Dios se dirige al hombre, lo interpela, pero éste sigue siendo libre de adherirse a su palabra o

de rechazarla. Finalmente, la palabra, que es el intercambio más espiritual entre los hombres, es también el medio por excelencia de trato espiritual entre Dios y el hombre. El pecado consiste en endurecerse para no oír la palabra. Según se la acoja o no, la revelación se convierte para el hombre en muerte o en vida.

d) Pero la finalidad de la revelación es *la vida y la salvación* del hombre, una alianza con vistas a una comunión. La revelación del AT arranca de la promesa hecha a Abrahán y tiende a su cumplimiento. Para el profeta, el presente no es más que la realización parcial del futuro anunciado, esperado, preparado, pero todavía oculto. Lo que está presente no adquiere todo su peso más que por la promesa, en el pasado, de lo que ocurrirá en el futuro. Cada revelación profética marca un cumplimiento de la palabra, pero al mismo tiempo hace esperar un cumplimiento más decisivo todavía. La historia tiende así hacia la plenitud de los tiempos, que será el cumplimiento del designio de salvación en Cristo y por Cristo.

3) Noción veterotestamentaria de la revelación.

La revelación se nos presenta en el AT como la intervención gratuita y libre por la que el Dios santo y oculto -en el terreno de la historia y en relación con los acontecimientos de la historia, interpretados auténticamente por la palabra de Yhwh dirigida a los profetas, según modos de comunicación muy diferentes- se va dando poco a poco a conocer, a sí mismo y el designio de salvación que tiene .que aliarse con Israel y, a través de él, con todas las naciones, para cumplir en la persona de su ungido o mesías la promesa hecha antaño a Abrahán de bendecir en su posteridad a todas las naciones de la tierra. Esta acción es concebida como palabra de Dios que invita al hombre a la fe y a la obediencia: una palabra esencialmente dinámica, que realiza la salvación al mismo tiempo que la anuncia y la promete.

4. LA REVELACIÓN EN EL NT.

La intuición central del NT es que se ha producido un acontecimiento capital entre las dos alianzas: "Dios, después de haber hablado muchas veces y en diversas formas a nuestros padres por medio de los profetas, en estos días, que son los últimos, nos ha hablado por el Hijo" (Heb 1,1-2). En Jesucristo, la Palabra interior, en la que Dios conoce todas las cosas y se expresa totalmente, asume la carne y el lenguaje del hombre, se hace evangelio, palabra de salvación para llamar al hombre a la vida que no pasa. En Jesucristo, Verbo encarnado, el Hijo está presente entre nosotros y, en unos términos humanos que nosotros podemos comprender y asimilar, habla, predica, enseña, da testimonio de lo que ha visto y oído en el seno del Padre. Cristo es la cima y plenitud de la revelación, el que revela a Dios y el que revela al hombre sí mismo: tal es la gran novedad, e misterio inagotable, cuyo esplendor despliegan los escritores sagrados, insistiendo cada uno en un aspecto. Luego es preciso recomponer en la unidad esas perspectivas diferentes para captar su complejidad y la riqueza del todo, algo así como ocurre con las vistas complementarias de una misma catedral.

1) La tradición sinóptica.

En Marcos están ausentes las palabras clave del vocabulario de revelación (P.ej., *apokalypt6, apokalypsis*). Más que en otros lugares, una atención exclusiva al logion de Mt 11,25-27; Le 10,21-22, y a los binomios ocultar-manifestar, conocer-revelar puede dar pie a caer en el equívoco. Al narrar la historia de Jesús, los evangelistas no hacen más que contarla manifestación de Dios en Jesucristo, ya que Cristo es el lugar más denso de esta epifanía de Dios. El evangelio de Marcos, en concreto, es la manifestación progresiva de Jesús, mesías e Hijo del Padre, que se revela y revela al Padre por sus palabras, sobre todo las parábolas y por sus obras, concretamente sus milagros, sus ejemplos, su pasión, su muerte, pero que choca con el rechazo de los suyos.

Los términos que describen la acción reveladora de Cristo son: predicar (*keryssein*) y enseñar (*didaskain*). Cristo predica la buena nueva del reino y la conversión como medio para entrar en él: "El reino de Dios está cerca.

Arrepentíos y creed en el evangelio" (Me 1,15; Mt 4,17). Esta buena nueva decisiva apunta directamente hacia Jesús, a quien designa como si fuera en persona la inauguración del reino: es "hoy" (Le 4,21)

- cuando llega la era de gracia anunciada por los profetas. Al *hoy* del anuncio del reino responde el *he aquí*: el rabbi el maestro que enseña con autoridad; su enseñanza es nueva, su autoridad es única (Mt 7,29), una autoridad que lo sitúa en el rango de Dios: "Amén", "Pero yo os digo" (Mt 5,22.28.32). Basándose en Dt 18,18 la gente designa a Jesús como *el* profeta esperado para el fin de los tiempos (Me 6,14s; 8,28; Mt 21,11). Sin embargo, cuando Jesús habla de sí mismo, no reivindica nunca este título de profeta, ya que como revelador supera a los profetas (Mt 12,40; Me 9 2-10; Mt 17,1-13; Le 7,18-23; 9,28.36). El predica y enseña pero como Hijo del Padre (Mt 7,21; 10,32.33; 11 25-27): "Nadie conoce perfectamente al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiera manifestar" (Mt 11,27). Nadie conoce (Le: *gignóskein*; Mt: *epigignóskein*), con ese conocimiento que es también experiencia, el carácter y la vida íntima, profunda, del Hijo sino el Padre; y nadie conoce la vida íntima, profunda, del Padre sino el Hijo. Los dos se conocen, simplemente porque están el uno frente al otro, como dos magnitudes iguales, del mismo orden. Y nadie puede participar de ese misterio de conocimiento mutuo sin una revelación gratuita. Cristo, que es el Hijo, es el perfecto revelador del Padre. A los discípulos que ha escogido se les ha *dado*, como una gracia, conocer los misterios del reino de los cielos. También el Padre revela el misterio de la persona de Cristo "a los pequeños" que reconocen su indigencia ante Dios; pero esta revelación es también un don de Dios, una luz interior concedida por el Padre, que se niega al orgullo de "los sabios". Este anuncio del reino, así

como la revelación de la identidad de Cristo como Hijo del Padre, se realiza mediante "hechos y palabras", por medio de parábolas y de milagros, según una economía rigurosa de encarnación.

Así, en la tradición sinóptica, Cristo es revelador en cuanto que proclama la buena nueva del reino de los cielos y enseña con autoridad la palabra de Dios. En definitiva, si Cristo revela es por ser el Hijo, que conoce la vida íntima del Padre. El contenido esencial de la revelación es la salvación ofrecida a los hombres bajo la figura del reino de Dios anunciado e instaurado por Cristo. Cristo es a la vez aquel (*ecce*) que anuncia el reino y aquel en quien el reino se realiza (*hodie*).

2) Los Hechos de los Apóstoles.

Los Hechos, en continuidad con la tradición sinóptica, presentan a los apóstoles como los *testigos* de Jesús, que *proclaman* la buena nueva y *enseñan lo* que han recibido del maestro. Atestiguar, proclamar el evangelio, enseñar, pertenece a la función apostólica.

La palabra *testigo* designa a los apóstoles y sólo a ellos, ya que sólo ellos estuvieron asociados a Cristo durante toda su vida y después de su resurrección. Siguió a Cristo por todas partes; fueron sus comensales antes y después de su resurrección. Sólo ellos tienen de Cristo una experiencia directa, viva; de su persona, de su mensaje, de su obra. Son ante todo testigos de su resurrección (He 1,22; 2,32; 3,13-16; 4,2.33; 5,30-31; 10,39.41.42; 13,31); pero, más en general, de toda su carrera (He 1,21), desde el bautismo hasta la resurrección; de toda su obra: de la que tiende hacia la pasión-resurrección y de la que se inaugura en la resurrección. El testimonio de los apóstoles se realiza con la fuerza del Espíritu (He 1,8), que les da coraje y constancia y que actúa en el corazón de sus oyentes para hacer que la palabra de Dios llegue hasta su alma y sea acogida por la fe (He 16,14). Como Cristo, los apóstoles proclaman la buena nueva de la salvación (He 2,14; 8,5; 10,42); no dejan de "enseñar y proclamar la buena nueva de Jesús" (He 15,35; 18,25; 28,31). Por tanto, su función es la de ser *testigos* y *heraldos*. Su palabra es dinámica, explosiva; no pueden callar la salvación dada por Cristo, ya que ésta es la única noticia válida, la única capaz de transformar los corazones, de incendiar al mundo para encender en él el amor. La deposición de los apóstoles-testigos constituye el objeto de nuestra fe: una deposición hecha no sólo de palabras, sino también de ejemplos de vida, de actitudes, de ritos. Este testimonio concreto, englobante, realiza el crecimiento de la Iglesia bajo la acción del Espíritu.

3) El "corpus" paulino.

El binomio *misterio-evangelio* nos sitúa en el corazón del pensamiento de san Pablo sobre la revelación. Este misterio, primero oculto, fue luego manifestado, predicado, notificado con vistas a la fe. Este vocabulario evoca la literatura sapiencial y apocalíptica; además, subraya más el *contenido* de la revelación que la misma acción reveladora.

El *misterio*, como intuición fundamental de Pablo adquiere en sus cartas una ampliación de sentido claramente perceptible. En 1 Cor 2,6-10, el misterio es ya el designio de salvación realizado en Cristo; pero aparece como una "sabiduría" que tiene por objeto los bienes destinados por Dios a los elegidos y que sólo pueden comprender los hombres animados por el Espíritu, ya que esta sabiduría tiene su fuente en el Espíritu de Dios (1 Cor 2,10-16). En Col 1,26, el misterio, oculto en otro tiempo, se ha desvelado y realizado ahora. Se convierte en acontecimiento histórico: concierne a la participación de los gentiles, tanto como de los judíos, en los bienes de la salvación (Rom 16,25). La carta a los Efesios amplía más aún esta visión (Ef 1,9-10): el misterio es la reunión de todas las cosas en Jesucristo, la agrupación de todos los seres terrenos y celestiales, bajo un mismo Señor, Cristo. El misterio del que habla san Pablo es el plan divino de la salvación, oculto en Dios desde toda la eternidad y desvelado ahora, por el cual Dios establece a Cristo como centro de la nueva economía y lo constituye, por su muerte y resurrección, en el único principio de salvación, tanto para los gentiles como para los judíos, en la cabeza de todos los seres, ángeles y hombres; es el plan divino total (encarnación, redención, participación en la gloria) que, en definitiva, se reduce a Cristo, con sus insondables riquezas (Ef 3,8). Concretamente, *el misterio es Cristo* (Rom 16,25; Col 1,26-27; 1 Tim 3,16). En su descripción del misterio, san Pablo pone al principio el acento en la vocación de los gentiles, de la que él es ministro por vocación especial (Ef 3,8-9; 1 Tim 2,7; Rom 15,6); luego, en las cartas de la cautividad, el misterio se convierte principalmente en Cristo y en la participación en Cristo: todo se "recapitula" en él. Creado en la unidad, el mundo vuelve a la unidad por Cristo, salvador y Señor universal.

Una vez revelado a los testigos escogidos (Ef 3,5; Col 1,25-26), el misterio es notificado a todos los hombres. San Pablo establece una equivalencia práctica entre *evangelio* y *misterio* (Rom 16,25; Col 1,25-26; Ef 1,9-13; 3,5-6). En los dos casos se trata de la misma realidad, a saber: el designio divino de salvación, pero vista desde dos ángulos distintos. Por un lado, se trata de un secreto oculto, luego manifestado, desvelado; por otro, de una buena nueva, de un mensaje anunciado, proclamado. Plan divino oculto y revelado, plan divino proclamado: evangelio y misterio tienen el mismo objeto o contenido. Este objeto es doble: *soteriológico*, a saber: toda la economía de la salvación por Jesucristo (Ef 1,1-10), y *escatológico*, a saber: la promesa de la gloria, con todos los bienes de la salvación, destinados tanto a los gentiles como a los judíos (Col 1,28; 1 Cor 2,7; Ef 1,18). El misterio notificado a los hombres por la predicación del evangelio se convierte en el plan de salvación que ha llegado a la etapa de acontecimiento personal. En lugar del evangelio, pero con el mismo sentido, Pablo utiliza también el término de *palabra* (Col 1,25-26; 1 Tes 1,6) o *palabra de Dios* (1 Tes 2,13; Rom 9,6; 1 Cor 14,26) o *palabra de Cristo* (Rom 10,17). Por esta palabra,

que es mensaje de Dios en labios humanos, sigue siendo Dios el que habla e interpela a la humanidad (Ro 10, 14), invitándola a la "obediencia de la fe" (Rom 16,26; 2Cor 10,5). "Esto es lo que predicamos y lo que habéis creído" (1Cor 15,11).

Por ser el misterio la reunión en Cristo de los judíos y de los gentiles, la Iglesia se presenta como el término definitivo del misterio, la realización esplendorosa de la economía divina, su expresión visible y estable. El designio de salvación no sólo es revelado y proclamado por el evangelio, sino que se realiza además efectivamente en la Iglesia, "cuerpo de Cristo" (Ef 4,13). El establecimiento de la Iglesia significa que ha llegado ya el tiempo de la sumisión de todas las cosas a Cristo (Col 1,16). Lo mismo que Cristo es el misterio de Dios hecho visible, también la Iglesia es el misterio de Cristo hecho visible. Los tiempos se han cumplido; se ha dado ya la salvación anunciada.

Sin embargo, para Pablo sigue habiendo una tensión entre la revelación histórica y la revelación escatológica, entre la primera y la última epifanía de Cristo, aquella velada y ésta gloriosa (Flp 2,5-11). No cabe duda de que es "ahora" cuando se revela el misterio, antes oculto (Rom 16,25), y de que "ahora" se cumple la predicación del evangelio. Pero san Pablo desea aún más vivamente la revelación escatológica, cuando se realizará en plenitud la "revelación de nuestro Señor Jesucristo" (1Cor 1,7; 2Tes 1,7) y cuando aparecerá también la gloria de todos los que se han configurado con Cristo (Rom 8,17-19). Esta tensión entre historia y escatología, entre fe y visión, entre humildad y gloria, es característica de san Pablo.

La revelación, según san Pablo, se concibe como la acción libre y gratuita por la que Dios, en Cristo y por Cristo, manifiesta al mundo la economía de la salvación, es decir, su designio eterno de reunir todas las cosas en Cristo, salvador y cabeza de la nueva creación. La comunicación de este designio se hace por la predicación del evangelio, confiada a los apóstoles y profetas del NT. La obediencia de la fe es la respuesta del hombre a la predicación evangélica, bajo la acción iluminadora del Espíritu. Esta fe inaugura un proceso de conocimiento cada vez mayor del misterio, que sólo acabará en la revelación de la visión.

4) La epístola a los Hebreos.

El término prevaleciente para designar la revelación es el de *palabra*. En una comparación entre las dos fases de la economía de la salvación, la epístola subraya la continuidad entre las dos alianzas, al mismo tiempo que la excelencia de la nueva revelación inaugurada por el Hijo. La novedad de la epístola a los Hebreos, para la historia de la revelación, radica en dos puntos: cotejo entre la antigua y la nueva alianza, grandeza de las exigencias de la palabra de Dios.

Desde los dos primeros versículos, la epístola pone de relieve la autoridad de la revelación del NT, aunque manteniendo la relación histórica entre las dos fases de la historia de la salvación: entre las dos economías hay una *continuidad* (Dios ha hablado), una *diferencia* (tiempos, modos, mediadores, destinatarios) y una *excelencia* (superioridad de la nueva economía).

El elemento de continuidad es Dios y su palabra. La ausencia de complemento directo del verbo *lafein* subraya que, por su palabra, Dios quiere ante todo entrar en comunicación, en diálogo personal con el hombre, con vistas a una comunión con él. La epístola no indica el contenido de esta comunicación, sino los destinatarios (los padres, los profetas, nosotros). Sin embargo, esta palabra está marcada por la historicidad: hay una diferencia en las *épocas* (los tiempos pasados y el tiempo presente), en *los modos de expresión* (palabra sucesiva, parcial, fragmentaria, multiforme del AT), en *los mediadores* (pluralidad de inspirados en el AT, en comparación con la unidad del NT, en donde todo se resuelve en la persona del Hijo, heredero de todas las cosas, irradiación de la gloria del Padre, mediador único, tanto en el plano de la revelación como en el del sacerdocio). En último análisis, es la Palabra la que hace la unidad de las dos alianzas, y es la persona del Hijo la que constituye la superioridad de la revelación nueva sobre la antigua.

El segundo tema en que insiste la carta a los Hebreos es el de la grandeza y las exigencias de la palabra de Dios, siempre en una perspectiva de confrontación de las dos alianzas. Hay que obedecer al evangelio más aún que a la ley (Heb 2,1), en virtud de la superioridad absoluta de Cristo. La palabra de Dios, en la carta a los Hebreos, se presenta con unos rasgos que evocan los del AT, pero con un carácter de mayor urgencia, debido a la presencia del Hijo entre nosotros.

Activa, eficaz más tajante que una espada de doble filo (Heb 4,12-13), siempre actual (Heb 3,7.15; 4,7), resuena en los oídos del cristiano en un hoy permanente que le invita a entrar en el descanso del Señor (Heb 3,7.15; 4,11). La palabra del NT exige una fidelidad, una obediencia en proporción con el origen y la autoridad de su mediador, el Hijo.

5) San Juan: evangelio y cartas.

Juan, como Marcos, ignora los términos de revelación como *apokalypstó*, *apokalypsis*, igual que el binomio *oculto-manifestado*. No utiliza el vocabulario de Pablo sobre el *mysterion*, sino más bien el lenguaje de los ambientes helenistas: *zôé*, *logos*, *phôs*, *alêtheia*, *doxa*, substantivados todos ellos en Jesucristo. Se encuentra en él *phanerô*, y sobre todo un conjunto de términos que apelan a la misma reacción de fe como mandamiento (11 veces), testimonio (14 veces), atestiguar (33 veces), hablar (59 veces), gloria (18 veces), verdad (25 veces), palabra (40 veces), y vocablos que subrayan la acogida de la revelación, como escuchar (58 veces), creer (98 veces). Si san Juan lleva a cabo una reclasificación de los vocablos de revelación, esto se debe a la novedad traída por Cristo, que es ya Dios-

entre-nosotros. Él es en persona la verdad, el Logos, la luz, la vida. Se trata de un salto cualitativo. Cristo manifiesta al Dios invisible. La encarnación es la revelación realizada.

Para san Juan Cristo es el Hijo que manifiesta al Padre: "Da testimonio de lo que ha visto y oído" (Jn 3,32; 8,38). A su vez, el Padre da testimonio del Hijo por las *obras* de poder que le ha concedido realizar (Jn 5,36) y por el *atractivo* que ejerce en las personas haciéndolas consentir en el testimonio de Cristo (Jn 6, 44-45).

Ya en el prólogo, Juan establece una ecuación entre Cristo, Hijo del Padre, y el Logos. Cristo es la Palabra eterna, subsistente, y la revelación se cumple porque esta Palabra se ha hecho carne para darnos a conocer al Padre. El prólogo se presenta como la gesta del Logos, como un resumen de toda la historia de la revelación, en un texto de densidad nuclear. Aunque esta gesta comienza por la acción creadora del Logos, lo primero y lo que explica todo es el *drama del Logos que se ha hecho carne*, que habita entre los hombres, manifiesta su gloria y choca con el rechazo de los suyos. En una visión retrospectiva, el prólogo ve en la creación una primera manifestación de Dios y del Logos y un primer rechazo a los hombres. La luz brilló en las tinieblas (Gén 1,3), pero los hombres no comprendieron y ofuscaron aquella primera manifestación del Verbo (Jn 1,10; Rom 1,19-23; Sab 13,1-9). Dios se escogió luego un pueblo y se manifestó a él por la ley y los profetas; pero esta manifestación, como la primera, se saldó con un fracaso. El Verbo vino a los suyos, a su casa, "y los suyos no lo recibieron" (Jn 1,11). Finalmente, el Logos se hizo carne y plantó su tienda entre nosotros. "A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, que está en el Padre, nos lo ha dado a conocer" (Jn 1,18). Nadie puede ver lo invisible: si conocemos a Dios, es porque en Cristo *la Palabra se hizo carne*, se hizo *acontecimiento histórico* y, al mismo tiempo, *exegeta* del Padre y de su designio de amor.

Tres elementos constituyen a Cristo perfecto revelador del Padre: su preexistencia como Logos de Dios (Jn 1,1-2), su entrada en la carne y en la historia (Jn 1,14) y su intimidad permanente de vida con el Padre, tanto antes como después de la encarnación (Jn 1,18). De este modo, san Juan le confiere a la revelación su mayor grado de significado y de extensión.

En virtud de su misión reveladora, que se arraiga en su vida misma en el seno de la Trinidad, Cristo habla y da testimonio: es el Hijo que da a conocer al Padre (Jn 1,18), el testigo que declara lo que ha visto y oído, y un testigo fiel (Ap 1,5; 3,14). En la tradición sinóptica, Jesús es el mesías que enseña, predica y anuncia la buena nueva del reino. En san Juan, el Mesías se identifica plenamente como el Hijo del Padre. Lo que cuenta el Hijo es la vida íntima, el amor mutuo entre el Padre y el Hijo: un amor que el Padre quiere comunicar a todos los hombres, para que todos sean uno. La finalidad de la revelación es que "los hombres lleguen a la unidad perfecta" y que, así, los hombres sepan que el Padre ha enviado al Hijo y que ama a los hombres como a su Hijo (Jn 1,23-25).

San Juan dice la última palabra sobre la revelación: obra de amor, de salvación, que tiene su origen en la Trinidad. Pero al presentar la revelación como acontecimiento histórico del Verbo que toma carne, la revelación aparece como un escándalo. Desconcierta todas las concepciones humanas, incluso las del AT. Lo trágico de la revelación es que los hombres se cierran a la luz, se encierran en su ídolo de Dios y prefieren correr hacia su perdición. Drama descrito en el prólogo, recogido e ilustrado luego en el milagro del ciego de nacimiento (Jn 9).

Tras este recorrido, podemos describir la revelación neotestamentaria como la acción soberanamente amorosa y libre por la cual Dios, a través de una economía de encarnación, se da a conocer a sí mismo, en su vida íntima, así como el designio de amor que concibió eternamente de salvar y de traer a todos los hombres hacia él. en Jesucristo. Acción que realiza por el testimonio exterior de Cristo y de los apóstoles y por el testimonio interior del Espíritu, que realiza por dentro la conversión de los hombres a Cristo. Así, por la acción conjunta del Hijo y del Espíritu, el Padre declara y lleva a cabo su designio de salvación.

5. EL TEMA DE LA REVELACIÓN EN LOS PADRES DE LA IGLESIA.

Sería inútil buscar en los padres de la Iglesia de los primeros siglos el equivalente de un tratado moderno sobre la revelación, ya que ellos no ven en la revelación un hecho que establecer ni un problema en el que ahondar. Las primeras generaciones cristianas están aún bajo la impresión de la gran epifanía de Dios en Jesucristo. La revelación es una realidad obvia. La reflexión entonces se preocupa menos de "demostrar" la posibilidad de la revelación que de proclamar al mundo entero el acontecimiento desconcertante, inaudito, de la irrupción de Dios en la carne y en el mensaje de Cristo. Así pues, el primer problema que se plantea es el de la inculturación en la revelación cristiana en el seno del mundo griego. La reflexión de ahí resultante no está sistematizada todavía, sino ligada directamente a las exigencias de las comunidades evangelizadas o por evangelizar: es esencialmente una teología "contextual", en relación con las corrientes de pensamiento de la época: objeciones judías, gnosis, etc. No se duda de la realidad de la revelación; más bien se remite a ella como al único criterio de interpretación.

En esta reflexión contextual y ocasional de los primeros padres de la Iglesia hay a la vez *menos y más* que en la reflexión actual sobre la revelación. No cabe duda de que algunos problemas de hoy ni siquiera asoman a la conciencia de esos cristianos. Por otra parte, hay en el pensamiento patrístico unos principios de fecundidad inagotable, de los que puede sacar partido la sistemática actual: a) Muy cerca del acontecimiento, el pensamiento patrístico evoluciona dentro de una visión de conjunto del misterio cristiano. Se inspira en la Escritura y sigue en contacto con los primeros testigos; bebe y se elabora en la fuente; todo discurso es discurso sobre Dios que crea, que salva, que revela; en cada reflexión hay siempre una teología implícita de la revelación. b) Para responder a las objeciones, a las herejías, a las visiones reductivas, los padres de la Iglesia se ven movidos a componer "grandes planos" para ilustrar mejor los puntos de encuentro con las culturas y las religiones, pero también la singularidad, la

especificidad del fenómeno cristiano; así se desarrollan con especial intensidad los temas de la relación entre AT y NT en la diferencia y en la unidad, el del carácter gradual de las etapas de la revelación, el de la economía y pedagogía del plan divino, el de la centralidad de Cristo, el de la tensión entre el misterio de Dios revelado pero siempre oculto, el de la acción necesaria del Espíritu tanto para acceder a la revelación como para comprenderla. Estos "grandes planos", representados periódicamente, acaban por imponer una imagen de la revelación cristiana en su totalidad: un *paisaje* del que cada detalle ha sido iluminado por un *flash* en un momento de la historia. El impacto sobre los espíritus es más intenso que el de un punteado uniforme. Siguiendo otra comparación, podría decirse que la reflexión patrística, al hacer surgir a lo largo de los siglos bloques de pensamiento, acabó formando archipiélagos y luego continentes de contornos y relieves bien definidos. El contexto de esta reflexión, con todos sus imprevistos, nos conduce muchas veces a tomas de conciencia más fuertes que un pensamiento teológico lineal y demasiado bien organizado. Por eso, más que presentar un desfile de padres de la Iglesia, creemos que será útil indicar algunos de los aspectos de la revelación que ellos iluminaron. La Iglesia posapostólica, en un primer tiempo, vivió en la espera del retorno inmediato del Señor. Por este motivo la revelación tomó un tinte escatológico. Pero muy pronto fue el problema de la articulación de los dos Testamentos el que movilizó la atención.

1) Los dos Testamentos: unidad y progreso.

Los judaizantes querían conservar la primacía de la revelación profética, mientras que los marcionistas oponían los dos Testamentos. Representaban a Cristo como el revelador de un Dios absolutamente nuevo, desconocido del mundo judío. Establecían una oposición radical entre el Dios del AT y el del NT. Entre estas dos actitudes -no captar suficientemente la novedad del evangelio (tentación de los ambientes judíos tradicionales), o bien subestimar el AT y romper con él (a la manera de Marción)-, Justino, Ireneo, Clemente de Alejandría y Orígenes subrayan la continuidad y la unidad profunda de los dos Testamentos. Un mismo y único Dios es el autor de la revelación por su Verbo o Logos; la creación, las teofanías, la ley, los profetas, la encarnación, son las etapas de esta manifestación única y continua de Dios a través de la historia humana. Por otra parte, subrayan con no menor claridad el *progreso* realizado de una economía a la otra. Progreso que cada uno de ellos considera de forma un tanto diferente. Para *Justino*, manifestación parcial y oscura del Logos en el AT; clara y en plenitud en el NT. Según *Ireneo*, preparación, educación de la humanidad, esbozos y promesas de la encarnación en el AT; luego, cumplimiento y don de Cristo en el NT. Según *Clemente de Alejandría*, enigmas y misterio en el AT; explicación de la profecía en el NT. Según *Orígenes*, conocimiento del misterio en el AT; realización y posesión en el NT; paso de las sombras y de las imágenes a la verdad, de la letra y de la historia al Espíritu.

2) La teología del Logos: punto de encuentro de las culturas.

La predicación a los paganos significaba la confrontación del mensaje cristiano con una corriente de pensamiento marcada por categorías no bíblicas, sino filosóficas. Para hacer el evangelio accesible a los paganos, la reflexión cristiana adoptó una filosofía elaborada por el /platonismo y el estoicismo, con el riesgo de invertir la noción de revelación en el sentido de un conocimiento, de una gnosis superior, en detrimento de su carácter histórico. Para Platón, Dios es inefable, y por tanto no interviene en la historia. Para echar un puente entre la idea de la trascendencia radical de Dios y su revelación en la historia, *Justino* llama la atención sobre la función mediadora de Cristo; pues el Jesús de la historia se identifica con el Logos, con el Verbo de Dios, que se apareció primero a Moisés y a los profetas y luego se hizo carne para la salvación de todos los hombres. Justino concibe la revelación como un proceso soteriológico, pero tiende a atribuir al Cristo-Logos un alcance universal. Esta doctrina aparece en el tema del *Logos spermatikos*: antes de Cristo había *spermata tou Logou*; esas semillas son la participación de un conocimiento ínfimo, parcial, del que sólo Cristo, Logos encarnado, dará la perfección. En virtud de esta participación, los pensadores paganos pudieron percibir algunos rayos de verdad y merecer el título de cristianos (1 Apol. 46,2-3). Situando así al Logos como centro de perspectiva, Justino pone a la revelación bajo el signo del conocimiento.

Este aprecio y este recurso a la filosofía griega, que existe ya en Justino, es más visible todavía en *Clemente de Alejandría* (muerto antes de 21 S), cuyo sistema de pensamiento se basa en la teología del Logos salvador y revelador. Clemente no vacila en conceder la prioridad al conocimiento de Dios sobre la salvación (*Strom. IV*, 136,5). Al optar por un Logos, fuente de luz y de verdad, Clemente propone la revelación como una "gnosis" cristiana, respondiendo así al deseo de conocimiento que animaba a su ambiente cultural. "El rostro del Padre es el Logos, por el que el Dios se ilumina y revela" (*Paed. I*, 57,2; *Strom. VII*, 58,3-4). Luz del Padre, el Logos revela todo lo que hay en el mundo, todo lo que hace al hombre capaz de comprenderse a sí mismo y de participar de la vida de Dios. Este conocimiento ofrecido por Dios en plenitud, que procura al hombre la salvación: tal es el contexto de la revelación. Sólo el Logos encarnado confiere la "iniciación reveladora de Cristo", y no los sistemas gnósticos. No cabe duda de que, fiara Clemente, el conocimiento de Dios está en el primer plano de su reflexión, más aún que la historia de la salvación. En consecuencia, nuestro único pedagogo es el Logos. Somos "alumnos de Dios; su propio Hijo nos da una instrucción verdaderamente santa" (*Strom. I*, 98,4; *Prot.* 112,2). La incomparable superioridad del cristianismo se debe a que tiene al Logos por maestro (*Strom. II*, 9,4-6), de quien recibe una enseñanza superior. Antes de Cristo, la filosofía se les dio a los griegos como un tercer testamento para conducirlos a Cristo. En adelante, la filosofía está al servicio de la fe. Es el Logos encarnado el que nos enseña cómo puede el hombre hacerse hijo de Dios; él es el

pedagogo universal, que reúne la ley, los profetas y el evangelio. La dimensión de la historia de la salvación se mantiene en sus etapas, pero subordinada al principio de la gnosis total. No hay verdadera gnosis más que en el cristianismo; pero su fuente es Dios que, por esta gnosis, conduce a una salvación indisolublemente ligada a Cristo. Orígenes (muerto en el 253-254) elabora también una reflexión sobre la revelación a partir del Logos, imagen fiel del Padre. "En el Verbo se ve al que es Dios e imagen del Dios invisible, del Padre que lo engendró" (*Com. Joh. 32,29*). La revelación se lleva a cabo porque el Verbo se encarna y, a través de la encarnación, o sea, por la carne de su cuerpo y la carne de la Escritura, nos permite comprender al Padre invisible y espiritual. El Logos es mediador de una revelación que va de la creación a la ley, a los profetas y al evangelio. La revelación alcanza su primera cima en la encarnación del Logos. Sin embargo, a los ojos de Orígenes, la encarnación no es tanto un brusco descenso del Logos a la historia como una promoción de todas las cosas al Espíritu. La encarnación del Logos inaugura un conocimiento progresivo según la tríada sombras-imagen-verdad. Más aún que el paso de las preparaciones al cumplimiento, Orígenes subraya el paso de los signos a la realidad: de la carne al espíritu, de las sombras y de las imágenes a la verdad, de la letra al espíritu, del evangelio temporal al evangelio eterno. Lo que importa no es tanto el hecho de la encarnación como el hecho de captar, de reconocer la venida de Dios bajo la acción de la gracia. Por eso Orígenes subraya más que Clemente de Alejandría la subjetividad de la revelación. La iluminación, inaugurada por la fe, lleva consigo un proceso de progreso en la inteligencia de la revelación: tensión del evangelio temporal, captado cada vez mejor, al evangelio eterno; realidad de los misterios esbozados en el evangelio temporal. No es el conterfido lo que cambia, sino su manifestación progresiva, su espirituafización, hasta el cumplimiento definitivo en la visión. Orígenes, como Clemente, acoge el esfuerzo de inculturación de la filosofía griega, pero no llega a hablar de un testamento de los gentiles.

La reflexión de los alejandrinos, al hacer salir a la Iglesia de su aislamiento y marchar al encuentro de la cultura helenística, representa un esfuerzo positivo de reconciliación con el mundo antiguo; pero también un peligro de "intelectualización" excesiva de la revelación bíblica, concebida como una gnosis, una enseñanza, una doctrina superior. Esta corriente, que corre el riesgo de desenganchar la revelación de sus lazos históricos, tuvo repercusión en toda la teología ulterior, y hasta en el reciente concilio. Ya en el período postridentino, con Suárez y De Lugo, la revelación se fue comprendiendo cada vez más como una doctrina, como un conjunto de verdades sobre Dios. Las quejas que se manifestaron en vísperas del Vaticano II subrayan todo el empobrecimiento de la noción de revelación, afectada de intelectualismo, reduciéndola a la comunicación de un sistema de ideas más que a la manifestación y a la entrega de una persona que es la verdad personificada.

3) Economía y pedagogía de la revelación.

Si el pensamiento patrístico de los primeros siglos supo evitar estos peligros, es porque nunca perdió el contacto con las categorías bíblicas y, sobre todo, porque nunca dejó de reflexionar en la historia de la salvación. Esta vinculación a la historia sirvió de contrapeso a una revelación concebida como puro conocimiento. En este sentido, la teología de san Ireneo, provocada por los gnósticos, constituye un punto de referencia insoslayable.

En cierto sentido los gnósticos llevan a su apogeo la idea de revelación, porque para ellos el conocimiento o gnosis viene de arriba, por iluminación. La gnosis entra así en competencia con el cristianismo, ya que se aleja de la historia. Se aparta del Jesús histórico para aferrarse al Cristo pneumático. Cristo conserva su papel mediador, pero desfigurado; la Iglesia tuvo que redefinir y precisar este papel en la historia de la salvación.

En el contexto antignóstico, que opone el AT al NT, Ireneo subraya la unidad de la historia de la salvación. Consiguientemente, el tema de la revelación se relaciona con el tema más amplio de la acción del Verbo de Dios, a la vez creador y salvador. Con su concepto de "economía" o "disposición", Ireneo insiste en la unidad orgánica de la historia de la salvación. El mismo Dios realiza, por su único Verbo, un único plan de salvación, desde la creación hasta la visión. Bajo la guía del Verbo, la humanidad nace, crece y va madurando hasta la plenitud de los tiempos (*Adv. Haer. IV, 38,3*).

A los gnósticos, que distinguen entre el Cristo y Jesús según la carne, Ireneo opone el tema de la economía y propone la encarnación como la cima de la economía que comenzó ya en el AT. Más aún, como el Verbo está presente a la totalidad de los tiempos, es ese Verbo el que ya desde el comienzo, desde la creación, revela al Dios creador (*Adv. Haer. II, 6,1; 27,2; IV, 6,6*). "Igualmente, por la ley y los profetas el Verbo se proclamaba a sí mismo y proclamaba a su Padre" (*Adv. Haer. IV, 6,6; 9,3*). Finalmente, el Hijo vino a este mundo y "nos dio toda la novedad al darse a sí mismo" (*Adv. Haer. IV, 34,1*).

La novedad del cristianismo es la vida humana del Verbo: no hay un Dios nuevo, sino una manifestación nueva de Dios en Jesucristo. La encarnación es una teofanía del Verbo de Dios, y el progreso consiste en la presencia humana y carnal del Verbo, hecho visible y palpable entre los hombres, a fin de manifestar al Padre, que sigue siendo invisible (*Adv. Haer. IV, 24,2*). El AT es el tiempo de la promesa; el NT es la realización de la promesa y el don del Verbo encarnado. Los dos Testamentos forman una trama indescartable. Ireneo pone de relieve los acontecimientos de la historia de la salvación y vincula estrechamente el AT al "evangelio tetramorfo". Los apóstoles son el eslabón entre Cristo y la Iglesia (*Adv. Haer. I, 27,2; IV, 37,7*), pero Cristo es la clave de bóveda de todo el edificio.

Casi todos los padres, especialmente Justino, Clemente, Orígenes, Basilio, Gregorio de Nisa y Agustín, insisten, como Ireneo, en este carácter de "economía" de la revelación. Ésta se presenta como un plan de salvación, infinitamente sabio, que Dios concibe desde toda la eternidad y realiza pacientemente por caminos previstos por él,

preparando y educando a la humanidad, haciéndola madurar y revelándole progresivamente lo que ella es capaz de comprender. Los padres, sobre todo Ireneo, se complacen en trazar la historia de los pasos que Dios ha dado para "acostumbrar" al hombre a su presencia.

Con esta idea se relaciona la de los plazos de la venida de Cristo. La *Carta a Diogneto* afirma que los hombres tenían que pasar por la experiencia de su impotencia antes de conocer la plenitud de la salvación (perspectiva dramática). Ireneo, Clemente, Orígenes (en algunos textos) desarrollan la tesis de la pedagogía divina. Dios educa a la humanidad para que reciba la plenitud de los dones divinos de la encarnación (perspectiva optimista). Para Agustín y Orígenes (en otros textos) apenas se plantea este problema, ya que la Iglesia tiene la extensión de toda la humanidad. Comenzó ya con los patriarcas. La verdad de Cristo era ya conocida por los profetas del AT.

Evocando constantemente las etapas de esta economía y de esta pedagogía, los padres no dejan de afirmar el carácter histórico de la revelación: su vinculación profunda a la historia en su preparación, en su anuncio y en su plenitud en Jesucristo, en su extensión a todo el mundo por medio de los apóstoles y de la Iglesia. Este esquema conoce algunas variantes concretamente en el lugar que se concede a los profetas y a los apóstoles, así como en la importancia que se le atribuye a la filosofía. Pero, para todos, la revelación culmina en Cristo, Hijo del Padre, Verbo o Logos encarnado y, por consiguiente, perfecto revelador.

4) Centralidad de Cristo.

Todos los padres de la Iglesia ven en Cristo la cima, la consumación de la historia de la salvación. Verbo de Dios, Hijo del Padre, asume todos los caminos de la encarnación, tanto la palabra como la acción, para darnos a conocer al Padre y su designio de salvación. Sin embargo, ordinariamente es a la palabra humana de Cristo a la que atribuye el papel principal. Prioridad que se expresa en los vocablos que emplean: palabra de Dios, palabra de Cristo, buena nueva o evangelio, enseñanza, doctrina de la fe, de la salvación, prescripciones, mandamientos, órdenes de Dios o de Cristo, regla de verdad, regla de fe, etc. Para Ignacio de Antioquía, Ireneo y Atanasio, la encarnación y la revelación forman una unidad.

Ignacio de Antioquía ve en la persona de Cristo el todo de la revelación y de la salvación: "No hay más que un solo Dios que se manifestó por Jesucristo, su Hijo, que es su Verbo, salido del silencio" (*Magn: 8,2; 6,1-2*). Todas las manifestaciones del AT se orientan hacia la manifestación definitiva de la encarnación: "El conocimiento de Dios es Jesucristo" (*Eph. 15,1; Magn. 9,1*). A los judaizantes, que oponen el evangelio y los profetas y que subordinan el evangelio a los archivos del AT, Ignacio les presenta la persona de Cristo, en el que todo se resuelve en la unidad, esperanza y cumplimiento: "Para mí, mis archivos son Jesucristo; mis archivos inviolables son su cruz, su muerte y su resurrección y la fe que viene de él" (*Phil. 8,1-2*). Cristo es "la puerta por la que entran Abrahán, Isaac y Jacob y los profetas y los apóstoles de la Iglesia; todo esto conduce a la unidad con Dios" (*Phil. 9,1*). Cristo es el único salvador y revelador.

Ireneo polariza igualmente todo el acontecimiento de la revelación en la encarnación del Hijo: "Por el Verbo hecho visible y palpable aparecía el Padre" (*Adv. Haer. IV, 6,6*). El Hijo encarnado no procura solamente un conocimiento abstracto del Padre; es su manifestación viva: No es que el Hijo sea naturalmente visible; es invisible por naturaleza, lo mismo que el Padre; pero la encarnación lo hace visible y a través de múltiples caminos le permite manifestar al Padre (*Adv. Haer. IV, 6,6*). La revelación por consiguiente, a los ojos de Ireneo, se presenta como la epifanía del Padre a través del Verbo encarnado. Cristo o el Verbo encarnado es el visible, el palpable, el que manifiesta al Padre, mientras que el Padre es el invisible que manifiesta al Hijo encarnado y visible. Así pues, Ireneo establece una equivalencia práctica entre la encarnación tomada en concreto y la revelación: las dos pueden intercambiarse.

Atanasio distingue dos aspectos en la manifestación del Verbo por la encarnación: la manifestación de Cristo como persona divina, imagen del Padre y la comunicación por medio de él de la doctrina de la salvación. A pesar de la ley y de los profetas, los hombres se han olvidado de Dios y han pecado. Por "condescendencia", por "filantropía" y para restaurar en el hombre la imagen del Padre, el Verbo de Dios se ha encarnado (*De Inc. 8*), "divina epifanía a los hombres" (*De Inc. 1*). Capta a los hombres en su nivel: así podrán reconocer "en sus obras hechas corporalmente al Verbo de Dios que está en el cuerpo y, por medio de él, al Padre" (*De Inc. 14*). Lo mismo que el Verbo invisible se manifestaba por la obra de su creación, el Verbo encarnado se hace reconocer por sus obras de poder, los milagros (*De Inc. 16*). Atanasio afirma, como Orígenes: "El Verbo... se ha hecho visible en su cuerpo para que tuviéramos una idea de su Padre invisible" (*De Inc. 54*). En segundo lugar, la encarnación le permitió a Cristo dar a conocer al hombre la doctrina de la salvación (*De Inc. 52*) e invitarlo a la fe.

Aunque reconoce el papel central de Cristo, la teología griega se muestra menos atenta al papel de la encarnación. Así, Justino y Clemente ven sobre todo en Cristo al maestro, fuente de toda verdad; y en la revelación, la comunicación de la verdad absoluta, de la verdadera filosofía. Orígenes se sitúa en la unión de estas dos teologías; Para él, Cristo revela en el sentido de que, por medio de la carne, podemos hacernos una idea del Verbo y, por el Verbo, imagen del Padre, una idea de Dios mismo. Los alejandrinos ven en Cristo al que trae la luz a las inteligencias sumergidas en las tinieblas. Nostalgia platónica del mundo de la luz y de su contemplación por la inteligencia.

5) Inaccesibilidad y conocimiento de Dios!

La herejía de Eunomio, en el siglo iv, obliga a los capadocios :a tratar de nuevo el problema de la centralidad de Cristo, pero desde una perspectiva distinta. En efecto, Eunomio pretendía que la esencia divina, una vez revelada, no presenta ya ningún misterio. Frente a este error, *Gregorio de Nacianzo, Basilio y Gregorio de Nisa* confiesan que Dios sigue siendo el inefable, el inaccesible, incluso después de haberse revelado; es la tiniebla misteriosa que nadie puede penetrar por entero. Incluso los grandes confidentes de Dios, como Moisés, David, Isaías, Pablo, declaran que la esencia de Dios sigue siendo misterio. Lo que sabemos de los secretos de Dios nos viene de Cristo. Sólo él atraviesa la opacidad de las tinieblas de nuestra ignorancia. Nuestra fe, dice Gregorio de Nisa, viene "de nuestro Señor Jesucristo, que es el Verbo de Dios, vida, luz y verdad, Dios y sabiduría, y todo esto por naturaleza".

"Convencidos de que Dios se ha aparecido en la carne; creemos este solo verdadero misterio de piedad, que se nos ha transmitido por el mismo Verbo, que por sí mismo habló a los apóstoles" (*C. Eunom. 11,45,466-467*).

Lo mismo que los capadocios, san Juan Crisóstomo insiste en el hecho de que Dios, aun revelado, sigue siendo el Dios invisible, inenarrable, inescrutable, inaccesible, indefinible, irrepresentable; sigue siendo el abismo, la tiniebla.

Lo que sabemos de Dios, se nos ha revelado por Cristo y su Espíritu (*Job. hom. 15,1*).

Los capadocios, como los alejandrinos, atienden particularmente a la apropiación subjetiva de la verdad y a su fructificación en el alma por la fe y los dones del Espíritu. Bajo su acción iluminadora, el alma penetra cada vez más en los misterios del Padre y del Hijo: una búsqueda de la verdad que nunca acaba y que es cada vez más ardorosa. El Espíritu irradia su luz en el alma, que, bajo los efectos de esta irradiación, se va haciendo cada vez más transparente y espiritual. Sólo el Espíritu, observa san Basilio, "conoce las profundidades de Dios y la criatura recibe de él la revelación de sus misterios" (*De Sp. S. 24*).

6) Doble dimensión de la revelación.

Esta insistencia en la acción iluminadora del creyente por el Espíritu nos introduce en un último rasgo de la revelación, que subrayan la mayor parte de los padres de la Iglesia: un tema especialmente ilustrado por san Agustín, inspirado en san Juan y también en la filosofía platónica y neoplatónica. A la acción exterior de Cristo, que habla, predica y enseña, corresponde una acción interior de la gracia, que los padres, siguiendo a la Escritura, designan como una revelación, una atracción, una audición interior, una iluminación, una unción, un testimonio. A1 mismo tiempo que la Iglesia proclama la buena nueva de la salvación, el Espíritu actúa por dentro para hacer asimilable y fecunda la palabra oída.

Los alejandrinos insisten en esta segunda dimensión de la revelación, pero es sobre todo Agustín el que explica su función y su mecanismo. La palabra de Cristo no es ya una palabra humana; está dotada de una doble dimensión, exterior e interior, en virtud de la gracia que la acompaña y vivifica. Agustín desarrolla esta idea sobre todo en su comentario a Juan 6,44: "Nadie puede venir a mí si el Padre que me envió no lo atrae", y en su *De gratia Christi*, dirigido contra Pelagio: "Venir a Cristo" es sufrir la atracción del Padre, es creer. Si Pedro pudo confesar a Cristo como mesías, fue en virtud de esta atracción, que es un don. Cristo hace oír su palabra, pero es el Padre el que concede al hombre acogerla, en virtud de la atracción hacia el Hijo que él produce en el alma. *Recibir* las palabras de Cristo, observa también Agustín, es no solamente oírlas exteriormente "con los oídos del cuerpo, sino en el fondo del corazón", como los apóstoles (*Joh. Tr. 106,6*). Oír con los oídos interiores, obedecer a la voz de Cristo y creer es todo la misma cosa (*Joh. Tr. 115,4*). Agustín insiste en ello: la palabra oída exteriormente no es nada si el Espíritu de Cristo no actúa interiormente para hacer que reconozcamos como palabra dirigida personalmente a nosotros la palabra oída: "Jesucristo es nuestro maestro y su unción nos instruye. Si esta inspiración y esta unción fallan, las palabras resonarán inútilmente a nuestros oídos" (*Ep. Joh. Tr. 3,13*). Esta gracia es al mismo tiempo atractivo y luz. Atractivo que solicita las fuerzas del deseo; luz que hace ver en Cristo a la verdad en persona.

El concilio de Orange, expresándose según las ideas de Agustín, dirá que nadie puede adherirse a la enseñanza del evangelio y poner un acto salvífico sin "una iluminación y una inspiración del Espíritu Santo, que da a todos la suavidad de la adhesión y de la creencia a la verdad" (*DS 377*). El hombre recibe de Dios un doble don: el del evangelio y el de la gracia, para adherirse a él en la fe (*De gr. Christi I, 10,11; 26,27; 31,34*). De forma más universal, Cristo, como Verbo de Dios, es la luz única del hombre, el principio de todo conocimiento, tanto natural como sobrenatural. En términos joánicos, Agustín se complace en definir a Cristo como el camino, la verdad, la luz y la vida.

En conclusión, la temática desarrollada por los padres de la Iglesia sobre los puntos que hemos indicado es demasiado importante para que pueda prescindir de ella una teología de la revelación. En varios puntos disipa las tinieblas acumuladas por una reflexión construida fuera de las categorías bíblicas o tributaria de una filosofía de inspiración racionalista.

Para el período medieval cf. Tomás de Aquino.

6. LAS DECLARACIONES DEL MAGISTERIO.

En una perspectiva diacrónica, las declaraciones del magisterio suceden naturalmente a la reflexión de la época patristica y medieval. El magisterio no interviene generalmente más que para enderezar o condenar una desviación grave. Pues bien, durante los primeros siglos y durante toda la Edad Media jamás se discutió la existencia de la revelación. En todo caso, nunca se pronunció un anatema o una condenación que hiciera creer en la negación del

hecho o en una contorniación del concepto. Las controversias que ocupan la atención de la Iglesia se refieren principalmente a la Trinidad, a la encarnación, a los misterios de Cristo. Nadie piensa en negar o poner en duda el hecho de que Dios hablara a los hombres por Moisés y los profetas, y luego por Cristo y los apóstoles. La expresión más completa en la época medieval de la noción de revelación es sin duda la que nos ofrece el IV concilio de Letrán, en el año 1215: "Esta santa Trinidad..., primero por Moisés y los santos profetas y por sus demás servidores, según una disposición muy sabia de las circunstancias, dio al género humano una doctrina de salvación. Y finalmente el Hijo único de Dios, Jesucristo..., hizo ver de manera más manifiesta el camino de la vida" (DS 800-801). El concilio, como los padres de la Iglesia, subraya los temas de la economía y del progreso de la revelación, que culmina en Jesucristo. Como san Buenaventura y santo Tomás, habla de doctrina de la salvación. La revelación es la acción-fuente de donde procede esta doctrina, pero es la doctrina la que retiene la atención. Todavía no aparece el término revelación.

1) El concilio de Trento y el protestantismo.

El protestantismo del primer período, aunque no pone directamente en discusión la noción de revelación, supone una amenaza para la misma. Así Calvino, en su *Institution de la religion chrétienne* (1, 5,2), admite que Dios se manifiesta a los hombres por las obras de su creación, pero añade inmediatamente después que la razón humana quedó tan gravemente tocada por el pecado de Adán, que esta manifestación de sí mismo es inútil para nosotros. Por eso Dios regaló a la humanidad no sólo "maestros mudos", sino también su divina palabra (ib, I, 6,1). Así, de los dos tipos de conocimiento de Dios reconocidos tradicionalmente, a saber: por la creación y por la revelación histórica, el primero se ve marginado en beneficio del segundo. Muy pronto, el protestantismo tendió a desvalorizar todo conocimiento de Dios que no fuera por revelación en Jesucristo. Además, al mismo tiempo que afirmaba el principio de la salvación por la gracia y la fe solamente, el protestantismo asentaba el de la autoridad soberana de la Escritura. La regla de fe es la Escritura sola, con la asistencia individual del Espíritu, que permite captar lo que se ha revelado, y por tanto lo que hay que creer. El testimonio del Espíritu en las almas es inseparable de la palabra de Dios en la Escritura. Sólo el Espíritu ilumina la palabra.

Así pues, a primera vista, el protestantismo parece exaltar el carácter trascendente de la revelación, al suprimir todo intermediario entre la palabra de Dios y el alma que la recibe. Pero de hecho la compromete, pues al mismo tiempo que establece el principio de la autoridad soberana de la Escritura, se opone a la autoridad de la Iglesia (DS 1477), bien en su tradición, bien en las decisiones actuales de su magisterio. Corre el peligro de caer en una inspiración incontrolable, encaminándose hacia el individualismo o el racionalismo. Un proceso que aparece con toda su desnuda claridad con el protestantismo liberal, pero que comenzó ya en el siglo xvii. Por su parte, el concilio de Trento intentó apartar el peligro más inmediato que constituía una atención demasiado exclusiva a la Escritura, en detrimento de la Iglesia y de su tradición viva. El decreto sobre esta materia fue publicado el 15 de abril de 1546; dice así:

"El sacrosanto, ecuménico y universal concilio de Trento..., poniéndose perpetuamente ante sus ojos que, quitados los errores, se conserve en la Iglesia la pureza misma del evangelio que, prometido antes por obra de los profetas en las Escrituras santas, promulgó primero por su propia boca nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios y mandó luego que fuera predicado por ministerio de sus apóstoles a toda criatura (Mt 28, 19s; Mc 16,15) como fuente de toda saludable verdad y de toda disciplina de costumbres; y viendo perfectamente que esta verdad y disciplina se contiene en los libros escritos y tradiciones no escritas que, transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros - desde los apóstoles, quienes las recibieron o bien de labios del mismo Cristo o bien por inspiración del Espíritu Santo; siguiendo los ejemplos de los padres ortodoxos, con igual afecto de piedad e igual reverencia recibe y venera todos los libros, así del Antiguo como del Nuevo Testamento, como quiera que un solo Dios es autor de ambos, y también las tradiciones mismas que pertenecen ora a la fe, ora a las costumbres, como oralmente por Cristo o por el Espíritu Santo dictadas y por continua sucesión conservadas en la Iglesia Católica" (DS 1501).

Señalemos, en primer lugar, que en este párrafo no aparece el término de *revelación*: el que está en primer plano es el de *evangelio*, que representa un uso neotestamentario ampliamente utilizado, a saber: la buena nueva o el mensaje de salvación traído y realizado por Cristo y predicado a toda criatura (Mc 16,15-16). El concilio se alinea entonces con el uso medieval y con el concilio de Letrán.

El evangelio, la doctrina de la salvación, es el objeto propuesto a nuestra fe. De forma más sistemática, el texto encierra una triple afirmación: a) *El evangelio* se nos ha dado de forma progresiva: *anunciado* primero por los profetas, *promulgado* luego por Cristo, *predicado* finalmente por orden suya, por los apóstoles, a toda criatura. En él está "la fuente de toda saludable verdad y de toda disciplina de costumbres". b) Esta verdad salvífica y esta ley 'de nuestro obrar moral, que tienen su única fuente en el evangelio, están contenidas en los libros inspirados de la Escritura y en las tradiciones no escritas. c) El concilio acoge con la misma piedad y respeto la Escritura (AT y NT) y las tradiciones "que vienen de labios de Cristo o bien por inspiración del Espíritu Santo." y "se conservan en la Iglesia católica por continua sucesión". Por eso hay que creer todo lo que está contenido en la palabra de Dios, escrita o transmitida (DS 3011). El mensaje evangélico único, la buena nueva única encuentra su expresión en dos formas distintas: escrita y oral. En el decreto sobre la justificación se presenta de nuevo el objeto de fe como. una doctrina enseñada por Cristo, transmitida por los apóstoles, conservada por la Iglesia y defendida por ella contra todo error (DS 1520). No cabe duda: lo que está en el primer plano de la revelación es el *mensaje* de salvación; la *doctrina*

enseñada por Cristo. La centralidad de Cristo, como persona, fuente, mediador y plenitud de la revelación, pasa a un segundo plano.

2) El concilio Vaticano I y el racionalismo.

Por primera vez un concilio emplea expresamente el término *revelación*. Pero lo que está en discusión no es todavía la naturaleza y los rasgos específicos de esta revelación, como en el Vaticano II, sino el *hecho* de su existencia, de su posibilidad, de su objeto. Como en el concilio de Trento, lo que llama la atención no es tanto la *acción reveladora original* como el *resultado*, el *objeto* de esta acción, a saber: la doctrina de fe y su contenido: Dios y sus decretos, sus misterios.

Para comprender el Vaticano I hay que recordar el contexto histórico precedente. Con la ilustración europea de los siglos xvii y xviii llegan a ocupar el primer plano de la conciencia occidental las exigencias del sujeto pensante. Inevitablemente tenía que plantearse el problema de una intervención divina de modo trascendente.

Aparte de la posición católica, se podía teóricamente pensar en tres respuestas diferentes, que existieron de hecho: o bien rechazar la hipótesis de una revelación y de una acción trascendente de Dios en la historia humana (respuesta del deísmo y del progresismo -DS 3027-3028-, que exigen para la razón una autonomía absoluta: la fe en una religión revelada representa un desprecio de la razón humana; el hombre ha de cesar de portarse como un "niño", siempre sometido, siempre a remolque de la Iglesia), o bien reducir la revelación a una forma especialmente intensa del sentimiento religioso universal (respuesta del protestantismo liberal y de las posiciones extremas del modernismo), o bien, finalmente, suprimir uno de los dos términos: Dios (así los partidarios del evolucionismo absoluto, como los hegelianos, que conservan todavía la palabra revelación, pero vacía de todo sentido tradicional; el cristianismo no representa más que un momento, ya superado, de la evolución de la razón hacia su devenir total).

Frente al panteísmo y el deísmo, el Vaticano I declara el *hecho* de una revelación sobrenatural, su posibilidad, su conveniencia, su finalidad, su discernibilidad, su objeto. Para captar el alcance de su intervención, hay que recordar los nombres que desde hace dos siglos dominan el pensamiento occidental: protestantes en su mayoría, que fueron derivando poco a poco hacia las diversas formas del racionalismo y del materialismo. En *Alemania*, Volf (1679-1754), Kant (1724-1804), Fichte (1762-1810), Schelling (1775-1854), Hegel (1770-1831), Schopenhauer (1788-1860), Schleiermacher (1768-1834), Strauss (1808-1874), Baur (1792-1860). El racionalismo *inglés* se relaciona con la filosofía de Bacon (1561-1626), con el materialismo de Hobbes (1588-1679), con el sensualismo de Locke (1631-1704); en continua deriva, aparecieron el positivismo de Stuart Mill (1772-1836), el evolucionismo sabio de Spencer (1820-1903) y de Darwin (1809-1882). En *Francia*, Voltaire (1694-1778) y Rousseau (1712-1778) fueron, con la Enciclopedia, los maestros del laicismo moderno. Las teorías de Locke penetraron allí a través de Condillac (1715-1780), mientras que el positivismo inglés, con Hume, Spencer y Darwin, se introducía por medio de Comte (1798-1857), Taine (1828-1893) y Littré (1801-1880).

Ateniéndonos al contexto inmediato del concilio, recordemos que el siglo xix, excepto un corto período de religiosidad romántica, sufrió sobre todo la influencia de los deístas ingleses y de los enciclopedistas franceses. Se discuten en los ambientes cultos las nociones de sobrenatural, de revelación, de misterio, de milagro, y se rechazan los títulos del cristianismo en nombre de la crítica histórica y de la filosofía. La ciencia de las religiones, nueva por entonces, rechaza incluso su carácter de trascendencia. La izquierda hegeliana, con Feuerbach, prepara el camino al ateísmo de Marx, mientras que las explicaciones materialistas del mundo y de la vida van ganando rápidamente el favor del público, bajo la influencia de Spencer y de Darwin.

En cuatro capítulos, la constitución *Dei Filius*, del Vaticano I, expone la doctrina de la Iglesia sobre Dios, la revelación, la fe, las relaciones entre la fe y la razón. Nos quedaremos sobre todo con la contribución del segundo capítulo, que se refiere a la revelación; no tanto a su naturaleza como al *hecho de su existencia*, de su posibilidad, de su objeto.

a) En el primer párrafo de este capítulo, el concilio distingue dos caminos por los que el hombre puede acceder al conocimiento de Dios: el camino ascendente, que arranca de la creación (*per ea quae facta sunt*), tiene por instrumento la luz de la razón y alcanza a Dios, no en su vida íntima, sino en su relación causal con el mundo; el segundo camino tiene por autor al *Dios que habla*, autor del orden sobrenatural, que se da a conocer a sí mismo y los decretos de, su voluntad. Al hablar del primer camino de acceso al conocimiento de Dios a través de lo creado, el concilio no dice si este conocimiento se logra de hecho con o sin la ayuda de la gracia. Si el concilio afirma que la razón humana puede acceder al conocimiento de Dios por lo contingente, es ante todo porque ve esta verdad afirmada en la Escritura (Rom 1,18-32; Sab 13,1-9) y en toda la tradición patristica, y también porque la negación de esta verdad conduciría al escepticismo religioso.

El segundo camino de acceso a Dios es el camino sobrenatural de la revelación: "Sin embargo, plugo a la sabiduría y a la bondad de Dios revelar al género humano por otro camino, sobrenatural esta vez, a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad; así lo dice el apóstol: "Después de haber hablado Dios en otro tiempo en varias ocasiones y de diversas formas a los padres, por los profetas, en estos días, que son los últimos, nos ha hablado por el Hijo" (DS 3004). Aunque sumario, este texto nos ofrece varios datos importantes sobre la revelación: 1. El texto establece el *hecho* de la revelación sobrenatural y .positiva, tal como la proponen, el AT y el NT. 2. Esta operación es esencialmente gracia, don del amor, efecto del "beneplácito" de Dios (*placuisse*). 3. Iniciativa de Dios, la revelación no se ha dado sin embargo sin motivo: convenía a la sabiduría y a la bondad de Dios: a la *sabiduría* de Dios, creador y providencia (DS 3001, 3003), para que las verdades religiosas de orden natural "pudieran ser conocidas por todos,

sin dificultad, con firme certeza y sin mezcla de error" (3005); y también a su sabiduría de autor del orden sobrenatural, ya que si *Dios* elevó al hombre a ese orden, tenía que darle a conocer el fin y los medios para alcanzarlo. Convenía además a la *bondad* de Dios: ya la misma iniciativa por la que Dios sale de su misterio, se dirige al hombre, lo interpela, entra en comunicación personal con él, es un signo de su benevolencia; el que esta comunicación no sólo haga más fácil el camino natural del hombre hacia él, sino que lo asocie a los secretos de su vida íntima, a "la participación en los-bienes divinos" (DS 3005), es lo que conviene al amor infinito. 4. El objeto material de la revelación es *Dios mismo y los decretos eternos* de su libre voluntad. Los párrafos siguientes (DS 3004, 3005) indican que este objeto comprende tanto las verdades accesibles a la razón como los misterios que la superan. Por *Dios* hay que entender su existencia, sus atributos, así como la vida íntima de las tres personas; por *decretos*, los que conciernen a la creación y al gobierno natural del mundo, así como los que se refieren a nuestra elevación al orden sobrenatural, la encarnación, la redención, la vocación de los elegidos. 5. Todo el género humano es beneficiario de la revelación; ésta es tan universal como la salvación. 6. El texto de la carta a los Hebreos viene a confirmar esta doctrina del hecho de la revelación y a marcar el progreso de una alianza a otra. La cita, estrechamente vinculada al texto, da a entender que la revelación se concibe como palabra de Dios a la humanidad: *Deus loquéns... locutus est*. Lo que establece la unidad y la continuidad de las dos alianzas es la palabra de Dios: la del Hijo es la continuación y la consumación de la de los profetas:

b) 1. El segundo párrafo aporta a estos elementos de definición unas nuevas determinaciones relativas a la necesidad, la finalidad y el objeto de la revelación. Si la revelación es *absolutamente necesaria*, dice el concilio, es "porque Dios, en su bondad infinita, ha ordenado al hombre a un fin sobrenatural, es decir, a la participación de los bienes divinos" (DS 3005). Por tanto, es en definitiva la intención salvífica de Dios lo que explica el carácter necesario de la revelación de las verdades de orden sobrenatural. Respecto a las verdades religiosas del orden natural, el concilio, recogiendo los mismos términos de santo Tomás, la describe con unos rasgos propios de la necesidad moral: esta necesidad no depende ni del objeto, ni del poder activo de la razón, sino de la condición actual de la humanidad. Sin la revelación, esas verdades no "pueden ser conocidas por todos, sin dificultad, con una firme certeza, sin mezcla de error" (S.Th. I, 1-1; II-II, 2-4, c).

La encíclica *Humani generis*, en el 1950, habla expresamente de "necesidad moral". Se trata siempre del mismo objeto que en el párrafo anterior, pero considerado esta vez bajo su aspecto de proporción o desproporción con las fuerzas de la razón.

2. Una palabra como "revelación" evoca tanto la acción como el término de esa acción, a saber: el don recibido, la verdad revelada. Por eso el concilio se ve llevado, por una transición normal; a considerar la revelación bajo su aspecto *objetivo* de palabra dicha o expresada. Lo que contiene esa revelación, dice el concilio recogiendo las mismas palabras del concilio de Trento, son los libros escritos o las tradiciones que "habiéndolo sido recibidas por los apóstoles de labios de Jesucristo en persona; o habiéndolo sido transmitidas por así decirlo de mano en mano por los mismos apóstoles, a quienes se las dictó el Espíritu Santo, han llegado hasta nosotros" (DS 3006). Pero, con una precisión nueva que no aparecía en el concilio de Trento, el Vaticano I emplea expresamente el término "revelación" para designar el contenido de la palabra divina: *haec porro supernaturalis revelatio*. Esta palabra dicha por Dios, contenida en la Escritura y en la tradición, es el objeto de nuestra fe. Por eso el concilio declara en el capítulo III que debemos creer "todo lo que está contenido en la palabra de Dios escrita o transmitida" (DS 3011).

c) A la revelación de parte de Dios responde la fe de parte del hombre. El motivo de esta fe es la autoridad de Dios que habla. La fe, dice el concilio, se adhiere a las cosas reveladas, "no por su verdad intrínseca percibida a la luz natural de la razón, sino por la autoridad de Dios mismo que no puede ni engañarse ni engañar" (DS 3008). La declaración va dirigida evidentemente contra los racionalistas. Al distinguir así entre fe y ciencia, evidencia natural y asentimiento de fe, el concilio dice equivalentemente -aunque no aparece el término- que la palabra de *Dios* pertenece al orden del *testimonio*. En efecto, una palabra que exige una reacción de fe, es decir, que invita a admitirla sólo por la autoridad del que habla, es propiamente un "testimonio". Pero la fe misma es un don de *Dios*. Recogiendo el texto del concilio de Orange (DS 377) y las afirmaciones vanas veces repetidas de la Escritura, de la tradición patristica y medieval, el concilio declara: nadie puede adherirse a la enseñanza del evangelio como es preciso para llegar a la salvación, sin una iluminación y una inspiración del Espíritu Santo, que da a todos la suavidad de la adhesión y de la creencia en la verdad (DS 3010). El sí de la fe en la predicación del evangelio es al mismo tiempo abandono libre a la moción del Espíritu.

De este modo; el Vaticano I concibe la revelación, en sentido activo, como acción de *Dios* con vistas a la salvación del hombre, por la que él se da a conocer: a sí mismo y los decretos de su voluntad. Sin embargo, está claro que es la revelación en sentido objetivo lo que atrae su atención. En la constitución sobre la Iglesia, el Vaticano I establece una ecuación entre *revelación y depósito de la fe*: "A los sucesores de Pedro se les ha, prometido el Espíritu Santo para que conserven santamente y expongan fielmente la *revelación* transmitida por los apóstoles o el *depósito de la fe*" (DS 3070).

La contribución del Vaticano I se reduce a los puntos siguientes: 1, afirmación de la existencia de la revelación sobrenatural de su posibilidad, de su necesidad, de su finalidad; 2, determinación de su objeto material principal: *Dios* mismo y los decretos de su voluntad de salvación;

3, la adopción del término "revelación" en sentido activo y en sentido objetivo, que pasa a ser desde entonces un término oficial y técnico; 4, el recurso a las analogías de la palabra y del testimonio (implícitamente) para describir

esta realidad inédita; 5, la fe adhesión libre a la predicación del evangelio, es- sostenida par una acción interior del Espíritu, que. fecunda la palabra escuchada. Esta contribución, comparada con la del Vaticano II, parece todavía muy pequeña, pero hay que apreciarla en su contexto.

3) La crisis modernista.

El modernismo, en su aspecto más profundo, es la manifestación "contextual" de un esfuerzo, que hay que reanudar continuamente, por armonizar los datos de la revelación con la historia, las ciencias y las culturas. Problema demasiado grave para resolverse de un solo golpe. El esfuerzo del modernismo no se comprende más que a la luz de los cambios que debía arrostrar la Iglesia de la época ante un mundo que se transformaba en todos los niveles. El proyecto de los modernistas se sitúa en el nivel religioso e intelectual, pero tuvo la mala fortuna de llegar en un momento en que la Iglesia, mal preparada, inquieta ante un pensamiento cada vez más sedicioso, se sentía desbordada por todas partes. En vez de abrirse "al mundo de su tiempo", como en es Vaticano I3, sólo pensó en defender= se, en condenar: produjo la *Pascendi* en vez de la *Gaudium et spes*. ¡Qué contraste entre estos dos momentos de la historia de la Iglesia!

Los factores que estaban en juego en esta toma de conciencia de una nueva cultura en gestación eran demasiado complejos para ser comprendidos por los mismos que se agruparon bajo el nombre de *modernistas*. ¿Cómo reunir bajo una misma etiqueta y acercar a pensadores tan distintos como M. Blondel, monseñor Mignot, L. Laberthonnière, G. Tyrrell, el barón von Hügel y A. Loisy? Ciertamente, ningún modernista se habría reconocido en ese cuerpo doctrinal tan fuertemente estructurado que presenta la *Pascendi*. No existe un modernismo común, sino tendencias que en aquella época parecían conducir a graves y seguras desviaciones.

En el movimiento de reflexión sobre la revelación, los documentos antimodernistas representan un momento de la crisis de una Iglesia perdida todavía en el "laberinto de la modernidad" (E. Poulat) y que debía aventurarse por pistas inexploradas. Los documentos de la época dan "testimonio" de una *transición*: se preocuparon más de proteger, de defender, que de crear y renovar. Por lo demás, no podemos concederla misma autoridad, a las decisiones de la Comisión bíblica, al decreto *Lamentabili*, ala encíclica *Pascendi*, al, motu proprio *Sacrorum antistitutn*, que a un concilio de la amplitud del Vaticano II.

Esencialmente, lo que temía la Iglesia en las tendencias avanzadas hasta el extremo del modernismo era ver cómo se disolvía la revelación histórica en un sentimiento religioso ciego, surgido de las profundidades del subconsciente, bajo la presión del corazón y el impulso de la voluntad. En ese momento se caería en las posiciones de A. Sabatier. La revelación se reduciría a una vaga experiencia religiosa, de la que las diversas religiones son otros tantos puntos de emergencia en la conciencia de cada una. Se concibe que el magisterio, ante semejantes desviaciones, defendiera con vigor el carácter a la vez histórico y trascendente de la revelación y su contenido doctrinal. Sin negar sus rasgos de inmanencia, se niega s aeducirla a una pura inmanencia. Contra los excesos del modernismo, que se oponía a la noción de revelación como "depósito divino" o "conjunto de verdades definidas", para sustituirla por una revelación, creación humana, nacida de las profundidades de la subconsciencia, que se iba elaborando paulatinamente de lo oscuro a lo claro, de lo informal a lo formulado, él juramento antimodernista declara que el objeto de fe es "todo lo que Dios ha dicho, atestiguado y revelado" (DS 3542). La revelación es el contenido de una palabra, de un testimonio, Ese contenido se llama en otros lugares doctriná, palabra revelada, evangelio (DS 3538-3550). Por primera vez en un documento oficial, se encuentran reunidos los tres términos de palabra (*dicta*), testimonio (*testctta*) y revelación (*reveltta*). Cada uno de estos tres términos recoge ,y precisa al anterior: *palabra*, la revelación se dirige al hombre y le comunica los designios de Dios: *testimonio*, exige la reacción específica de la fe. La revelación es palabra de testimonio: de ahí la definición de locutip *Dei attestans*, que hará fortuna durante varios decenios y que condensa en una fórmula las declaraciones de la Escritura, de la tradición patristica y de la teología. Lo que Dios ha dicho, atestiguado, revelado, la Iglesia lo llama: palabra revelada, doctrina de fe, depósito divino confiado a ella para ser conservado sin añadidos, sin alteraciones, sin cambios de sentido o de interpretación. Esta doctrina no es del hombre, sino de Dios.

Sobre el tema de la revelación, los documentos antimodernistas aportan una terminología más precisa, al mismo tiempo que se caracterizan por una evidente inflación del carácter doctrinal de la revelación, en perjuicio de su carácter histórico y personal. Se comprende mejor entonces la alergia de la teología preconiliar, representada por hombres cómo De Lubac, Daniélou, Brouillard, Vón Balthasar, Chenu, que se elevan contra cierto intelectualismo que tendería a hacer de la revelación la comunicación de un sistema de ideas más bien que la manifestación de una persona que es verdad personificada, punto de llegada de una historia que culmina en Jesucristo. Los excesos de los teólogos antimodernistas provocaron una reacción que se manifestó en la *I Dei Verbum*. Las quejas de la teología preconiliar se reducían a dos: temor de reducir el cristianismo a un intelectualismo exagerado; positivamente, deseo de una mayor fidelidad a los datos de la Escritura y de la tradición.

7. REFLEXIÓN SISTEMÁTICA: SINGULARIDAD DE LA REVELACIÓN CRISTIANA.

1) Contexto.

La teología actual de la revelación conciliar y posconciliar no es fruto de una generación espontánea, sino más bien el resultado de un camino laboriosamente recorrido, a lo largo de muchos años, en medio de tensiones dramáticas. Esta reflexión ha nacido en un contexto de cambios acelerados, muy bien descrito por la *Gaudium et spes* (nn. 4-10). El espíritu científico ha extendido su imperio sobre todo el mundo del conocimiento: sobre las ciencias físicas,

biológicas, psicológicas, económicas y sociales. Además, esta ciencia no se ha constituido fuera de la filosofía. Las filosofías de moda son las de la existencia, la persona, la historia, el lenguaje, la praxis (R. WINLING, *La teología del siglo XX*, Salamanca 1987).

El interés por la teología de la revelación en el mundo católico se vio estimulado por la renovación bíblica y patrística. La vuelta a las fuentes bíblicas tuvo como corolario la primacía de la palabra y de la acción reveladora.

Efectivamente, en las enciclopedias y diccionarios recientes, los artículos bajo las rúbricas "palabra", "lenguaje", "revelación", "fe" constituyen muchas veces por su amplitud y la riqueza de su información verdaderas monografías. Además, se han multiplicado los trabajos sobre las nociones fundamentales necesarias para la inteligencia de la revelación (p.ej., gnosis, misterio, epifanía, testigo, testimonio, palabra, verdad). Aunque la teología patrística sobre el tema de la revelación no ha progresado al mismo ritmo, la teología de la revelación ha podido aprovecharse ya de la renovación de los estudios patrísticos, bien a nivel de las grandes colecciones (*Sources chrétiennes, Handbuch der Dogmengeschichte*), bien a nivel de las monografías (p.ej., sobre, Orígenes, Ireneo, la escuela de Alejandría, Gregorio de Nisa, Hilario de Poitiers, Agustín, etc.). Por su parte, la teología protestante, por su abundancia y su calidad, ha contribuido notablemente a la renovación de la teología católica. Baste recordar algunos de los nombres más importantes: t K. Barth, 1 R. Bultmann, E. Brunner, H.W. Robinson, I P. Tillich, H. R. Niebuhr, G. Kittel, J. Baillie. Acción, acontecimiento, historia, encuentro, significatividad, son otros tantos aspectos que la teología protestante se complace en subrayar. En el mundo católico son las reflexiones sobre el estatuto de la teología, sobre el sentido de la predicación (teología kerigmática, teología de la predicación), sobre el desarrollo del dogma, sobre la fe, las que han servido de catalizadores. Luego, después de la guerra, aparecieron los primeros ensayos de sistematización, que fueron el punto de partida de una prodigiosa proliferación de monografías sobre la revelación misma, sobre la *Dei Verbum*, sobre la teología fundamental.

Esta toma de conciencia de la importancia del tema de la revelación no se ha producido sin sufrimientos y sin víctimas. En efecto, la teología de la revelación se ha construido en un clima de tensión entre la enseñanza oficial y una investigación marcada por las nuevas corrientes de pensamiento. La teología de los manuales no era bastante sensible al movimiento de la historia, al carácter interpersonal de la revelación y de la fe. Su atención se dirigía más bien al aspecto objetivo de la revelación que a la acción reveladora en sí misma. Estaba más preocupada por conservar la doctrina que por hacer fructificar el tesoro. La libertad de investigación estaba severamente controlada por el Santo Oficio. En este sentido es típico el debate que rodeó ala "nueva teología", que se desarrolló en medio de sospechas, de denuncias, de suspensiones de enseñanza.

2): Tipología de la revelación.

La verdad es que muchas de estas tomas deposición aparentemente irreductibles se deben ala complejidad misma de la revelación, a sus paradojas, a la multiplicidad de sus aspectos. Lo cierto es que la revelación es de una riqueza inagotable: a la vez acción, historia, conocimiento, encuentro, comunión, trascendencia e inmanencia, progreso, economía y consumación definitiva. La polivalencia misma de la realidad expone constantemente al teólogo a valorar un aspecto en detrimento del otro, falseando así el equilibrio. ¿Quién puede pretender recoger todo el esplendor de una catedral desde un solo ángulo de perspectiva? Esta diversidad de perspectiva es lo que legitima ciertos ensayos como el de A. Dulles *Models of Revelation* (Nueva York 1983).

En un estudio diacrónico hemos constatado ya cómo la reflexión contextual de cada época privilegió algún que otro aspecto, pero sin excluir o negar los demás. Así, bajo la influencia griega se desarrolló una reflexión que subrayó en la revelación sobre todo el carácter de conocimiento, de gnosis superior, en detrimento de una revelación centrada en la manifestación de la persona. Luego, el período gregoriano, que culmina con Melchor Cano, estableció una diferencia -que se convirtió casi en ruptura- entre el período constitutivo de la revelación y el período siguiente, dedicado a exponer, a explicar, a interpretar el dato revelado concebido, ddeforma estática y jurídica. Así se brra la contemporaneidad de la revelación y de la fe actual. Con la Ilustración, la razón se convierte en el Absoluto, capaz de conocerlo todo: el hombre no tiene ya nada que recibir de Dios. La reacción del Vaticano I fue reafirmar el don sobrenatural de la revelación, sin liberarse sin embargo de cierto extrinsecismo, que separa la acción y el contenido de la revelación, signos de una revelación concebida sobre todo como doctrina. Con el Vaticano II, la revelación recobra su centro en Jesucristo: Dios revelante, Dios revelado, signo de la revelación. Cristo es el universal concreto, que estamos invitados a acoger en la fe.

A. Dulles, en una perspectiva a la vez diacrónica y sincrónica, propone cinco modelos fundamentales de la revelación, que comprenden todos los demás: a) El primer modelo es el de la revelación concebida principalmente como una *doctrina* formulada en unas proposiciones que la Iglesia ofrece a nuestra fe. Este modelo pone de relieve el aspecto objetivo de la revelación, identificada con el depósito de la fe confiado a la Iglesia. El origen divino de esta enseñanza está atestiguado por unos signos exteriores. Este modelo es el que comparten los evangelistas conservadores y la neoescolástica; se encuentra igualmente en el ala integrista actual de la Iglesia católica. b) Frente al primer modelo, el segundo pone en el primer plano de la revelación los grandes acontecimientos de la historia de la salvación, que culminan en la muerte y la resurrección de Jesús, y que permiten interpretar la historia anterior y la venidera. Esta revelación pide una respuesta de indefectible esperanza en el Dios de la promesa y de la salvación. Con acentuaciones muy diversas, este modelo está representado por O. Cullmann, W. Pannenberg, G.-E. Wright. c) En un tercer modelo, representado por Schleiermacher, Sabatier y Tyrrel, la revelación se concibe sobre todo como

una experiencia interior de gracia y de comunión con Dios, que se realiza en un encuentro directo e inmediato de cada uno con lo divino. Dios se comunica a sí mismo al alma que se abandona a su acción: esta experiencia es portadora de salvación y de vida eterna. Para algunos, Cristo sigue siendo el mediador de esta experiencia. En cualquier hipótesis, la respuesta del hombre a esta experiencia mística es la del afecto piadoso, la de la plegaria del corazón. d) El cuarto modelo, representado por K. Barth, R. Bultmann, E. Brunner, G. Ebeling, concibe la revelación como "manifestación dialéctica". Puesto que Dios es el trascendente, el totalmente otro, es él el que sale al encuentro del hombre que lo reconoce en la fe. La palabra de Dios revela y oculta al mismo tiempo la manifestación de Dios. La primacía de Dios es absoluta. Los bultmannianos, sin embargo, subrayan que el desvelamiento de Dios es al mismo tiempo desvelamiento al hombre de su condición de pecador. e) Según un quinto modelo, la revelación encuentra su lugar privilegiado en un cambio del horizonte último del hombre. Se trata de una nueva toma de conciencia del hombre frente a la acción trascendente de Dios que se revela y frente al compromiso del hombre en la historia humana. Los acontecimientos del pasado sólo tienen interés en cuanto que interpretan el presente. La revelación tiene un poder salvífico en cuanto que contribuye a reestructurar incesantemente nuestra experiencia y el mundo mismo. La fe es la toma de conciencia de este proceso transformador de la revelación. Este modelo está representado, con matices diferentes, por M. Blondel, P. Tillich, K. Rahner, G. Baum, G. Moran, D. Tracy, A. Darlap y por la teología de la liberación bajo la guía de G. Gutiérrez y L. Boff.

A. Dalles intenta recuperar los valores de cada uno de estos modelos, no por la opción privilegiada de uno de ellos, o por una agrupación selectiva de los mismos, o por medio de una armonización, sino por el camino de una "superación", que él descubre en la mediación simbólica: concretamente, en el Cristo-símbolo, que integra todos los modelos precedentes y los completa.

Nosotros pensamos igualmente que Cristo es el único camino de aproximación a la revelación: es su persona de Verbo encarnado la que lo asume todo, lo reclasifica todo, lo interpreta todo, lo descifra todo. Optamos por una aproximación totalizante a la revelación cristiana que permita expresar su "singularidad", sus rasgos "específicos", ofreciendo así la posibilidad de identificarla como tal, y al mismo tiempo distinguirla de las otras religiones que tienen la misma pretensión de ser "reveladas". Presentamos a continuación estos rasgos que nos parecen pertenecer a la especificidad de la revelación cristiana.

8. RASGOS ESPECÍFICOS DE LA REVELACIÓN CRISTIANA.

1) Principio de historicidad.

El primer rasgo específico de la revelación cristiana es el vínculo orgánico que la vincula a la *historia*. En un sentido muy general, todas las religiones son históricas, es decir, coexisten con la historia; pero lo que especifica a la religión cristiana es no solamente que se dio en la historia y que posee ella misma una historia, sino que se despliega a partir de unos acontecimientos históricos, cuyo sentido profundo fue notificado por unos testigos autorizados, y que se acaba en un acontecimiento por excelencia, el de la encarnación del Hijo de Dios: un suceso cronológicamente definido, puntual, en situación y en contexto respecto a la historia universal. Así, a diferencia de las filosofías orientales, del pensamiento griego y de los misterios helénicos, que no conceden ningún lugar a la historia o le hacen poco caso, la fe cristiana está esencialmente referida a unos "acontecimientos" que han "sucedido". La Escritura narra hechos, presenta a unas personas, describe unas instituciones. En otras palabras, el Dios de la revelación cristiana no es simplemente el Dios del cosmos, sino el Dios de las intervenciones, de las irrupciones inesperadas en la historia humana; es un Dios que viene, interviene, actúa, salva. No se hablaría de revelación, ni de AT ni de NT, ni de promesa ni de cumplimiento, sin una serie de acontecimientos situados en el tiempo, en un ambiente cultural determinado y sin unos mediadores que notifican de parte de Dios la "significatividad" de esa historia, proyectada hacia un cumplimiento definitivo en Jesucristo.

Nunca se ha negado ni olvidado este vínculo orgánico de la revelación con la historia, aunque a lo largo de los siglos a veces ha sido poco subrayado. Así el Vaticano I, como hemos visto, presenta la revelación como un obrar divino por el que se nos comunica la doctrina revelada o el depósito de la fe. Cita a Heb 1,1; pero las implicaciones de este texto no entran de manera significativa en la descripción de la revelación: ésta se presenta como una acción vertical, cuya conclusión es una doctrina sobre Dios, pero esta acción apenas roza la historia. La conciencia cristiana no se ha olvidado nunca de este rasgo fundamental de la revelación: la prueba está en que la Iglesia ha rechazado constantemente todas las formas de gnosis que renacen continuamente: desde Marción hasta Bultmann. El Vaticano II ha creído oportuno reafirmar con energía este carácter histórico de la revelación.

2) Estructura sacramental.

La DV subraya con la misma energía que la revelación no se identifica con la trama opaca de los acontecimientos de la historia. Afirma que se trata al mismo tiempo de una historia y de su interpretación auténtica, incluyendo a la vez la horizontalidad del *hecho* y la verticalidad del *sentido salvífico*, querido por Dios y notificado por sus testigos autorizados: los profetas, Cristo, los apóstoles. La revelación es al mismo tiempo acontecimiento y comentario. Decir que Dios se revela *verbis gestisque* es decir que Dios interviene en la historia, pero por unas mediaciones: mediación de los acontecimientos, de las obras, de los gestos y mediación de algunos elegidos para interpretar estos acontecimientos. Dios entra verdaderamente en comunicación con el hombre, le habla; pero por la mediación de una

historia significativa y auténticamente interpretada. El acontecimiento no entrega todo su sentido más que por la mediación de la palabra. Sin Moisés; como ya hemos visto, el éxodo no sería más que una emigración como otras muchas. Esta estructura sacramental de la revelación distingue a la revelación cristiana de cualquier otra forma de revelación, así como de toda apariencia de gnosis o de ideología. La afirmación de esta estructura, claramente expresada en la DV, constituye una revelación cuyas implicaciones se hacen sentir en todos los niveles. Por ejemplo, si es verdad que la revelación cristiana se realiza por los *verba y los gesta* de Cristo, se sigue que la transmisión de esta revelación no puede reducirse a la comunicación de un cuerpo doctrinal. En ese caso la revelación se convertiría en un discurso sobre Dios, pero sin impacto en la vida.

3). Progreso dialéctico del AT:

La dimensión histórica afecta a la revelación en su *progreso* tanto como en su *estructura*. Este progreso se efectúa según un doble movimiento dialéctico: promesa y cumplimiento por parte de Dios, atención meditativa y confiada por parte de Israel.

a) A los ojos de Israel, lo que cuenta no es tanto el ciclo anual, en el que toda comienza de nuevo, como lo que Dios *hizo, hace y hará* según sus promesas. La promesa y el cumplimiento constituyen el dinamismo de este tiempo en tres dimensiones. Pero lo que pone en movimiento esta historia y mantiene su impulso es la intervención del Dios de la promesa. En efecto, es la promesa, con la esperanza que suscita en el acontecimiento que la, colmará, lo que sensibiliza a la historia. Como *Dios* es fiel a sus promesas, cada nuevo cumplimiento hace esperar un cumplimiento más decisivo todavía y constituye una especie de relevo en el desarrollo continuo de la historia hacia su término final. Por eso Israel no sólo conmemora el pasado, sino que lo considera como promesa del porvenir. La misma salvación escatológica se describe en la categoría de la promesa; pero de una promesa ampliada, de un cumplimiento que será la transfiguración del pasado. El acontecimiento decisivo será un nuevo éxodo, una nueva alianza, una salvación universal. Así, gracias a la promesa, toda la historia está en marcha hacia el futuro, hacia un cumplimiento definitivo de esa historia, sin que pueda sin embargo anticiparla ni definirla con claridad. Aunque desde el punto de vista fenomenal la historia de Israel parece ir en declive, caminando hacia un fracaso, realmente en el nivel más profundo de la promesa y de la historia de la salvación, la revelación se encamina hacia el tiempo de la plenitud, que, es el tiempo de Cristo.

b) A la dialéctica de la promesa y del cumplimiento de la palabra de Dios responde por parte de Israel una actitud de atención meditativa y de confianza en la promesa. En efecto, puesto que la historia es el lugar de la revelación de Yhwh, Israel no deja de meditar en los acontecimientos que marcaron su nacimiento y su desarrollo como pueblo. En particular, los acontecimientos del éxodo; de la elección, de la alianza y de la ley constituyen una especie de prototipo de las relaciones de Yhwh y de su pueblo, que es como la clave de toda interpretación ulterior. El AT, en su forma actual, es el fruto del rumiar multiseccular del pueblo de Dios, bajo la guía de los profetas y de los escritores inspirados, pero a partir de los mismos acontecimientos. Las grandes recopilaciones que llamamos el Yahvista, el Elohista, la tradición sacerdotal, el Deuteronomio, el Cronista, nacieron de esta reflexión: representan otras tantas relecturas de la historia de la salvación. Así pues, la unificación del AT se hizo no sobre la base de una sistematización lógica, sino a partir de la sucesión de los acontecimientos prometidos y cumplidos por Dios. El principio de unificación es ante todo el obrar de Dios en la historia, según una concepción del tiempo, no solamente lineal, sino más bien en *espiral*, por círculos cada vez más amplios y ricos de inteligibilidad. En fin, al ser la revelación sobre todo promesa y cumplimiento, el tiempo presente aparece como un tiempo de espera vigilante, de esperanza y de confianza. Para Israel, creer es obedecer y confiarse; es reconocer a Yhwh como el único Dios salvador y confiar en sus promesas. A medida que va avanzando Israel en el tiempo, pasando dolorosamente por la experiencia de su fracaso y su pecado, va viviendo en la esperanza de Aquel que viene y de la salvación definitiva que trae consigo. La esperanza va creciendo al ritmo de la desgracia.

4) Principio encarnacional.

Si la revelación cristiana es histórica, hay que añadir inmediatamente un segundo rasgo, más específico aún que el primero, a saber: el de la encarnación del Hijo de Dios entre los hombres. La encarnación es el tiempo de la plenitud, el momento en que el ritmo de la historia se precipita y se concentra en la persona del Verbo hecho carne. La novedad es radical y absoluta. Dios no solamente entra en la historia, sino que, para manifestarse, asume lo que hay más distinto de él: el cuerpo y la carne del hombre, con todos los riesgos y los límites del lenguaje, de la cultura y de la institución. Cristo no trae consigo solamente la revelación: es él mismo la revelación, la epifanía de Dios. Sin embargo, esta oscuridad de la carne se convierte en el medio privilegiado por el que Dios quiere manifestarse y darse definitivamente a nosotros en una revelación que no pasará. La gracia de Dios, dice san Pablo, "ahora se ha manifestado con la aparición de nuestro Señor, Cristo Jesús" (2Tim 1,10). Es decir, en Jesucristo, la agape de Dios, "Dios ha manifestado su bondad y su amor por los hombres" (Tit 3,4). En Jesucristo, "la vida se ha manifestado" (1Jn 1,2-3). Gracias al signo de la humanidad de Cristo, Juan pudo ver, escuchar y palpar al Verbo encarnado. Así pues, según los términos de la Escritura, la encarnación es, en su realización concreta, la revelación de Dios mismo en persona. Cristo es la palabra epifánica de Dios. La humanidad de Cristo es la ex-presión de Dios. En Cristo, el signo alcanza su punto más alto de expresividad, ya que está presente y activo por la plenitud del significado, a saber: Dios mismo. Cristo es el sacramento de Dios, el signo de Dios. Este principio encarnacional de la revelación está indicado

en la DV en un texto de rara densidad y concisión; "Pues él (Jesucristo; Verbo hecho carne), con su presencia y manifestación..., lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino, a saber: que Dios está con nosotros" (DV 4).

Este principio encarnacional tiene múltiples consecuencias para la inteligencia de la revelación:

- a) En primer lugar hay que subrayar que la función reveladora de Cristo es el resultado inmediato de la encarnación. La revelación y la encarnación pertenecen al mismo misterio de la elevación de la naturaleza humana y del lenguaje humano. La encarnación subraya cómo el Hijo tomó la carne del hombre por la unión hipostática, mientras que la revelación subraya la manifestación de Dios por los caminos de la carne y del lenguaje. Pero la encarnación, como la revelación, es automanifestación y autodonación de Dios. Al revelarse, Dios se da; y al darse por la encarnación, Dios se revela.
- b) En segundo lugar, si por la encarnación hay una verdadera "inhumanización" de Dios, se sigue que todas las dimensiones del hombre son asumidas y utilizadas para servir de expresión a la persona absoluta. No solamente las palabras de Cristo, su predicación, sino también sus acciones, sus ejemplos, sus actitudes, su comportamiento con los pequeños, con los pobres, con los marginales, con todos los que la humanidad ignora, desprecia o rechaza, así como su pasión y su muerte, su existencia entera, es una perfecta actuación para revelarnos su propio misterio, el misterio de la vida trinitaria y nuestro misterio de hijos. Cristo se compromete por entero en la revelación del Padre y de su amor. Por tanto, hay que decir que el amor de Cristo es el amor de Dios en visibilidad, que las palabras y acciones de Cristo son las acciones y las palabras humanas de Dios.
- c) Ampliando la aplicación de este principio encarnacional, podemos decir que el Verbo de Dios, al encarnarse asume las diversas culturas de la humanidad para decir la salvación cristiana a cada pueblo y para llevar a esas culturas a su perfección. Por otra parte, si es verdad que Cristo pertenece a una cultura determinada, es en virtud de su trascendencia, en cuanto absoluto, como salva a las culturas, incluso a la suya, de sus desviaciones y escorias; como las purifica, las endereza, las eleva y las perfecciona.
- d) Comprendemos mejor el sentido de esta economía de la encarnación, si observamos que lo que Cristo viene a revelar a los hombres, es decir, su condición de hijos, es un *nuevo estilo de vida*, una *praxis*. Pues bien, la revelación de este nuevo estilo de vida por el único camino de una enseñanza oral hubiera sido muy poco eficaz y sin un verdadero impacto. Había que "ilustrar", "ejemplificar", *vivir ese nuevo estilo de vida*. Por eso Cristo, Hijo del Padre en el seno de la Trinidad, vino a los hombres para revelarles su condición de hijos tomando él mismo una condición de hijo. Escuchando a Cristo y contemplándolo, viéndole obrar, es como se nos revela nuestra condición de hijos y aprendemos con qué amor ama el Padre al Hijo y a los hombres, sus hijos adoptivos.

5) Centralidad absoluta de Cristo.

Si Cristo es a la vez el misterio revelante y el misterio revelado, el mediador y la plenitud de la revelación (DV 2 y 4), se sigue que él ocupa en la fe cristiana una posición absolutamente única, que distingue al cristianismo de todas las otras religiones, incluido el judaísmo. El cristianismo es la única religión cuya revelación se encarna en una persona que se presenta como la verdad viva y absoluta. Otras religiones tuvieron sus fundadores; pero ninguno de ellos (Buda, Confucio, Zoroastro, Mahoma) se propuso como objeto de la fe de sus discípulos. Creer en Cristo es creer en Dios. Cristo no es un simple fundador de una religión; es a la vez inmanente a la historia y el trascendente absoluto; uno entre millones, pero como el único, el totalmente otro.

Si Cristo está entre nosotros como el Verbo encarnado, los signos que permiten identificarlo como tal no son exteriores a él, a la manera de un pasaporte o un sello de consulado, sino que emanan de ese centro personal de irradiación que es Cristo. Como él es en su persona, en su ser interno, luz y fuente de luz, Jesús puede hacer gestos, proclamar un mensaje, introducir en el mundo una calidad de vida y de amor jamás vista, jamás imaginada, jamás vivida, y hacer surgir la cuestión de su identidad real. En efecto, las obras, el mensaje, el comportamiento de Jesús son de otro orden: manifiestan en nuestro mundo la presencia del totalmente otro: El cercano es realmente el trascendente; el uno entre millones es el único; el predicador sin techo es el omnipotente; el condenado a muerte es el tres veces santo. Esta presencia simultánea nos pone alerta y nos interpela. En él hubo signos de debilidad, pero también signos de gloria, suficientes para ayudarnos a penetrar hasta el misterio de su identidad real. Jesús mismo es el signo que hay que descifrar, y todos los signos particulares apuntan hacia él como un haz convergente. Este misterio del discernimiento de la epifanía del Hijo entre los hombres, por la mediación de los signos de su gloria, es otro rasgo distintivo y al mismo tiempo escandaloso de la revelación cristiana.

6) Principio de la "economía".

Uno de los principales méritos de la DV ha sido presentar la revelación cristiana no como un misterio aislado, sino (siguiendo la tradición patristica) como una amplia "economía", es decir, como un designio infinitamente sabio, que Dios descubre y realiza según unos caminos previstos por él. Iniciativa del Padre, esta economía afecta a la historia y culmina en Jesucristo, plenitud de la revelación, para perpetuarse luego, bajo la acción del Espíritu Santo, en la comunidad eclesial, a través de la tradición y de la Escritura, en la espera de la consumación escatológica. Todas las piezas de esta economía se sostienen y se iluminan mutuamente, se organizan en una síntesis de la que Cristo y el Espíritu son el principio de unificación y de irradiación. Ilustremos brevemente este otro rasgo de la- revelación cristiana.

En esta economía, el AT ejerce una triple función de preparación, de profecía y de prefiguración, ya que al asumir la carne y el tiempo, el Verbo de Dios cualifica todo el tiempo de la economía de la salvación. Todo lo que precede es *preparación* de su venida: preparación de una familia según la carne, preparación de un ambiente social, preparación de un lenguaje como medio de expresión, preparación de unas instituciones (alianza, ley, templo, sacrificios, etc.) y de unos grandes acontecimientos (éxodo, conquista, monarquía, destierro, restauración), que hicieron de la aparición, de Cristo una revelación situada, "en contexto". En segundo lugar, el AT, como totalidad, es una *profecía* del acontecimiento de Cristo, es decir, un esbozo del acontecimiento escatológico que se va constituyendo en el curso de los siglos, y que suscita la espera y el deseo del acontecimiento mismo, imprevisible e inaudito en su determinación concreta. Cuando se da el acontecimiento, sólo entonces adquiere la profecía todo su sentido y todo su peso. Finalmente, el AT ejerce una función de *prefiguración* o de representación simbólica del *eschaton*: representación en la que el hecho antiguo (acontecimiento, instituciones, personajes) mantiene toda su consistencia de hecho histórico, pero se encuentra al mismo tiempo incrementado, superado, trascendido por la presencia de Cristo entre nosotros, el Emmanuel.

En efecto, cuando el Hijo está presente entre nosotros, se nos da la novedad total. El acontecimiento colma y desborda la espera.

Sin embargo, si es verdad que el AT comprendido, a la luz del evangelio adquiere un sentido nuevo, el AT confiere a su vez al NT una densidad y un peso temporal que no podría tener por sí mismo. No se puede comprender el NT sin el discurso del AT, siempre presente como en filigrana. Sin la clave hermenéutica del AT, ciertos pasajes del NT (la cena, pascual, la copa de la alianza nueva y eterna) siguen estando en la penumbra. Caminando con los discípulos de Emaús, Cristo inauguró una nueva era en la exégesis: Él es en persona la exégesis del AT, pues es su culminación y su cumplimiento.

Con Cristo, la revelación fundadora alcanza todo su apogeo y su carácter definitivo. Sin embargo, tiene que transmitirse y perpetuarse a través de los siglos, tan presente y tan actual como el primer día. Con el tiempo de la Iglesia, la revelación entra en su fase de expansión, de despliegue espacio-temporal. Bajo su aspecto de "economía", esta nueva fase de asimilación y de inculturación de la revelación no es menos admirable en sabiduría que la fase constitutiva.

En efecto, así como la plenitud de la revelación en Jesucristo estuvo preparada por la elección de un pueblo, por una larga, paciente y progresiva formación de ese pueblo, por una preparación del lenguaje y de las categorías que sirven para expresar el evangelio, tampoco la transmisión de la revelación se deja al azar de la historia y de la interpretación individual. Hay que notar desde ahora que la plenitud de la revelación se nos ha dado, no por el medio relativamente ordinario de un profeta, sino por el medio extraordinario del Verbo encarnado. Igualmente, la transmisión de la revelación está protegida por un conjunto de carismas que son obra del Espíritu: carisma del origen apostólico de la tradición, carisma de la inspiración de la Escritura, carisma de la infalibilidad confiado al magisterio de la Iglesia. No solamente estos carismas están al servicio de la revelación para asegurar su transmisión fiel, sino que ellos mismos están ligados entre sí y se ofrecen un mutuo servicio (DV, c. II).

No cabe duda de que esta "economía" es algo inaudito, algo único en la historia; pero, ¿acaso Cristo y el cristianismo no son igualmente únicos? Por tanto, si es verdad que una revelación dada en la historia y por la mediación de la historia no puede, por lo visto, librarse de las vicisitudes del devenir histórico, nunca hay que perder sin embargo de vista la singularidad de la revelación cristiana y la especificidad de su "economía": en su preparación (elección), su progreso (profetismo), su comunicación definitiva (Cristo, Verbo encarnado), en su transmisión (tradición y Escritura inspirada), en su conservación e interpretación (Iglesia y carisma de infalibilidad). En definitiva, lo mismo que Cristo preside la fase constitutiva de la revelación, el Espíritu de Cristo preside su fase de expansión a lo largo de los siglos. Esta economía tan singular y tan específica prohíbe asimilar la revelación cristiana a cualquier gnosis humana y a las otras religiones que se dicen igualmente "reveladas".

7) Unicidad y gratuidad.

Si la revelación se presenta como una intervención del obrar de Dios en la historia humana que culmina en la encarnación del Hijo, es fácil comprender su carácter de gratuidad y de unicidad.

Efectivamente, la revelación no se presenta bajo la forma de un conocimiento que se debe descubrir, comunicada por un ser más inteligente, sino como una novedad absoluta. Su punto de partida es una iniciativa del Dios vivo, cuya libertad infinita no se agota en el acto creador del cosmos. Esta vez se trata de un acontecimiento creador de una creación nueva, de un hombre nuevo, de una vocación nueva y de un estilo de vida nuevo. Se trata de un nuevo estatuto de la humanidad que hace del hombre un hijo de Dios y de la humanidad el cuerpo de Cristo. Semejante iniciativa escapa a toda exigencia y a toda imposición del hombre.

Si se admite que la historia es un elemento constitutivo del hombre en cuanto espíritu encarnado, se sigue que la historia es el lugar de una manifestación eventual de Dios y que el hombre tiene que interrogar a la historia para descubrir en ella el tiempo y el lugar donde la salvación quizá ha tocado a la humanidad. Pero que Dios salga *efectivamente* de su misterio para invitar al hombre a compartir su vida y que intervenga en el terreno de la historia humana, aquí y no allí, ahora y no después, esto pertenece al misterio de su libertad.

Éste es ya uno de los rasgos subrayados, más vigorosamente por la revelación veterotestamentaria. No es el hombre el que descubre a Dios; es Yhwh el que se manifiesta cuando quiere, a quien quiere y como quiere. Yhwh es libertad

absoluta. Fue el primero en escoger, en prometer, en hacer alianza. Y su palabra, en contradicción con las ideas humanas y carnales de Israel, hace brillar más aún la libertad y la continuidad de su designio. Esta libertad se sigue manifestando también en la variedad y multiplicidad de los medios escogidos por él para revelarse. Pero se palpa sobre todo en la intervención decisiva de la encarnación. El que Dios decretara revelarse y salvar al hombre asumiendo la carne y el lenguaje del hombre, y que decretara prolongar esta economía, por una economía de signos que fuera homogénea, esto es algo que pertenece al misterio insondable de su amor. La revelación no es menos gratuita y sobrenatural que la encarnación y la redención: todas ellas pertenecen al misterio de la elevación gratuita de la naturaleza humana.

Finalmente, el que Dios revelara al hombre las dimensiones del amor divino (del que le invita a participar) mediante la economía de la *crucifixión*, esta iniciativa no puede menos de presentarse como, locura y delirio a los ojos del hombre. Sin embargo, sumergiéndose en el abismo más profundo y más increíble de esa muerte en la cruz es como el amor de Dios, en Jesucristo, se revela como el amor del totalmente otro. En ninguna parte mejor que aquí aparece la absoluta libertad y gratuidad de la revelación.

Epifanía de Dios en Jesucristo, la revelación cristiana es luz vertical del misterio de Dios sobre el misterio del hombre. No es el hombre el que sirve de parámetro a Dios y le dicta las formas más aceptables de su acción, sino que Dios es el que mide al hombre y le invita a la obediencia de la fe.

Esta es la perspectiva constante de la Escritura. Por eso una concepción de la revelación que tendiera a reducirla al sentido que el hombre quisiera reconocerle en la comprensión de sí mismo, sería una perversión de uno de los rasgos más claramente atestiguados en el AT y en el NT. La revelación es *gracia* del Dios absolutamente libre. Y san Pablo, para hablar de ello, no sabe más que balbucear y glorificar (Ef 1). Renunciando a sus ideas y dejándose llevar por el Espíritu que murmura en él, es como podrá el hombre captar algo, de ese misterio de gracia y de libertad.

Con este carácter de gratuidad y de libertad de la revelación podemos relacionar el de su *unicidad*. En efecto, si Cristo es la palabra de Dios hecha carne, el Hijo del Padre presente entre nosotros, aquél en quien se expresa y agota el amor de Dios a la humanidad, hay que deducir, con el Vaticano I y el Vaticano II, que la economía traída en él y por él no puede considerarse como un simple episodio de la historia de la revelación (DV 4): La revelación de Cristo hace inútil un tercer testamento. Hemos entrado ya en el tiempo del fin. En Jesucristo, Dios nos ha dicho su única palabra y nos ha dado a su Hijo único. Todo lo que Dios quería decirle al hombre sobre el misterio de Dios y el misterio humano ha sido ya dicho y consumado en la palabra total y definitiva del Verbo de Dios.

8) Carácter dialogal.

Para designar esta relación única que establece la revelación entre Dios y el hombre por la mediación de los acontecimientos y de su interpretación, el Vaticano II, siguiendo a la Escritura y a toda la tradición patristica y teológica, conserva la analogía de la palabra: Dios ha hablado a la humanidad. Palabra diálogo, trato de amistad con los hombres; la analogía de la palabra incluye aquí todas esas formas y medios de comunicación que atestiguan la Escritura. Pero ¡qué profundidad revela esta analogía cuando, aplicada a Dios y purificada de todas sus imperfecciones, sirve para describir ese encuentro inaudito del Dios vivo con su criatura por la mediación de Moisés y de los profetas, y luego por la carne, el rostro y la voz de Cristo, Palabra interna del Padre hecha carne para llamar a los hombres e invitarles a la "comunidad" con él! Palabra articulada, hecha evangelio, Palabra dada, inmolada hasta el silencio de la cruz, en donde se dijo la palabra suprema con los brazos extendidos y el corazón traspasado: Dios es amor. Esta estructura dialogal caracteriza toda la revelación del AT y del NT.

Pero hablar de la analogía es hablar de semejanza tanto o más que de semejanza. Por una parte, es verdad que la revelación, como la fe, se abre al misterio de una persona y no de una cosa: de un yo que se dirige a un tú; de un yo que, al descubrir el misterio de su vida, descubre al hombre que todo el sentido de la existencia humana reside en el encuentro con ese yo y en la acogida del don que hace de sí mismo. También es verdad que el evangelio no es simplemente encuentro "inefable" con el Dios vivo, sin rostro ni contenido, sino notificación de la salvación en Jesucristo. Por este doble aspecto de mensaje y de interpelación, dentro de un desvelamiento del misterio personal de Dios con vistas a una comunión de vida, la palabra de Dios evoca evidentemente lo que los hombres designan con el nombre de "palabra", es decir, esa forma superior de trato entre los hombres por la que una persona se expresa y se dirige a otra persona con vistas a una comunicación.

Pero, por otra parte, ¡qué abismo entre esa palabra humana y la palabra de revelación! El que se dirige al hombre en Jesucristo no es un simple profeta, sino el trascendente que se hace el totalmente cercano, el intocable que se hace palpable, el eterno que invade el tiempo, el tres veces santo que se dirige en la amistad a su criatura, que se había vuelto por el pecado miserable y rebelde contra él. Dios encuentra a ese pecador en su nivel, hombre entre los hombres, y se dirige a él con los gestos y las palabras que puede captar. Cristo inicia a ese pecador en lo que hay de más íntimo en él, es decir, el misterio de su intimidad con el Padre y con el Espíritu. En efecto, todo el evangelio se presenta como una *confidencia* de amor (Jn 13,1). Dios prosigue esta confidencia hasta el *término* del amor. Cuando Cristo agotó todos los recursos de la palabra, del gesto y del comportamiento, llevó su testimonio hasta la consumación del martirio, que es el testimonio supremo. Todo lo que hay de inefable en el amor del Padre a los hombres se expresa entonces en el don de su Hijo. Al hombre no le queda más que mirar y comprender. Juan, que vio los brazos extendidos, que vio correr el agua y la sangre, que vio el corazón traspasado por la lanza, atestigua que Dios es amor. El amor, en Jesucristo, se expresa y se entrega a la vez.

El hombre pecador no puede abrirse a este abismo del amor sin una acción interior que *recrea* al hombre por dentro y le permita acoger al totalmente otro (Jn 6,44; 2Cor 4,4-6; He 16,14). El hombre no puede consentir en la revelación y asimilarla en la fe más que cuando se ve movido por un nuevo principio de conocimiento y de amor. Mensaje del evangelio y acción interior del Espíritu constituyen, por tanto, las dos caras, las dos dimensiones de la única revelación cristiana: dos dimensiones complementarias, que a veces separan las circunstancias históricas, pero que en la economía de la salvación están destinadas a encontrarse y vivificarse mutuamente. En efecto, sin el mensaje, el hombre no podría saber que la salvación viene a él, conocer lo que Dios realiza en las profundidades del hombre por Cristo y en su Espíritu; y, por otra parte, sin la palabra interior, dirigida personalmente a él, no podría abandonarse al Dios invisible y poner en él el todo de su vida. Porque hay siempre un abismo que separa al hombre de Dios. El hombre tiene necesidad de seguridad, y encuentre esta seguridad en lo que toca y en lo que ve, en la comprensión del universo en que habita y en la domesticación de sus fuerzas. Pues bien, por la revelación el hombre se ve invitado a fundamentar su vida, no ya en la seguridad que le procuran sus sentidos, sino en la palabra del Dios invisible. Sin la acción interior del Espíritu el hombre no podría "convertirse", renunciar a apoyarse en lo que ve, para abandonarse, *a partir de una palabra*, en lo que no ve. Así, la revelación se da objetivamente en Jesucristo como una realidad, pero no es asimilada por el hombre más que gracias al Espíritu. La revelación cristiana es al mismo tiempo automanifestación y autodonación de Dios en Jesucristo, pero bajo la acción finteriorizante del Espíritu. Por su estructura dialogal, que la asemeja y la distingue a la vez de la palabra de los hombres, la revelación cristiana, como palabra de Dios, constituye una realidad absolutamente original y específica.

9) Revelación de Dios, revelación del hombre.

El hombre es para sí mismo un enigma, un misterio. Porque lo que hay de más profundo en el hombre, lo que constituye el primer horizonte sobre el que destaca todo su ser y su devenir, es el misterio mismo de Dios que se inclina hacia el hombre, lo cubre con su amor y lo invita a una intimidad de vida con las personas divinas. "En realidad -declara la *Gaudium et spes*- el misterio del hombre no se ilumina de verdad más que en el misterio del Verbo encarnado... Cristo, el nuevo Adán, en la revelación misma del Padre y del misterio de su amor, manifiesta plenamente al hombre a él mismo y le descubre la sublimidad de su vocación" (GS 22). "Todo el que sigue a Cristo, hombre perfecto, se hace también más humano" (GS 41).

La revelación, según Bultmann, no hace más que notificar el sentido de nuestra existencia de pecadores salvados por la fe. Hablar de la revelación es hablar del hombre en su relación con Dios; es ante todo un discurso sobre el hombre. Es verdad que la revelación nos descubre el sentido de la condición humana, pero hay que añadir enseguida que lo hace revelándonos ante todo el misterio de Dios y de la vida trinitaria; así es cómo se le revela al hombre su propio misterio. Cristo es la luz que ilumina a todo hombre, no con una claridad que le fuera extraña, sino en el acto mismo por el que nos descubre el misterio de la unión del Hijo con el Padre en el Espíritu. En efecto, Dios no puede revelar el secreto de su vida íntima si no es para que comulguemos de él y compartamos su vida. Sin ser en primer lugar una antropología, la revelación tiene un destino antropológico en la misma medida en que es luz que brota del misterio divino, proyectada sobre el misterio del hombre. La grandeza del hombre está en ser llamado a conocer a Dios y a compartir su vida. Para discernir la *especificidad* de la revelación cristiana en su relación con el hombre, hay que partir por tanto de la fuente de luz, de Cristo; y no de las tinieblas que hay que iluminar.

En este caos y en estas tinieblas, Cristo se presenta como *mediador de sentido*: aquél en quien el hombre llega a situarse, a descifrarse, a com-

prenderse, a acabarse e incluso a superarse. Cuando el hombre escucha a Cristo, aprende algo del motivo por el que se siente aislado, desorientado, ansioso, desesperado. Ante él se abre un camino de luz que ilumina la vida, el sufrimiento, la muerte. El mensaje de Cristo es misterioso, pero es fuente siempre viva de sentido.

Lo esencial de este mensaje es que el hombre, dejado a sí mismo, no es más que odio y pecado, egoísmo y muerte; pero que, por gracia, el amor absoluto se ha introducido en el corazón del hombre para darle, si el hombre lo acepta, su propia vida y su propio amor. Cristo es aquél por el cual y en el cual se nos da este don. Hijo del Padre en el seno de la Trinidad, Dios en la carne entre los hombres, hace de nosotros hijos del Padre, que tiene en sí el Espíritu del Padre y del Hijo, que es Espíritu de amor y reúne a todos los hombres en este amor. En Cristo aflora igualmente el "misterio de los otros" en su verdad profunda. "Los otros" son el hijo del hombre, el siervo doliente, que tiene hambre y sed, que está desnudo, enfermo, abandonado, pero destinado a la gloria del Hijo amado. En Cristo no hay nadie "extraño": todos son hijos del mismo Padre y hermanos del mismo Cristo. No hay nada más que el amor del Padre y del Hijo y el amor de todos los hombres reunidos por el mismo Espíritu. La libertad, a su vez, es consentimiento en el amor que invade al hombre, apertura a la amistad divina, que invita a compartir la vida. Y la misma muerte no es tanto una ruptura como un acabamiento y una maduración, un paso del hijo a la casa del Padre, el encuentro definitivo del amor acogido en la fe. En eso está la *salvación*.

La presencia de Cristo en el mundo se presenta así como una plenitud de amor. Éste es su *sentido* y el sentido que confiere a la condición humana. Si Dios es amor (Un 4,8-10), nunca el amor de Dios, en Cristo, ha sido más parecido a este amor; nunca lo ha señalado él de forma más impresionante. En un mundo de intereses y egoísmos, Cristo aparece como el amor puro y sin sombra, ardiente y fiel, *dado*, *entregado* hasta el sacrificio de su vida por la salvación de todos: *dilexit... tradidit seipsum*. En Cristo, los hombres

descubren la existencia de un amor absoluto, que ama al hombre en él mismo y por él mismo, sin la menor sombra de rechazo, y la posibilidad de un diálogo y de una comunión con ese amor. Tienen de pronto la revelación de que el *verdadero sentido del hombre* está en entrar libremente en la corriente de la vida trinitaria: entrar "libremente", como una persona, sin disolverse o perderse en el absoluto: El *sentido último* del hombre es responder al don de Dios, acoger esa incomprensible y desconcertante amistad, responder a ese ofrecimiento de alianza del infinito con nuestra ruindad. En la perspectiva cristiana, el hombre no se realiza finalmente a sí mismo más que en la espera y en la acogida del don de Dios, del amor.

10) Tensión presente pasado.

El mensaje de la fe ha quedado definitivamente constituido por la deposición de los testigos y confidentes de Cristo; los apóstoles. Sin embargo, para que no se convierta en una palabra sin eco, ese mensaje debe seguir estando tan vivo como el día de su proclamación. El hombre del siglo xx tiene que sentirse afectado por la palabra de Cristo tan vivamente como el judío, el griego o el romano del siglo i, ya que el proyecto del evangelio es suscitar en la humanidad un diálogo que no acabará más que cuando acabe la historia. Palabra dirigida a un ambiente determinado, en un momento preciso de la duración, tiene que llegar sin embargo a los hombres de todos los tiempos, en su situación histórica siempre única, y responder a sus preguntas, a sus inquietudes, para encaminarlos hacia Dios. La Iglesia transmite el mensaje; pero al mismo tiempo tiene que reexpresararlo en función de la cultura, del lenguaje y de las necesidades de cada generación.

De, aquí se sigue una tensión inevitable entre el *presente* y el *pasado*. En efecto, por una parte la Iglesia no tiene que apegarse a la letra del pasado, hasta llegar a caer en una especie de primitivismo o romanticismo de las fuentes. Pero, por otra parte, tampoco debe, bajo el pretexto de responder a las aspiraciones del mundo contemporáneo, sacrificar a Cristo y su mensaje; al estilo de Bultmann o del protestantismo liberal del siglo pasado.

En este trabajo de interpretación y de actualización indefinida del mensaje, la Iglesia se ve constantemente expuesta a este doble peligro: prescindir de la adaptación necesaria en nombre de -la fidelidad al pasado o comprometer el mismo mensaje so pretexto de un revisionismo perpetuo. Puede ser víctima del estancamiento, del inmovilismo, o víctima de las formas pasajeras de la moda y del tiempo. Lo cierto es que hay una tensión inevitable entre el pasado, dado y tranquilamente poseído, y la adaptación todavía oscura, incierta, al presente y al futuro inminente. La Iglesia está condenada a vivir en la precariedad.

Los binomios de tradición y de interpretación (a nivel del mensaje), de evangelio y de inculturación (en la presentación del mensaje), de tradición y desarrollo (a nivel de la inteligencia y de la formulación), expresan cada uno a su modo esta condición singular de la revelación cristiana.

De hecho, la Iglesia manifiesta en su predicación la voluntad de no dejar caer nada del mensaje recibido, de no alterarlo, de no introducir en él ninguna novedad, sino de guardarlo intacto y proponerlo según su verdadero sentido. Pero, por otra parte, siente la obligación de comprender el evangelio con un frescor siempre nuevo para sacar de él respuestas inéditas a preguntas inéditas. Tiene que predicar el evangelio como buena nueva *para hoy*. La *Ecclesiam suam* declara que la Iglesia "debe insertar el mensaje cristiano en, la circulación de pensamiento, de expresión, de cultura, de usos, de tendencias de la humanidad, tal como vive y se agita hoy sobre la faz de la tierra" ["AAS" (1964) 640.641]. Por su parte, la *Gaudium et spes* reconoce que la Iglesia está atravesando una nueva época de la historia y que tiene la obligación en todo momento de "escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del evangelio" para responder a las cuestiones de los hombres de cada generación (GS 4). Y añade: "La investigación teológica no debe perder el contacto con los hombres de su tiempo"; de esta manera hará un gran servicio a los pastores, que "podrán presentar la doctrina de la Iglesia sobre Dios, sobre el hombre y sobre el mundo de una manera más adaptada a nuestros contemporáneos, que de este modo acogerán con mayor agrado su palabra" (GS 62). Este trabajo de actualización y de presentación de la palabra de Dios se articula con una tradición que comenzó en los orígenes de la Iglesia y no se ha interrumpido jamás. De esta forma, el Vaticano II ha confrontado en una serie de puntos el evangelio con unos problemas que las épocas anteriores no podían ni siquiera plantear por haber surgido en un contexto diferente.

Esta fidelidad al pasado sin ser su esclavo, esta fidelidad en la actualización constituye, al mismo tiempo que una paradoja, un rasgo específico de la revelación cristiana. Para apreciar la gravedad de esta tensión basta con pensar en las dificultades de varias comuniones protestantes: unas, obstinadamente apegadas a la letra del evangelio, pero sin verdadera creatividad (comunidades protestantes de tipo fundamentalista), y otras, por el contrario, demasiado preocupadas del hombre contemporáneo y de su filosofía y dispuestas a sacrificarle puntos esenciales del mensaje. La Iglesia quiere ser guardiana de un pasado que no es un museo, sino fuente siempre viva y vivificante. Se apoya en el pasado para comprender el presente; permanece fiel a la revelación, sin desvirtuarla; fiel a Cristo, sin eliminarlo; y, por otra parte, no deja de repetir: Cristo está vivo y presente *hoy*.

11) Tensión historia-escatología.

Lo mismo que existe una tensión entre el pasado y el presente, existe también otra tensión entre la revelación de la historia y la revelación de la parusía. Muchos teólogos actuales dirigen especialmente su interés a este acto final de la revelación, hasta el punto de romper a veces el equilibrio, difícil de mantener, entre los dos términos de esta nueva tensión.

No cabe duda de que, para la Escritura, el acontecimiento decisivo de la revelación fue dado en Jesucristo. En él se ha notificado y cumplido la salvación y ha comenzado el futuro. En efecto, decir que la revelación culmina y acaba en Jesucristo es decir que, al ser Cristo Dios-entre-nosotros como palabra del Padre, el diálogo de Dios ha llegado a su cima, porque en este diálogo no se trataba tanto para Dios de comunicar a los hombres cierta cantidad de verdades como de comunicarse a sí mismo por su Palabra. Así pues, se consigue el objetivo buscado por la revelación cuando, a través de la Palabra, "aparece" el amor y cuando, en esa Palabra, Dios y el hombre se encuentran y comulgan entre sí. Pues bien, en Jesucristo, Dios se ha dado y comunicado por entero. Por eso la revelación dada históricamente en Jesucristo es la revelación decisiva, la que alimenta nuestra fe, nuestra esperanza y nuestra caridad.

Lo que caracteriza a la revelación histórica es la categoría del *ahora* (*nunc*) y del *hoy* (*hodie*). Con la presencia de Cristo, "el tiempo se ha cumplido" (Me 1,15), ha llegado "la plenitud de los tiempos" (Gál 4,4). San Pablo, que desea vehementemente la manifestación final de Cristo, no deja sin embargo de repetir: es "ahora" cuando se revela el misterio antes oculto (Ron 16',25); es "ahora" cuando se manifiesta la justicia de Dios (Ron 3,21); es "ahora" cuando se cumple la predicación del evangelio para "presentar a todos los hombres perfectos en Cristo" (Coi 1,2528). La revelación del NT se presenta también, sobre todo en san Juan, como el *he aquí*. (*ecce*) de una persona, a saber: Cristo, con la salvación que él manifiesta y aporta. A este *he aquí* responde él Yo soy de Cristo. En él la revelación se ha hecho una persona, presente entre nosotros.

Este carácter decisivo de la revelación histórica no excluye sin embargo la esperanza y el anhelo del Cristo glorioso. El cumplimiento incluye un *ya* y un *todavía no*. San Pablo, que predica con tanto celo la revelación traída por Cristo, sigue deseando la revelación escatológica (1Cor 1,7; 2Tes 1,7). Beneficiario en el momento de su conversión de un "apocalipsis" del Hijo de Dios, aguarda la plena manifestación de la *gloria* de su Señor y de la *gloria* de todos los que se han configurado con Cristo (Rom 8,17-19). Porque "todavía no se ha manifestado lo que somos" (Jn 3,2). Finalmente, la Iglesia sigue anunciando que el Señor viene, que va a venir. Espera el regreso del esposo y la manifestación esplendorosa de lo que ya existe bajo el velo de la fe.

No obstante, hay que subrayar que existe una diferencia esencial entre la primera y la última espera de Cristo, entre la revelación de la historia y la de la escatología. En el AT la promesa encuentra su cumplimiento en un porvenir que no se ha producido todavía. Con Cristo, por el contrario, el porvenir ya se ha dado y ha comenzado. La historia conoce un umbral, un jalón inesperado en Cristo, vida eterna entre nosotros. La revelación no define simplemente a Dios y al hombre como estando en el "no-mundo", sino que anuncia que Dios está *en* el mundo, para que los hombres vivan en el mundo, pero orientados hacia Dios en un *aquí* que es *ya* la vida eterna, inaugurando en el tiempo la vida fuera de los límites del tiempo, pero pasando, como Cristo, por la muerte temporal y la resurrección a la vida eterna. El cristianismo tiene su porvenir detrás de él, puesto que por el bautismo ha pasado de la muerte a la vida. Si la esperanza y el anhelo del Señor es tan vivo en san Pablo y en la Iglesia, es precisamente porque el acontecimiento decisivo ya ha tenido lugar y garantiza lo que ha de venir. Si esperamos el *retorno* de Cristo, es porque *ya ha venido*. No es la parusía la que ilumina el NT, sino más bien es el acontecimiento de Cristo, con todo lo que incluye, el que ilumina el futuro. El futuro es *cierto* porque el acontecimiento de Cristo ha iluminado e irradiado el antes y el después, entenebrecidos hasta entonces. Es la epifanía en la historia la que garantiza el apocalipsis y la que relanza continuamente a la Iglesia por los caminos de la conversión, del rejuvenecimiento y de la santidad, a fin de que sea digna de encontrarse con su Señor. Todo futuro, el de Cristo y el de los cristianos, será el *futuro* de este *ahora*. Todo porvenir es el porvenir de la revelación ya cumplida en Jesucristo.

Por eso nos parece excesivo presentar la revelación como si fuera tan sólo promesa, esperanza, escatología, apocalipsis. En este sentido creemos que la teología de J. Moltmann está demasiado influida por la *pattern* de la revelación veterotestamentaria. Es verdad que no llegaremos nunca a suprimir la tensión real que existe entre lo que ocurrió y lo que vendrá. La misma revelación histórica atestigua tanto el apocalipsis final de Cristo como su epifanía en la historia. Reducir o eliminar la una o la otra sería, por tanto, una infidelidad al dato revelado.

Para el Vaticano II, la revelación *que* corresponde a nuestra condición real de *viatores*, de peregrinos, es la que podemos captar y asimilar en Cristo, que "con *su* presencia y manifestación... lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino" (DV 4). I-1 concilio reserva el término de *revelación* para designar ante todo la manifestación histórica de *Dios* por el Verbo -hecho carne. Para designar la manifestación de Dios por *su* creación, el concilio habla de su "testimonio permanente en *las cosas creadas*" (DV.3); y para designar el acontecimiento final de la parusía, habla de la "manifestación gloriosa" de Cristo (DV 4). *La revelación* es un término reservado para la manifestación y la comunicación histórica de Dios en Jesucristo. También la creación y la parusía se llaman "manifestación" de Dios; pero sólo la manifestación histórica de Dios por la encarnación del Verbo encarnado recibe el nombre de *revelación*, que sigue siendo el término consagrado. La fe y la esperanza tienden hacia el retorno glorioso de Cristo, pero en Cristo el futuro ya es nuestro. Entonces descubriremos, con un asombro lleno de gozo, a Aquel que, en la fe, era ya el compañero de todos nuestros días.

12) Cristo, norma de toda interpretación de la salvación.

El punto de partida de toda consideración teológica sobre la salvación y la revelación es Cristo. Él es el único punto de referencia y de inteligibilidad de la historia de la salvación y de la historia de la revelación. *Arjé y Telos*, es él el que da a todas las cosas su sentido último e inequívoco. Él es la clave de interpretación de los tiempos que preceden

y siguen a su venida, así como de todas las formas de salvación anteriores; contemporáneas y posteriores a su venida histórica. Tomar así la revelación crítica como criterio universal en materia de salvación y de revelación no es un signo de desprecio o desconfianza de las otras religiones, sino más bien el único medio de situarlas y de valorarlas. Así pues, esa partir de Cristo, el "Universal concreto", como hemos de intentar precisar las relaciones de la revelación, en el sentido "técnico" que se le reconoce después del Vaticano II y de la DV, con unas realidades estrechamente emparentadas con él y que a veces, abusivamente, se llaman también "revelación". Aquí, como en otros lugares, las confusiones terminológicas conducen con frecuencia a la confusión en el plano de las realidades.

13) Revelación e historia de la salvación.

La historia de la salvación es coextensiva con la historia de la humanidad. "Dios cuidó continuamente del género humano, para dar la vida eterna a todos los que buscan la salvación" (DV 3). Sin embargo, el concilio no identifica la revelación con la salvación. Cada fase de la historia, antes de Cristo, es historia de la salvación; pero no es *estrictamente* historia de la revelación, ya que se ignora a sí misma, incluso como historia de la salvación. Sin la revelación cristiana no podemos saber con certeza lo que ocurre en el corazón de la historia profana. Repitémoslo: la emigración de Israel. sin la interpretación de Moisés, en nombre de Dios, no pertenecería a la historia de la revelación, sino que se confundiría con la serie de emigraciones de la historia universal. La salvación está presente por todas partes, pero no está "plenamente revelada" más que en Jesucristo. En efecto, es Cristo con el AT quien la anuncia y la prepara el que da a la historia de la salvación conciencia de sí misma y de especificidad respecto a la historia profana (política, jurídica social, económica, militar, cultural). Si esto es así, ¿no sería mejor, siguiendo la tradición de la Iglesia, reservar el tema de *revelación* y de *historia de la revelación* para designar ante todo la revelación en y por Jesucristo?

14) Revelación trascendental (o universal) y revelación especial (o cristiana, histórica, categorial).

Entonces, ¿cómo designar la gracia de la salvación concedida a todos los hombres (que algunos autores llaman también revelación trascendental o universal) y cómo precisar su relación con la revelación cristiana?

Empecemos por describir e identificar la realidad de que se trata. Por "revelación trascendental o universal" se entiende la autocomunicación directa y gratuita que Dios hace de sí mismo a todo hombre que viene a este mundo (en la economía actual). Esta acción "elevante" de Dios se inserta misteriosamente en el dinamismo cognoscitivo y volitivo del hombre. Aunque no sea objeto de conciencia refleja y discursiva, es sin embargo como el horizonte primero que se da con la existencia, en el que se inscribe el obrar humano. Cuando el hombre, en el fondo de su conciencia, se entrega a esta gracia, aunque ignore su existencia, su nombre y su autor, realiza su salvación. Pero una cosa es reconocer esta acción interior de la gracia y otra cualificarla de "revelación".

La Escritura, por su parte, atestigua que la revelación histórica-, dada en Jesucristo, no puede ser acogida más que en el contexto de una subjetividad tocada por la gracia. Llama a esta acción interior una "atracción" (Jn 6,44), una "iluminación" similar a la luz de la creación en la primera mañana (2Cor 4 4-6), una "unción" de Dios (2Cor 1,22), un "testimonio" del Espíritu (Un 5,6) y -tan sólo en una ocasión-- una "revelación" interior (Mt 11,25; 16,17). En el movimiento hacia Cristo, que es la acogida de la revelación por la fe, hay alguien que es el primero en obrar. Esta acción interior conserva, sin embargo, el incógnito; deforma que en Mt 16,17 se observa que es el mismo Cristo el que tiene que notificar a Pedro esta acción de la gracia en él.

Esta acción interior de Dios, que es idénticamente la gracia de la salvación y de la fe, es como la *dimensión interior* de la revelación cristiana: porque no hay dos revelaciones, dos evangelios, sino dos caras o dos dimensiones de una misma y única revelación, de una misma y única palabra de Dios. La gracia interior es la salvación ofrecida, pero no identificada. La acción salvífica de Dios se hace consciente y notificada en categorías humanas por la revelación histórica y categorial solamente. Sólo por el evangelio conocemos la voluntad salvífica universal de Dios, así como los medios de salvación puestos a disposición de todos los hombres. Pues bien, pertenece a la economía de la salvación que el designio de Dios en Jesucristo sea conocido, notificado y llevado al conocimiento de las naciones. Pertenece también a la naturaleza del hombre, criatura racional, que la opción de fe, en la que se compromete toda su vida, surja en el seno de una conciencia plenamente ilustrada sobre la gravedad y la rectitud de esa opción.

De esta forma la revelación no alcanza su punto de madurez más que cuando la historia de la salvación se conoce de forma positiva y cierta como querida por Dios. Pues bien, sólo el acontecimiento de Cristo es el acontecimiento pleno y definitivo, que se escapa no sólo del anonimato, sino también de toda falsa interpretación de la historia de la salvación, de toda ambigüedad. La revelación trascendental sigue siendo fundamentalmente ambigua sin la luz de la revelación histórica y categorial. El horizonte del hombre hacia el futuro es apertura a un horizonte indefinido que puede recibir una interpretación de tipo panteísta, teísta o ateísta. Tan sólo la revelación de Dios en la historia puede disolver la ambigüedad de fondo que rodea a la revelación trascendental.

En consecuencia, nos parece abusivo, a nivel del lenguaje *teológico*, confundir simplemente historia de la salvación, gracia de la salvación e historia de la revelación, creando así la impresión de que *la* revelación es ante todo la gracia de la salvación otorgada a los hombres de todos los siglos, mientras que la revelación cristiana, histórica, categorial, no sería más que un episodio más importante, un momento más intenso de la revelación universal, una especie de revelación sectorial o filial de la revelación trascendental. La verdad es que esta distinción entre revelación universal (gracia de la salvación) y revelación especial (en Jesucristo) es una traición de la realidad. La revelación universal

auténtica no es anónima; es la que se realiza en Jesucristo y la que confiere al hombre la gracia de la salvación, antes y después de él. Lo que es *especial* no es el cristianismo, que es el I universal *concreto*, en Jesucristo, el universal absoluto. Este universalismo cristiano incluye el AT, que es el desarrollo progresivo de la revelación plena, germinación de la revelación total, hasta Jesucristo. Invertir las perspectivas es oscurecer la luz, prolongar una confusión que no encuentra ningún apoyo en la Escritura ni en el magisterio, para los cuales la revelación se presenta como una irrupción histórica, de Dios entre nosotros. Confundir esta irrupción puntual con la gracia salvífica, anónima y universal, que invade al hombre sin saberlo es aumentar el número ya demasiado elevado de las ambigüedades que estorban a la teología. La DV se mantiene cuidadosamente al margen de estos equívocos. Si buscamos un término apto para definir la acción de esta gracia de la salvación, podemos hablar, siguiendo a la Escritura, de atracción, de iluminación, de testimonio, o -como santo Tomás- de instinto interior, de palabra interior. Más aún, si queremos subrayar que la revelación cristiana es a la vez evangelio exterior y gracia interior, acción conjunta de Cristo y de su Espíritu, podemos hablar de la dimensión interior de la única, revelación, de la única palabra de Dios.

15) Revelación e historia de las religiones.

Si Cristo es la plenitud de la revelación, Dios-entre-nosotros, se sigue que él es la única interpretación auténtica de todas las formas de salvación, anteriores, contemporáneas o posteriores a su venida histórica. Es verdad que la gracia de la salvación, al actuar en un espíritu marcado por la historicidad, tiende a objetivarse en unos ritos, en unas prácticas, en un lenguaje. Bajo la acción de esta gracia, los hombres buscan como a tías, presienten vagamente un misterio de salvación. Las grandes religiones (p.ej., el / hinduismo, el 1 budismo), cuyo principal objetivo es la liberación del hombre, son intentos de interpretación de esta gracia que actúa sin que ellas lo sean y sin que tengan de ello una conciencia refleja; pero, como carecen de un criterio de discernimiento, la interpretación que dan del incógnito de la salvación encierra junto con algunos elementos válidos- ciertos ingredientes humanos, ciertas ambigüedades, desviaciones y errores. Las grandes religiones de la historia mantienen una relación positiva con la revelación cristiana, pero la calidad de su contenido y su exactitud tienen necesidad de ser precisados. Pues bien, sólo Cristo es la "plenitud de la vida religiosa" (*Nostra aetate*, 2). Aun el AT, tomado aisladamente, no tiene de su propia revelación una interpretación absoluta e infalible, porque no conoce todavía la Palabra definitiva que disuelva sus propias ambigüedades, que ilumine sus figuras y disipe sus sombras. Sólo Cristo hace posible la inteligencia perfecta del AT, así como la de todas las experiencias religiosas de la humanidad. Sólo el evangelio de Cristo, proclamado por la Iglesia, constituye un acontecimiento que se interpreta infaliblemente a sí mismo, ya que aquí el principio de interpretación es Dios mismo en Jesucristo. Pues bien, el Verbo ilumina de forma diferente las diversas religiones, que se presentan como rayos de esta verdad que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (NA 2). Se puede hablar a propósito de esto de la *iluminación* o de la *manifestación* que Dios hace de sí mismo a través del cosmos, del camino de la inteligencia o de otras experiencias, para significar así la acción del Verbo sobre la humanidad: no hay nada que se escape a esa acción, que es fuente y norma de toda verdad. Pero la revelación cristiana es una realidad muy específica, que no debe confundirse con otras realidades connexas o que presentan algunos elementos parciales de la misma.

16) Revelación y experiencia.

En estos últimos tiempos la teología de la revelación se ha confrontado a veces con el concepto de *experiencia*, un concepto también muy ambiguo cuando se lo aplica a la revelación. En el origen de esta relación revelación-experiencia hay que poner al protestantismo liberal de F. Schleiermacher y de A. Sabatier. Reaccionando contra Kant, Schleiermacher (1768-1834) se dedicó a revalorizar el sentimiento y la experiencia religiosa. Para él la revelación se confunde con la experiencia religiosa e imanente del hombre. Lo que ocurre en el creyente es la repetición personal e imperfecta de la conciencia de Dios que Jesús tenía en estado perfecto. Para A. Sabatier, como para Schleiermacher, de quien depende, la esencia del cristianismo se encuentra "en una experiencia religiosa, en una revelación interior de Dios, que tuvo lugar por primera vez en el alma de Jesús de Nazaret, pero que se verifica y se repite, menos luminosa sin duda, pero no impalpable, en el alma de todos sus verdaderos discípulos" (*Esquisse d'une philosophie de la religion*, París 1897, 187-188). La revelación es "una experiencia religiosa" que "debe poder repetirse. y continuarse como revelación actual y experiencia individual" en la conciencia de todos los hombres de todas las generaciones (ib, 58-59). Más recientemente, G. Moran, en *The Present Revelation. The Search of religious Foundations* (Nueva York 1972), ha asumido, consciente o inconscientemente, las posiciones de Schleiermacher y de Sabatier, identificando revelación y experiencia interior personal. Esta experiencia personal no está sometida a ninguna norma. La Escritura merece respeto, pero la guía suprema es la experiencia. La revelación es una experiencia que se realiza entre dos personas, de sujeto a sujeto. Desde que empieza a subrayarse el lado objetivo del término, se cae -según Moran- en la idea de revelación "cristiana", obstáculo insuperable. La revelación se llena a cabo en la experiencia de cada día.

En estas posturas sobre la relación, revelación-experiencia aparece de nuevo una ambigüedad de fondo. Se olvida que la revelación supone siempre un doble don: Dios *se manifiesta y se da*, pero tenemos además *aquello por lo cual* podemos nosotros recibir ese don, a saber: la experiencia *original y fundadora* que es la autoconciencia de Jesús, la iluminación del profeta, la experiencia de Jesús vivida por las apóstoles. Por otra parte, tenemos la acogida de la

revelación fundadora mediante la *fe* en los testigos que están en el origen de la revelación. En las posiciones que acabamos de describir se confunde la fe en los testigos con la experiencia de la revelación fundadora. Antes de ser experiencia de la palabra de Dios siempre actual en nuestra conciencia y en nuestra vida de hoy, la revelación fue en su origen experiencia de esa palabra en la conciencia de Jesús, de los profetas y de los apóstoles. Nuestra experiencia se vive por completo bajo el régimen de la fe, a saber: la fe y la mediación de la experiencia de los testigos de la revelación constitutiva. La revelación cristiana no es solamente paso de una experiencia común a una experiencia más intensa, sino un salto cualitativo, una novedad absoluta, realizada por la presencia personal de Dios entre nosotros en su Hijo. La categoría de experiencia no basta para explicar la revelación; hay que añadir a ella la mediación histórica de Cristo, de los profetas, de los apóstoles, y la mediación de la fe en esos testigos autorizados. No se pueden confundir y asimilar esos dos tipos de experiencia. Una justa concepción de la revelación cristiana evita los dos extremos: el inmanentismo, que elimina prácticamente la revelación en Jesucristo, y el extrinsecismo, que la hace objeto de un puro asentimiento del espíritu a unas verdades que le son inaccesibles.

Si se puede hablar propiamente de experiencia viva y consciente, es primero en el nivel de la revelación fundadora. Así, la autoconciencia de Jesús como Hijo del Padre es la revelación *en su fuente*. Se nos escapa la profundidad de esta autoconciencia. En Jesús hay un santo de los santos, un santuario, ya que él tiene su origen en la misma vida trinitaria, que se expresa en y por la humanidad de Jesús. Sin embargo, esta autoconciencia nos es accesible por los indicios o radiaciones que nos dan de ella los evangelios a través de unos términos como *Abba*, que indica una intimidad única y exclusiva con el Padre; en las parábolas sobre la relación Padre-Hijo (como la de los viñadores homicidas), o en el *Logion* de Mt 11,27; Le 10,21-22, que manifiesta entre el Padre y el Hijo un conocimiento mutuo que es también comunión de vida (t Cristología). El profeta goza, por su parte, de una experiencia privilegiada gracias a la luz que lo invade, que levanta su espíritu y le permite discernir lo que él sería incapaz de descubrir por sí mismo. El resplandor de esta luz es tal que el profeta capta, sin un razonamiento explícito, que Dios es el autor de la luz recibida y de la verdad que le descubre. El profeta no es sólo un receptor de la revelación por la fe, como nosotros, sino también órgano de la revelación y fuente de su crecimiento. Sin embargo, no podemos comprender cómo se articulan en la conciencia del profeta estos dos planos de la revelación constitutiva y de la revelación acogida por la fe. Finalmente, los apóstoles tienen de Cristo una experiencia única, privilegiada (1Jn 1,1-3). No comulgamos de su experiencia del Verbo de vida más que a través de su testimonio y de la fe en ese testimonio. La experiencia que atestiguan es de una riqueza inagotable. Nadie puede rivalizar con los apóstoles en el conocimiento de Cristo, momento único de la historia de la revelación, alba de la creación nueva. De esta plenitud de experiencia, los apóstoles no lo transmitieron todo ni lo podían transmitir. Su predicación y hasta su estilo de vida no podían agotar la parte de inefable que tenía esta experiencia personal única. A nosotros lo que se nos propone creer es el testimonio apostólico, o sea, la disposición de los que vieron y oyeron y que dan testimonio de lo que vieron y oyeron. La fe en el testimonio de Cristo y de los apóstoles no es, sin embargo, un puro asentimiento del espíritu, sino el fruto conjugado de la predicación y de la gracia interior. Mas esta gracia, en la economía habitual, no es objeto de una *experiencia consciente y refleja*, ni puede llamarse estrictamente revelación.

17) Revelación y luz de la fe.

Siguiendo a la Escritura, la tradición patristica y la reflexión teológica subrayaron siempre cómo la revelación afecta a la subjetividad del hombre, la eleva y la transforma para que éste perciba como palabra viva, dirigida personalmente a él, el mensaje del evangelio. Nunca se deja de ver la acción conjugada de la palabra exterior y de la palabra interior. Esta gracia interior, que hace eco a la palabra exterior y la hace soluble en el alma, ¿puede, sin embargo, recibir el nombre de "revelación"? Como hemos visto, la Escritura habla de atracción, de testimonio, de enseñanza, de iluminación, de apertura del corazón y, a veces, de revelación. Santo Tomás habla de *instinto interior* (S. Th. II-II, 2-9, ad 3) y de *palabra interior*.

La atracción interior y la buena nueva del evangelio están en estrecha relación, pero esta atracción no es estrictamente revelación; más aún, sólo conocemos su existencia por las fuentes de la revelación, más bien que por una reflexión psicológica sobre la experiencia viva de nuestra fe. La atracción de la verdad y de la verdad personal están ligadas en el dinamismo intelectual que, fuera de los casos de mística extraordinaria, no se les puede distinguir por conciencia refleja. La influencia de esta atracción es real, decisiva en la adhesión de fe, puesto que es ella la que da al creyente poder adherirse al evangelio y al Dios del evangelio. Ella es primera en el orden de la eficiencia; pero no es el evangelio ni una palabra nueva. En un discurso teológico riguroso no se la puede designar con el nombre de revelación; invita a creer, concede creer, pero sin levantar el anonimato; es más bien una inspiración o una iluminación del Espíritu (DS 3010). Se le puede dar, sin embargo, el nombre de *testimonio* (en un sentido amplio, pero no impropio) de Dios, que actúa por dentro, con la garantía de la verdad increada. Pero ese testimonio sigue siendo indistinto.

Precisemos ahora la relación que une a las dos realidades. Se trata de dos realidades complementarias, ordenadas la una a la otra y que constituyen como las dos *dimensiones* de la única palabra de Dios. Éste interpela e invita a creer por medio del evangelio de Cristo, de la predicación de los apóstoles y de la Iglesia y, complementariamente, por la inclinación y la atracción interior que produce en el alma. Hay una acción conjugada entre el anuncio exterior y la atracción interior. La atracción, adaptándose al testimonio exterior, lo sostiene, lo asume, lo vivifica, lo fecunda. Cristo y los apóstoles declaran lo que el Espíritu insinúa y fija en las almas. La atracción interior se da para

connaturalizar al hombre con ese mundo nuevo, inconcebible, que es el reino de Dios: está al servicio del evangelio. En el orden de la revelación, la misión del Espíritu completa y acaba la misión de Cristo. La manifestación de Cristo y de su designio de salvación proviene del evangelio; la eficiencia (disposición para oír y fuerza para captar) proviene de la atracción. En virtud de esta dimensión interior, la revelación constituye una palabra de una especie única. A su eficacia de palabra exterior se añade una eficacia particular, que alcanza al hombre en lo más íntimo de su subjetividad, en el corazón de su acción cognoscitiva y volitiva, para suscitar la respuesta de la fe. Esta gracia que mueve, excita, llama, previene, suscita, aunque pertenezca al orden de la iluminación, no puede, sin embargo, postular para sí el título de revelación.

18) Escándalo y sobreabundancia.

Todos estos rasgos que acabamos de describir, juntos y cualitativamente contrastantes, múltiples y complejos, componen el rostro de la revelación cristiana y constituyen su *especificidad*. Por tanto, la revelación cristiana no carece de rostro ni de relieve, apenas distinto de las otras formas de religión, de modo que deberíamos contentarnos con un vago pre-revelacionismo. Al contrario, se la puede descubrir en el tiempo y reconocer en sus rasgos bien definidos. Más aún. El conjunto de los rasgos mencionados nos manifiestan en la revelación cristiana dos caracteres nuevos que reultan de la consideración de su *totalidad* misma, a saber: un carácter de escándalo y un carácter de sobreabundancia.

a) En efecto, la revelación cristiana se presenta a los ojos del hombre contemporáneo sobre todo como algo *escandaloso* y hasta ininteligible. Este carácter afecta a la revelación en todos sus niveles. Primeramente, escándalo de una revelación que nos viene en la fragilidad y la caducidad del acontecimiento, expuesta a todas las fluctuaciones de la historia; luego, escándalo de una revelación que nos llega por los caminos de la carne y del lenguaje del Verbo encarnado, figura tenue, punto perdido en la historia de una cultura, de una nación que no es a su vez nada entre las potencias de este mundo. Escándalo, finalmente, de una revelación confiada en su expansión a través de los siglos a una Iglesia integrada por miserables pecadores. La kénosis de Dios en la historia de Israel, la kénosis del Hijo en la carne de Cristo, la kénosis del Espíritu en la debilidad de los hombres de la Iglesia: esos anonadamientos sucesivos de Dios, consumados en la forma escandalosa de la revelación suprema del amor en la forma visible y tangible de un crucificado, desconciertan toda concepción humana. Realmente, no es ése el tipo de *singularidad* que habríamos esperado del absoluto y del trascendente. Sin embargo, en esa misma confusión de nuestras concepciones humanas, en ese escándalo hay un rasgo fundamental de la revelación de Dios como el *totalmente otro*. El hombre jamás logrará superar este escándalo si no elimina su autosuficiencia para abrirse al amor que se le ofrece.

b) El segundo carácter que afecta a la revelación en la totalidad de sus rasgos es la *sobreabundancia* de salvación que manifiesta: sobreabundancia de los medios de comunicación y de expresión; sobreabundancia de los caminos que anuncian y preparan el acontecimiento culminante de la encarnación del Hijo; sobreabundancia de los carismas que acompañan y protegen la expansión de la revelación a través de las edades (tradicción, inspiración, infalibilidad); sobreabundancia, finalmente, de los dones y de los medios de salvación. Esta sobreabundancia, que es ya la marca de Dios en el universo, es también un rasgo de la historia de la salvación. Lo que extraña no es la salvación ofrecida a todos los hombres; es más bien la sobreabundancia de salvación que acompaña a la revelación cristiana. Ella representa, respecto a la salvación universal y respecto a las religiones históricas, un plus, una sobreabundancia en los dones de la salvación, que es la prodigalidad de Dios en la nueva creación. Lo que extraña es la *sobreabundancia del amor* de Dios al hombre pecador. Se concibe que Dios salga de su silencio y que le declare al hombre su amor; pero que exprese este amor hasta el agotamiento de su expresión, es decir, hasta el don de sí mismo y hasta el abismo de la cruz, es algo que manifiesta un amor que abunda y sobreabunda. Ante esta "sobreabundancia", que "señala" la revelación cristiana a la atención de todos los hombres, no cabe más respuesta que la del amor: "Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene, y hemos creído" (Un 4,16).

19) Revelación y Trinidad.

La clave hermenéutica que descifra la revelación se encuentra, en último análisis, en el misterio de los misterios: la Trinidad, particularmente en la teología de las misiones trinitarias y de la apropiación.

La revelación es obra de la Trinidad entera: Padre, Hijo y Espíritu. La fecundidad espiritual de la Trinidad se despliega según la doble línea del pensamiento y del amor: de ahí la pronunciación del Verbo y la espiración del Espíritu. La pronunciación *ad intra* se prolonga en una pronunciación *ad extra*: es la revelación. La palabra de Cristo tiene su origen en la comunión de vida del Padre y del Hijo; por eso es palabra de Dios. El Espíritu prolonga la misión de Cristo, pero no la prolonga hablando de sí mismo: ilumina la palabra de Cristo en comunión de vida con el Hijo, que está también en comunión de vida con el Padre. La revelación no es la verdad de una persona, sino la verdad de las tres personas. Se arraiga en la comunión de vida de las tres personas y traduce esta comunión.

Aunque el Padre, el Hijo y el Espíritu son un mismo y único principio de la revelación, no se sigue que la Trinidad como tal no influya de ningún modo en la revelación. Cada una de las personas actúa según unos efectos que responden misteriosamente a lo que son, respectivamente, el Padre, el Hijo y el Espíritu en el seno de la Trinidad. Como en todas las cosas, es al Padre a quien le corresponde la iniciativa, ya que el Hijo lo recibe todo del Padre, naturaleza y misión. Es el Padre el que envía al Hijo como revelador de su designio de amor (Un 4,910; Jn 3,16); es

el Padre el que da testimonio del Hijo y de su misión reveladora por las obras que concede realizar al Hijo (Jn 10,25; 5,36-37; 15,24; 9,41), y es el Padre el que atrae a los hombres hacia el Hijo por la atracción interior que produce en los corazones (Jn 6,44).

Siendo ya el Hijo en el seno del Padre la Palabra eterna del Padre, en quien el Padre se expresa adecuadamente, está ontológicamente cualificado para ser entre los hombres la revelación suprema del Padre y para iniciarlos en su vida de hijos. Cristo es el perfecto revelador del Padre y de su designio. Pues bien, el designio del Padre es la extensión a la humanidad de la vida misma de la Trinidad. El Padre quiere reengendrar a su propio Hijo en cada uno de los hombres, infundir en ellos su Espíritu y asociárselos en la comunión más íntima, para que todos sean uno, como el Padre y el Hijo son uno, en un mismo Espíritu de amor. Si acogemos el testimonio que el Padre nos dirige por el Hijo, el Padre hace de nosotros sus propios hijos (Jn 1,12). Entonces recibimos en nosotros un espíritu de hijos, un espíritu de amor: "Dios ha enviado a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abba, Padre!" (Gál 4,6).

Mientras que el Hijo "hace conocer", el Espíritu "inspira". Es el soplo y el calor del pensamiento divino. Da fuerza y eficacia a la palabra. Cristo propone la palabra de Dios; el Espíritu nos la aplica y la interioriza, para que permanezca en nosotros. Hace a la palabra 'soluble en el alma por la unción que derrama en ella. Hace efectivo el don de la revelación. Es también el Espíritu el que actualiza la revelación para cada generación, a través de los siglos. A las cuestiones de cada época, el Espíritu responde por una sugerencia que es su presente.

Así el Padre, por la acción conjugada del Verbo y del Espíritu, por sus dos brazos de amor, se revela a la humanidad y la atrae hacia sí. El movimiento de amor por el que el Padre se descubre a los hombres por Cristo y la devolución que le hacen los hombres de ese amor por la fe y la caridad aparecen como inmersos en el flujo y reflujo de amor que une al Padre y al Hijo en el Espíritu. La revelación es una acción que compromete a la vez a la Trinidad y a la humanidad; que entabla un diálogo ininterrumpido entre el Padre y sus hijos, adquiridos por la sangre de Cristo. Se desarrolla a la vez en el plano del acontecimiento histórico y en el plano de la eternidad. Se inaugura por la palabra y la fe, y se acabará en el cara a cara de la visión.

9. CONCLUSIONES.

Subrayaremos tres conclusiones. La primera se refiere, evidentemente, a la noción misma de la revelación.

1) **Noción de revelación.**

La revelación cristiana es la automanifestación y la autodonación de Dios en Jesucristo, en la historia, como historia, por la mediación de la historia, es decir, de unos acontecimientos y de unos gestos interpretados por los testigos autorizados de Dios. Esta manifestación tiene unos rasgos absolutamente específicos, que hacen de la revelación cristiana una realidad única y sin precedentes: historicidad, estructura sacramental, progreso dialéctico de un tiempo en espiral, principio encarnacional, centralidad absoluta de Cristo, Verbo hecho carne, "economía" y pedagogía, diálogo de amor, revelación al mismo tiempo de Dios y del hombre a sí mismo, realidad siempre en tensión (presente-pasado, historia-escatología). La singularidad de esta revelación hace de Cristo la clave de la interpretación de todas las realidades conexas con él o que se le parecen: gracia universal de la salvación, experiencia de las religiones históricas, iluminación de la fe. Todos estos rasgos de la revelación se parecen a una inmensa galaxia que tiene su centro en Cristo, punto universal de interpretación. Esta singularidad de la revelación cristiana permite identificarla y al mismo tiempo distinguirla de todas las religiones que se dicen igualmente "reveladas".

2) **Implicaciones en el terreno de la "comunicación":**

Después de lo dicho sobre la revelación y sus rasgos específicos, es evidente que su "comunicación" difiere de la de un sistema filosófico, la de un descubrimiento científico, la de una técnica artesanal. La comunicación de la revelación pertenece al orden del *testimonio*. Lo mismo que el testimonio de Cristo fue indisolublemente un *docere* y un *facere*, también la comunicación del evangelio incluye no sólo la praxis de un estilo de vida filial, sino la proclamación de la fe. De hecho, por el testimonio conjugado de su enseñanza y de su vida, los apóstoles transmitieron lo que habían aprendido de Cristo "viviendo con él y viéndolo actuar" (DV 7). A su vez; la Iglesia "perpetúa en su doctrina, su vida y su culto, y transmite a cada generación todo lo que ella es y todo lo que cree" (DV 8 y 10). *Comunicar* la revelación significa que "el que comunica y proclama la salvación" es al mismo tiempo el testigo vivo de una fe que iluminó y transformó antes su vida. Si no, el evangelio corre el riesgo de convertirse en una ideología, en un sistema, en una gnosis, en una ética.

En régimen cristiano, la "comunicación participa de la elevación del hombre por la encarnación y la gracia. Los medios de comunicación social se ven de alguna manera "agraciados" con una dimensión nueva, que se debe a la especificidad de la revelación cristiana. En efecto: a) lo que se comunica es el evangelio, palabra revelada e inspirada, palabra eficaz; b) el que comunica e invita a la fe es él mismo testigo viviente del evangelio que propone; c) el oyente de la palabra es un hombre en quien actúa el Espíritu de Cristo. Las técnicas son las mismas (radio, televisión, cine, prensa), pero la realidad comunicada, el que comunica y el que "escucha", representan una condición única.

3) El "hoy" de la revelación.

El "hoy" de la palabra de salvación proclamada por Cristo sigue siendo actual y se dirige a todos los hombres. Hoy viene la salvación; hoy llega el tiempo de la conversión. La salvación no está al final del camino, sino en cada instante de nuestra vida: hoy, ahora. Las injusticias actuales, la guerra omnipresente, el terrorismo, el genocidio, deberían contribuir a reactivar en cada uno el sentimiento del hoy de la salvación notificado por la revelación. El hombre no es hoy menos "odioso" que ayer. La injusticia y el odio son una llamada desesperada del siervo doliente a un reino de justicia y de amor. Como en tiempos de los patriarcas y de los profetas, Dios dirige la historia. Cuando nos sentimos aplastados; sofocados por tanta violencia, el silencio de Dios nos proyecta hacia la revelación. Los hombres de hoy se parecen a los del AT: esperan la paz, la justicia, la verdad, la vida, el amor, la salvación. En el secreto de sus corazones buscan un sentido a todas las cosas en un mundo aparentemente desprovisto de sentido. A estos extraviados, a estos hombres que caminan en las tinieblas; Cristo, plenitud de la revelación, les responde: Yo soy el camino, la verdad, la luz, la vida, el amor. A todos les dice: Yo soy. Para Dios no hay nada imposible, con tal de que se encuentre con nuestra "buena voluntad".

BIBL.: ENCICLOPEDIAS, DICCIONARIOS, COLECCIONES. Sobre la constitución Dei Verbum, del Vaticano II, hay una bibliografía completa en el *Handbuch der Dogmengeschichte I*, fas. 1 b, 193194; COLOMBO C., *Rivelazione*, en "Ene. Cattolica" 10 (1953) 1018-1025 DIDOT J., *Révélation divine*, en *DAFC IV*, 1004-1009; DULLES A., *Theology of Revelation*, en *New Catholic Encyclopedia XII*, 441-444; DuQuoc C., *Alianza y revelación*, en E. LAURET y F. REFOULE, *Iniciación a la práctica de la teología 2*, Madrid 1984, 19-86; EICHRODT W., *Offenbarung im A T*, en *RGG IV*, 1599-1601; FRIES H., *La revelación*, en *Mysterium Salutis I*, Madrid 1974? 207-286; GEISELMANN J.R., *Revelación*, en FRIES (ed.), *Conceptos fundamentales de la Teología IV*, Madrid 1976, 117-127; GLOEGE G., *Offenbarung*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), Tubinga 19603, 1597-1613; GUILLET J. y HAAG H., *Révélation*, en *DBS X*, 586-618; JENSEN J., *Concept of Revelation in the Bible*, en *New Catholic Encyclopedia XII*, 436-438; JUNG N., *Révélation*, en *D-TC XIII* (2), 2580-2618; KERN W., POTTMAYER II. J. y SECKLER M., *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Friburgo i.Br. 1985-1986, Bd. II; MAGGIONI B., *Revelación*, en *Nuevo Diccionario de Teología bíblica*, Madrid 1990, 1674-1692; OEPKE A., *Apokaluptó*, en *TWNT III*, 565-597; PROCKSCH O., *Wort Gottes im A T*, en *TWNT IV*, 89-100; PRUMM K., *Mystères*, en *DBS VI*, 1-225; ROLLAND E., *Révélation*, en M. BRILLANT y M. NEDONCELLE (eds.), *Apologétique*, París 1937, 197-229; RUGGIERI G., *Revelación en Nuevo Diccionario de teología II*, Madrid 1982, 1527-1549; ID, *Revelación*, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar IV*, Salamanca 19872, 179-203; SCHIFFERS N. y RAHNER K., *Revelación*, en *Sacramentum Mundi VI*, Barcelona 19782, 78-103; SCHNACKENBURG R. y VORGRIMMER H., *Offenbarung*, en *Lexikon für Theologie und Kirche VII*, 1104-1116; SEYBOLD M., CREN P.R., HORTS U., SANO A. y STOCKMEIER P., *La révélation dans 1 E'criture, la patristique, la scolastique*, París 1974; WALDENFELS H. y SCHEFFCZYK L., *Die Offenbarung von der Reformation bis zur Gegenwart*, en *Handbuch der Dogmengeschichte I*, fas. Ib. MONOGRAFÍAS Y ARTÍCULOS: ABRAHAM J.W., *Divine Revelation and the Limits of Historical Criticism*, Oxford 1982 ALFARO J., *Cristo glorioso, revelador del Padre*, en "Gregorianum" 39 (1958) 222-271; ID, *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca 1985; ID, *Encarnación y revelación*, en "Gregorianum" 49 (1968) 431459; BAIERL J., *The Theory of Revelation*, Nueva York 1927; BAILLIE J., *The Idea of Revelation in Recent Thought*, Londres 1956; BALTHASAR H.U. von, *Ensayos teológicos I, Verbum caro*, Madrid 1964; ID, *La Gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation I*, París 1965; BARTH K., *Das Christliche Verständnis der Offenbarung*, Munich 1948; ID, *Dogmatique I La doctrine de la Parole de Dieu*, Ginebra 19531954; BLANK J., *Der Johanneische Wahrheitsbegriff*, en "Biblische Zeitschrift" 7 (1962) 163173; BOUILLARD H., *Le Concept de Révélation de Vatican 14 Vatican II*, en AA.VV., *Révélation de Dieu et langage des hommes*, París 1972; BRETON S., *Ecriture et Révélation*, París 1979; BRINKTRINE J., *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*, en "Theologie und Glaube" (1942) 76-83; BRUNNER E., *Offenbarung und Vernunft*, Zurich 1941; BULGAKOW P.S., *Die togzwischen Gott und Mensch. Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff Marburgo 1961*; BULST W., *Offenbarung, Biblischer und Theologischer Begriff* Düsseldorf 1960; BULTMANN R., *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*, Tubinga 1929; CAHILL J., *Rudolf Bultmann's Concept of Revelation*, en "Catholic Biblical Quarterly Review" 24 (1962) 297-306; CAIAZZO S., *Il concetto di rivelazione. Idea centrale della teología di E. Brunner*, Roma 1959; CASTELLI E. (ed.), *Rivelazione e Storia*, Roma 1971; CITRINI T., *Gesú Cristo, Rivelazione di Dio*, Venegono 1969; ID, *La Rivelazione, centro della Teología Fondamentale*, en R. FISICHELLA (ed.), *Gesú Rivelatore*, Casale Monferrato 1988, 87-99; DANIELOU J., BOUYER L. y col., *Parole de Dieu el liturgie*, París 1958. DARTIGUES A., *La Révélation: du sens au salta*, París 1985; DEDEN D., *Le Mystère paulinien*, en "Eph. theol. lov." 13 (1936) 403-442; DE VEIR A. C., *Revelare-revelatio*, en "Recherches Augustiniennes" 2 (1962) 331-357; DEWAILLY L.M., *Jésus-Christ, Parole de Dieu*, París 1945; DULLES A., *The Theology of Revelation*, en "Theological Studies" 25 (1964) 45-58; ID, *Models of Revelation*, Nueva York 1983; ID, *Revelation in Recent Catholic Theology*, en "Theology Today" (1967) 350-365; ID, *Was ist Offenbarung*, Friburgo i.Br. 1970; EBELING G., *Wort und Glaube*, Tubinga 1975; DCHER P., *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Munich 1977; FEHR J., *Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie*, Leipzig-Friburgo 1939; FÉRET H. M., *Connaissance biblique de Dieu*, París 1955; FISICHELLA R. (ed.), *Gesú Rivelatore*, Casale Monferrato 1988; ID, *La revelación: evento y credibilidad*, Salamanca 1989; FRUCHON P., *Existence humaine el Révélation*, París 1976; FULLING E., *Gesehiehte als Offenbarung*, Berlín 1956; GEFFRÉ C., *La rivelazione e 1 esperienza storica degl' uomini*, en R. FISICHELLA (ed.), *Gesú Rivelatore. o.c.*, 87-99; GILS P., *Jésus Prophète d après les Synoptiques*, Lovaina 1957; GONZÁLEZ MORFIN H., *Jesucristo-Palabra y palabra de Jesucristo*, Méjico 1962; GUARDINI R., *Die Offenbarung, ihr Wesen und ihre Formen*, Würzburg 1940; GUTTWENGER E., *Offenbarung und Geschichte*, en "Zeitschrift für Katholische Theologie" 88 (1966) 223-246; HARL M., *Origène el lafonction révélatrice du Verbe incarné*, París 1958; HELM P., *The Divine Revelation. The Rasic Issues*, Londres 1982; HENRY C.F.H. (ed.), *Revelation and the Bible*, Londres 1959; HOLSTEIN H., *La Révélation du Dieu vivant*, en "Études" 81 (1959) 157-168; HUBER H., *Der Begriff der Offenbarung im Johannes Evangelium*, Gotinga 1934; JEWETT J.K., *Emil Brunners Concept of Revelation*, Londres 1954; KLINGER E., *Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte*, Zurich 1969 KNAUER P., *Der Glaube kommt vom Horen*, Colonia 1978; LATDURELLE R., *Teología de la revelación*, Salamanca 19825; LÉONARD A., LARCHER A., DUPONT C. y col., *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, París 1961; LÉPINSKI E., *Eisais sur la Révélation el la Bible*, París 1970; LuBAc H. de, *La Révélation divine*, París 1983; MARC A., *L9dée de Révélation*, en "Gregorianum" 34 (1953) 390-420; MCNAMARA K., *Divine Revelation*, en "The Irish Theological Quarterly" 34 (1967) 3-19; MORAN G., *Theology of Revelation*, Nueva York 1966; MOWINCKEL S., *La connaissance de Dieu chez les prophètes de 1,4. Testament*, en "Revue d'hist. et de phil. rel." 22 (1942) 69-106; NEHER A., *La esencia del profetismo*, Salamanca 1975; NIEBUHR H.R., *The Meaning of Revelation*, Nueva York 1955; NOACK H., *Sprache und Offenbarung*, Gütersloh 1960; NYSENS A., *La Plénitude de vérité dans le Verbe incarné. Doctrine de S. Thomas d Aquin*, Baudouinville 1961; O'COLLINS G., *Revelation as History*, en "The Heythrop Journal" 7 (1966) 394-406; ID., *Theology and Revelation*, Dublín 1968; OCHAGAVIA J., *Visibile Patris Filius*, Roma 1964; PANNENBERG W., *la revelación como historia*, Salamanca 1977; PFEIFFER H., *OJfenbarung und Offenbarungswahrheit*, Trier 1982; ID, *Gott offenbart sich. Das Reifen und Entstehen des Offenbarungsverständnis in ersten und zweiten Vatikanischen Konzil*, Frankfurt 1982; POTTERIE I. de la, *La Vérité sans S. Jean*, 2 vols., Roma 1977; RAHNER K., *Oyente de la palabra*, Barcelona 1967; RAHNER K., LATGURELLE R., y contr., *The Word*, Nueva York 1964; RAHNER K., *Observaciones sobre el concepto de revelación*, en K. RAHNER y J. RATZINGER, *Revelación y tradición*, Barcelona 1970, 11-26; RICOEUR P., LÉVINAS E., GEFFRÉ C. y col., *La Révélation*, Bruselas 1977; RGBINSON H.W.,

Record and Revelation, Oxford 1938; ID, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, Oxford 1946; ID, *Redemption and Revelation*, Londres 1947; RUST E.C., *Religion, -Revelation and Reason*, Macon 1981; SCHILLEBEECKX E., *Revelación y teología*, Salamanca 1969; SCHLETTE H.R., *Epiphanie als Geschichte*, Munich 1966; SCHLIER H., *Wort Gottes*, Würzburg 1958; SCHNACKENBURG R., *Zum Offenbarungsgedanken in der Bibel*, en "Biblische Zeitschrift" 7 (1963) 2-23; SC.HREY H. H., *Existenz und Offenbarung*, Tubinga 1946; SCHULTE H., *Der Begriff der Offenbarung*, Bonn 1949; ScoTT E.F., *The New Testament Idea-of Revelation*, Nueva York-Londres 1935; SEGALLA G., *Gesù Rivelatore del Padre nella tradizione sinottica*, en "Rivista Biblica" 14 (1966) 467-508; SHORTER A., *La revelación y su interpretación*, Madrid 1986; SIMONS E., *Philosophie der Offenbarung*, Stuttgart 1966; SIMPSON C.A., *Revelation and Response in the Old Testament*, Nueva York 1947; TESTA B., *Rivelazione e Storia*, Roma 1981; THOMSON J.G.S.S., *The Old Testament View of Revelation*, Grand Rapids, Michigan 1960; TILLICH P., *Theología sistemática*, 2 vols., Barcelona 1972; TORRES CAPELLÁN A., *Palabra y revelación*, en "Burgense" 1 (1960) 143-190; TORRES QUEIRUGA A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987; TRESMONTANT C., *Le problème de la Révélation*, París 1969; VAN MIERLO S., *La Révélation divine*, Neuchâtel 1952; VERWEYEN H., *Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*, Düsseldorf 1969; VOLTA G., *La nozione di Rivelazione dal Vaticano I al Vaticano II*, en AA.VV., *La teología italiana oggi*, Brescia 1979, 195-244; WALDENFELS H., *Offenbarung*, Munich 1969; WALGRAVE J., *Unfolding Revelation*, Londres 1972; WOLFF J., *Der Begriff der Offenbarung*, Bonn 1949; WRIGHT G.E., *God Who Acts*, Londres 1952; ZIMMERLI W., *Gottes Offenbarung*, Munich 1961.

TRATADOS Y MANUALES DE TEOLOGIA FUNDAMENTAL. La mayoría de estas obras contienen uno o varios capítulos sobre el tema de la revelación. Indicamos los más recientes; ALEU J., *Teología fundamental*, Madrid 1973; BENI A., *Teología fondamentale*, Florencia 1980; BOF G., *Teología fondamentale*, Roma 1984; CAVIGLIA G., *Le ragioni della speranza. Teologia fondamentale*, Turín 1979; FISICHELLA R., *La revelación: evento y credibilidad*, Salamanca 1989; FRIE S., *Teología fundamental*, Barcelona 1987; JOEST W., *Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen und Methodenproblem*, Stuttgart 1974; KOLPING A., *Fundamentaltheologie*, 3 vols., Münster 1968-1974-1981; O'COLLINS G., *Fundamental Theology*, Nueva York 1981; PIE NINOT S., *Tratado de Teología fundamental*, Salamanca 1991; SCHUSSLER FIORENZA F., *Foundational Theology, Jesus and the Church*, Nueva York 1985; SKALICKY C., *Teologiafondamentale*, Roma 1979; WAGNER H., *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1981; WALDENFELS H., *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985.

R. Latourelle