Parte segunda

LA PECULIAR REVELACIÓN HISTÓRICA COMO FUNDAMENTO Y HORIZONTE DE LA FE CRISTIANA

I

El problema de la posibilidad de tal revelación

§ 27

La objeción contra la posibilidad de dicha revelación

La objeción del pensamiento moderno

La objeción contra una revelación, como la que se da en el ámbito de la fe cristiana, es decir, la revelación peculiar, atestiguada en el Antiguo Testamento y en el Nuevo, que ha encontrado su culminación en la historia, la persona, la palabra y el destino de Jesucristo, ha hallado expresión renovada en el curso de la historia, y especialmente en la edad moderna[1].

En principio cabe decir que la objeción tiene lugar siempre que no existe un espacio para una revelación especial.

Tal es el caso del denominado *deísmo* de los siglos XVII y XVIII, que explica el mundo como obra y creación de Dios, y lo concibe y entiende bajo la imagen de una máquina que funciona con toda precisión. El creador es el ingeniero universal que, tras la construcción de la máquina —el mundo—, puede abandonarla a sí misma, a sus funciones, leyes y mecanismos. Cualquier actividad posterior por parte de Dios, en el sentido de una revelación que se haya dado en la historia, no haría sino estorbar el curso y marcha del mundo, perjudicaría y hasta desacreditaría la per-

1. Para lo que sigue es fundamental el artículo de M. Seckler, *Aufklärung und Offenbarung*, en *Christlicher Glaube in Geschichte und Gesellschaft* 21, Friburgo-Basilea-Viena 1980, 6-78; cf. asimismo H. Fries, *Die Religionsphilosophie Newmans*, Stuttgart 1948, 19-44.

fección de la obra de la creación y, por ende, del creador, la creación sería calificada como una obra chapucera, necesitada de correcciones y complementos. Ahora bien, eso sería indigno de la creación y del creador.

No hay espacio alguno para una revelación especial, cuando sus posibles contenidos de antemano sólo aparecen como aceptables en la medida en que pueden interpretarse como posibles contenidos de la razón crítica o de la razón práctica —*como religión dentro de los límites de la razón pura*—, al igual que todo cuanto se encuentra en la peculiaridad y singularidad histórica puede convertirse en el caso y signo de algo general. Una revelación histórica, a la que responde una aceptación consciente, puede admitirse en el mejor de los casos como el estadio infantil de una evolución, como una «introducción». Ésta desaparece suplantada por el estadio del pensamiento maduro y adulto, que permite el conocimiento del propio pensamiento autónomo, el cual tiene el coraje de servirse de la propia inteligencia y de superar la autoculpable minoría de edad (Kant).

Partiendo de esa concepción básica, Herbert de Cherbury, considerado como el padre del deísmo, ha formulado cinco tesis fundamentales sobre Dios, la libertad y la inmortalidad: existe un ser supremo; se le ha de adorar; la moralidad es la forma suprema de la adoración divina; las faltas y crímenes se perdonan con el arrepentimiento; hay un premio y un castigo después de esta vida.

Estos principios subyacen, según Herbert de Cherbury, en las diferentes religiones, que coinciden en los mismos. Y son a la vez la norma crítica para las religiones concretas, incluido el cristianismo. Los añadidos o son engaños clericales o pura alegoría. La verdadera Iglesia católica consiste en el consenso de las criaturas racionales en los asuntos de la religión.

Para John Locke el contenido de la religión cristiana es «tan simple, que ilumina de inmediato a la razón humana, y tan general que no incluye una confesión particular». El cristianismo se identifica con la religión racional, el evangelio es el compendio y autenticación de la *lex naturae*, de la *lex rationis*.

Kant aplica la misma idea fundamental a la interpretación de la Biblia[2]. «Los pasajes de la Escritura que contienen ciertas doctrinas teóricamente declaradas como santas, pero que superan todo concepto de razón (incluso el moral), pueden interpretarse en beneficio de dicha razón, en cambio aquellos que contienen principios contrarios a la razón

2. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (edic. de Weischedel, VII), Darmstadt 1968; versión castellana: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid ²1982.

práctica, deben interpretarse en beneficio de ésta.» En este contexto menciona Kant la doctrina de la Trinidad, de la Encarnación, del Dios-hombre. «El paso progresivo de la fe eclesiástica al dominio exclusivo de la pura fe religiosa constituye la aproximación del reino de Dios.»

No hay espacio para una revelación particular cuando todo es revelación, como ocurre en el sistema del idealismo y sobre todo en el de Hegel, porque el hombre —o, más exactamente, el espíritu del hombre— es el lugar de la presencia, la acción y la historia del espíritu divino absoluto, y porque además la historia universal es el movimiento del espíritu absoluto a través del y en el espíritu humano, es el camino de su «revelación», el camino en la forma de dialéctica con tesis, antítesis y síntesis.

Hegel está interesado en la reconciliación de fe y saber, y concretamente en este sentido: el contenido de la fe cristiana no ha de quedar abandonado a la fe, sino que ha de ser pensado por la razón. Ello es posible cuando se reconoce que Dios es la profundidad del espíritu consciente de sí mismo y que el espíritu, cuando quiere llegar a sí mismo, ha de salir de sí, entrar en lo que no es, en lo extraño, y apropiárselo. Esto vale también para Dios, que ha de entrar en el mundo, en el ser humano y en la historia, para poder ser él mismo. Con ello la encarnación de Dios resulta filosóficamente inteligible, especulativamente pensable y hasta necesaria[3].

En esa gran construcción mental hay sin embargo una objeción contra una revelación especial por cuanto que todo es revelación. Si, además, Dios y hombre están unidos en la forma que Hegel los presenta, desaparece la diferencia entre espíritu divino y espíritu humano y finito. Y con ello cae la posibilidad de hablar de una revelación de Dios que se distinga de una revelación del hombre. Si, finalmente, la historia es el camino del espíritu absoluto en su forma de dialéctica, quiere decirse que la revelación como acto de la libertad de Dios no es posible, y que más bien es un camino de la necesidad.

No hay espacio para una revelación especial, si una tal revelación no es accesible al hombre, y por lo mismo no sería revelación. Tal es el caso si, como defienden *el empirismo* y *el positivismo*, al hombre sólo le resulta accesible aquello que puede experimentar y percibir por los sentidos, es decir, lo intramundano y objetivo, aquello que se puede captar y verificar mediante observación, repetición, experimento y control. De ahí que la ciencia de la naturaleza sea la única forma de conocimiento

3. Cf. H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Friburgo-Basilea-Viena 1970; versión castellana: *La encarnación de Dios*, Herder, Barcelona 1974; E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tubinga 1977.

humano. Todo conocimiento deriva de la experiencia, está condicionado y limitado por la experiencia. Y ahí no entran ni Dios ni una revelación cualquiera que sea el modo de definirla. Poner la realidad en relación con ello no es una explicación sino más bien un velamiento de la realidad.

Se comprende que en *el materialismo* de cualquier matiz, pero sobre todo en el materialismo histórico y dialéctico, no pueda haber espacio alguno para la revelación. Todo lo perteneciente a la misma incurre en la sospecha de ser un sueño ideal, una proyección o superestructura ideológica sobre determinadas circunstancias económicas y sociales, y de obrar a la manera del opio.

La edad moderna suele subsumirse bajo la categoría de *la Ilustración* y sus secuelas, refiriendo a la misma todo aquello —todos los «ismos»— de lo que se ha hablado. La Ilustración pasa por ser sobre todo una crítica de la revelación y el compendio y cifra de cuanto es hostil a esa revelación. En un análisis profundo Max Seckler ha demostrado que la Ilustración estuvo realmente interesada en *reconciliar revelación y razón,* y que la crítica de la revelación que la Ilustración llevó a cabo hay que entenderla con matizaciones: «como crítica de una inteligencia supranaturalista de la revelación, que como réplica del naturalismo entiende la revelación cual si fuera un añadido irracional, que no puede ser creído por la razón ni proporcionado a la misma como verdad, sino únicamente como en un acto de autoentrega; como crítica de un positivismo de la revelación, que reclama la fe para lo establecido y afirmado por tradición y autoridad únicamente por su condición de ser algo dado, equiparando positividad y validez; finalmente, como crítica de un absolutismo de una teología de la revelación, el cual reduce el déficit de fundamentación de las afirmaciones reveladas a unos decretos incomprensibles de la voluntad de la *potentia absoluta* de Dios y exige un sometimiento incuestionado, para el cual sólo son posibles unas razones extrínsecas, es decir, que se apoyan en el aspecto externo y en las circunstancias exteriores de la revelación (*criteria externa revelationis*)[4].

La discusión que los ilustrados llevaron a término fue un auténtico desafío teológico, y contribuyó a que se reconociera la idea de revelación como el concepto clave de fe y teología, que la revelación constituye la definición trascendental de lo cristiano, y que con ella ha de señalarse la dimensión originaria y esencial del cristianismo. «En el plano lingüístico esto se expresa por cuanto que la fe cristiana ahora ya se ve y se designa como una teología revelada; y en el plano real eso significa que la revelación se reconoce en su conjunto como fundamento permanente y como dimensión esencial del cristianismo a la vez que de un

4. M. Seckler, *Aufklärung und Offenbarung,* 33.

modo científico-teórico se refleja como condición indispensable y definición ontológica de la teología y de la fe»[5].

La objeción de Karl Jaspers

Y vamos a tratar ahora otra objeción contra la revelación atestiguada en la fe bíblica y cristiana: la objeción que Karl Jaspers formula en una posición filosófica actual. Y lo hacemos en razón de que ese filósofo se ha ocupado como ningún otro en los años últimos del problema de la revelación. En tal sentido su libro más representativo es *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (*La fe filosófica ante la revelación*)[6]. La temática resulta tanto más interesante cuanto que en los rasgos fundamentales de su filosofía, en la *Existenzphilosophie*, parece haber señalado todos los supuestos para una posible revelación. Como son en los «principios» o axiomas ya mentados: «Ninguna existencia sin trascendencia» - «Ninguna verdadera imagen del hombre sin Dios», en que Dios es la realidad distinta del hombre, una realidad universal que garantiza el fundamento de la existencia. Jaspers no rechaza la revelación en sentido bíblico y sobre todo cristiano porque niegue la trascendencia, sino apelando explícitamente a su reconocimiento. Bien merece que estudiemos su posición, incluso porque bien podemos considerarla representativa justamente por su seriedad y su penetración.

Exponemos a continuación las reflexiones que Jaspers hace sobre el tema de la revelación. Metodológicamente lo presentamos de modo que con la descripción aparece también la crítica.

a) Para Jaspers revelación es «la manifestación directa de Dios, localizada en el tiempo y el espacio, por palabra, exigencia, actuación o acontecimiento. Dios da su órdenes, crea una comunidad, aparece entre los hombres y funda el culto»[7]. En sí misma la revelación es un fenómeno y una pretensión de las religiones todas. El cristianismo no se entiende, sin embargo, como una especie dentro de ese género, como una revelación entre otras; más bien pretende ser la única, absoluta y que precede a todas y por tanto *la revelación exclusiva*.

Pero contradice la existencia del hombre —replica Jaspers— el que la trascendencia se revele de una manera inequívoca. Ello significaría la fijación unilateral y precipitada del hombre en un dato definitivo y sería, por tanto, una limitación de sus posibilidades. Una revelación que se

5. Ibid. 54.

6. Munich 1962; versión castellana: *La fe filosófica ante la revelación*, Gredos, Madrid 1968. Para todo el tema: H. Fries, *Der philosophische Glaube: Karl Jaspers*, en *Ärgernis und Widerspruch*, Würzburgo ²1968, 41-99.

7. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 49.

entiende como exclusiva tiene también y sobre todo como consecuencia un trazado indebido de fronteras para la trascendencia en cuestión.

Ésta es la explicación de Jaspers: «Negarse a la fe revelada no es consecuencia de un ateísmo, sino la secuela de la fe de la existencia, libremente creada por la trascendencia. La fe filosófica... tiene que renunciar a la revelación real en favor de las cifras en el movimiento de su sentido múltiple»[8]. No se trata de la alternativa negación de Dios o fe en Dios, sino de la cuestión de Dios oculto o revelado[9].

b) Una fe revelada implica para Jaspers una *autoridad.* Ésta representa para él una necesidad humana incuestionable. «Un hombre no puede vivir solo. Pero en la comunidad nunca está sin una autoridad vinculante, a la que el individuo obedece sin saberlo y sin por ello sentirse privado de libertad»[10]. Para Jaspers la autoridad no se opone en modo alguno a la libertad. Más bien la libertad sólo es posible por una autoridad, gracias a una libertad en el vínculo; lo contrario sería arbitrariedad.

Por ello tampoco se da la autoridad sin una revelación. Sin embargo la autoridad respaldada por una revelación y una fe revelada provoca la crítica de Jaspers. Porque repugna a la esencia de la autoridad exigir lo que la revelación exige: el ser una autoridad universalmente válida y vinculante para todos. Toda autoridad es histórica y, por ende, esencialmente relativa. La verdadera autoridad comporta una pluralidad de formas: no existe la autoridad, sólo hay autoridades.

c) La fe revelada promete a la vez que pretende no sólo ser una verdad entre otras muchas, sino ser la verdad absoluta, la verdad sin más. Y ahí se contiene la otra pretensión: la de ser *verdad para todos,* para todos los hombres, todos los tiempos y las circunstancias todas. Una cosa vale para todos, y todos están obligados y ligados a esa cosa única: una autoridad, una Iglesia, un libro, una fe y un Dios, que es el Dios de todos.

Por el contrario, y en nombre del hombre, hay que decir que dentro de la existencia humana, dentro de la razón, la libertad y la historia, no hay verdad alguna universalmente válida, ninguna verdad absoluta, eterna y que obligue a todos. Hay una verdad «únicamente para mí» y para cada uno; sólo existe la verdad como mi verdad. En este sentido Jaspers hace suya la tesis de Kierkegaard: «La subjetividad es la verdad.» La verdad no es universal; es histórica, relativa, polar y dialéctica. La única verdad es la meta, permanentemente obligatoria pero jamás alcanzable, de todos los caminos de la verdad. «Lo que es histórica y exis-

8. Ibid. 118.
9. Ibid. 481.
10. Ibid. 64.

tencialmente verdadero es sin duda absoluto, pero en su formulación y manifestación no es por ello una verdad para todos»[11].

La proclamación de la verdad para todos, como la que hace la revelación, significa —desde la perspectiva del hombre— la nivelación, más aún, el «amortajamiento» del individuo, la exaltación de lo universal por encima de lo particular, el triunfo de lo impersonal sobre la persona y sobre el individuo, que se ve amenazado y difuminado por y en esa verdad absoluta para todos.

d) Si la revelación pretende ser la verdad para todos, conduce necesariamente a la *pretensión de la exclusividad*, que a nada otorga validez fuera de sí misma, y que condena cuanto no lleve su nombre y su signo. «Se plantea la alternativa de seguirla o de no seguirla: Quien no está conmigo está contra mí»[12].

La intolerancia de la fe revelada significa un fanatismo estrecho de miras y una voluntad brutal de poder y hasta de dominio universal, que intenta llevar a todos los hombres a la fe y hacerlos cristianos, que les obliga a adorar lo que quemaron y a quemar lo que antes habían adorado. Política, persecución, inquisición y violencia se convierten en instrumentos de la fe, que la Iglesia ha manejado en la historia con una praxis que la degrada y deshonra y que estaba pensada hasta en sus detalles mínimos[13].

Ese exclusivismo, intolerancia e incapacidad de comunicación constituyen, según Jaspers, un peligro para el hombre en lo más íntimo de su existencia. Porque pertenece a la esencia del hombre el estar en comunicación, y en un contacto vivo con el tú del otro conectar con la historia y con el presente y con los movimientos espirituales, impulsos, fuerzas e ideas de todos los tiempos. Sólo en la relación y en el encuentro con lo que no es ella misma llega la existencia a su apertura, anchura y libertad. Mas para ello no deja espacio ni posibilidad alguna la pretensión exclusivista de la fe revelada.

La pretensión de exclusividad que alienta la fe, no sólo se ha de rechazar en nombre del hombre sino también en nombre de Dios, según asegura Jaspers: «La pretensión de exclusividad es obra humana y no se funda en Dios, que ha abierto al hombre muchos caminos para que llegue hasta él»[14]. La afirmación de una revelación exclusiva de Dios constituye en el fondo una usurpación de la verdad por parte de algunos hombres y de ciertos grupos.

e) La verdad para todos, que la revelación y la fe cristianas reclaman, no sólo excluye todo cuanto difiere de la misma, sino que además pro-

11. *Der philosophische Glaube*, Munich 1948, 70.
12. Ibid. 72.
13. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 88-91.
14. *Der philosophische Glaube*, 75.

mete ser la respuesta verdadera a todas las cuestiones y llenar todas las posibilidades del pensamiento y de la búsqueda. En la caracterización que de ella hace Jaspers, la fe revelada lo sabe todo, lo sabe todo exactamente y lo sabe todo de manera infalible. Esa fe proyecta un *sistema de la verdad*, un cosmos de certezas, un entramado de garantías, una verdadera cosmovisión en forma de *summa*, en la que todo tiene su sitio, su categoría y su orden y conexión, en la que se concentran todas las semillas de verdad dispersas en el mundo y en la historia, y en la que se recogen las huellas y partes todas de la verdad.

La concepción y exposición más audaz de esta manera de pensar se encuentra, según Jaspers, en Nicolás Cusano[15]. Los principios, por él desarrollados y razonados, de la *complexio oppositorum* y de la *concordantia discordantium* abren el horizonte a una amplitud simplemente universal e ilimitada. En un concepto de la revelación y de la fe así entendido y configurado no quedan ni lagunas ni tampoco enigmas de ningún género.

¿No debería saludar el hombre con gozo esa promesa de seguridad y garantía, esa oportunidad de saber y conocer, como la realización de sí mismo? No, responde Jaspers. Esa llamada es como el canto de las sirenas. Quien la sigue acabará en la tierra de las ilusiones y padecerá el naufragio de lo mejor de sí mismo. La fe y sus promesas conducen al hombre a una falsa seguridad y paz, a la saciedad inadmisible de quien posee, tiene y sabe.

El alivio de la existencia por obra de la fe se hace a costa de la verdad. La verdad no existe para el hombre como algo consistente y sistemático, *la verdad sólo se da como camino y tarea*, como un acontecer siempre nuevo y original, como un suceso que sólo a mí me afecta incondicionalmente. La verdad no se da como una magnitud perfectamente aprehensible y anunciable, la verdad sólo se da en la oscilación de la dialéctica.

No existe una verdad con validez intemporal; la verdad sólo se da en una forma histórica y, por tanto, relativa. Quien diga lo contrario confunde el pensamiento humano con el conocimiento divino y se considera un segundo creador del mundo[16].

Si la fe cristiana y sobre todo el «método católico» reúnen en un todo las verdades dispersas, las reclaman para sí y les asignan un puesto dentro de su universalidad y catolicidad, lo hacen a costa de lo específico y propio, a costa de la vida. «El precio de esa unidad católica es la pérdida de contenido en todo lo que se ha apropiado, transformado y asumido de lo que le es extraño.» La originalidad, frescura y vitalidad de la idea

15. *Nicolaus Cusanus*, Munich 1964.
16. *Von der Wahrheit*, Munich 1948, 393.

en su origen se transforman en «el cadáver de algo racional puramente objetivo»; el conjunto se transforma en un cementerio[17].

f) La singularidad de la fe en la revelación conlleva además otra cosa. Es, como dice Jaspers, la coordinación de *revelación e historia*, la concepción de una historia salvífica como la concentración de todos los acontecimientos históricos en el hecho de la encarnación de Dios en Cristo, la división de todos los tiempos en antes y después de Cristo. Es la pretendida fijación en el acontecimiento revelador, más aún, la eternización de un hecho histórico: la vida de Jesús. Es como dar carácter absoluto a una figura histórica, a sus pretensiones y a su exigencia de «¡sígueme!» Jaspers califica ese proceso como objetivación inadmisible de lo particular, como una falsa generalización de lo fáctico, y habla de una degeneración hacia la historicidad violenta, de una historia «canalizada», extraña y hostil.

Contra semejante concepción de lo histórico, y dentro de lo histórico, se alza la crítica de Jaspers. En la historia, que la revelación pretende, sólo cabe ver un desarrollo deficiente, y por lo que hace al hombre sólo puede vislumbrarse un peligro. Sin duda que la existencia necesita de la historia. Pero no se trata de eternizar, o convertir en obligación para todos los hombres y todos los tiempos, *una* historia o *un* acontecimiento histórico. No se trata de convertir un personaje histórico singular en la medida insoslayable e insuperable de la existencia y en el modelo del hombre. La historia no está cerrada y no permite entrever ninguna meta. Jaspers ya no puede asentir a lo que todavía Hegel expresaba con esta frase: «Toda la historia se dirige hacia Cristo y de él viene; la manifestación del Hijo de Dios es el eje de la historia universal.» Y no puede hacerlo, porque «la fe cristiana es una fe, no la fe de la humanidad... Aquello en lo que pueden unirse todos los hombres no es la revelación, sino que debe ser la experiencia que une a todos»[18].

El hombre vive de la historia, si no quiere caer en el vacío; pero no porque reconozca el pasado como el sostén permanente y vinculante —ésa sería la «historicidad violenta»—, sino porque, gracias a la historia, se mantiene en una «historicidad originaria», en inquietud y movimiento y porque existe de cara a la historia y sus personajes. Eso ocurre no como imitación de un «modelo» histórico, sino gracias al despertar de la existencia en razón y en libertad frente a ciertos personajes singulares de la historia, como Jesús y Buda, o Nietzsche y Kierkegaard. Todos son necesarios en su conjunto y en su contraposición; pero no como maestros y heraldos, sino cual «suscitadores violentos de la exis-

17. Ibid. 844.

18. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Munich 1949, 19s; versión castellana: *Origen y meta de la historia*, Revista de Occidente, Madrid ⁴1968.

tencia». «Quieren actuar, mas de manera que lleven al otro hacia sí mismo, que esperen de él lo que es decisivo, no que le den lo que es decisivo»[19].

g) *La tendencia a la realidad, a la corporeidad*, a la concreción, que subyace en la fe revelada, alcanza su punto culminante, según Jaspers, en la confesión cristiana del Dios-hombre, Jesucristo, y en los dogmas cristológicos. Ahí lo absoluto se hace realmente visible y palpable, la trascendencia se identifica con un hombre. «El impulso del hombre hacia la corporeidad queda aquí satisfecho como en ningún otro sitio. Al creyente se le garantiza la realidad de Dios por la corporeidad de un hombre»[20].

Estas posiciones de la revelación cristiana son un desvarío y una aberración, porque chocan contra la concepción fundamental de la trascendencia: aunque indudablemente puede experimentarse el hecho de la trascendencia, su contenido, su qué, permanece oculto. Sobre eso no puede decirse absolutamente nada, y cualquier tentativa por realizarla, por hacerla presente de un modo corporal y concreto falsea la trascendencia o la diluye. La trascendencia sólo se da y permanece en la desaparición del objeto, se da sin que sea posible determinarla y conocerla, se da sin figura y sin forma.

Mas también la existencia se falsea. La conducta frente a la divinidad que fundamenta la existencia, el ser delante de Dios, el silencio y el temor reverencial ante lo absoluto, se pierden, cuando el hombre baja a Dios hasta sí, lo concreta y materializa, cuando habla en la oración con Dios, cuando en el dogma, los ritos y el culto borra las fronteras entre Dios y el hombre. Por ello puede decir Jaspers que lo que importa sobre todo es dar «el paso desde la esclavitud en la corporeidad a la libertad en el campo de las cifras» y símbolos[21], purificando así la fe.

Finalmente, contra la posibilidad y contra la pretensión de una revelación de Dios personal, humana y corpórea, argumenta Jaspers —en la línea de Kant—: si la trascendencia se mostrase desvelada, desaparecería la libertad. «La sabiduría divina no es menos admirable en aquello que nos otorga que en lo que nos niega, pues si Dios se nos apareciese con su majestad, nosotros seríamos marionetas que obedecen, y no seríamos libres como Dios nos quiere»[22].

La respuesta a todas y cada una de estas objeciones ni podemos ni debemos darla aquí. Para ello habría que anticipar todo cuanto diremos después. La respuesta sólo es posible, cuando hayamos descrito la revelación contra la que Jaspers esgrime sus reproches.

19. *Rechenschaft und Ausblick*, Munich 1952, 130.
20. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 226.
21. Ibid. 168.
22. Ibid. 481.

§ 28

La posibilidad de una peculiar revelación sobrenatural como problema de teología fundamental

Tras haber expuesto las objeciones vamos a entrar directamente en la cuestión de si existe una revelación peculiar y «sobrenatural» de Dios, por encima de la manifestación divina que se da en la realidad como creación. O bien, si las posibilidades de revelación que se dan en la creación y sobre todo en el hombre, están cerradas, agotadas y completas, y ello no sólo de hecho sino por principio, en el sentido de que no puede darse una manifestación de Dios por encima de la creación, porque el hombre no tiene las condiciones de acceso y recepción de la misma. Valgan las reflexiones siguientes acerca de esta cuestión; en parte se mueven en la línea de las ideas que Karl Rahner expuso en su libro *Oyente de la palabra*, que se consideran válidas hasta hoy y que han sido recogidas en su *Curso fundamental sobre la fe*.

El hombre que pregunta

El preguntar es una de las características más profundas y específicas del hombre. La pregunta supone la *cuestionabilidad* y con ella la cognoscibilidad de lo que se pregunta y cuestiona, pues de lo contrario no habría pregunta alguna. No preguntamos por lo que ignoramos completamente. Pero es posible conocer la realidad porque esa posibilidad es efecto de un conocimiento: conocer supone cierto conocimiento.

El horizonte del cuestionamiento humano es ilimitado, infinito. El hombre pregunta por todo lo que existe, por el ente y por el ser en tanto que fundamento del ente. De ahí que a todas las cosas y al fundamento de todas las cosas les corresponda la cognoscibilidad, inteligibilidad y verdad en sentido ontológico. El conocer del hombre descansa en la relación interna entre espíritu y ser. Ser y espíritu se relacionan entre sí; el conocimiento es una connaturalidad de ser y espíritu. El logos del hombre conoce el logos de las cosas.

La pregunta (*Frage*) contiene, junto al elemento de la *cuestionabilidad* (*Fragbarkeit*), el de la *posibilidad de dudar* (*Fraglichkeit*). Con ello se establece la diferencia entre pregunta y cosa preguntada, entre conocer y conocido, la no identidad entre espíritu (humano) y ser o ente. De ahí que la pregunta sea también signo de lo no sabido por completo, de lo no conocido adecuadamente. La pregunta, que deja patente la di-

ferencia entre ser y hombre conocedor, es a la vez signo del saber y del no saber, de la grandeza y limitación del hombre.

El hombre como cuestionador y, en este aspecto, como persona y sujeto es el supuesto de una posible revelación particular y libre. Y ello porque el horizonte del cuestionamiento es ilimitado. El hombre como cuestionador no puede recoger ese horizonte con el conocimiento, se diferencia del mismo: ser y ente son más vastos que el cuestionar cognoscente y que el conocer cuestionante del hombre. Visto así, no hay imposibilidad alguna para la revelación, como si al hombre no se le pudiera descubrir nada nuevo.

Tal situación y concepción es el supuesto indispensable para una revelación en sentido peculiar. Cierto que se puede hablar de la trascendencia, de Dios como de la realidad que todo lo determina; pero eso ocurre sólo de una manera indirecta y además principalmente en forma de negación: infinito, invisible... Tampoco la totalidad de la experiencia real, que nosotros definimos revelación, y en la que se conoce y afirma el signo de la transparencia, ha eliminado ese rasgo fundamental de nuestro conocimiento de la misma: ni la propia experiencia, ni la conciencia, ni el lenguaje ni la historia. Nada impide mientras que son muchos los indicios a favor de que la trascendencia que se manifiesta pueda darse a conocer y comunicarse de un modo más preciso y perceptible, y que el hombre perciba una nueva palabra, además de la que escucha en la creación. Como cuestionador está abierto a la misma. Nuestra existencia se define por un «buscar con la vista». El aguardar una peculiar automanifestación de Dios pertenece, según Newman, a las «probabilidades de antemano».

El buscador de la salvación

Si consideramos *el querer, aspirar y amar* humano, comprobaremos un dato parecido al que se da en la pregunta y búsqueda. El hombre, que es oyente de la palabra, es asimismo buscador de la felicidad, la salvación y la consumación.

Meta y objeto de la aspiración y volición humana es el bien, el valor, todo lo que es apetecible, con lo que nada se excluye de cuanto existe. Ahí se fundamenta la ontología del bien y del valor: la realidad y el bien, el bien como adecuado y conforme a realidad. Cierto que el anhelo y querer del hombre se ordenan a un valor determinado y concreto y que en él encuentran su realización. Pero no se agotan ahí, sino que están abiertos al bien sin más, al bien ilimitado. Ningún bien particular —y por ende categorial— es el cumplimiento de una aspiración humana. La correlación entre lo que se quiere y lo que se logra nunca se convierte

en identidad, sino que —al igual que ocurre en el tema de la pregunta— permanece en la diferencia patente que se da entre trascendental y categorial.

Así, pues, también del lado del querer, aspirar y amar humano se deriva la posibilidad de una apertura ulterior a una realidad a modo de meta, bien, salvación y del cumplimiento y consumación que en ella encuentra el hombre. Eso es algo que ningún objetivo mundano lo anticipa en el sentido de que ya no se pueda aguardar ni esperar nada. El principio esperanza (E. Bloch) vive de ese impulso y es por ello una referencia a la condición de posibilidad de algo nuevo: una forma completa, sin límites ni fronteras, del bien, de la salvación y de la misma consumación.

El filósofo francés Maurice Blondel —y ya hemos hablado de ello— ha hecho de este fenómeno el objeto de una reflexión intensa. Su fenomenología del acto, de la acción, la resume en forma de conclusión: «Es imposible no reconocer lo insatisfactorio de todo el ordenamiento natural y no sentir una necesidad ulterior; es imposible encontrar algo en sí mismo, capaz de satisfacer esa necesidad universal. Es necesario; y es impracticable. Éstas son, dicho en forma muy grosera, las conclusiones del rasgo que caracteriza el obrar humano.» Es la lógica del obrar y de la acción.

Para resolver esa dificultad todavía le queda a Blondel una salida: la de decidirse.

O hay que decidirse por lo finito excluyendo de manera consciente lo infinito, o hay que abrirse al infinito y caminar en la espera de que lo infinito colme de una forma nueva la suprema orientación de nuestro querer fundamental. Esto ocurre cuando el infinito se acredita y cuando el hombre le sale al encuentro para acogerlo.

La conciencia

La conciencia está dispuesta de tal modo que puede y quiere percibir una articulación más precisa de lo incondicionado. A ello se ha referido con especial agudeza sobre todo J.H. Newmann en sus análisis de la conciencia.

Dice al respecto: «Si hay algo verdadero y divino ésa es la voz de nuestra conciencia, y sería terrible admitir lo contrario. Aun así quedan suficientes puntos débiles como para suscitar la duda sobre la autoridad de las decisiones de conciencia, y quien con un examen frío, escéptico o superficial o buscando una exculpación a su desobediencia, establece un análisis crítico, no le será difícil caer en un estado de confusión y desvarío mental hasta que termina por preguntarse si lo que había tenido

por pecaminoso a lo largo de toda su vida será realmente pecado, y si el obrar a conciencia no será una especie de superstición»[1].

La constitución real del hombre y del mundo requiere como apoyo de la conciencia y como seguridad de la fe natural en Dios, una *instancia fuera de la conciencia,* una autoridad, que aparece junto a la conciencia, para proteger y salvaguardar la autoridad de la misma.

Pero también la conciencia no afectada por el escepticismo, que puede ratificar una fe viva en Dios, apunta más allá de sí misma, trasciende su trascendencia hacia Dios en una dimensión ulterior. Pese a todo lo que la voz de la conciencia representa para los hombres, «no hace lo bastante como para que la sintamos de un modo agudo y doloroso. Así ocurre que el don de la misma conciencia suscita un anhelo de algo, que ella por sí sola no puede dar plenamente. Comunica al alma la idea de una dirección autoritaria, de una ley divina y, a la vez, el deseo de poseerla en plenitud y no en fragmentos o suposiciones indirectas. Despierta una sed, una impaciencia por llegar al conocimiento de ese señor invisible, de ese guía y juez, que hasta entonces sólo ha hablado al alma en secreto y ha susurrado en el corazón, que sí comunicaba algo, pero no desde luego todo lo que se deseaba y era necesario. Así, una persona piadosa, que no posee la bendición de la doctrina infalible de la revelación, la busca ansiosamente, y desde luego que porque en el fondo es religiosa»[2].

La religión

El fenómeno de la religión y de las religiones muestra asimismo que están abiertas a una ulterior revelación sobrenatural. Esa expectativa pertenece, según Newmann, a las características de la religión entre las religiones.

En el plano de la fenomenología religiosa habla el cardenal inglés de que «una revelación sería el máximo beneficio imaginable, que se le puede hacer al hombre». Como el Dios de la religión y de las religiones es un Dios oculto, nosotros no lo vemos, sólo oímos hablar de él. Y actúa detrás de un velo.

Nosotros, en realidad, sabemos muy poco de su voluntad y de nuestros deberes y perspectivas. «Él ha puesto vislumbres de su majestad en vuestros corazones, por todas partes ha dejado huellas de su presencia en la creación y ha derramado el esplendor de su gloria. Llegáis al sitio

1. *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens* (Obras selectas II), Maguncia 1936, 300.
2. Ibid. 321.

y veis que ha estado allí, pero que ya se ha ido... También os ha enseñado su ley, y sin duda que de manera inequívoca, pero sólo mediante conclusiones y sugestión, no con un mandato directo. Nunca se muestra abiertamente a vuestro ojo anhelante y a vuestro corazón atormentado, no aparece claramente ante vosotros tal cual es. ¿Qué puede significar esto? ¡Un ser espiritual abandonado por su Creador!» Tal es la situación y la existencia del hombre dentro de la religión natural; una situación límite en el más verdadero sentido de la palabra, y que a la vez apunta más allá del límite. «Así, el mensaje de una revelación —lejos de resultar sospechoso— ya está inscrito en nuestro corazón mediante las expectativas irrefutables de la razón. Sería duro tener que creer que no se ha dado revelación alguna. La conducta de la humanidad lo ha demostrado desde siempre, y vosotros no podéis sino esperarla de la mano del infinitamente misericordioso. No que vosotros tuvierais derecho alguno a la misma, sino que él os ha infundido la esperanza. No que vosotros seáis dignos del don, pero sí que el don es digno de vuestro Creador... El hecho de que exista un Creador —y oculto— os acerca hasta el umbral mismo de la revelación y os permite buscar allí seriamente unos signos divinos de que la revelación ha sido otorgada»[3].

Cierto que de la mera expectativa de una revelación no puede probarse que exista de hecho y en realidad. Pero tampoco puede decirse —con Ludwig Feuerbach— que la expectativa y el deseo constituyan una prueba de su no realidad. ¿Por qué no ha de poder presentarse también la realidad como cumplimiento de una expectativa, como respuesta a una pregunta?

Y otra cosa resulta también clara: una revelación no puede ser declarada por parte del hombre ni como una contradicción ni tampoco como una alienación.

El «existencial sobrenatural»

Estos análisis pueden ampliarse y a la vez resumirse en el hecho que Karl Rahner ha designado con la expresión «existencial sobrenatural»[4]. Eso quiere decir que el hombre es más que una «naturaleza» real estructurada de un modo meramente intramundado; que pertenece a su existencia, y a la realidad básica reconocible en ella, el estar expuesto y abierto a lo que va más allá de la naturaleza, o sea, a la sobrenaturaleza en el sentido de una autocomunicación de Dios, que es un acontecimiento nuevo, un nuevo objetivo en el sentido de un cumplimiento y consumación de la existencia por lo que se llama salvación y gracia. El

3. Ibid. 311.
4. En SM, vol. 3, 66-68; *Curso fundamental sobre la fe*, 147ss.

hombre es la naturaleza destinada a la sobrenaturaleza. «El hombre es el acontecimiento de la absoluta autocomunicación de Dios»[5].

Karl Rahner precisa aún más esta situación reflexionando así: cuando el hombre se encuentra ante el Dios de una posible revelación, realmente siempre se da algo así como una revelación, a saber: el habla o el silencio de Dios. Y el hombre escucha siempre y esencialmente el habla o el silencio divinos; de otro modo no habría ni espíritu ni libertad. Espíritu no es la pretensión de que Dios habla. Pero si no habla, el espíritu escucha el silencio de Dios. En su condición de espíritu el hombre se halla ante el Dios que se manifiesta o que calla, como tal Dios[6].

Todo el problema, con su grandeza y dificultad inherente, podemos repensarlo una vez más considerando que entre las posibilidades del hombre de ser oyente de la palabra, oyente de una posible y libre revelación de Dios y la de ser receptor de una salvación esperada, se cuentan unas posibilidades y experiencias que no sólo son objeto de conocimiento, sino objeto de libertad y decisión. Y hay otro punto de vista importante que merece atención: las verdades que todos los hombres admiten, como son las de la matemática y las de la lógica formal, son aceptadas por todos porque no afectan directamente al hombre en lo más íntimo de su existencia, porque no reclaman ni pueden reclamar ningún compromiso, ninguna decisión de la persona. El que cualquier persona inteligente —piensa Karl Rahner— pueda aclarar una verdad matemática o un razonamiento lógico, pero no la posibilidad del conocimiento de Dios y de una posible revelación divina, no es indicio de la capacidad de uno y de la debilidad del otro, sino un signo del grado en que un conocimiento reclama el empeño personal del hombre[7].

Una experiencia: el amor no es una mera consecuencia del conocimiento, sino que a la vez comporta un conocimiento y determinación del propio conocimiento. De ahí que la verdad más profunda sea a la vez la verdad más libre. El amor hace videntes. La verdad del conocimiento de Dios en la forma en que uno ve a su Dios, siempre está sostenida también por el orden de su amor o por el desorden y perversión del mismo. Un conocimiento como ése es siempre y simultáneamente un empeño de toda la persona en una decisión libre. Un cambio en el conocimiento de tales cosas es también siempre una conversión, y no sólo un cambio de opinión o un nuevo resultado de la investigación.

Estas conexiones y leyes han de estudiarse en las cuestiones que aquí estamos discutiendo.

---

5. *Curso fundamental sobre la fe*, 147.
6. *Oyente de la palabra*, Herder, Barcelona 1967; cf., todo el capítulo sobre *El Desconocido libre*, 109-121, especialm. 119ss.
7. Ibid. *El oyente libre*, 123-141, especialm. 140s.

§ 29

El lugar de una posible revelación, especial y sobrenatural

La respuesta a la cuestión, planteada en este tema, está condicionada por dos elementos y consideraciones ya expuestos.

Cuando se trata de una revelación por parte *de Dios*, no es lícito ni posible decidirse sobre la misma de antemano en el sentido de una fijación. Por otra parte, cuando se trata de una revelación a *los hombres*, entonces debe ocurrir y desarrollarse de tal modo que pueda ser recibida y aceptada por los hombres.

De lo cual se sigue, por lo que respecta a la cuestión del lugar de una posible revelación, que el lugar de la misma no puede ser otro que el hombre, el cual está constituido por la historia y por la palabra.

La historia

La revelación en tanto que acto libre, que libre obrar, está referida a la historia. La historia, como historia del hombre, es el lugar de un acontecer libre, que no es el azar de algo universal o de una ley, de modo que esté sujeto a planificación y cálculo. En la historia más bien se establece y produce siempre algo nuevo y singular, que hasta entonces no se ha dado. Ahora bien, el lugar de lo peculiar, específico, nuevo, inesperado y que todavía no se ha dado en esa forma, todo lo cual afecta al hombre, ese lugar no es la naturaleza ni su estructura determinada por unas leyes, sino que lo es la historia abierta.

De ahí que la revelación, en tanto que posible revelación nueva y especial, esté referida a la historia. De ahí que no tenga razón de ser la objeción del deísmo, según el cual una especial revelación «sobrenatural» reduciría a chapuza la creación, que es como decir la naturaleza. En la revelación especial no se trata de corregir o cambiar la naturaleza: de lo que en realidad se trata es del hombre, determinado por la historia y la libertad.

Que la historia sea el lugar de una posible revelación se deduce, además, del hecho de que el hombre, el destinatario y receptor de esa revelación, está condicionado por la historia. Es en la historia, y mediante el encuentro con otras pesonas, con acontecimientos, obras y realizaciones históricas, el hombre toma sus decisiones y responsabilidades libremente, las cuales abren a su vez la historia.

De ahí que el hombre esté referido a la historia en todas las dimen-

siones del tiempo: a su origen, presente y futuro, a unos acontecimientos y, sobre todo, a unas personas. Todo ello constituye el interlocutor y el compañero constante del hombre. Del horizonte de la historia el hombre no puede alejarse ni escapar. Así, pues, cuando se trata de algo, que puede afectar al hombre humanamente y de una manera amplia y existencial, como es el caso de su estar referido a la trascendencia, ese algo tiene que encontrarse en el campo de la historia.

Finalmente, la historia es el lugar de una posible revelación de Dios porque, en tanto que historia del hombre, es *el lugar de la indisponibilidad.*

En las personas que viven históricamente encuentro a la vez la frontera de mi indisponibilidad y la del otro, de la que no me puedo incautar sin más, por la que yo mismo me empeño y comprometo, y por la que me recupero, conozco y realizo. La indisponibilidad del otro, del tú, es una referencia constante a la trascendencia que sobrepasa al yo, y también de cara a una posible revelación de esa trascendencia. Resulta así adecuado que la indisponibilidad que ha de asignarse a la trascendencia venga por medio de la indisponibilidad del hombre, es decir, históricamente.

De lo cual síguese que, si la revelación es un acontecimiento libre del que yo no puedo disponer, esa indisponibilidad sólo pueda darse en el marco de la historia.

La palabra

El posible lugar de una revelación lo es también la palabra. Con ella se le interpela una vez más al hombre como lugar de una posible revelación.

En la palabra puede hacerse presente y manifiesto todo lo que existe, incluido el pasado, lo que no es directamente objetivo, lo que no es perceptible por los sentidos, lo espiritual, lo supramundano e intemporal, lo divino. Esto último en forma de negación.

Como quiera que se defina la revelación, cualquiera que sea su contenido, no puede renunciar a su transmisión por medio de la palabra. La palabra es la forma con que la revelación se allega al hombre, y como se le puede hacer presente.

La palabra —y ello está en relación con lo ya dicho— puede testificar un acontecimiento. Además de que puede ser una palabra que ilumina, interpreta y esclarece: en la palabra se manifiesta el sentido de un hecho, que como puro *factum* siempre resulta ambiguo. El sucesor de la cruz adquiere todo su significado mediante la palabra. Ese significado no aparece en modo alguno en el hecho como tal, la crucifixión de un hombre;

éste, al contrario, permite ver algo bien distinto: el final trágico y oprobioso de un hombre.

Si la palabra, en tanto que palabra performativa, no sólo certifica o interpreta la realidad, sino que crea esa misma realidad, una realidad nueva, libre, que antes no existía y que no podía deducirse de los datos existentes, ello quiere decir a su vez que la palabra es el lugar de una posible revelación, que se entiende como una realidad nueva, como un suceso que establece algo nuevo y que mueve y transforma al hombre.

La palabra como palabra-acontecimiento, como diálogo, es el compendio de la libertad, de la indisponibilidad y la no violencia; es el exponente de un auténtico interlocutor libre y personal.

La palabra —y esto enlaza con lo dicho— es una expresión de dedicación y de amor. Se habla y pronuncia buscando un encuentro, una comunicación. La palabra implica intersubjetividad, interpersonalidad, comunicación y comunión.

Si en la —posible— revelación se trata de un acontecimiento entre Dios y el hombre, de un encuentro personal, de una comunión, en que el hombre se encuentra su realización como oyente de la palabra, como quien busca la salvación y la felicidad —realización en la que Dios nos comunica algo de sí mismo—, quiere decirse que la palabra, con toda la pluralidad de sus dimensiones y «realidades» (F. Ebner), es el lugar de tal revelación.

La concreción incondicionada

Acerca de la cuestión sobre el lugar de una posible revelación sobrenatural ¿se da una determinación más precisa en el marco imprevisible de la historia, de los acontecimientos, las palabras y los hombres? La cuestión la ha estudiado con gran penetración y amplitud Bernhard Welte en su libro *Heilverständnis*[1]. En él desarrolla las reflexiones siguientes.

Cierto que el hombre está abierto en principio a todas y cada una de las cosas. Ahí se manifiesta su humanidad en espíritu, libertad y amor. Pero corre el peligro de perderse cuando se abandona a esa apertura sin fronteras, cuando se entrega a la misma y todo lo contempla en permanente oscilación. El hombre tiene que elegir, tiene que decidirse por algo concreto en medio de la pluralidad; ha de escoger su camino, su forma de vida, un objetivo, una profesión, a una persona.

Es el fenómeno que Welte llama la «concreción incondicionada», ca-

1. B. Welte, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Friburgo-Basilea-Viena 1966.

racterística inevitable del hombre[2]. Se fundamenta en la individualidad concreta del hombre y la representa.

Romano Guardini ha formulado la misma idea con estas palabras: «El hombre no puede tenerlo todo; tiene que elegir algo determinado; no puede vivir en lo ilimitado y tiene que tomar una dirección. La base de su existencia no es la infinitud del marco, sino el aquí. No el espacio sin fronteras del mundo, sino el ahora. No la multitud incalculable de las posibilidades humanas, sino aquellas que le vienen dadas en el propio yo. Y el contenido del obrar fructífero no es lo infinito que puede llevarse a cabo, sino aquello que su profesión y su situación reclaman. Cuando el hombre cumple esa exigencia, se da un cambio de marcha, una vuelta. Lo bien obrado abre la visión del conjunto. Al que cumple con lo suyo, se le otorga la totalidad»[3].

Una buena ilustración de este estado de cosas la encontramos asimismo en el modelo, que Welte también ha escogido, del encuentro humano en el terreno del eros, del amor y de la elección de compañero. Tras recorrer la zona de unos encuentros y posibilidades abiertas, al final una persona se convierte para mí en la compañera especial y única. Tal elección y decisión, en el sentido de una concreción precisa, no conduce ni al angostamiento ni a la disolución; más bien se convierte en la realización adecuada del ser humano en el campo de un encuentro concreto, permanente, anclado en la responsabilidad y la fidelidad, que se funda en la fe y el amor y que de esa determinación saca la fuerza para la apertura, la libertad y la afirmación[4].

Aplicado al posible lugar de la revelación esto quiere decir que una revelación, que se da con tal concreción de historia, palabra y persona, no se sale de las condiciones de la existencia y del comportamiento humanos sino que resulta sobremanera adecuada a los mismos. Resultaría extraño que la concreción incondicionada en persona, historia y palabra no fuera el lugar de una posible revelación.

De lo cual se sigue que la frase de Lessing «unas verdades históricas casuales no pueden ser el soporte de verdades eternas» plantea un problema de difícil solución, si se piensa en tales categorías —historia casual, verdad eterna—. Pero en otro aspecto, cuando en vez de historia «casual» se habla de historia concreta y cuando en sustitución del concepto equívoco de «verdad eterna e intemporal» como indicativo de la revelación se piensa que en tal revelación de lo que se trata es del problema de una posible autocomunicación de Dios al hombre, que sólo es

2. Ibid. 216-231.

3. *Geschichtlichkeit und Absolutheit des Christentums*, en *Christliche Besinnung*, II, Würzburgo 1951, 15s.

4. B. Welte, o.cit. 220.

posible en el marco de la historia, entonces la perspectiva cambia de inmediato. No se trata sólo de la comunicación de una verdad teórica, sino de una verdad que ha de obrarse, de una verdad como encuentro y determinación, como llamamiento y realización del hombre.

La referencia a la concreción incondicionada como lugar de una revelación posible es importante y provechosa, de cara sobre todo a la situación del hombre, a la que hoy frecuentemente se recurre e invoca, a la *conditio humana.*

Por otra parte, de cara al problema de la revelación, surge la cuestión de qué ocurre con esa posible revelación de Dios y la concreción inherente a la misma, cuando son tantas las religiones, los mensajes, formas, contenidos y testigos religiosos.

El problema de la exclusividad

La concreción incondicionada, exigida para una posible revelación ¿no lleva a *la exclusividad,* y por tanto al rechazo de todo lo demás cerrándose a ello?

Welte formula así el problema: «La concreción incondicionada resulta exclusiva de un modo preciso y peculiar. Así tiene que mantenerse en tensión frente a otras palabras, otros acontecimientos y testigos y contra su testimonio de distinto tenor. En la pluralidad de la existencia humana la concreción incondicionada de la fe no es posible sin al menos esa tensión potencial. Pues, existen ante todo los otros testigos que yo, como creyente, no pude elegir y no he elegido como determinantes para mí, y existen sus voces diferentes y con ello sus formas diferentes de fe y religión. Y como a la luz de mi existencia estoy fundamentalmente abierto a todas las voces, sería insincero si no tomara conocimiento de las mismas. Ahora bien, tomar conocimiento quiere decir exponerse al campo de acción de sus pretensiones. Por ello, ningún mensajero y ningún mensaje de esa índole puede serme indiferente, incluso —y precisamente entonces— cuando en la concreción de mi fe no los he reconocido como míos. Así, la tensión y su posible polémica está inevitablemente al borde de la concreción incondicionada, allí donde ésta se limita hacia fuera. Deriva de la estructura fundamental de la existencia.

»Por eso la concreción incondicionada en su tensión con la ilimitada amplitud de la existencia comporta el peligro de romper la comunicación. Esto se agudiza, cuando yo en mi fe me cierro en redondo a otras formas y pretensiones, cuando simplemente no las tomo en conocimiento o —sin propiamente tomarlas en conocimiento— las combato con una estéril negatividad. Pero esa *ruptura de la comunicación* sería como una traición a mi ser humano, que pese a todo me mantiene

abierto a todas las realidades humanas y que en el fondo está dispuesto a todo tipo de comunicaciones posibles.

»De todos modos la ruptura de la comunicación no es necesaria, y en un sentido básico ni siquiera es posible, para la fe que se entiende a sí misma en la concreción absoluta. El peligro sólo puede agudizarse cuando se entiende mal la concreción absoluta rebajándola a un simple y limitado querer tener siempre la razón. Mas cuando la fe de la concreción incondicionada se entiende en su verdadera esencia, será ella precisamente la que sostendrá, animará y pondrá en marcha la comunicación abierta y franca con otras formas de fe. Ocurrirá algo similar a lo que sucede en la concreción lograda de la existencia humana: la decisión asegura un sitio; pero justo desde él se obtiene una apertura y una fuerza de afirmación y reconocimiento. Entonces es cuando se da la posibilidad y el modo correctamente entendido del uno y del todo.

»A la luz del uno y único puedo verlo todo claramente, sin sentir la necesidad de evitar ya ninguna voz. Así puedo dejar paso a todo, a cualquier voz, a cualquier testigo y a cualquier posibilidad que de ahí pueda surgir para otros. Cuando he llegado a ser *una cosa* en el sentido señalado, justo entonces puedo y debo serlo *todo,* si por otra parte me entiendo rectamente en mi suprema y más adecuada posibilidad de la concreción incondicionada»[5].

Aquí podemos reconocer un principio teológico importante: *la lealtad a lo propio* lejos de excluir comporta *la apertura hacia lo otro* y hacia el todo.

«Yo puedo y debo desear que todos los hombres experimenten y encuentran la luz y su esperanza, luz que a mí me ha llegado desde mi testigo y su mensaje.» Pero eso no debo hacerlo en forma de una violencia subjetiva limitada. Aquí cuenta el principio de que nada se debe exigir, aunque todo se pueda esperar.

«La auténtica posibilidad, que la concreción incondicionada proporciona al hombre de cara a otros orígenes, en los que puede resolverse la tensión frente a los mismos, es la posibilidad del diálogo esencial. Pues, quien se ha confiado a la única llamada del único convocante en el tema de la salvación, no sólo estará abierto con ello a cualquier otra llamada y origen que él no ha querido elegir; más bien se verá afectado por cualquier otra, pues aunque ésta no pueda ser ni de lejos elegida por él, en definitiva conduce a lo mismo. Sólo que él no se despistará por esa otra realidad extraña, ya que ha conocido y elegido su base para la fe y la confianza, una base sobre la que se sostiene. Sin embargo entre origen y origen surge un interés y un contacto de intereses, y desde ese intercambio de ideas y preguntas se supera la extrañeza. El resultado no

5. Ibid. 222s.

es la victoria de uno sobre el otro en un sentido limitado, sino una mayor claridad en cada uno. Su marcha está sostenida por un respeto liberador frente a los caminos de Dios y la dignidad del interlocutor, precisamente allí donde no se pueden compartir sus ideas, a la vez que por lo serio de la lealtad al propio origen.

»La concreción incondicionada en el tema de la salvación eterna proporcionará una seriedad capaz de preservar al diálogo de convertirse en mera palabrería vana. Pero la fe en la salvación de todos asegurará al diálogo la libertad como apertura y buena disposición liberadora, sin la cual esa seriedad de la conversación fácilmente degenera en la estéril negatividad de un limitado querer tener siempre la razón. En esa seriedad y libertad de la conversación pueden progresar ambos interlocutores, justo cuando quedan lejos el triunfo de la violencia y el resultado ostentoso.

»En la libertad del diálogo esencial puede la concreción incondicionada afrontar y resolver el peligro al que jamás puede escapar desde la situación humana básica, pudiendo asimismo permanecer fiel a su fundamento. Sin renegar ni mostrarse ciega hacia otras llamadas y realidades humanas puede seguir siendo lo que es, aquello en lo que el ser humano mejor puede comprenderse a sí mismo en su *status* histórico.

»Como tal es la forma más adecuada en que se puede encontrar y entender un signo que todo lo transforma y una promesa de salvación para la existencia humana en el marco de su inmanencia histórica y en el horizonte de su preinteligencia de la salvación. En su camino oscuro la existencia humana tiene motivos de toda índole para considerar si ese signo se le garantiza como algo decisivo y orientador.

»Ésa es la determinación última y decisiva, a la que las líneas convergentes de la conveniencia pueden conducir la preinteligencia humana de la salvación y de su signo posible. En ella se concentra como en su punto álgido tal preinteligencia»[6].

La aportación de estas reflexiones hay que verla en lo que sigue: «La preinteligencia apriorista del carácter positivo del cristianismo que antecede comporta la posibilidad de entender y realizar de un modo humano la revelación cristiana, cuando aparece en su positividad divina, y ello de tal modo que, sin atentar contra el don divino en su libre carácter divino de gracia, pueda ser algo por completo humano.

»Comporta la posibilidad de entender, y por ende de una asimilación humana, no sólo por lo que respecta al contenido del mensaje cristiano, sino también respecto de la forma peculiar con que ese mensaje apareció en nuestra historia, y de todos modos en sus rasgos esenciales»[7].

6. Ibid. 225s.
7. Ibid. 227.

Bernhard Welte piensa que los análisis por él desarrollados dejan claro que «el ser humano, en la medida en que entiende correctamente su posición, tiene ocasión por sí mismo de buscar con afán un signo vinculante de la salvación dentro de la inmanencia de esa existencia humana, y ante todo y sobre todo una promesa de salvación sostenida y salvaguardada de un modo personal, que persigue y exige la totalidad de la concreción incondicionada de la fe. Si las más de las veces tiene ocasión para una búsqueda orientada así, también su posible inteligencia se orienta por lo general en esa dirección. Pero con ello la preinteligencia señala hacia un *salvador personal*, y con tal inteligencia previa sale al encuentro de los rasgos decisivos de la forma peculiar con que apareció positivamente el mensaje cristiano. Porque esa forma está vinculada a la única persona del salvador Jesús, el Cristo, que reclama la fe. Dicha manifestación y exigencia, y precisamente en esa forma, las más de las veces resulta comprensible desde nuestra consideración del hombre, porque es sumamente humana»[8].

Este análisis muestra, asimismo —y se trata de una consecuencia práctica— que el hombre, y por tanto también el «hombre moderno», tantas veces descrito y pese a todo tan poco determinable, puede reaccionar frente al contenido de la revelación como fundamento de la fe, y que es tarea y cometido posible del diálogo, de la instrucción y de la predicación el poner en conexión ambos polos.

En los análisis precedentes se ha intentado, con la vista puesta en el hombre y en la realidad que lo define, considerar aquello de lo que las generaciones anteriores podían partir como de algo evidente y sin problemas: el carácter positivo, el hecho de la revelación aceptada como un hecho incuestionable, hacia el que no era necesario ser conducido, y del que se podía partir para presentarlo en sus rasgos peculiares.

Es una situación en la que hoy ya no nos encontramos. Pero hay que preguntarse si en el nuevo estado de cosas sólo hay que ver una crisis que amenaza con destruir la fe, o si representa más bien la posibilidad y el cometido de recuperar muchas cosas.

II

La peculiar revelación sobrenatural según su propio testimonio

Después de haber hablado tanto sobre la posibilidad y sobre el posible lugar de una revelación especial, importa tratar ahora el *factum*, el

8. Ibid. 228.

hecho positivo, el dato de la revelación por el que se define la fe cristiana. Se trata, por consiguiente, de ver cómo esa revelación se ordena, al modo de la correlación, a los elementos de los que hemos hablado: la historia, la palabra, la concreción incondicionada. Y se trata de ver, además, cómo se comporta todo ello respecto del hombre en tanto que oyente de la palabra y como buscador de la salvación. De ello se deriva la tarea de dar cuenta de esa revelación especial y concreta como base de la fe; y eso tanto en la forma de mera descripción como de demostración.

El tema de las reflexiones siguientes será éste: la especial revelación sobrenatural según su propio testimonio, y en concreto tal como aparece en el Antiguo Testamento y en el Nuevo. Se indica con ello el asunto, el acontecimiento, la historia y el contenido de los escritos de ambos Testamentos. Las reflexiones básicas, que ya hemos expuesto a propósito de las relaciones entre exégesis y teología sistemática no es preciso que las repitamos de nuevo aquí; pero ciertamente habremos de tenerlas en cuenta.

La teología sistemática, en la que entra la teología fundamental, ha de tener el ánimo de la convergencia, el ánimo de la cohesión con, en y entre lo particular, el ánimo y valor de pensar en un centro como origen en plenitud, que lejos de prohibir permite hablar de los rayos particulares, que parten del centro, y de los círculos que se forman en torno al centro. Porque la réplica de la fe cristiana no es una multitud confusa de datos particulares, es también algo radicalmente simple que conviene articular, y que puede y desarrollarse en múltiples formas. Sólo que esa multitud de cosas no es más que la multiplicidad de lo uno, cuando puede reducirse a ese uno. Ésa es, entre otras, una tarea de la teología fundamental: la de intentar y de repensar en este sentido las bases y las conexiones de la teología.

§ 30

La revelación en el origen

El problema

Cualquier conocedor de la Biblia sabe que empieza por el libro del Génesis, con el testimonio sobre la creación del mundo; ese testimonio (laudatorio) antecede a los que se denominan dos relatos de la creación.

Ese testimonio sobre el origen y comienzo de todas las cosas procede de una época relativamente tardía: de la época de los reyes, y en un enfrentamiento consciente con las concepciones entonces dominantes

acerca del mundo y de su formación, y muy especialmente en oposición a los mitos babilónicos, que pueden calificarse como teogonía y cosmogonía o como una lucha entre los dioses.

Los capítulos 1-11 del Génesis se conocen como *historia de los orígenes,* aunque el concepto de historia no encaje aquí, si por la misma se entiende la experiencia y conocimiento concreto de un acontecimiento al que se llega por propia observación o por medio de testigos. De historia primitiva sólo cabría hablar, por lo mismo, si subyace como supuesto en la historia concreta, experimentada y vivida, y si contiene la realidad de unas acciones históricas. La historia primitiva precede y fundamenta la historia de Israel. No es solamente un «antes» temporal, sino a la vez un fundamento objetivo. La historia primitiva pretende esclarecer en qué horizonte se encuentra la historia concreta de ese pueblo; y quiere además hacer entender y explicar por qué la historia experimentada y vivida en Israel fue en cierto modo necesaria, y en qué consistía su peculiar importancia y función.

La historia primitiva es —como hoy se dice con razón— una «visión de Israel al pasado» (H. Renckens). Los once primeros capítulos del Génesis son un documento formado por numerosas tradiciones sobre el modo en que Israel concebía el origen del mundo y del hombre de acuerdo con su experiencia histórica concreta de Dios. Es el relato nacido de la experiencia vivida y de la reflexión teológica: si las cosas son ahora como son, al principio debieron ser y fueron así.

Gén 1-11 es una «protología» y una «etiología», un relato sobre los orígenes y las causas como fundamento del entender y del ser de lo que ahora existe; Gén 1-11 es una profecía del pasado. De acuerdo con el Génesis, el comienzo del mundo y de la historia ha de entenderse de un modo antimítico: no como un proceso de fuerzas cósmicas, sino como obra de la libertad de Dios que con su voz llama el mundo a la existencia. Lo cual significa una radical diferencia entre Dios y mundo, a la vez que una íntima conexión entre el Creador increado y el mundo creado. El «mito de creación» visto de una manera objetiva representa una contradicción interna. Lo cual no significa necesariamente que con ello haya que rechazar la forma mítica de hablar como forma de relato.

En la creación así entendida Dios se ha revelado, no sólo en el hecho de su existencia, sino también en su soberanía, poder, sabiduría y bondad.

Así lo señalan los salmos creacionistas, surgidos por las mismas fechas que el Génesis, y especialmente el Salmo 104. La carta a los Romanos se refiere explícitamente al mismo (1,11). Con las afirmaciones sobre la creación se proyecta al mismo tiempo, y sobre todo, una *antropología teológica.* Se describe lo que el hombre es, y esa descripción

se proyecta en el plano genético. Al contar cómo era el hombre se está diciendo lo que es.

Con este mensaje, sin embargo, no se agota el contenido de la denominada historia primitiva. El Génesis sabe —sobre todo en el que se conoce como relato segundo de la creación (Gén 2,4b-25) y en el relato del paraíso (cap. 3)— de una disposición del hombre que va más allá de su realidad creada. Al hombre se le describe como alguien que está en una especial proximidad a Dios, de cuya amistad y amor participa. Tal estado, descrito con la imagen del jardín del paraíso y, teológicamente, con las categorías del estado de gracia original, pertenece a la revelación del comienzo, a la revelación de los orígenes, y a su vez hay que entenderlo de un modo protológico y etiológico: como una visión de Israel sobre su pasado y el pasado del hombre.

En el Génesis el punto de partida y la base para entender tal reflexión es la experiencia histórica y concreta de ese pueblo: la experiencia de la culpa humana, del dolor, el mal, la tristeza, la muerte, con la pregunta consiguiente acerca del motivo, del porqué latente en la historia y en la constitución del hombre, que —extraña paradoja— siendo la obra más noble y la corona de la creación, se encuentra a la vez en contradicción con todo ello y en un estado de decadencia. En la imagen del paraíso se describe lo contrario a la situación presente, un mundo totalmente distinto: el mundo sin sombras, el mundo de la paz, de la proximidad de Dios, de la vinculación con él. El mundo actual y la actual situación del hombre se caracterizan por *la pérdida del paraíso* y de sus prerrogativas especiales.

Esa pérdida, estando al testimonio del Génesis, se debió a un *acto del hombre*, a su decisión en contra de su condición de criatura que todo lo ha recibido; o, dicho en lenguaje bíblico, por la negativa y resistencia a reconocer su condición criatural, por su pretensión desmesurada de «querer ser como Dios», de ponerse a sí mismo en el sitio de Dios —«conociendo el bien y el mal» (Gén 3,5)— como compendio de cuanto corresponde a Dios en exclusiva. Si el paraíso se perdió, ello significa que el hombre se hundió —culpablemente— en una condición de criatura rota y dañada, en la que se encuentra históricamente y en la situación presente concreta: como hombre en contradicción, en una condición de decadencia que no le es propia. Así, pues, en la culpa de comienzo no sólo se evoca el pasado; se describe también la opción del hombre contra Dios, una opción siempre presente y renovada de continuo: la presencia del pecado se ilumina a la luz del pasado. Lo que se pretende decir no es «así era el hombre», sino «así es el hombre».

Los capítulos 4-11 del Génesis ofrecen una descripción drástica de un cuadro cada vez más tenebroso, del «desarrollo del pecado»; descripción que va desde el fratricidio de Caín hasta el diluvio como signo

y castigo del dominio universal del mal; aunque ciertamente que no faltan las figuras luminosas, como Abel, Henoc y Noé.

El pacto noáquico (Gén 9) es una nueva misericordia de Dios hacia la humanidad representada por Noé, y una confirmación y renovación de la posibilidad que la humanidad sigue teniendo de conocer a Dios por la creación, de ver esa creación, sobre todo su vida y fecundidad en el ritmo del año y de las estaciones, como don y presente generoso, y conocerla por tanto como una revelación, como una hierofanía, y de expresar ese conocimiento y reconocimiento en forma de religión. Los Hechos de los Apóstoles se refieren a esa situación, cuando dicen que Dios ha creado el cielo, la tierra, el mar y cuando en ellos hay. «Sin embargo, no se quedó sin testimonio en su favor, haciendo el bien, enviándoos desde el cielo las lluvias y las estaciones fructíferas, colmando de sustento y de alegría vuestros corazones» (14,15-17).

Aunque todas esas afirmaciones no hayan de verse como descripción histórica de unos hechos, sí que cuentan como afirmaciones objetivas en forma de relatos. El tema, que con ello se pretende exponer, es sobre todo una afirmación acerca del hombre —aquí está su verificación— y de su ordenación a Dios. Esta afirmación no sólo viene dada por *el hecho de la creación*, sino también por *el hecho de la culpa*, que a su vez es una transgresión contra una peculiar determinación y destino del hombre.

La revelación primitiva

En este contexto tal vez pueda también entenderse lo que significa el concepto de «revelación primitiva»[1]. Ese concepto lo introdujo el siglo XIX en el lenguaje teológico para designar el tema al que nos estamos refiriendo. El concepto de «revelación primitiva» se empleó sobre todo, no sólo para describir fenomenológicamente, sino también para explicar y entender teológicamente *las religiones*, cada vez mejor conocidas en la edad moderna, con sus contenidos concretos y comunes, a menudo sorprendentes[2].

En las religiones del mundo se encuentran contenidos como salvación, gracia, caída original, culpa, juicio, reconciliación, redención, renacimiento y cielo. Se encuentran representaciones de unos comienzos luminosos y felices (la edad de oro), de un paraíso perdido, así como testimonios de un diluvio. A ello se suman oraciones, sacrificios, cultos, ritos, lugares y tiempos sagrados.

1. Cf. H. Fries, *Revelación primitiva*, en SM, vol. 6, 103-11.
2. N. Hötzel, *Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus*, Munich 1962.

En tales contenidos de las religiones se reconocía la influencia de lo que se indica con la expresión revelación de los orígenes: la influencia de la revelación primitiva que determina al hombre. Ésta no quedó circunscrita al momento puntual del comienzo, sino que sigue viva en las tradiciones, religiones y mitos de los pueblos. Y son tradiciones de un origen llamado «revelación primitiva»[3].

En una consideración más precisa eso significa que la revelación de los orígenes, la revelación primitiva, con sus contenidos de creación, paraíso y culpa, es *la condición de la religión;* ésta, a su vez, es el supuesto y la fuente de muchas religiones concretas. El común supuesto explica las curiosas coincidencias en sus contenidos.

Las distintas religiones de la tierra pueden, en consecuencia, dividirse teológicamente[4] según el modo en que expresan y presentan los elementos y contenidos de la revelación del comienzo, de la revelación primitiva. Al mismo tiempo las religiones concretas son de por sí un signo y expresión de la grandeza y limitaciones del hombre.

Las denominadas *religiones naturales* son en esta perspectiva teológica la respuesta positiva y negativa a la revelación en y desde la creación. *Las religiones de redención* se definen por los elementos de creación, edad de oro del comienzo, paraíso, caída original, pérdida culpable del paraíso así como deseo de liberación, salvación y redención.

Las religiones éticas se definen principalmente por el conocimiento de Dios existente en la conciencia del hombre: la obligación incondicionada del bien, la «voz de Dios» en la conciencia, la experiencia de culpa, la idea de venganza y perdón, de juicio y felicidad. Tal consenso de las religiones necesita una explicación teológica, que se encuentra en la reducción y retorno a la denominada revelación primitiva.

Este hecho se halla presente de una manera notable en la teología del cristianismo primitivo: a propósito del prólogo joánico Justino hablaba de las semillas del Logos sembradas entre los gentiles, y Tertuliano acuñaba su famosa frase de *anima naturaliter christiana.* Pese a su crítica a la praxis religiosa, teólogos como Clemente de Alejandría y Orígenes vieron en los mitos una preparación a Cristo y en Cristo la respuesta a las cuestiones que subyacen en los mitos. De Agustín en sus *Retractationes* procede la palabra sorprendente justamente para él: «La causa

3. J. Pieper, *Tradition als Herausforderung,* Munich 1963.

4. K. Rahner, *El cristianismo y las religiones no cristianas,* en *Escritos de teología,* vol. 5, Taurus, Madrid 1964, 135-156; H.R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer «Theologie der Religionen»,* Friburgo-Basilea-Viena 1962; J. Ratzinger, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen,* en *Gott in Welt* (Homenaje a Karl Rahner), Friburgo-Basilea-Viena 1964, 287-305; H. Fries, *Das Christentum und die Religionen der Welt,* en *Wir und die andern,* Stuttgart 1966, 240-272; J. Heislbetz, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen,* Friburgo-Basilea-Viena 1967.

misma, que ahora se llama religión cristiana, se ha dado también entre los antiguos; más aún, desde el comienzo del género humano nunca ha estado ausente, hasta que Cristo apareció. Desde entonces la verdadera religión, que ya existía, empezó a llamarse religión cristiana.» En el desarrollo de estas ideas habló Nicolás de Cusa de la «*una religio in rituum varietate*» (una única religión con diversidad de ritos).

Estas ideas quedaron arrinconadas y olvidadas al prevalecer durante la edad media la opinión de que ya no había ninguna religión no cristiana, cuando se construía el modelo de un *puer in silvis*, de un niño perdido en medio del bosque, para preguntarse qué posibilidades de salvación tenía[5]. El descubrimiento de nuevos continentes al comienzo de la edad moderna con sus religiones se sintió como una sacudida y como un problema teológico de primer orden.

La explicación

A comienzos del presente siglo se intentó explicar históricamente la revelación primitiva y la tradición aneja a la misma como el fundamento de la religión y de las religiones, defendiendo la tesis —cosa que hizo sobre todo el etnólogo y especialista en historia de las religiones Wilhelm Schmidt en su obra en diez volúmenes *Der Ursprung der Gottesidee* («El origen de la idea de Dios»)[6]— de que el *camino de las religiones históricas* no va del politeísmo al monoteísmo como consecuencia de una evolución, de un desarrollo religioso ascendente y cual resultado de una profunda reflexión religiosa, sino que discurrió a la inversa: la religión suprema del monoteísmo primitivo se habría dividido y fraccionado en las múltiples formas del politeísmo y habría que interpretar el hecho como un descenso y decadencia desde la altura primitiva. Wilhelm Schmidt y su escuela[7] han intentado demostrarlo estudiando la religión de los pueblos más antiguos que todavía hoy pueden encontrarse. En ellos descubrieron los contenidos de la fe en el Dios único o en el Dios supremo, las representaciones del paraíso y del diluvio así como unos preceptos éticos relativamente elevados. Según esta teoría, la historia ulterior de la religión y de las religiones hay que considerarla como una historia de decadencia.

La tesis de Schmidt no mereció la aprobación entre los círculos de especialistas, que esgrimían como argumento en contra el hecho de que

5. M. Seckler, *Das Heil der Nichtevangelisierten*, en ThQ 140 (1960) 38-69.

6. Münster 1912ss; Id., *Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes*, en *Religion - Christentum - Kirche* I, edit. por G. Esser, J. Mausbach, Colonia 1911, 541-692.

7. W. Koppers, *Der Urmensch und sein Weltbild*, Viena 1949.

las religiones y la historia religiosa se presentan con profundas diferencias de contenido que en modo alguno ratifican la teoría expuesta.

Pero aunque la tesis de un monoteísmo religioso originario no pueda sostenerse históricamente, no por ello anula la idea básica de una revelación de los orígenes, de una revelación primitiva, aun en el caso de no admitir tal concepto.

En la moderna teología evangélica ha entrado el concepto de «revelación primitiva o fundamental» de Paul Althaus[8], que lo entiende como definición de la situación fundamental o de hecho en que se halla el hombre. La idea de una revelación primitiva también cobró vida en el siglo XIX por cuanto que en la tradición general se vio un elemento irrenunciable de la vida, de la historia, y especialmente de la historia del espíritu, de la cultura y de la religión (tradicionalismo). Tradición es la recepción y transmisión de lo que a su vez se ha recibido. Cuanto el hombre tiene, conoce y sabe, no lo ha hecho y producido él mismo, sino que lo toma y recibe de otros: «Lo que somos se lo debemos a otros.» El supuesto de la tradición es la autoridad de quien transmite y entrega. La autoridad se fundamenta en el hecho de que el transmisor tiene acceso al origen, a la fuente de la tradición. Lo cual en el caso de la religión significa el acceso a la revelación, que se le otorga al «fundador» como portador de una revelación religiosa.

El concepto y sobre todo la realidad subyacentes en la revelación primitiva son también el fundamento y supuesto para poder hablar de la *posibilidad de salvación de los hombres* antes y al margen de Jesucristo. Tal situación se da también, y precisamente, hoy. El asunto resultaba menos problemático cuando se tenía la opinión de que la edad del género humano era de seis mil años y que la Biblia era el libro más antiguo del mundo, por el que nos había llegado todo el conocimiento acerca de Dios.

Con el descubrimiento de nuevos continentes, de nuevos pueblos, religiones y culturas, con el descubrimiento de una historia de la humanidad con millones de años antes y fuera del mensaje bíblico, en la idea de una revelación dada desde el comienzo junto con el hombre y la humanidad como revelación primitiva y fundamental, y en la conciencia de Dios, viva en la humanidad y en sus religiones, se vio precisamente una explicación en pro de la posibilidad de salvación que con ella se les abría a los hombres antes y fuera de Cristo. Ése es también el motivo de que —como dice Karl Rahner— *historia del mundo, historia de la humanidad e historia de la salvación* se superpongan, sean coextensivas. Y así tiene que ser, si Dios quiere que todos los hombres alcancen la salvación (1Tim 2,4). Expresamente declara el concilio Va-

8. *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh ^{3}1952, 37-94.

ticano II: «Pues los que inculpablemente desconocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan bajo el influjo de la gracia en cumplir con las obras de su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. La divina Providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a los que sin culpa por su parte no llegaron todavía a un expreso reconocimiento de Dios y, sin embargo, se esfuerzan, ayudados por la gracia divina, en conseguir una vida recta. La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero, que entre ellos se da, como preparación evangélica, y dado por quien ilumina a todos los hombres, para que al fin tengan la vida»[9].

La historia primitiva no puede documentarse históricamente, y lo mismo ocurre con la revelación primitiva. Mas tiene pleno sentido como una genuina etiología. Y, dado que se busca el fundamento de la realidad, la etiología como reflexión sobre el fundamento y la causa quiere hablar de la realidad. Y constituye la condición de una posibilidad, la teoría de una praxis.

§ 31

La revelación en la historia de Israel

En la exposición *Historia y* (como) *revelación* (§ 26) hemos hablado de los elementos de la libertad, lo no manipulable, lo indisponible, la experiencia de lo contradictorio, de una disponibilidad y logro que humanamente no se explican sin más, de la discrepancia entre causa y efecto, el atisbo y barrunto latente en todo ello de un poder que no son sólo unos factores políticos y militares; pues bien, todo ello se puede captar de una manera especial en la historia de Israel. El tema de «la revelación como historia»[1] tiene un apoyo decisivo en la historia de Israel, y ello debido a que la revelación de Dios a Israel se ha realizado a modo de historia, de unos hechos y experiencias históricos.

La historia primitiva, la revelación como origen, es el marco y el horizonte creado por el Antiguo Testamento como una concepción sorprendente para la historia del pueblo de Israel. El comienzo de esa historia arranca con la historia de Abraham, en el capítulo 12 del libro del Génesis.

---

9. *Constitución dogmática sobre la Iglesia (Lumen gentium)*, n.° 16.

1. W. Pannenberg-R. Rendtorff-T. Rendtorff-U. Wilckens, *Offenbarung als Geschichte*, Gotinga 1961; versión castellana: *La revelación como historia*, Sígueme, Salamanca 1974; *Theologie als Geschichte*, dir. por J.R. Robinson y J.R. Cobb jr., Zurich-Stuttgart 1967.

Indiscutiblemente con ello se estrecha el círculo histórico: de la universalidad de la historia primitiva que se refería a la humanidad entera se pasa al particularismo y singularidad de un pueblo y de su destino histórico.

La historia de los patriarcas

También el comienzo de esta particular revelación histórica, la llamada historia de los patriarcas, tiene un propósito etiológico: pretende describir el origen inmediato, la prehistoria de la historia del pueblo de Israel y el destino de esa historia. Quiere conocer y explicar —ejemplarmente— la dirección, guía, elección, separación y el encargo de ser distinto, pero sobre todo se quiere presentar la fe como fundamento de la existencia del pueblo con la vista puesta en los orígenes, en los padres.

La revelación que empieza con Abraham[2] se describe lógicamente y de conformidad con el contenido cual «revelación como promesa». Se define así la novedad de esta forma de revelación. Por parte del hombre a la promesa no responde primordialmente el conocimiento, sino la fe y la obediencia. La promesa apunta a la historia, al futuro. Así se entiende la definición ya descrita, que se le asigna a la figura de Abraham dentro de toda la Escritura como el padre de la fe (Rom 4,16), que todos los verdaderos creyentes son llamados hijos de Abraham, y que es la fe, y no la descendencia carnal, la que confiere y representa la verdadera filiación abrahámica (Gál 3,6ss; Rom 4,1ss; Jn 8,33).

Abram —así suena el nombre originario— habita en Ur de Caldea, en un entorno penetrado de alta cultura y de una religiosidad profunda, cuya figura más impresionante es Hammurabi, rey de Babilonia. Podría pensarse, como lo hace Romano Guardini[3], que Abraham es llamado al aislamiento y llevado a la ruptura interna y a la iluminación que le dota de conocimientos religiosos, conocimientos sobre lo que Dios es y sobre cómo es posible el camino y acceso hasta él. De la misma manera hay que entender la figura y el camino de Buda que, crecido en una corte real, mediante la visión de un enfermo, un mendigo, un anciano y un muerto conoce la caducidad de todas las cosas, abandona su casa, cambia su vida y en profunda meditación busca el camino del recto obrar y de la vida, y en «la sed de la existencia» reconoce el fundamento de todo mal y en su superación descubre la verdadera sabiduría. En tiempos de Abraham ocurría algo parecido en la India con los ascetas brahmánicos,

2. E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, Zurich-Stuttgart ²1960, 98-112; H. Fries, *Die Offenbarung*, en MySal I (1965) 191-209.

3. *Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen*, Würzburgo 1940, 54.

a los que se refieren los Vedas, los escritos sagrados del brahmanismo. En la revelación que se hizo a Abram no hallamos nada parecido; lo que ocurre es simplemente esto: Abram abandona su tierra, su patria, el entorno que le era familiar, y marcha a una tierra extraña y desconocida.

Este suceso y la resolución decidida de un hombre, no es algo que pueda entenderse «naturalmente» —y ahí radica su singularidad—. La vida y conducta de Abram, su camino y destino se encuentran más bien bajo el signo de la obediencia hacia una instrucción y guía que no parten de él, sino que de él disponen y que le guían adonde no quisiera ir. Están bajo el signo de un poder, que actúa sobre él como un mandato, al que él reconoce en los entramados de su propia vida, que ya no son para él simples datos sino acontecimientos en los que se le dice algo, en los que otro actúa, se muestra y revela, otro al que Abram llama «Señor».

La trayectoria y destino de Abram, su historia, ha de interpretarse, según el testimonio de la Escritura, en un plano teológico, es decir, como una revelación, que a su vez hay que definir como la disposición y dirección histórica que está en manos de otro. A ese destino responde la fe, que es un elemento del acontecer revelador, pues por la fe es acogido. La cualidad de revelación y de fe, en la forma de disposición y guía que adopta dentro de la historia de Abraham, se caracteriza de manera muy específica al decir que se hallan bajo *el signo de la promesa* y, por tanto, en un futuro que el hombre no puede calcular, y que no sólo van ligadas a lo desconocido, sino también a lo improbable y hasta paradójico. Al tema nos hemos referido ya en otro contexto (véase p. 77-80).

La actuación de Yahveh con Abram y en Abram queda sellada por la *alianza*, una alianza entre interlocutores desiguales, que una vez más parte de la libre iniciativa de Dios y se le otorga al hombre como un regalo. Esa alianza[4] comporta una gracia y una obligación y se encuentra asimismo bajo el signo de lo porvenir, del futuro, bajo el signo de la promesa: «Yo soy El-Sadday; anda en mi presencia y sé perfecto. Estableceré mi alianza entre tú y yo, y te multiplicaré grandemente. Abram cayó rostro en tierra y Dios le habló diciendo: Por lo que a mí toca, éste es mi pacto contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos» (Gén 17,1-3; cf. 15,18). En señal de la novedad que la conclusión del pacto ha introducido, Abram recibe un nombre nuevo: «No se te llamará más Abram, sino que Abraham (padre de la muchedumbre) será tu nombre, porque te he constituido padre de una multitud de pueblos» (17,5). En la concepción oriental un cambio de nombre conlleva un cambio de destino.

4. La idea de la alianza es la idea conductora de la *Theologie des Alten Testaments* de W. Eichrodt, I, Stuttgart ^{5}1957; versión castellana: *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1975.

El sello ulterior y garantía del pacto de Dios con Abraham y sus descendientes será la circuncisión (Gén 17,9ss). La circuncisión es el signo de la alianza y a la vez el signo de quien la lleva es propiedad de Dios.

En los sucesos referentes a Abraham podemos conocer lo que es una revelación histórica particular y las dimensiones que muestra: una vida, un destino, todas las andanzas y decisiones se convierten en palabra, voluntad y acción de Otro, de un Señor y Dios que se dirige a un particular[5]. En la historia de Abraham se nos da también el modelo de las restantes historias de los patriarcas, de Isaac, Jacob y José, así como la estructura fundamental de la actuación de Dios, de su dirección y guía y de la respuesta del hombre.

En los relatos de los patriarcas se describe la manera especial con que el pueblo de Israel entra en la historia como un pueblo que es propiedad de Dios, empezando así su andadura histórica. De ahí que esas historias no sean meros relatos, sino verdadero *kerygma*, profecía vuelta hacia el pasado y doxología de la historia con vistas al presente. El presente se entiende como fruto de la promesa, al tiempo que se entiende su cometido desde la acción reveladora de Dios y desde la fe.

La historia de la constitución del pueblo de Israel presenta los mismos rasgos que se dan ejemplarmente en la historia de los patriarcas y muy especialmente la de Abraham; es una historia bajo el mismo signo y bajo la misma ley. Sólo que ahora todo adquire una mayor amplitud.

El pueblo de Israel

El segundo avance decisivo de la revelación histórica se da con *la llamada de Moisés* en Egipto, un país de elevada cultura política y religiosa. Es la época del faraón Ramsés II (1298-1225), que había tenido en Amenofis IV un ilustre antecesor: el fundador de la religión del dios Sol, como único soberano y al que adoró como creador de toda vida y de las cosas todas. Tras la muerte de este rey y durante la época de Moisés había vuelto a imponerse la religión politeísta y teriomorfe.

La vocación de Moisés sigue a la teofanía descrita en el cap. 3 del Éxodo, que culmina con la transmisión e interpretación del nombre de Dios, del nombre de Yahveh (v. 14). La interpretación de ese nombre, que se identifica con el «Dios de los padres» (El, El-Shadday, cf. Éx 6,2) suena así: «Yo estoy aquí... Éste es mi nombre para siempre; éste es mi título de generación en generación» (Éx 3,14s).

5. H. Gross, *Zur Offenbarungsentwicklung im AT*, en *Gott in Welt* (Homenaje a Karl Rahner) I, Friburgo-Basilea-Viena 1964, 407-422.

Este «yo estoy aquí» es una explicación del nuevo y específico nombre de Dios, de Yahveh, y es todo un mensaje que significa: «Ningún lugar sagrado, ningún monte ni templo, es el lugar del Dios que envió a Moisés. No es un Dios sedentario, sino que está presente, en el aquí y ahora de la historia de Israel. "Yo estoy aquí" no significa sólo: yo existo (la existencia de Dios), ni sólo: yo estoy en todas las partes del espacio (omnipresencia divina); no se habla de la existencia y esencia de Dios, de Yahveh, cuando se le revela a Moisés, sino de su *presencia:* el faraón se dará cuenta, aunque no quiera admitirlo, de que ahora en su tierra domina alguien que es más fuerte que él. El Israel esclavizado y condenado al exterminio experimentará y verá en acción a su libertador y salvador. El invisible se hace visible en unos hechos históricos, y se revela en la cotidianidad universal de la historia humana»[6].

Pero la situación de los israelitas en Egipto se había convertido con el correr del tiempo en un auténtico problema de fe: ¿dónde está el Dios de los padres que nos ha abandonado en tal tribulación? Los dioses de los egipcios, bajo la forma de animales o astros ¿no se dejaban sentir con mayor fuerza, no eran más poderosos que el Dios de los patriarcas? Su recuerdo ya había desaparecido en la mente de muchos.

Si el poder de Yahveh había de mostrarse, sólo podía ocurrir mostrándose más fuerte que el poder del faraón y de sus dioses: Dios tenía que mostrarse como el vencedor.

Y así ocurrió a través de las proezas de Moisés: en la liberación de su gente de la esclavitud egipcia, en su salvación frente a la orden faraónica de exterminio y en la serie de hechos milagrosos vinculados a esa liberación: el castigo de los egipcios, el prodigio del mar de los Juncos y la marcha por el desierto, el encuentro con Dios, la alianza del Sinaí y la conquista de la tierra prometida.

Esos acontecimientos de la historia del pueblo de Israel, esas circunstancias históricas constitutivas de su formación, son —y tal es el sentido y propósito del testimonio bíblico— con toda su recrecida paradoja, que contradice todas les expectativas, representaciones y cálculos humanos, proezas de la acción divina, de la dirección, disposición, elección y preferencia de Dios. La revelación divina se realiza como un obrar y actuar en la historia, en sus acontecimientos y realizaciones.

Por ese motivo dichos acontecimientos se prolongan y «recuerdan» siempre en el culto. La confesión de Israel que en él se expresa refrenda el hecho y lo exalta: Yahveh sacó milagrosamente a Israel de Egipto. Ese singular hecho histórico es el fundamento y soporte de la fe israelita, y la garantía siempre renovada de la ayuda salvífica y del poder liberador de Yahveh en el presente y en el futuro.

6. F. Stier, *Die Geschichte Gottes mit dem Menschen,* Düsseldorf ²1962, 22.

Pero el pueblo de Israel —y ése es el reverso de la medalla— se entiende, o debería entenderse, a sí mismo como *pueblo de Yahveh*, como su propiedad particular, que ve el fundamento de su existencia en las promesas y realizaciones de Yahveh así como en la fe que presta a las mismas. El sentido de la vocación histórica de Israel se ilumina sobre todo con la denominada «sentencia del ánguila» que leemos en Éx 19, 4-6: «Habéis visto cuanto yo he hecho en Egipto, y cómo os he llevado sobre alas de águila y os he traído hasta mí. Ahora bien, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, seréis propiedad mía particular entre todos los pueblos, porque toda la tierra me pertenece. Vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa.» A ello se une la exhortación: «No haréis lo que se hace en el país de Egipto, donde habiés vivido; ni lo que se hace en la tierra de Canaán, adonde os voy a introducir» (Lev 18,3).

La historia ulterior de ese pueblo se define por el modo y manera en que se desarrollan y concretan sus supuestos básicos, la acción reveladora de Dios y la fe y obediencia consiguientes en medio de los vaivenes de la historia, y por cómo Israel cumple su cometido específico de ser *una excepción entre los pueblos y de constituir a la vez un fermento para el resto del mundo.* Las tentaciones inherentes a ese destino fueron la asimilación, la acomodación y la dispersión de Israel entre los otros pueblos, en una palabra, el dejar de lado la elección. Y, de la otra parte, todo lo contrario: el orgullo de ser los elegidos, el cerrarse y enquistarse en sí mismo a costa de la universalidad. Ambas tentaciones —tan diferentes— las ha sentido Israel una y otra vez en su historia. De esa su historia ulterior sólo vamos a recordar aquí algunos de sus actos y estructuras fundamentales, relacionados con nuestro problema de la revelación.

En *Canaán* Israel se hizo un pueblo del mundo, un pueblo profano. Dicho en el lenguaje bíblico: se partó de Yahveh, abandonó a su Dios y se olvidó de su alianza con Yahveh. Tal es el juicio que merecen los aproximadamente quinientos años que van desde la conquista de la Tierra prometida hasta la segunda esclavitud (586-539) o cautiverio. El motivo dominante de esa historia se llama *adaptación al entorno religioso y político.* Y en la medida en que Israel se adapta, va contra su estado de separación. La acomodación deriva del curso natural de las cosas; la evidencia histórica pone a Israel en conflicto con su destino. La tierra impone su ley al nuevo inquilino. Un pueblo nómada se hace sedentario y vive el cambio, pasa de los prados al campo de cultivo, deja el cayado de pastor por el arado, la tienda de campaña por la casa. Canaán acostumbra a los israelitas a su cultura, a sus usos y derecho así como a la religión autóctona del país, les enseña a conocer y amar a sus dioses.

Apareció otra generación, que no conoció a Yahveh ni las proezas

que había realizado en favor de Israel. Abandonaron a Dios y sirvieron a Baal y a las Astartés (Jue 2,10.13).

Sin duda que a Yahveh se le seguía honrando como al Dios de Israel. Los padres le habían conocido en Egipto, en el desierto y en las luchas por la conquista de la Tierra. Y aunque esas vivencias de los padres palidecieran en la memoria de los hijos, el conocimiento del poder y de las obras salvíficas de Yahveh nunca desapareció. Pero el conjunto de la vida agrícola, de la generación y del nacimiento de los hijos y ganados, dominado por el culto y el mito de Baal, no se insertaba ya espontáneamente en la imagen del Dios histórico al que Israel conocía desde Egipto y el Sinaí. La fe, en efecto, no pone a su Dios frontera alguna, ve a Yahveh como el Señor incluso de esas realidades y le transfiere, preservando fielmente su unicidad, junto con el campo de acción, unos predicados, usos cúlticos, sacrificios humanos y fiestas del dios cananeo de la fecundidad. Esa transferencia en la fe equivalía sin duda a una apostasía por la que Baal pudo infiltrarse en el corazón de Israel bajo el nombre de Yahveh. Esa baalización de Yahveh fue tan lejos que se le asignó como compañera a la diosa Anath, la esposa de Baal[7].

El vaivén entre asimilación y distancia, la lucha entre Dios y los dioses, entre Yahveh y Baal, alcanza su punto álgido en el reto que Elías lanza a los sacerdotes y profestas baálicos: «Si Yahveh es Dios, seguidlo; si lo es Baal, id tras él» (1Re 18,21).

La segunda acomodación del pueblo elegido tiene efecto en *el terreno político*. La realeza de Yahveh sobre su pueblo operaba al principio de una manera directa. Dios, el Espíritu de Dios, suscitaba hombres que en cada momento asistían al pueblo, lo guiaban y conducían como caudillos, jueces y capitanes que llevaban a cabo las «guerras de Yahveh», según se decía. Es el período de los jueces: Débora, Gedeón, Sansón, Samuel.

Esta libre elección ponía singularmente de relieve la soberanía de Dios, el rey de Israel. La fuerza y el poder de ese rey tenían que ser el poder y la fuerza de su pueblo: un carisma teocrático, una teocracia carismática.

Pero las cosas no se mantuvieron así, ni se mantuvo la peculiaridad del pueblo de Dios históricamente. No representaba una posibilidad de «política realista». Del seno de Israel se alza una llamada cada vez más apremiante por una institución firme del poder y por una representación visible del pueblo. Esos forcejeos acabaron por imponer a Samuel, el último juez, la decisión tomada: «¡A pesar de todo queremos tener un rey! También nosotros queremos ser como las demás naciones: que nos gobierne nuestro rey y que salga al frente de nosotros a combatir en

7. Siguiendo la línea de F. Stier, o.cit. 40s.

nuestras guerras» (1Sam 8,19s). Al igual que en religión, el pueblo quiere ser como los otros pueblos también en política. Lo que parece una evolución natural y espontánea, el pasar de la federación tribal a un Estado organizado, es a los ojos de la fe una apostasía del pueblo que rechaza la soberanía de Dios. Es el repudio de la realeza divina, la duda en la fidelidad y promesas divinas, en las posibilidades de Dios dentro del mundo y de la historia.

Sin embargo, esa salida hacia la institución de la tan ambicionada monarquía —y ello representa una nueva tentativa y planteamiento— queda incorporada a la ley del pueblo de Dios, y se le ordena de tal modo que se mantiene la disposición fundamental de la alianza y la promesa: «Vosotros seréis mi pueblo y Yo seré vuestro Dios.» Es una tarea que puede realizarse también dentro de la monarquía: *la monarquía* tiene que ser un *órgano e instrumento de la realeza de Dios*[8]. Lo que aquí empieza parece haberse realizado a la perfección en la figura y reinado de David, que reúne a las tribus de Israel y mediante unas campañas victoriosas crea un reino poderoso. La unidad del pueblo se funda en Yahveh, que es el Dios común de todos. Esa vinculación la expresa David trasladando a Jerusalén el arca de la alianza con las tablas de la Ley, documento de la alianza divina, depositándolas en la montaña de Sión. Allí habría de erigirse, junto al palacio del rey, el templo que sustituiría a la tienda de los tiempos del desierto, y así el Dios único aparecería como el Rey del rey del pueblo.

Mediante la monarquía y el profetismo debería mantenerse viva la idea de Yahveh como rey de su pueblo, preservando su recuerdo permanente; no sólo con las palabras sino sobre todo mediante la forma de vida en los individuos, la comunidad y el pueblo. La fe israelita en Yahveh, el recuerdo de sus promesas y su cumplimiento, la orientación de acuerdo con sus órdenes y, en una palabra, la reglamentación de la existencia mediante la fe deberían hacerla presente la realeza y el sacerdocio fomentando su práctica y difusión.

El momento culminante en la vida de David señala a la vez un giro en la historia de la monarquía de Israel. Dos líneas arrancan de ese punto: la horizontal de la acomodación al entorno, y la vertical que inserta en los planes de Dios la realidad histórica, la construcción del templo y la dinastía, importantes novedades que subyacen en el curso natural de las cosas. Ambas encierran sus peligros: la construcción del templo el peligro de convertir «al que viene a habitar» (M. Buber), que «está siempre donde quiere estar», en una divinidad domiciliada y sedentaria como los dioses, el peligro de convertir al «tú» indisponible en un permanente «aquí». Esta novedad, rechazada de momento, se le

8. Ibid. 46.

otorgará más tarde al hijo de David que levantará el templo. Y en la vía peligrosa de la acomodación se mueve también la otra novedad: la sucesión hereditaria al trono. En los casos de Saúl y de David fue el «Espíritu de Yahveh» quien decidió su elección para reyes. Ahora, en el lugar del carisma, algo de lo que el hombre no puede disponer, una autoridad reservada en cada caso al elegido y que le capacita para la guerra y el gobierno, entra ahora la «casa», la dinastía como principio que rige la transmisión hereditaria de la soberanía, como se daba en Egipto y en los países vecinos de Israel. Y ese cambio de la elección particular de cada uno por la elección permanente de toda una estirpe, ese cambio del «espíritu» a la «sangre», se hace en virtud de una disposición divina[9].

En conexión con la temática que aquí estamos tratando no podemos rehuir la pregunta de cómo se presentó y desarrolló este nuevo estadio y forma de revelación dentro del contexto de la monarquía en el curso de la historia. En una visión de conjunto hay que decir que no fue afortunado. El juego de Israel con el poder mundano y el intento de salvaguardar lo peculiar, el carácter de elegido, y de representarlo así en el mundo, fracasaron. La soberanía de Dios se trocó en soberanía humana. El intento fracasó a todas luces tras la muerte de David con la separación del reino en dos, el del Norte y el del Sur, con la desaparición de ambos y con la deportación del pueblo a la cautividad de Babilonia, precisamente al país del que en tiempos había emigrado Abraham. Por su culpa Israel recorre entonces el camino a la inversa. Y mediante el sufrimiento, con la pérdida de la tierra y de la libertad, el pueblo de Dios hubo de adquirir un conocimiento más profundo de su destino dentro de la historia de Dios con la humanidad. El poder y la monarquía terrena fueron un mal instrumento y un órgano inadecuado para la soberanía y reino de Dios.

El profetismo

Pero hay todavía otro fenómeno, que se desarrolla precisamente durante la época de la monarquía (900-500 a.C.) y sobre el que tenemos que reflexionar: el profetismo[10]. Los profetas de Israel son el contrapeso

9. Ibid. 51ss.

10. R. Rendtorff-R. Meyer-G. Friedrich, en ThW VI (1959) 781-863; G. von Rad, *Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, Munich 1962; N. Füglister, *Prophet*, en HThG II (1963), 350-372; G. Lanczkowski-H. Gross-J. Schmid-K. Rahner, en LThK VII (1963) 794-802; J. Scharbert, *Die Propheten Israels bis 700 v.Chr.*, Colonia 1965; versión castellana: *Así habla Yahveh. Los profetas de Israel hasta el 700 a. de Jesucristo*, Paulinas, Buenos Aires 1969; Id., *Die Propheten Israels um 600 v.Chr.*, Colonia 1967; A.

de la monarquía y del sacerdocio, al tiempo que representan una defensa contra los peligros y tentaciones inherentes a la monarquía: el olvido, la apostasía, la infidelidad a la alianza, a sus obligaciones y promesas. Las tentaciones del sacerdocio eran las de contentarse con la práctica externa y ritualista del culto, dejando de lado la fe y el *ethos*. Los profetas se distinguen de los personajes proféticos de otras religiones como Yahveh se diferencia de los ídolos. Aparecen relacionados explícitamente con determinados reyes: Elías con Ajab, Isaías con Ajaz, Jeremías con Yoyaquim y Sedecías; y lo mismo ocurre con los respectivos representantes del sacerdocio oficial.

¿Qué es un profeta? Profeta es alguien que —partiendo del significado original de la palabra— habla en lugar de otro; profeta es quien actúa por encargo. Profeta es alguien al que se le «suscita», separa, llama y elige. Profeta es alguien —la idea está contenida en la palabra «vidente»— que ve. Sólo que la mirada del profeta no se dirige primordialmente y ante todo al pasado ni al futuro, sino al presente inmediato. El profeta ve, conoce y dice cómo va la causa de Dios con su pueblo, con el rey, con los sacerdotes. El ojo del profeta no se ofusca porque en apariencia todo esté en orden y todas las cosas funcionen. Tras las fachadas externas advierte el vacío de fe y de amor, reconoce la desgracia en medio de la prosperidad exterior que es la que exaltan los profetas áulicos, los falsos profetas. Por otro lado, el profeta es el consolador del pueblo frente a las tribulaciones, el destierro y la desesperanza.

Profeta es alguien que con valentía y autoridad dice lo que conviene en cada situación histórica: mantener la fe y la obediencia, la justicia y el amor. Profeta es alguien que responde de su palabra y su misión, estando dispuesto a sellar su palabra con sus obras y hasta con su vida.

El profeta tiene que advertir al rey y a los sacerdotes sobre la infidelidad a la alianza y contra la falsa seguridad. Las catástrofes y las desgracias no las interpreta el profeta como derivadas del destino externo, sino cual castigo de Dios por la culpa cometida, como un acontecimiento revelador.

El profeta se presenta como abogado de su pueblo por el que intercede ante Dios. Ruega a Dios que se acuerde de la alianza, de sus promesas y «juramento», a fin de que su propia obra, su pueblo, no se convierta en la irrisión del mundo.

A partir de estas características es también posible establecer algunos *criterios* para distinguir a los profetas genuinos y verdaderos de los profetas falsos. La nota más importante del profetismo es la vocación convertida en una evidencia interna, y la obligación —que a menudo va

---

Deissler, *Antiguo Testamento. Los libros proféticos*, en SM, vol. 1, 231-258; K. Rahner, *Profetismo*, ibid., vol. 5, 569-576.

contra la inclinación y los gustos personales y que se impone como una carga y necesidad— de hablar y actuar en nombre de Dios. Por el contrario, el falso profeta presenta sus sueños como revelación y su propia voluntad cual si fuera la voluntad de Dios.

A ese criterio —subjetivo— se suma como signo diferenciador objetivo, y desde luego en un segundo momento, el cumplimiento de lo anunciado (Jer 28,9.15), la sintonía entre vida y doctrina del profeta, la obediencia a las exigencias de Dios, la generosidad y la renuncia a cualquier oportunismo. «Una última nota diferenciadora es que el falso profeta siempre tiene una respuesta para todo mientras que el profeta por vocación a veces permanece mudo porque no puede disponer libremente de la palabra de Dios, sino que debe aguardar la hora de la revelación»[11].

El verdadero profeta señala desde la situación presente hacia una *nueva alianza*, la alianza vasta y universal que ha de establecerse en el interior del hombre. De esa alianza nueva se habla a menudo: Is 19, 19ss; 55,3; 61,8; y sobre todo Jer 31,31-34: «Mirad que vienen días —oráculo de Yahveh— en que sellaré con la casa de Israel y con la casa de Judá una nueva alianza. No como la alianza que sellé con sus padres el día en que los tomé de la mano para sacarlos del país de Egipto. Ellos rompieron mi alianza, y yo los traté como señor —oráculo de Yahveh—. Ésta será la alianza que sellaré con la casa de Israel, después de aquellos días —oráculo de Yahveh—: Pongo mi ley en su interior y la escribo en su corazón: yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. No tendrá ya que enseñarse uno a otro, ni una persona a otra persona, diciendo: Conoced a Yahveh, porque todos ellos me conocerán, desde el más pequeño al más grande —oráculo de Yahveh—, cuando perdone su culpa y no recuerde más su pecado.»

Las palabras del profeta Jeremías fueron pronunciadas durante la catástrofe mayor de Israel: en el tiempo del asedio y destrucción de Jerusalén. En el tiempo de la tribulación, del exilio, del dominio extranjero, en el pueblo de Dios surge una reflexión que persistirá en la época siguiente. Una reflexión que deriva de estas preguntas: ¿Qué es lo que ha ocurrido? ¿Qué sucederá? ¿Qué debemos hacer nosotros?

Después que el juicio de Dios se cumpliera en Israel, afectará también —así suena ahora la nueva palabra profética— a otros pueblos, y después llegará el tiempo de la salvación, el tiempo de la liberación y de la nueva vida en el reino de Dios. Tal es la palabra de los profetas en este período, la época de Ezequiel y de su visión del campo de muertos, en el que surge la nueva vida (cf. 37,1-14; también 40,1). Dios tiene algo nuevo para su pueblo: lo guiará a la nueva tierra de promisión

11. N. Füglister, o.cit. 370 s.

(cap. 43). Habrá un nuevo éxodo como el antiguo éxodo de Egipto. Ciro, el rey persa, abate el poder de Babilonia —«por causa de mi siervo, de Israel»— y permite que Israel regrese a su hogar (2Cró 36,23).

En ese acontecimiento profano, la caída de Babilonia, tiene que reconocer Israel la soberanía y el poder revelador de Dios. Tiene que ir madurando para el nuevo mensaje de su Dios, para la alianza nueva y para la llegada de aquel personaje que se llama «Siervo de Yahveh», ha de madurar para el día y la gloria del Señor.

Pero con ello se proclama al mismo tiempo *la salvación para todos* los pueblos: llegarán los pueblos y peregrinarán al monte de Dios (Jer 16,19; Is 56,7; Zac 2,14). Dios, Rey de Israel, ha de ser también el Rey de todos los pueblos. Habrá un tiempo en que volverá la felicidad de los tiempos primeros, del paraíso (Is 35,1-10). Toda carne verá la salvación de Dios; la llegada de Dios es la epifanía del Rey divino.

A su regreso del destierro, y ante la pregunta de «¿qué debemos hacer nosotros para que llegue la realeza?», el pueblo se conmueve una vez más con las experiencias que ha vivido en la cautividad y con lo que se quedó en el exilio: el recuerdo de la historia de la salvación y la palabra de los profetas. Los grandes dirigentes y reformadores Esdras y Nehemías conducen al pueblo por el camino del exacto cumplimiento de la Ley, que el pueblo conoce desde los días de Moisés y que en el curso de los siglos se ha ido ampliando y desarrollando, la Ley que en el exilio ha sido la suprema fuerza de cohesión. La alabanza de la Ley (Sal 119), su conocimiento y el celo por la misma, así como la lucha por mantenerla pura se convierten ahora en el *Leitmotiv* determinante y en la forma específica de revelación.

Tras la caída del imperio persa a manos de Alejandro Magno y tras la incardinación de Israel a su imperio y el de sus sucesores, el imperio de los Ptolomeos y Seléucidas, llegó el enfrentamiento con la cultura griega. En esa época nos encontramos de nuevo con la situación dialéctica de la adaptación (cf. 1Mac 1,11) o del aislamiento y preservación de lo peculiar de Israel, su Ley santa.

Los libros de los Macabeos refieren la guerra abierta de índole religiosa que estalló, cuando el rey Antíoco IV (176-164) dio en prohibir los sacrificios del templo, el sábado y la circuncisión, cuando hizo destruir los libros sagrados y obligó a los judíos, bajo pena de muerte, a sacrificar al dios griego Zeus. Y cuentan también que, frente a las numerosas apostasías, hubo un pequeño grupo que se mantuvo fiel: la comunidad de la nueva alianza. Posiblemente se trate de la comunidad que se agrupó en torno al «Maestro de justicia» y que nosotros hemos conocido algo mejor gracias a los descubrimientos de Qumrán[12]. Esa co-

12. K.H. Schelkle, *Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des Neuen Testaments*,

munidad se preparaba para el día de Dios y la llegada de su reinado. ¿Qué debemos hacer para que venga el reino? La respuesta de los hombres de Qumrán es el cumplimiento estricto de la Ley y de una particular regla monástica. Con el sometimiento del pueblo de Israel al imperio romano la historia externa del pueblo de Dios llega a su fin.

En la época del judaísmo tardío adquiere una importancia creciente la llamada *Apocalíptica*[13] al lado del profetismo y a menudo ocupando su lugar. El género literario de la apocalíptica se entendía como revelación en un sentido muy particular, ya que no se comunicaba a través de una vocación, como en los profetas, sino sobre todo mediante sueños y visiones. Esa revelación se refiere principalísimamente al futuro, y más en concreto al fin de los tiempos y del mundo. La apocalíptica pretende comunicar una sabiduría secreta, relativiza la realidad mundana, habla dualísticamente de dos eones o siglos, describe en lenguaje figurado los signos que precederán al fin —a menudo con un cálculo temporal—, las tribulaciones, el juicio universal, la resurrección de los muertos, la felicidad bienaventurada y la condenación. Con tales descripciones quería la apocalíptica infundir consuelo y esperanza.

Es muy curioso que Israel sólo haya dado acogida en el canon de sus libros sagrados a una única obra entre las muchas que produjo la literatura apocalíptica: el libro de Daniel. También hay algunos elementos apocalípticos en otros escritos veterotestamentarios (el Apocalipsis de Isaías: Is 24-27; Ez 37,1-14; 40-48; Jl 3-4). La mayor parte de los escritos apocalípticos pertenecen a los llamados libros apócrifos. El que figuren como autores de los mismos determinados personajes del Antiguo Testamento (Abraham, Henoc, Moisés, Elías, Baruc) es un recurso para darles mayor prestigio e importancia.

La apocalíptica surgió en una época de graves tribulaciones, internas y exteriores, del pueblo de Israel, en el denominado entorno helenístico, y especialmente durante el reinado de Antíoco IV, en el siglo II a.C. Se la sitúa en la época y situación conocida como «intertestamentaria»[14].

Se establece de ese modo la vinculación con el Nuevo Testamento, en el que también se encuentran trazos y elementos apocalípticos: en los discursos de Jesús sobre el fin del mundo y de los tiempos, aunque siempre con notables diferencias respecto de la apocalíptica —por ejemplo, en la cuestión de las precisaciones temporales—, y un libro especial llamado *Apocalipsis,* que es el último de la Biblia.

Pero antes de entrar en ese tema hemos de discutir otra cuestión.

Düsseldorf 1960; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Friburgo ²1961; P. Hoffmann, *Reich Gottes,* en HThG II (1963) 414-428.

13. J. Schreiner, *Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik,* Munich 1969.

14. J. Schreiner, o.cit. 11.

§ 32

Contenidos de la revelación testificada en el Antiguo Testamento

El Dios de Israel

En la historia del pueblo elegido Dios se revela como Yahveh, como el *Dios de Israel.* En el curso de la historia israelita se puede advertir este camino: del Dios de los padres (Abraham, Isaac y Jacob) y desde sus diferentes nombres y figuras se llega a Yahveh, el Dios de Israel; un camino que va del henoteísmo al monoteísmo. Yahveh, el Dios de Israel se revela como el único Señor, y esto en un sentido exclusivo e incomparable (Éx 20,3-6). No tolera junto a sí otros dioses extraños; dioses que en la concepción del Antiguo Testamento o son creaciones y figuraciones del hombre, «nada» o son fuerzas hostiles a Dios. Esta idea básica recorre la historia de Israel y se articula en desarrollos cada vez más claros: «Escucha, Israel: Yahveh es nuestro Dios, Yahveh es único» (Dt 6,4), así dice el credo que debía recitarse a diario. Y una y otra vez retorna como una exigencia en la predicación de los profetas. Las concepciones politeístas de cualquier tipo contradicen esta profesión básica del Antiguo Testamento. Israel carece de panteón. La fe israelita en Dios es un monoteísmo real y práctico[1].

El Señor de la historia

El Dios de Israel se revela como el *Señor de la historia* de ese pueblo. Hay que advertir, no obstante, que Yahveh no está involucrado en la historia de Israel hasta el punto de que arriesgue en ella y comprometa su propio destino, como ocurre con la figura de los dioses populares tal como se los representan muchas otras religiones. Yahveh sigue siendo la realidad que todo lo determina. Las victorias de Israel son —especialmente al comienzo— manifestación del poder de Yahveh, poder superior al de los egipcios, al del faraón y de sus dioses. Pero la ruina política de Israel, sus reveses, sus derrotas, su cautividad y exilio, no son derrotas de Yahveh, ni son signo de su impotencia, sino la respuesta

1. A. Deissler, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments,* Friburgo-Basilea-Viena ^{3}1972 (^{7}1979); H.W. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte,* Neukirchen ^{2}1975.

que Yahveh da y hace sentir a la incredulidad, desobediencia y apostasía de Israel. Sigue siendo la realidad que todo lo determina.

Tribulaciones y derrotas no son motivo para apartarse de Yahveh, sino ocasión para preguntarse a sí mismo, para meditar y para convertirse a Yahveh. La impotencia del pueblo no ha destruido la fe en Yahveh, sino que la ha depurado.

El Santo de Israel

Dios se revela en Israel y su historia como el Santo; él es el *Santo de Israel.*

La palabra «santo» significa ante todo que Dios es distinto, que es distinto por completo: distinto del mundo y de cuanto en él hay. Santa es la reserva de Dios, signo de la indisponibilidad que le es propia. Santidad es la expresión de la excelsitud y gloria frente a todo lo creado, frente a todo lo humano, y es además expresión de pureza y limpieza frente a todo lo «impuro» (cf. Is 6).

Si Israel es el pueblo de Dios, entonces síguese a propósito de su conducta el «sed santos, porque yo Yahveh, vuestro Dios soy santo» (Lev 11,44).

La condición santa del pueblo debe representarse en la asamblea popular para el culto divino, en el que se recuerdan las proezas de Dios con sentimientos de alabanza, fe y esperanza. Pero sobre todo ha de hacerse patente en el *ethos,* y concretamente en una conducta y obrar que estén sostenidos por la justicia, el amor y la misericordia, y que en casos de duda ha de contar más que el mismo culto: «Quiero misericordia, y no sacrificios» (Os 6,6). De lo cual se sigue que el Dios de Israel no es un Dios caprichoso e imprevisible. Él mismo se ha definido con sus palabras: el Dios santo es un Dios fiable y leal.

Alfons Deissler ve el mensaje fundamental del Antiguo Testamento en las palabras del profeta Miqueas, formuladas del modo más fehaciente: «se te ha revelado, oh hombre, lo que es bueno, y lo que Yahveh reclama de ti: tan sólo practicar la justicia, amar la bondad y vivir en humildad con tu Dios» (Miq 6,8).

El Creador del cielo y de la tierra

Yahveh se revela como *el Creador del cielo y de la tierra.* Crea el mundo de la nada mediante su palabra libre y omnipotente, y todo cuanto existe lo mantiene en el ser y la vida. El Dios de Israel trasciende

al pueblo de Israel; su Dios es el Dios que desde el comienzo, desde la creación del mundo, actúa en la humanidad y se le revela al hombre.

Mediante la confesión de Dios creador y la afirmación del mundo como libre creación divina, Israel se diferencia de las religiones de su entorno, en las cuales la constitución del mundo va ligada al nacimiento y aparición de los dioses, siendo la cosmogonía una teogonía.

El Dios personal

En la historia de Israel Dios se manifiesta y da a conocer como un *Dios personal.* Esto no ocurre a la manera de una especulación sobre el concepto de persona, sino mediante la proclama de que Israel existe porque se le ha dirigido la palabra de parte de Yahveh así como mediante la fórmula constante de palabra y oráculo de Yahveh y, finalmente, porque se pone de relieve su libre acción. Especialmente visible y relevante aparece la personalidad de Dios en afirmaciones como las de que Dios tiene rostro o tiene corazón. El rostro significa el «volverse», el gesto de Yahveh que se vuelve al hombre con su libre misericordia. Con la palabra «corazón» se describe la totalidad del hombre y de cuanto hay en él. Se dice que Yahveh tiene corazón, empleando el vocablo cuando se habla del amor, la compasión, la misericordia y la gracia divina. No pueden concebirse afirmaciones más personales que éstas. Los antropomorfismos atribuidos a Yahveh en conexión precisamente con esa imagen no pretenden rebajarlo al nivel del hombre, sino describirle como un Dios personal. «Quien pretende seccionar de la Biblia el yo y el tú, el él y la mismidad de Dios, como referencias a su personalidad, cualquiera sea el nombre que dé a la operación y cualquiera sea su propósito, debe saber que su operación terminará en un cadáver»[2].

Distancia frente al entorno

La singularidad de la revelación otorgada a Israel tiene como consecuencia *el distanciamiento* de ese pueblo frente a su *entorno.* Semejante conducta se ha visto siempre combatida por la tendencia a la asimilación niveladora —que representa una traición al carácter de elegido—, por la tendencia a ser «como todos los otros pueblos», a ser como los egipcios, como las gentes de Canaán. Pero, por otra parte, en la revelación concedida al pueblo israelita, y en la fe que ha vivido históricamente se salvaguarda y asegura algo destinado a todos los hombres y pueblos. Lo

2. A. Deissler, o.cit. 45.

que ocurrió y ocurre en Israel no pertenece sólo a ese pueblo, es un «signo para los pueblos» es algo que afecta a todos. La concreción incondicionada, que puede reconocerse en la historia de Israel, apunta a la universalidad. La Ley está escrita en el corazón de cada hombre (Rom 2,14). El Dios de Israel es el Dios de la creación y el Señor de la historia toda.

El aspecto de futuro

Tan clara y palpable como está en la revelación de Israel la referencia al pretérito, a la historia pasada, y tan indiscutible como la interpretación que el profeta hace del presente en tanto que acto y disposición de Dios, tan patente o más es la visión hacia delante, *la marcha hacia el futuro,* que domina todo el Antiguo Testamento y que puede demostrarse en muchos fenómenos. Lo que está por venir es más importante que el pasado y el presente; es la revelación como promesa. Cada acontecimiento, por impresionante que pueda ser y por grande que permanezca en el recuerdo, apunta siempre por encima de sí mismo hacia algo más grande. Hasta el cumplimiento máximo dentro de Israel se convierte en promesa de un futuro, de algo que llegará. Otro tanto sucede con los portadores de la revelación y los personajes de la fe: con Moisés, los jueces, los reyes, los profetas. No son puntos de llegada y término, sino figuras de paso: todos proclaman que después de ellos viene alguien que es mayor (cf. Lc 3,16). El que viene es el verdaderamente importante, el auténtico, al que apuntan todas las palabras y promesas y respecto del cual todas las personas no son sino precursores que le preparan el camino.

En todas las promesas del Antiguo Testamento se echa de ver que señalan más allá de la realidad inmediata. Todavía tiene que llegar al reino en el que rige la voluntad de Dios. Hay que aguardar todavía al rey según el corazón de Dios, y está por aparecer aún el profeta último y definitivo. En ninguna parte un rey terreno representa toda la realización, ni David ni Salomón, para no hablar de los demás.

Cierto que en la salida de Egipto y en el retorno de la cautividad de Babilonia la tierra de promisión se identifica con la tierra de Canaán. El poder terreno y el esplendor político se consideran una y otra vez como consecuencia de la promesa divina. Mas nunca se perdió la conciencia de que en la realidad fáctica y terrena —tal como aparece en el Antiguo Testamento— sólo alentaba una sombra del futuro, especialmente cuando aquella tierra volvió a perderse. En tal situación, con la cautividad y el exilio, la idea de la promesa y de la esperanza adquirió un nuevo contenido y un fundamento más profundo. Al mismo tiempo se

fortalecía la certeza de que las promesas de Yahveh a Israel no se identificaban con el esplendor político.

El mismo hecho de apuntar más allá se advierte en las numerosas *alianzas y concertaciones*. No sólo constituyen en cada caso unas ratificaciones y recuerdos, sino que son signos de lo que siempre señala por encima de la realidad concreta, signo de las expectativas de lo genuino y propio, de la nueva y eterna alianza. Esa conciencia de que lo futuro es lo auténtico se impone por entero cuando la gloria política del pueblo y del país de Israel queda destruida, cuando se convierte en un pueblo que camina «en tinieblas y sombras» y cuando ya no tiene más que la palabra y la instrucción de Yahveh, la Ley como *thora*. Los grandes profetas de ese período, Jeremías y Ezequiel sobre todos, se alzan no sólo para descubrir al pueblo el sentido del acontecer como juicio sobre la fe denegada y traicionada, sino también para prometer y señalar lo que viene: el futuro día de Yahveh, el reino que ha de llegar, el profeta y rey venidero, el ungido, la nueva alianza. En la expectativa de «lo que ha de venir» se concentra y concreta la expectación y esperanza de Israel y de su historia.

En esa figura se entrelazan muchos elementos y motivos. Ante todo el motivo político: el que ha de venir será un rey a semejanza de David, pero superándole en poder y soberanía; será señor sobre todos los pueblos. Figura además el motivo de la salvación (Is 7; 9; 11): el Mesías es el príncipe de la paz, que garantiza justicia, misericordia y amor; ésos serán los cimientos de su reinado, que no la violencia. Ezequiel agrega el motivo del buen pastor, que recoge lo disperso, venda lo quebrado y fortalece lo débil (Ez 34, espec. los vv. 23-31).

Para el Déutero-Isaías el que ha de venir no es un rey, sino el Siervo sufriente de Yahveh, que expía el pecado del mundo (Is 42). Y otra es la figura en que aparece el que ha de venir en las visiones del libro de Daniel: los grandes imperios universales serán suplantados por el reino de Dios, al que corresponde el dominio eterno; esa soberanía divina es instalada por alguien que tiene la apariencia de un hijo de hombre, pero que viene del cielo (Dan 7). La expectación mesiánica y la vinculación que en ella podemos encontrar de motivos políticos, religiosos y soteriológicos son un modelo y una prueba de cómo y hasta qué punto la revelación de la alianza antigua, la revelación de la antigua alianza, es una revelación en forma de promesa.

Otro aspecto de lo dicho, a la vez que una confirmación, es la manera en que se contempla *la dimensión temporal* dentro de esa forma de revelación. Ante todo hemos de decir en líneas generales que las dimensiones decisivas de la revelación son de tipo no tanto espacial cuanto temporal. No se llaman aquí - allá, sino ayer - hoy - mañana[3]. Para la

3. Cf. O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichts-*

revelación en la antigua alianza cuenta especialmente esta definición del tiempo: un acontecimiento sucede aquí y ahora; pero lo que ocurre ahora es a la vez promesa de un futuro; el presente incluye siempre un futuro, que es mayor, más vasto y auténtico de cuanto existe ahora. Con ello ciertamente que cada momento histórico-salvífico y cada acontecimiento adquieren importancia por sí mismos, pero a la vez se relativizan frente a lo que ha de llegar. La imagen del tiempo dentro de esa forma y fase de la revelación, de la revelación como promesa, no es la del círculo —símbolo de lo cerrado en sí, de lo siempre igual, del retorno, símbolo del mito[4]—, sino la imagen de la extensión o de la corriente temporal. Con esa imagen la historia se entiende como lo nuevo y como lo que de nuevo ha de llegar. Pero en la imagen ha de expresarse también que en eso nuevo viene dado algo antiguo: tradición y continuidad.

De tener que decir si esa extensión y línea es uniforme o discontinua, habría que observar que discurre uniformemente en la medida en que la palabra y la acción de Dios operan en el tiempo y en la historia, aunque con un contenido en cada caso distinto por cuanto que ahí se realiza el «misterio de su voluntad»[5]. Esa línea o trazo fluye discursivamente, arriba y abajo, cuando atendemos al curso externo de la historia: éxitos - fracasos, altura - profundidad, guerra - paz, apostasía - castigo, conversión - nueva apostasía. Para decirlo brevemente, el trazo temporal discurre en progresión y elevación, por cuanto que en la revelación de la antigua alianza se promete y espera algo futuro y mayor. Eso que ha de llegar y que es mayor se hace cada vez más apremiante y claro en la decadencia dentro de la historia externa del pueblo de Israel. La palabra y el acontecimiento histórico tienden cada vez más a lo que se llama la «plenitud del tiempo».

La importancia de Israel, aquí descrita, como portador de una especial revelación histórica de Dios no ha desaparecido hasta hoy. Israel fue y sigue siendo un forma y realización del pueblo de Dios; fue y sigue siendo testigo de la llamada, elección y fidelidad de Dios; fue y sigue siendo un pactante de la alianza divina y compendio de las promesas de Dios así como de la esperanza que en ellas se apoya. La historia de Israel fue y sigue siendo una historia de fe.

En los emocionantes capítulos 9-11 de la carta a los Romanos Pablo se da razón del misterio de Israel: «Sigo, pues, preguntando: ¿Es que Dios ha rechazado a su pueblo?... ¡No! Dios no rechazó a su pueblo»

---

auffassung, Zollikon ^{3}1962; versión castellana: *Cristo y el tiempo,* Estela, Barcelona 1968; Id., *Heil als Geschichte,* Tubinga 1965; versión castellana: *Historia de la salvación,* Península, Barcelona 1968.

4. H. Fries, *Mythos und Offenbarung,* en J. Bernard (dir.), *Offenbarung. Phänomen - Begriff - Dimensionen,* Leipzig 1983, 106-142.

5. *Constitución dogmática sobre la revelación (Dei verbum),* N.° 2.

(11,1-2). Y sigue respondiéndose: «Pues los dones de Dios y su llamada son irrevocables» (11,29). Por ello el Apóstol le recuerda al cristiano: «Piensa que no eres tú quien sostiene la raíz, sino la raíz a ti» (11,18).

§ 33

La revelación de Dios en Jesús, el Cristo, certificada en el Nuevo Testamento

Sabemos de Jesús, el Cristo, principalmente por los escritos del Nuevo Testamento; que son expresión y reflejo del recuerdo, de la predicación, la fe y la confesión de los apóstoles, de los discípulos y de las primeras comunidades. Los escritos del Nuevo Testamento, y sobre todo los Evangelios, no son una biografía de Jesús atenta a los pormenores y que se esfuerce por darnos todos los detalles de la vida de Jesús; no son tampoco un documento oficial exacto de sus palabras y sus actos, ni finalmente nos ofrecen una psicología de Jesús. Quien somete el Nuevo Testamento a esos parámetros se sentirá desilusionado; y sobre todo ignora el propósito de tales escritos, interesados en dar testimonio de Jesús, el Cristo, y en suscitar la fe en él (cf. Jn 20, 31).

El Nuevo Testamento se centra en la confesión a favor de Jesús, el Cristo, y sobre la fe en él. Y como en el centro del Nuevo Testamento hay una persona histórica, una vida, una predicación, una conducta, una pretensión, un destino (cruz y resurrección), tales escritos están sumamente interesados en *la realidad histórica*. Se trata de una fe con un fundamento y contenido históricos, sin los cuales no podría ser una fe cristiana.

Si la historia va ligada a la fe, a unos *testigos y testimonios*, quiere decirse que el peso e importancia de la historia lejos de disminuir se refuerza. Un testimonio, como testimonio efectivo y verídico, va ligado a la disposición personal del testigo que lo certifica. Un testimonio es siempre más que un protocolo, una información o un anuncio, que sólo reclaman el conocimiento. El testimonio es tanto más digno de crédito y duradero cuanto mayores son los riesgos y peligros que el testigo afronta y soporta en favor de su testimonio.

De lo cual se sigue que la predicación, la confesión y la fe ni contradicen ni sustituyen a la historia. Más bien viven de la historia y en ella se fundan. Son una respuesta viva a la misma. El Nuevo Testamento anuncia mediante la historia; por la predicación la historia se hace presente y operante. El Jesús de la historia es el Cristo de la fe; el Cristo de la fe es el Jesús de la historia.

Si la fe va ligada a la historia y la historia va ligada a la fe, quiere

ello decir que está patente el hecho de que una realidad histórica es más polifacética de lo que puede indicar un documento narrativo. Por otra parte, en la esencia misma del testigo y del testimonio entra el que lo testimoniado se transmita de una manera personal y subjetiva. De ahí que mediante el testimonio de muchos se logre una mejor exposición de la realidad histórica que no mediante el relato de uno solo.

Esto puede ser difícil en un caso concreto; pero en principio es algo que no puede discutirse. «Cabe afirmar que sólo el testigo creyente puede decir lo que realmente ha ocurrido en la historia de Jesús. Una película sonora para un programa de televisión sobre la actualidad semanal de Jerusalén, que presentase la crucifixión de Jesús, podría mostrarnos ciertamente muchos detalles históricos; pero no podría decirnos lo que en ella había ocurrido, ni si el que había sido ejecutado era un pobre visionario o un resistente político o si el mismo Dios nos había dicho con ese acontecimiento su palabra definitiva. Eso sólo puede decírnoslo un testigo, al que otorgamos o negamos la fe»[1].

La diferente manera de ver y presentar las cosas, que se advierte en un testimonio múltiple, es apta para exponer la realidad desde los distintos lados. Así la realidad ni se colorea ni se falsea, sino que se descubre y queda patente. La pluralidad de voces no aminora sino que en conjunto aumenta la credibilidad.

No es casual que los evangelios sean cuatro y no uno, ni que además de los evangelios estén las cartas de muy distinta índole, ni que, junto a las cartas, tengamos los Hechos de los Apóstoles y el misterioso Apocalipsis de Juan; ni es casual ni es un embrollo que sea preciso solucionar con habilidad armonizando los datos: es algo que responde perfectamente a lo que el Nuevo Testamento pretende: el testimonio sobre Je-

1. E. Schweizer, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, Munich-Hamburgo ^{8}1968, 12. Sobre el mismo tema: G. Bornkamm, *Jesus von Nazaret*, Stuttgart 1956; versión castellana: *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca ^{3}1982; A. Vögtle, *Jesus und die geschichtlichen Quellen*, en LThK VI (1960) 922-932; J.R. Geiselmann, *Jesus der Christus* I, Munich ^{2}1965; versión castellana: *Jesús el Cristo*, Marfil, Alcoy 1971; F. Mussner, *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus*, Friburgo-Bassilea-Viena 1965; R. Schnackenburg, *Christologie des Neuen Testaments*, en MySal III (1970) 227-388; E. Käsemann, *Das Problem des hitorischen Jesus*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Gotinga ^{6}1970, 187-214; versión castellana: *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978; J. Blank, *Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz*, Friburgo-Basilea-Viena 1972; versión castellana: *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje*, Cristiandad, Madrid 1973; K. Kertelge (dir.), *Rückfrage nach Jesus*, Friburgo-Basilea-Viena 1974; W. Kasper, *Jesus der Christus*, Maguncia 1974; versión castellana: *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca ^{2}1978; H. Küng, *Christsein*, Munich 1974; versión castellana: *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977; E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Friburgo-Basilea-Viena 1975; versión castellana: *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid ^{2}1983; F.J. Schierse, *Christologie*, Düsseldorf 1979; versión castellana: *Cristología*, Herder, Barcelona 1983.

sús, el Cristo. Esa pluralidad no induce a confusión; puede reducirse a la unidad que le viene dada por su contenido. Sólo que ese contenido está expresado con un lenguaje plural.

Hay que advertir además que la verdad no sólo se da en forma de historia, de manera que lo no histórico ya no pueda ser verdadero. Hay verdad en las narraciones, en las parábolas, en las enseñanzas, la poesía, las leyendas. Y todas esas formas literarias se encuentran en el Nuevo Testamento. Ahí se obtiene la clave para la interpretación objetiva que pregunta: ¿Qué es lo que ha querido decir y expresar cada uno de esos escritos?

Los escritos del Nuevo Testamento están redactados además desde el convencimiento de que *Jesús no es un personaje del pasado,* sino el Señor viviente que permanece y sigue operando en el presente, el Cristo, que sufrió sí la muerte en cruz, pero que no ha permanecido en la muerte sino que fue resucitado de entre los muertos. Alguien que sigue vinculado a sus fieles de una manera nueva, en una nueva vida, en una vida que ha superado a la muerte y que ha abierto un tiempo y una realidad nuevos, que pueden describirse como salvación, redención, reconciliación, gracia y nueva creación, que significa vida eterna.

Muerte y resurrección (como un ser despertado) de Jesucristo son los acontecimientos centrales en la vida de Jesús, y son a la vez los «acontecimientos salvíficos» decisivos para el hombre, para su salvación y destino eterno.

Los escritos más antiguos del Nuevo Testamento, que son las cartas mayores del apóstol Pablo, se fusionan ya de tal modo con las fórmulas de fe y de confesión, están tan dominadas por ese «centro», que «todo lo demás», por ejemplo, la vida prepascual de Jesús, pasa a un segundo término, aunque todo pretende testificar que Jesús de Nazaret, el crucificado, es el Cristo, es el «Señor» elevado a la derecha de Dios.

A diferencia de las cartas, los cuatro Evangelios hacen de la historia del Jesús terrestre y prepascual el objeto de su testimonio. Lo que les importa es certificar que *Jesús* es el Cristo. Cristo no es una figura de la leyenda o del mito, es una figura y una persona de la historia real. Pero también los Evangelios y sus narraciones sobre palabras y actos de Jesús están interesados por la predicación, la confesión, la fe y el mensaje de salvación. De ahí que los relatos no pretendan tanto contar quién era Jesús, sino confesar quién es Jesús. O dicho con mayor precisión: en lo que fue los Evangelios quieren decir lo que es. Pese a lo cual existe una sorprendente coincidencia entre los evangelios y Pablo. También los evangelios ponen la pasión y resurrección de Jesús en el epicentro, son «historias de la pasión con una introducción amplia». El ministerio de Jesús se presenta como un camino hacia Jerusalén.

Por ese motivo se comprende la fidelidad de los Evangelios a la tra-

dición histórica, como lo manifiesta el prólogo del Evangelio de Lucas: «En vista de que muchos emprendieron el trabajo de componer un relato de los sucesos que se han cumplido entre nosotros, según nos los transmitieron los que fueron desde el principio testigos oculares y luego servidores de la palabra, también yo, después de haber investigado con exactitud todos esos sucesos desde su origen, me he determinado a escribírtelos ordenadamente, ilustre Teófilo, a fin de que conozcas bien la solidez de las ensañanzas que has recibido» (Lc 1,1-4).

Del hecho de que los evangelios en sus relatos y narraciones estén al servicio de la predicación, de la predicación viva y actual del Señor exaltado, que vive en medio de quienes creen en él y a los que habla por su palabra, se deriva —junto con la fidelidad a la historia y su tradición— una notable *libertad* frente al tenor literal «histórico». Se conserva la palabra de Jesús, pero no guardada y fijada con un respeto medroso de archivero, sino según se transmite en una tradición viva y en una predicación actual. Hasta cabría decir que la tradición no proporciona propiamente su palabra pronunciada en tiempos, sino que es su palabra hoy. Así se explican las múltiples variaciones de las palabras de Jesús y las variantes a menudo establecidas en las narraciones y relatos que se refieren al ministerio de Jesús.

Ello no es motivo alguno para el escepticismo histórico ni es la ocasión pintiparada para establecer discrepancias o contradicciones en el Nuevo Testamento. Lo único que hay ahí es una prueba de la singularidad y del propósito peculiar que alienta en los escritos del Nuevo Testamento. Sólo conociendo y teniendo ante los ojos ese propósito, es posible una comprensión real de los mismos.

Cabe también decir al respecto que esa peculiaridad de los escritos neotestamentarios de ser una predicación y proclama en forma de historia y de transmitir mediante la historia el mensaje de salvación, está en la misma realidad por la que se interesan: proclamar, confesar y testificar que Jesús es el Cristo. Por ello importa siempre el buscar en el mensaje salvífico de los Evangelios la historia, pero también en esa historia el mensaje de salvación. De lo cual deriva asimismo el hecho de que se presente al Jesús terrestre con los colores del Cristo, del Señor resucitado, viviente y exaltado al cielo. La historia prepascual de Jesús viene contemplada y expuesta a la luz del acontecimiento de pascua. Mas si ciertos rasgos del Resucitado se han filtrado en la imagen del Jesús terreno, ello no se ha debido a inexactitud ni a una perspectiva deficiente, sino al motivo plausible de que a la luz de la resurrección de Jesús se puede entender mejor y de un modo más profundo quién era Jesús ya en su vida sobre la tierra y qué es lo que significa su acción.

Esta perspectiva afecta a todos los Evangelios, aunque donde con mayor intensidad se deja sentir es en el Evangelio de Juan. Y es un dato

que la exposición del Nuevo Testamento ha de tener en cuenta. Cierto que ante tal estado de cosas no obtienen respuesta las preguntas de nuestra curiosidad histórica que buscan el cuándo, dónde, cómo y porqué. Nada sabemos sobre cuál era el aspecto de Jesús, y prácticamente nada sabemos de su juventud y sus años de retiro en Nazaret; ni siquiera sabemos exactamente cuánto se prolongó su ministerio público. Pese a lo cual está certificada una historia verdadera y real, cuyos contornos y perfiles resultan inconfundibles.

En las páginas siguientes vamos a intentar decir, en el contexto de estas perspectivas, en qué consiste la revelación que se ha operado en Jesús de Nazaret y cómo hay que definirla.

§ 34

La revelación en Jesús, el Cristo, como cumplimiento

El cumplimiento en el sentido del ahora, del hoy

En la alianza antigua el futuro, lo que está por venir y el que ha de llegar constituyen la categoría decisiva. Y podemos agregar que para el judaísmo creyente el futuro es la determinación temporal definitiva hasta el día de hoy[1].

Por el contrario, para la concepción del Nuevo Testamento la categoría temporal determinante es el hoy, el ahora, el presente; y desde luego, el ahora que ha llegado y se ha realizado en Jesús, el presente que en él ha aparecido. Marcos da expresión a ese estado de cosas con estas palabras: «Se ha cumplido el tiempo; el reino de Dios está cerca» (Mc 1,15). Según Lucas, en la sinagoga de Nazaret, y después de haber leído el texto de Is 61,1s, Jesús dijo: «Hoy se ha cumplido este pasaje de la Escritura, escuchado por vosotros» (Lc 4,21). Y Pablo se expresa de manera similar: «Pero cuando vino la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo» (Gál 4,4).

¿Qué significa que se ha cumplido el tiempo? Según Lc 4, quiere decir que se han realizado los vaticinios mesiánicos de la buena nueva para los pobres, de la liberación de los encarcelados, de la proclamación del año de gracia del Señor, y que se han realizado en Jesús.

«El tiempo se ha cumplido» no significa simplemente que se ha recorrido un determinado espacio de tiempo o una fecha determinada. Indica más bien que el tiempo ha alcanzado una determinada medida, no de extensión sino de contenido. Con otras palabras: en la historia se

1. Cf. M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, en *Werke* I, Munich 1962, 651-782.

realiza el propósito y designio del Dios de Israel como Señor de la historia; se ha realizado —según lo dice la carta a los Efesios en una vasta perspectiva teológica— el «misterio de la voluntad de Dios», que con Cristo quería introducir la plenitud del tiempo: «Quiso recapitular todas las cosas en Cristo, las que están en los cielos y las que están en la tierra» (1,10: cf. Col 1,20). Según ello «el tiempo se ha cumplido» significa: el reinado de Dios, que todavía no se ha realizado pero que se aguarda y espera, la unidad de Dios y del hombre, es ya un hecho en la persona, la palabra, la vida y la obra de Jesús de Nazaret, que es el Cristo[2].

Cierto que también para la concepción neotestamentaria de la revelación todavía hay una *meta de los tiempos* al final de los mismos. En el Nuevo Testamento el futuro está expresado con singular intensidad así como la esperanza viva, inherente al mismo, en la llegada del reino de Dios «con gran poder y gloria»: «Venga a nosotros tu reino.» En ese sentido, «en, con y bajo» el cumplimiento está también la promesa, la resurrección de los muertos, la vida eterna, el nuevo cielo y la tierra nueva. Tal promesa presenta, sin embargo, una forma, un sentido y una referencia distintos de la promesa característica del Antiguo Testamento. *Maranatha* —la vieja invocación litúrgica, conservada en el Nuevo Testamento (1Cor 16,22; Ap 22,20)— confiere una expresión permanente a esa expectación y plegaria de los cristianos: el Señor tiene que venir y ya ha llegado. Por tal motivo se habla de una específica cristología del *Maranatha*[3].

No hay, pues, contradición alguna, sino una verdadera expresión de la realidad, al decir que en Jesús, el Cristo, se ha dado el cumplimiento y que, a la vez, todavía aguarda el fin; que el acontecimiento realizado en Jesús incluye a la vez una presencia y una espera, el *ya* y el *todavía no*. Mas si nos preguntamos qué es lo decisivo, habremos de responder que lo decisivo está en la presencia de Jesús, que es el Cristo, y en la realidad presente del acontecimiento cristológico y cristiano. Sólo desde esa presencia es posible hablar de un fin y meta de los tiempos. El presente es un futuro que ya ha comenzado; el futuro es un presente que alcanza la meta. No hay suceso alguno, anterior o posterior a Jesucristo, que tenga la importancia capital de lo que en él mismo se ha realizado. Sólo desde él los tiempos precedentes y los que seguirán alcanzan su sitio y ordenamiento adecuados; sólo desde él es posible conocerlos realmente.

2. O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zurich ³1962, 70-81; versión castellana: *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1986; A. Vögtle, *Zeit und Zeitüberlegenheit im biblischen Verständnis*, Friburgo 1961.

3. E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Friburgo-Basilea-Viena 1974, 358-361; versión castellana: *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid ²1983.

Sin duda que en el Nuevo Testamento está extraordinariamente viva la esperanza del retorno del Señor y de la llegada del reino de Dios. El hecho de que la primitiva esperanza cristiana sea más intensa que la esperanza judía pudo dar origen a la opinión —de los teólogos, por ejemplo, Bernhard Weiss, Albert Schweitzer y Martin Werner— de que en el centro del acontecer está, según el Nuevo Testamento, la consumación futura. Pero intensidad y centro no son lo mismo ni deben intercambiarse. En realidad la reforzada esperanza en el futuro hay que explicarla por ser ya un hecho histórico que ha tenido efecto: la venida y trayectoria de Jesucristo por la encarnación, la muerte y la resurrección, se ha convertido en un acontecimiento; porque el futuro ha empezado ya. Eso quiere decir que *la esperanza en el futuro se apoya sobre la fe en el presente.* Lo que ha ocurrido brinda una salvaguarda y garantía para lo que ocurrirá. La esperanza en la venida de Jesucristo en poder y gloria se funda en el hecho de que él ha venido ya y de que ha sido resucitado de entre los muertos.

La fe en el cumplimiento ya acaecido, especialmente en el acontecimiento pascual, no es por tanto un sustitutivo de la expectación inminente no cumplida. Es más bien lo contrario: esa fe es la que posibilita y produce la expectativa de lo inminente. Y constituye el fundamento de la expectación del retorno de Cristo y de la esperanza en su pronta llegada. De la presencia viva de Cristo, atestiguada en el Nuevo Testamento, descienden las luces que iluminan los caminos del futuro. El camino hacia ese futuro sólo se ha hecho visible desde que el hoy, certificado en el Nuevo Testamento, ilumina con su luz en ambas direcciones el trayecto que antes estaba oscuro. El cumplimiento de la revelación en el sentido del ahora y del hoy se expresa por ello también vigorosamente dentro del Nuevo Testamento, cuando sobre todo Pablo dice que lo ocurrido «una vez» en Cristo ha ocurrido «de una vez para siempre» (cf. Rom 6,10).

La revelación en Jesús, el Cristo, la revelación como cumplimiento en el hoy —testificada en el Nuevo Testamento— hay que diferenciarla por lo mismo de la concepción que defiende, por ejemplo, Karl Barth[4]. Las relaciones entre la alianza antigua y la nueva las expone gráficamente con una comparación que de primeras parece iluminadora: el profeta que mira hacia delante, y el apóstol que mira hacia atrás. Uno y otro miran al mismo Cristo, sólo que el profeta lo ve delante de sí y el apóstol a sus espaldas. Expectativa y recuerdo se identifican.

En el empleo de ese esquema —es la justa objeción que hace Emil Brunner[5]— se comete sin embargo una confusión al sustituir el tiempo

4. *Kirchliche Dogmatik* I/2, Zurich ^{6}1975, 77-111.
5. E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, Zurich ^{2}1961, 116.

por el espacio. Ahora bien el hacia delante y el hacia atrás en el espacio son distintos del antes y después en el tiempo. Entre la previsión profética y lo que se dice y ocurre en el Nuevo Testamento hay la misma diferencia que media entre la promesa y lo que se ha cumplido y realizado efectivamente. Sin duda, que lo cumplido es en el sentido de la intención lo mismo que lo prometido; de ahí el perfecto sentido que tiene la frase de Jesús consignada en el Evangelio de Juan: «Abraham vio mi día, y se alegró» (Jn 8,56). Pero lo cumplido es a la vez algo distinto, por ser una realidad presente, y no ya un futuro meramente contemplado. A esto se suma que el «cumplimiento» no es en modo alguno el mero cálculo computable de lo que se da en las promesas; el cumplimiento acentúa las promesas, aportando a las mismas algo distinto, inesperado, nuevo y superador. De no ser así, el destino de Jesús resultaría totalmente incomprensible. Y el no ver esa diferencia equivale a pasar por alto los pasos y actos históricos de la revelación. El Antiguo Testamento es, en la perspectiva neotestamentaria, una historia hacia Cristo, como una pregunta que se le hace; pero es justamente una prehistoria en la que todavía no está presente, ni siquiera como el esperado tal como ha venido de hecho. El Antiguo Testamento no dice lo mismo que el Nuevo; es una palabra diferente, y precisamente así conduce a Israel y a la humanidad hacia la consumación en el reino de Dios. Y por ello, pese a todas sus vinculaciones y referencias, el Antiguo Testamento no debe convertirse en el criterio exclusivo de lo que ocurre en el Nuevo Testamento.

Así hay que referirse explícitamente al hecho de que el Nuevo Testamento hace singular hincapié en *el ahora*, en *el hoy*, en *la hora*, («mi hora», cf. Jn 2,4; 7,39; 17,1), y que la singularidad y calidad de lo que acontece y sucede en el Nuevo Testamento se reconoce justo en que lo esperado, lo prometido, entra ahora en su cumplimiento. Donde con más fuerza aparece esta idea es en Rom 3,21. Pablo reflexiona sobre la situación de los judíos y de los gentiles antes de Cristo, y la describe como una situación desesperada, que ha desaparecido gracias a la acción de Dios en Jesucristo. El apóstol lo describe con estas palabras: «*Pero ahora*, independientemente de la ley, ha quedado bien manifiesta la justicia de Dios, atestiguada por la ley y los profetas: justicia de Dios que, por medio de la fe en Jesucristo, llega a todos los que creen.» Asimismo merece atención el énfasis que las cartas de la cautividad ponen en el hecho de que el misterio antes oculto ha sido revelado (Col 1,26; Ef 3,5). El comienzo de la carta a los Hebreos pone de relieve esa dimensión: «Muy fragmentariamente y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres mediante los profetas. En estos últimos días nos habló por el Hijo, al que nombró heredero de todas las cosas.» Por este uso lingüístico se comprende que el concepto de «escatológico» in-

dica en la teología presente el tiempo que se abre en Jesucristo como tiempo final.

Sopesando ese estado de cosas y tales hechos, resulta atinada la acentuación del presente, del ahora y hoy del acontecimiento cristiano, que se encuentra en la teología de Rudolf Bultmann y en su concepción de la revelación[6], y que ve el núcleo de la revelación del Nuevo Testamento y de lo que es revelación como lo que podríamos llamar cumplimiento, cumplimiento en el sentido del ahora, del *hodie*, y de lo que es ya definitivo.

Bultmann confiere una especial urgencia y vigencia al «ahora» del acontecimiento cristiano, al poner un énfasis especial en el *ahora de la predicación*, el ahora del *kerygma*, como la dimensión teológica decisiva. En favor de esta idea se remite a una palabra de la carta segunda a los Corintios: «Siendo, pues, colaboradores suyos (de Dios), también os exhortamos a que no recibáis en vano la gracia de Dios. Pues dice: En tiempo favorable te escuché y en día de salvación te presté ayuda. Ahora es el tiempo favorable; ahora es el día de la salvación» (6,1-2). En el ahora del *kerygma* se hace presente el pasado del acontecimiento cristiano o cristológico y a la vez se hace operante, operante de tal modo que el hombre en su encuentro con la palabra de la predicación, es decir, con la fe, se libera de lo inauténtico y extraño a sí mismo y alcanza su autenticidad: el hombre llega desde sí a sí mismo.

Todo ello tiene como consecuencia el que Bultmann pueda decir a propósito del concepto de revelación en el Nuevo Testamento: «¿Qué es, pues, lo revelado? Absolutamente nada, si la pregunta acerca de la revelación va buscando unas doctrinas, unas doctrinas, por ejemplo, a las que el hombre nunca hubiera podido llegar; unos misterios que, cuando han sido comunicados, ya se saben de una vez para siempre. Pero todo puede volver a entenderlo el hombre, cuando se le han abierto los ojos, entendiéndose a sí mismo y lo que está por encima de sí»[7].

La revelación en el Nuevo Testamento no se entiende como una comunicación de saberes, sino como un acontecer que me afecta. «Conocer la revelación equivale a conocer nuestra singularidad, y conocer a la vez nuestra limitación»[8].

El énfasis exclusivo que, según Bultmann, corresponde a la fe en el «que» (*Dass*) o hecho de que Jesús haya venido y del acontecimiento cristiano, tiene como consecuencia el que para Bultmann el Jesús histórico, no tenga ninguna importancia para el *kerygma* y la fe, y el que

6. *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*, en *Glauben und Verstehen* III (1960) 1-34; versión castellana: *Creer y comprender*, 3 vols., Studium, Madrid 1974-1976.
7. Ibid. 29.
8. Ibid. 6.

la predicación de Jesús no constituya el contenido, sino que se cuente entre los supuestos del *kerygma*.

Esta posición teológica limitándose o concentrándose radicalmente al «que» del acontecer cristiano —al cual responde el «que» del *kerygma*— está en oposición con el hecho sorprendente de que en el canon del Nuevo Testamento, junto al *kerygma* de Pablo sobre la cruz y resurrección de Jesús, están los Evangelios que —aunque ciertamente a la luz de la predicación kerigmática— refieren acerca del Jesús terrestre. Si Jesús es el Cristo que la fe proclama, no puede ser indiferente saber quién fue Jesús, qué predicó, cómo se comportó, qué es lo que hizo. Y es sobre todo importante —a la vez que constituye el propósito del testimonio neotestamentario— cómo ha de vincularse el *kerygma* del Cristo de la fe con el Jesús terreno, y qué apoyo tiene la cristología en el Jesús histórico. Sólo mediante esa vinculación se preserva y protege el *kerygma* de Jesús, el Cristo, de convertirse en una mera idea, doctrina o mitología.

La época posterior a Bultmann se caracteriza por no haber asumido su escepticismo radical de cara al Jesús histórico —tal como lo articula ejemplarmente en su libro sobre Jesús—. Ernst Käsemann introdujo un giro con su trabajo *Das Problem des historischen Jesus*[9], que persiste hasta ahora. Los libros de Günter Bornkamm y Eduard Schweizer han sacado del mismo la consecuencia concreta cargada de contenido: «Los Evangelios, aunque en forma completamente distinta de las crónicas, nos ponen ante los ojos la figura histórica de Jesús con fuerza e inmediatez. Es evidente que cuanto los Evangelios refieren sobre el mensaje de Jesús, sus hechos y su historia sigue caracterizándose por una autenticidad y un frescor, que remiten directamente a la figura terrestre de Jesús. Los Evangelios hablan de la historia de Jesús no en el sentido del curso de una vida que haya que recalcar con sus peripecias y estadios y su evolución externa o interior; pero sí que hablan de historia como acontecimiento y suceso. Los Evangelios dan muchísimos datos sobre el mismo»[10].

Desde sus supuestos —el ahora del acontecer cristiano y del *kerygma* indisolublemente vinculado al mismo porque lo hace presente, un ahora que todo lo determina— se comprende que para Bultmann sean afirmaciones mitológicas todas las que el Nuevo Testamento formula sobre el futuro, el fin del mundo y de la historia, el juicio y la consumación;

9. En: *Exegetische Versuche und Abhandlungen* I, Gotinga ^{4}1965, 187-214; versión castellana: *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978; Id., *Sackgasse im Streit um den historischen Jesus*, ibid. II, 31-68.

10. G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart ^{11}1977, 21s; versión castellana: *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca ^{3}1982.

afirmaciones a las que ya no puede asentir el hombre con su imagen moderna del mundo, con su conciencia ilustrada de la historia y con la idea que tiene de sí mismo.

Tales afirmaciones han de interpretarse existencialmente, según Bultmann. Con ello se transforman en afirmaciones que afectan en exclusiva al presente en el sentido de la escatología joánica: «Éste es el momento de la condenación de este mundo» (Jn 12,31) —«Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos» (1Jn 3,14).

Es verdad que con ello Bultmann da a su concepción teológica una cohesión impresionante; pero también una radicalidad y parcialidad que el Nuevo Testamento en su conjunto no refrenda. A pesar de lo cual, la concepción teológica de Bultmann[11] responde a la intención del acontecer revelador, certificado en el Nuevo Testamento, mejor que aquellas tentativas que pretenden nivelar el Antiguo Testamento y el Nuevo, y quedan por detrás del «ahora» neotestamentario, detrás del *pleroma* o plenitud del tiempo, del *kairos* cumplido, certificados asimismo en el Nuevo Testamento, o convierten la expectación del futuro en el centro de la revelación neotestamentaria, pero que justamente con ello no hacen justicia al cumplimiento que le es propio.

El cumplimiento en el sentido del «aquí», del ecce

La revelación operada en Jesucristo se puede describir también —además de con el adverbio *hodie*, hoy— con la determinación del «aquí», del ahí[12]. La revelación ha sido llevada a su cumplimiento en el aquí concreto y demostrable de una persona, Jesús de Nazaret, de una vida, una palabra, una obra, un acontecimiento, un destino, un suceso. Y porque se da el cumplimiento en el *ecce*, se da también un cumplimiento en el *hodie*[13].

La peculiaridad singular del *ecce*, que se da en la persona y en la obra de Jesús de Nazaret como cumplimiento de la revelación, es objeto en

11. M. Boutin, *Relationalität als Verstehensprinzip bei Rudolf Bultmann*, Munich 1974.

12. H. Fries, *Die Offenbarung*, en MySal I, 213-219.

13. H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit* I, Einsiedeln 1961, 445-505; W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh ²1964; versión castellana: *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1974; H. Küng, *Christsein*, Munich 1964; versión castellana: *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid ⁴1978; W. Kasper, *Jesus der Christus*, Maguncia 1974; versión castellana: *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca ⁵1984; E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Friburgo-Basilea-Viena 1974; versión castellana: *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid ²1983; A. Schilson-W. Kasper, *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Friburgo-Basilea-Viena 1974.

la Biblia de múltiples experiencias, descripciones y reflexiones. El Nuevo Testamento asume diferentes categorías con esa finalidad.

1. Jesús es llamado *rabbi, maestro.* Mas cuando se habla de Jesús como el maestro se hace de una forma destacada e inconfundible: «¿Qué es esto? ¡Qué manera de hablar tan nueva, con autoridad!» (Mc 1,27). «Uno es vuestro maestro, todos vosotros sois hermanos» (Mt 23,10). Con ello se crea una distancia respecto de cualquier otro magisterio. Y la diferencia se prolonga por cuanto que no es el discípulo quien busca al *rabbi,* sino que es Jesús el que llama al discipulado, porque en el caso de Jesús no hay discípulo que sea o pueda llegar a ser el maestro, porque Jesús en tanto que maestro —diferencia esencial respecto del Buda, por ejemplo— no pasa a un segundo plano respecto de la doctrina, sino que es una misma cosa con lo que dice, porque el mensaje que él proclama no puede separarse de su persona. La doctrina está ligada al seguimiento e imitación. Dentro de la historia atestiguada en el Nuevo Testamento, ese proceso se realiza por cuando que el Jesús, al que se ha de creer —como el Cristo— se convierte en el contenido de la fe.

2. Jesús es considerado como *profeta*[14]: «Un gran profeta ha surgido entre nosotros» (Lc 7,16). Y aquí se inserta también la palabra de los discípulos de Emaús: «Un hombre, que fue profeta poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el pueblo» (Lc 24,19). Jesús es tenido por un profeta cuando pregunta a sus discípulos: «¿Quién dicen los hombres que soy yo? ¿Que es el hijo del hombre?... Pues, que Juan Bautista; otros, que Elías, y otros, Jeremías o uno de los profetas» (Mc 8,27-30 Mt 16,13-20). En el Evangelio de Juan se encuentra la pregunta: «¿Eres tú el profeta?» (1,21). Pregunta a la que va aneja la idea de que había de llegar un profeta último y definitivo, semejante a Moisés, que llevaría el profetismo a su consumación y que haría a su pueblo con su llamamiento a la penitencia la oferta última de Dios. Expectativa tanto mayor cuanto que en el judaísmo ya habían desaparecido los profetas. La imagen del profeta es apropiada para trazar la vida, conducta y actuación de Jesús: su vocación y envío, su crítica no al templo sino a lo que en él se practicaba, no a la ley sino a su interpretación, sus acciones simbólicas y, finalmente, su muerte como final de un destino profético. Ahí subyacía también un conocimiento de Jesús acerca de su muerte.

3. Pero, junto a todo esto, hay en el Nuevo Testamento como caracterización de Jesús un excedente, un «más que», un «mayor que», trascendente a la imagen del profeta. Sabemos que Jesús se contrapone

14. O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments,* Tubinga 1957, 11-49; F. Mussner, *Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie,* en L. Scheffczyk (dir.), *Grundfragen der Christologie heute,* Friburgo-Basilea-Viena 1975; 77-113; F. Schnider, *Jesus der Prophet,* Friburgo/Suiza-Gotinga 1979.

a todos los profetas, incluido Juan Bautista (Mt 11,13). Se nos ha trasmitido la pretensión de Jesús: «Aquí hay uno que es más que Jonás» (Mt 12,41). Lo cual significa lógicamente que lo acontecido en Jesús de Nazaret no es una potenciación de lo que ya antes, en el Antiguo Testamento, se había dado; más bien apunta a quien «es más que profeta». Emil Brunner ha llamado la atención[15] sobre el hecho de que ninguno de los llamados teólogos liberales ha conseguido decir qué es lo que se entiende por «más que un profeta». Jesús es más que profeta, por cuanto que en el profeta el cometido y la misión superan su medida como hombre, mientras que Jesús se identifica con su misión. Por ello, a diferencia de los profetas, no dice Jesús: «Así habla el Señor», sino más bien: «Pero yo os digo...» - «Yo lo quiero, queda limpio» - «Yo he venido» - «Yo os envío» - «Yo te lo mando: levántate» - «Lázaro, sal fuera» - «Tus pecados te son perdonados». Ahora bien, la pretensión de perdonar los pecados resulta tanto más característica cuanto que ello era privilegio exclusivo de Dios y, según la concepción corriente en el Antiguo Testamento, nunca se atribuye a sus enviados, ni siquiera al Mesías. Se entiende por ello la protesta: «¿Cómo puede un hombre hablar así? ¡Está blasfemando! ¿Quién puede perdonar pecados, sino uno, Dios?» (Mc 2,7).

El «Amén», que habitualmente sirve como confirmación de lo que otro dice, lo emplea Jesús para introducir sus propias palabras: «Amén (en verdad) os digo...» Este uso lingüístico, característico de Jesús, comporta —según Schlier— toda una cristología[16].

El bíblico «más que» se precisa por lo demás con la pretensión de Jesús de ser superior a Salomón (Mt 12,42), el representante de la monarquía elegida por Dios; y más aún que Moisés, el más grande de los enviados divinos en el Antiguo Testamento. Jesús se le enfrenta y le corrige al corregir la ley mosaica en la cuestión del divorcio y superarla con la autoridad de que pretende disponer: «Habéis oído que se dijo a los antiguos... pero yo os digo» (Mt 5,21ss), una autoridad que radicaliza la ley hasta los pensamientos más íntimos del corazón, y que a la vez la simplifica y concentra, al definirla como expresión de la santidad divina, de la voluntad de Dios.

Hasta qué punto se entiende Jesús a sí mismo como cumplimiento, lo demuestra su invitación a seguirle de un modo radical[17]. Incluye la disposición a no dejarse apartar de ese seguimiento por nada ni por nadie, a despedirse de todo, abandonarlo todo, para compartir con Jesús

15. *Offenbarung und Vernunft*, 119s.

16. En ThW I, 341; otro es el sentir de K. Berger, *Die Amen-Worte Jesu*, Berlín 1970.

17. E. Neuhäusler, *Anspruch und Antwort Gottes*, Düsseldorf 1962, 186-214; A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*, Munich 1962.

una comunidad de amor y de destino —incluida la «cruz»—: «Deja a los muertos que entierren a sus muertos, pero tú sígueme» (Lc 9,60).

El seguimiento e imitación de Jesús se convierte en el nuevo principio del obrar moral. Esto se ve claramente en el último discurso transmitido, en que Jesús se pone como la norma del obrar humano, más aún en el criterio que decide la sentencia final (Mt 25,40): «Os lo aseguro: todo lo que hicisteis con uno de estos hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis» (Mt 25,40).

Así ha de entenderse también el que Jesús reclame *la confesión de su persona* y que en la posición que el hombre adopta respecto de Jesús se decida su propio destino: «Por tanto, respecto a todo aquel que se declare en mi favor delante de los hombres, también yo me declararé en favor suyo delante de mi Padre que está en los cielos. Pero a aquel que me niegue delante de los hombres, también yo lo negaré delante del Padre que está en los cielos» (Mt 10,32s; cf. Lc 12,8; Mc 8,38). El circunloquio «Hijo del hombre» por «yo» (el primero en Mc, el segundo en Mt-Lc) es ya una interpretación de lo que significa ese giro «Hijo del hombre».

Si Jesús declara que «aquí» —en él— hay alguien «mayor que el templo» (Mt 12,6) y, por tanto, el lugar de la singular y misericordiosa presencia de Dios, si expresa simbólicamente esa soberanía en la purificación del templo y en la expulsión de los vendedores reclamándose a su propia autoridad, si declara que el Hijo del hombre es «señor del sábado» (Mt 12,8) y si —cosa que jamás habría osado un profeta— se pone a sí mismo por encima de la interpretación auténtica de la ley sabática diciendo que «el sábado se hizo para el hombre, y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27), está claro que con todas esas fórmulas de superación, del «más que», se expresa lo que significa y contiene el *ecce* dado en Jesús de Nazaret, y en lo que consiste el cumplimiento de la revelación: el yo de Jesús entra en el lugar del Dios de Israel, al que Jesús llama Padre suyo.

El «más que», dado en el *ecce*, en el he aquí, de Jesús de Nazaret, puede describir además *la autoridad*, que Jesús pretende y realiza, una autoridad que no deriva de ningún hombre y que es absoluta y exclusiva. Si la palabra del profeta tiene autoridad y la reclama, es que se trata de la autoridad del mismo mensaje que se le ha confiado. Pero si Jesús es más que profeta, eso se fundamenta y demuestra en que la autoridad de la palabra, de la voluntad, del encargo y misión de Dios ha pasado a la persona de quien habla. Eso es lo que ha ocurrido en Jesús de Nazaret. La autoridad de la palabra profética como plenipotencia de una persona, que está aquí y ahora, representa el cumplimiento de la revelación, que se ha dado en, con y por Jesús.

4. La revelación a modo de cumplimiento viene finalmente dada por

el hecho de que Jesús no es sólo, como los profetas y últimamente Juan el Bautista, el anunciador del *mensaje de la soberanía y reino de Dios*[18], sino que convierte ese tema en el centro de su propia predicación; en que libera la concepción de la soberanía y reino de Dios de todos los malentendidos coetáneos de índole terrena, política y nacionalista y los entiende como el acercamiento clemente de Dios, como el establecimiento del poder divino contra el dominio del mal, el pecado y la muerte, como gracia, paz y vida «eterna», como salvación del hombre. El reinado de Dios es un don exclusivo que el hombre busca y por cuya concesión ha de orar (Mt 6,10). En su predicación Jesús anuncia la proximidad inminente y apremiante del reino de Dios (Mc 1,15) al tiempo que determina «las condiciones de ingreso» en ese reino divino. Y abarcan no sólo *la metanoia* como desmontaje de toda autosuficiencia humana y como reconocimiento del ser soberano de Dios, la buena disposición a la entrega y a hacerse como niños, sino también y sobre todo la exigencia de seguirle a él, a Jesús, y de confesar su persona.

Si con esto y con el propósito específico de las parábolas del reino de Dios —en las que Jesús proclama su propio misterio— se indica ya que el reinado de Dios está presente en Jesús, quiere decir que los actos de Jesús son un refrendo apremiante en su favor. De ello se habla ampliamente en otro contexto (cf. p. 351-374).

Como actos de poder no sólo son el cumplimiento de unas promesas mesiánicas —como indica la respuesta de Jesús a la pregunta del Bautista (cf. Mt 11,4-11)— sino que también son signo de que la soberanía divina se abre paso en él, pues son superados la enfermedad, la muerte y el pecado. Un documento extraordinariamente impresionante en favor de la presencia de la soberanía de Dios en Jesús lo tenemos en el *logion* que acompaña a la expulsión de los demonios por obra del propio Jesús: «Pero si yo arrojo los demonios por el dedo de Dios (el poder divino), es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11,20; Mt 12,28). La expulsión de los demonios significa que Jesús destruye el dominio del mal. La soberanía de Dios, presente y eficaz en Jesús, anula el poder del mal. La autoridad que Jesús ejerce perdonando pecados (Mc 2,10) es una demostración todavía más impresionante que la curación de enfermedades de que «el reino de Dios está en medio de vosotros» (Lc 17, 20).

El «más que», el «mayor que», presente en Jesús, no sólo se echa de ver —y no de forma secundaria— en que Jesús rompe los límites de la tradición y convención coetáneas y se mezcla con gentes de las que

18. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Friburgo-Basilea-Viena 1959; versión castellana: *Reino y reinado de Dios*, Fax, Madrid ²1970; P. Hoffmann, *Reich Gottes*, en HThG II (1963) 414-428.

se decía que estaban alejadas y excluidas por Dios, como publicanos, pecadores y rameras. Jesús comparte la mesa con ellos. No sólo no se deja llevar al banquillo por ello, sino que actúa con una libertad que procede del centro de su persona y su mensaje: de la soberanía de Dios por él anunciada y que en él se abre paso.

Así hay que entender que el acontecimiento realizado en la palabra y obra de Jesús se distinga del tiempo que llega hasta Juan Bautista: hasta Juan sólo se tenía «la ley y los profetas; desde entonces se proclama el evangelio del reino de Dios» (Lc 16,16); y así se entiende que sean declarados dichosos los testigos oculares y presenciales del ministerio de Jesús: «Dichosos vuestros ojos, porque ven; y vuestros oídos, porque oyen. Porque os lo aseguro: muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros estáis viendo y no lo vieron, y oír lo que vosotros estáis oyendo y no lo oyeron» (Mt 13,16s).

El «más que», el «mayor que», patente en Jesús, se puede definir como una unidad de acción con Yahveh y que en Jesús, a diferencia de los profetas, se convierte en igualdad perfecta, más aún, en unidad de ser.

Aquí se abre el camino de la cristología del profeta a la cristología del hijo[19].

5. El singularísimo cumplimiento de la revelación en el *ecce* de Jesús de Nazaret se pone también de manifiesto dentro del Nuevo Testamento al describir la singularidad de la filiación de Jesús respecto del Padre. El título de *Hijo de Dios* no es como tal un título inequívoco, pues que ya en el Antiguo Testamento tiene múltiples empleos[20]: el pueblo de Israel, el rey, el hombre justo son llamados hijos de Dios. La peculiaridad de la filiación de Jesús se describe así en uno de los momentos culminantes de los Evangelios sinópticos: «Todo me lo ha confiado mi Padre. Y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelárselo» (Mt 11,27). Aquí «se atribuye Jesús un conocimiento de Dios, perfectamente igual al que el Padre tiene de él, que por lo mismo es de índole divina y que, en consecuencia, supone también una esencia divina. Todo conocimiento de Dios, que los hombres pueden poseer, incluido el de los profetas, es un no conocer, si se compara con el que Jesús se atribuye. Esto se debe a que él y sólo él es el Hijo»[21].

El tema «Hijo de Dios» es de una manera particular el contenido del

19. Cf. F. Mussner, o.cit. (nota 14), 97.

20. M. Hengel, *Der Sohn Gottes: Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsphilosophie*, Tubinga 1975; versión castellana: *El Hijo de Dios*, Sígueme, Salamanca 1977.

21. J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, Ratisbona ^{4}1959, 198; versión castellana: *El evangelio según San Mateo*, Herder, Barcelona ^{3}1981.

Evangelio de Juan, que no pasa por alto al Jesús terrestre, pero que lo contempla por completo a la luz del «más que» y que lo describe con la categoría de su modo especial de ser Hijo: «A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, Dios, el que está en el seno del Padre, él es quien lo dio a conocer», es el que literalmente lo ha «exegizado» (Jn 1,18). Jesús es la exégesis, la exposición del Padre. Jesús trae la revelación del Padre, y por ello como Hijo es el revelador de Dios.

El ser Hijo en Jesús se presenta en Juan como comunión de conocimiento, amor, vida y acción con el Padre. Jesús hace lo que ve hacer al Padre (Jn 5,19), realiza las mismas obras que el Padre (5,21.22). «Porque como el Padre posee la vida por sí mismo, así también dio al Hijo el poseerla por sí mismo» (5,26). Jesús trae el conocimiento verdadero y definitivo de Dios —que significa a la vez la plena comunión de vida con él, la «vida eterna» (17,3)—, porque conoce al Padre «que lo ha enviado», que da testimonio en su favor con las obras que ningún hombre puede hacer (15,24). Jesús habla y dice lo que ha escuchado y visto (3,11.28; 8,26.28). El Padre está en él, y él está en el Padre (14, 10s); el Padre y él son una misma cosa (10,30). «Todo lo que el Padre tiene es mío» (10,15). Por ello tiene Jesús la pretensión de que «quien me odia a mí, odia a mi Padre» (15,23) y «quien cree en mí, no cree en mí, sino en aquel que me envió» (12,44s). «El que me ha visto a mí ha visto al Padre» (14,9).

El Evangelio de Juan describe aún de otra manera el cumplimiento operado en Jesús en el sentido del *ecce,* con los característicos *pasajes «yo soy»*[22] que Jesús se apropia: Yo soy el pastor, la puerta, la luz, el pan, la resurrección, el camino, la verdad, la vida. Estas fórmulas, que no son meras alegorías ni tampoco simples parábolas y comparaciones, más bien ponen de relieve una pretensión de exclusividad y singularidad, que se hace patente en expresiones como éstas: «Yo soy la puerta: el que entre por mí estará a salvo» (10,9). «Nadie llega al Padre sino por mí» (14,6).

En esos pasajes «yo soy» subyace un *lenguaje figurado.* Bajo el signo de una imagen ha de expresarse el misterio de una persona y hay que dar la respuesta a la pregunta de ¿quién es éste? En esas expresiones figuradas se dice a la vez lo que Jesús significa para el hombre, para mí, lo que Jesús tiene que ver conmigo y lo que yo tengo que ver con él. Él es para la existencia humana luz, pan, camino, vida, verdad y resurrección. El punto culminante de estas afirmaciones «yo soy» es, según el sentir general, la fórmula absoluta y sin ningún predicado: «Porque si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados» (8,24-29). El «yo soy» sin predicado alguno es la autopresentación de Dios, la referencia

22. Cf. E. Stauffer, en ThW II, 341-360.

intencionada al mensaje veterotestamentario de Éx 3,14: «yo soy el que soy».

Sólo a Jesús le compete el «yo soy» (cf. asimismo Mc 13,6). Por ello es la revelación como cumplimiento en el sentido del *ecce*.

El «yo soy» entendido así es el mensaje del Nuevo Testamento como revelación de Dios en Jesucristo, de la revelación como cumplimiento. Ahí, en el *hodie* y *ecce*, está la diferencia frente a la revelación como promesa, atestiguada en el Antiguo Testamento.

En Jesús se ha comunicado el Dios invisible de un modo humano y personal: *Deus se ipsum revelavit*. Eso es «cumplimiento» en el sentido del *hodie* y del *ecce*, del hoy y del he aquí.

Por ello el Jesús que proclama puede convertirse en el Cristo proclamado; lejos de ser una contradicción, es la consecuencia del camino que va de una cristología implícita a otra explícita. El reino de Dios, que era el tema central de la predicación del Jesús histórico, adquiere por la cruz y la resurrección el «rostro de Jesucristo» (E. Schillebeeckx) y, con ello, su cumplimiento.

El cumplimiento de los contenidos de la revelación veterotestamentaria y las determinaciones de la revelación

1. La *palabra* es una determinación básica de la revelación del Antiguo Testamento. Es tanto la palabra, que trata de Dios y lo tiene como contenido, como también y sobre todo la palabra en el sentido del *genitivus subiectivus*, la palabra que Dios pronuncia, la palabra que Dios habla como fundamento de su acción creativa y configuradora de la historia: «Vino la palabra del Señor» - «Por la palabra del Señor fueron creados los cielos».

La palabra —como la entiende el Antiguo Testamento— va unida al acto y la obra; es una palabra efectiva, una palabra histórica, palabra-acontecimiento, palabra performativa.

La vinculación de Dios y palabra, palabra y Dios, es transferida a Jesús, de forma explícita y programática en el prólogo de Juan. Jesús es en verdad la Palabra (el *Logos*), que estaba junto a Dios, «y la Palabra era Dios».

El concepto de *logos* en el Evangelio de Juan enlaza los elementos veterotestamentarios de palabra de Dios en tal manera que puede decirse que tanto la palabra acerca de Dios como la palabra de Dios mismo llega en Jesús a la manifestación concreta, personal y humana y, por ende, al cumplimiento. En Jesús «se nos ha hecho patente en la historia, de un modo pleno y definitivo, la palabra de Dios que siempre había dominado en Israel. En esa palabra Dios ha dicho su palabra, es decir, se ha

pronunciado en el mundo»[23]. La palabra, que no sólo refiere la realidad sino que la crea, se encuentra de manera especial en el ministerio de Jesús: en su palabra que sana y salva, en la palabra que perdona los pecados, en la palabra de su entrega a la muerte, que se realiza en la última cena.

Otro elemento de la cristología del *Logos* es la vinculación con el concepto griego y estoico del *logos* como razón del mundo que opera en Jesús, el *Logos,* por el que todo ha sido hecho, y sin el que nada se hizo de cuanto existe (Jn 1,3).

2. *El nombre de Dios* describe a menudo en el Antiguo Testamento a Dios mismo. El nombre significa una forma de la autocomunicación, de la autorrevelación de Dios, al tiempo que significa la proximidad y el amor divino que se vuelve al hombre. Mediante la transmisión del nombre no hay por parte del hombre ningún poder mágico que pueda disponer de Yahveh, que con su nombre y por su nombre ha de ser invocado y santificado: «¡Alabado sea el nombre del Señor!»

En el Nuevo Testamento encontramos que Jesús identifica el «en nombre de Dios», «en el nombre del Señor», consigo mismo, con su propio nombre: «en mi nombre», «por causa de mi nombre», y allí enlaza la misma promesa, el mismo poder e igual destino. La sustitución del nombre de Dios por el nombre de Jesús documenta y describe de forma enfática al cumplimiento de la autoapertura y de la revelación de Dios realizado en Jesucristo.

En el nombre de Jesús queda claro en su sentido último y definitivo lo que significaba desde el comienzo el nombre de Dios, aunque nunca se cumpliera en toda su capacidad y sentido: Dios mismo como realidad presente y personal, como un misterio descubierto y proclamado. Por ello en el nombre de Jesucristo está dado el nombre por el que todos son salvados (Act 4,12), el nombre en el que se invoca a Dios, en el que es posible reunirse (Mt 18,20), en el que Dios nos escucha y seguirá escuchándonos: «Todo cuanto pidáis al Padre en mi nombre os lo concederá» (Jn 16,23). De ahí que el nombre de Jesús se convierta en el nombre «que está por encima de todo nombre» (Flp 2,9s).

3. Algo parecido cabe decir del *rostro de Dios.* Es la expresión de la gracia y paciencia divina así como del acceso abierto hasta él. En esta categoría se proclama de manera muy particular el carácter del Antiguo Testamento como promesa. Pues, en ninguna parte se hace realmente presente el rostro al que se busca. Cierto que se dice que de Moisés brotaba un rayo de luz, de su rostro, cuando descendió del monte Sinaí (Éx 33,18ss; 34,29ss). Pero su rostro no era el rostro del Señor, su res-

23. H. Schlier, *Wort,* en HThG II (1963), 857; E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft,* 126-129.

plandor no era sino un reflejo de la gloria de la revelación que sólo él había contemplado. En los profetas esa luz se convierte en una realidad y esperanza escatológica (cf. Is 60,1ss). Pero en el Nuevo Testamento ha llegado el cumplimiento: «Porque Dios que dijo: De entre las tinieblas brilla la luz, él es quien hizo brillar la luz en nuestros corazones, para que resplandezca el conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Cristo» (2Cor 4,6).

En el rostro de Jesucristo ha brillado la *doxa* de Dios, pero no un reflejo como en Moisés, sino como el resplandor mismo de Dios. *Prosopon* —la palabra aquí empleada— es el rostro de una persona, de la palabra encarnada, hecha hombre, cuya gloria se pudo contemplar sobre la tierra (Jn 1,14). Por eso dice Jesús en el Evangelio de Juan: «Quien me ha visto ha visto al Padre» (Jn 14,9). Cosa que nadie antes de Jesús ni fuera de él pudo decir jamás. Él es la epifanía de Dios. Por ello es también la imagen, el icono, del Dios invisible (2Cor 4,4; Col 1,15), bien distinta de la imagen y semejanza de Dios que puede ser el hombre. Imagen se identifica con la *doxa* en el Nuevo Testamento y significa la persona presente en la imagen. Así también esta afirmación representa una confesión de la presencia exclusiva y personal de Dios en Cristo.

Así, en la fe en Jesucristo está contenido el elemento del escuchar y del ver. La capacidad perceptiva y espiritual del hombre llega con ello al cumplimiento en toda su dimensión y es invitada a la fe. Hans Urs von Balthasar no tiene por ello dificultad alguna en hablar de una «evidencia de Cristo» para la percepción creyente[24].

A través del rostro de Cristo contempla Dios al hombre. El rostro de Dios, a menudo nombrado y buscado en el Antiguo Testamento, es la Palabra que se hizo carne, el acontecimiento en el que se ha dado la salvación definitiva, y en el que el nombre de Dios se ha revelado de una manera definitiva y total.

4. El cumplimiento de la revelación, que se ha dado en Jesucristo, aparece y se expresa además por cuanto que Jesús es el fundador de la *alianza* nueva y eterna y, como tal, cumple una de las promesas más decisivas e importantes del Antiguo Testamento. La pluralidad de pactos, su reiterada renovación, la pluralidad de los órganos de la alianza, constituyen una prueba notable de que en el Antiguo Testamento nunca se alcanzó algo definitivo, y que esto hay que seguir esperándolo (Jer 31,31-34). Es en Jesucristo —y así lo atestigua sobre todo el acontecimiento de la última cena y la autoentrega a la muerte, que en ella hace Jesús— en quien se cierra la alianza nueva y eterna y en quien se funda la nueva y definitiva comunión del hombre con Dios, que la ha establecido en forma de reconciliación (cf. Mt 26,26s; Lc 22,19s).

24. *Herrlichkeit I: Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1964.

El carácter definitivo de esa alianza y el cumplimiento precedente de todo su acontecer en tiempos pasados viene dado —y es un hecho sobre el que reflexiona principalmente la carta a los Hebreos— porque Jesucristo, el mediador de la nueva alianza, es el Hijo, superando por lo mismo a todas las figuras de mediadores, y porque en una clara superación del sacerdocio veterotestamentario y del culto de la alianza antigua es a la vez sacerdote y ofrenda, porque se ofrece a sí mismo, porque no tiene pecado y, en consecuencia, no tiene necesidad de ofrecer sacrificios por su propias culpas, porque —signo evidente de que ese su sacrificio ha sido aceptado— «ha atravesado los cielos», porque su sacrificio no sólo produce una purificación cúltica sino también el perdón de los pecados (Heb 4,4; 5,1-9; 7,24-28; caps. 8-10)[25].

5. La expectativa y promesa del Antiguo Testamento culminó en la expectación de *alguien que debía de venir*, del ungido, el Mesías, el salvador de los últimos tiempos. Cierto que Jesús no se llama Mesías, que son otros los que así le llaman, y especialmente Simón Pedro en su confesión. Pero Jesús realiza actos mesiánicos, que se atribuyen al futuro Mesías (Mt 11,2-6). Al mismo tiempo la confesión mesiánica va ligada a una orden de silencio: «Entonces advirtió severamente a sus discípulos que a nadie dijeran que él era el Cristo» (Mt 16,20). Con lo cual no se pretende aludir a una especie de esoterismo o disciplina del arcano; lo que se quiere con ello es preservar el secreto mesiánico de cualquier interpretación errónea, sobre todo de matiz político.

Lo dicho hasta aquí quiere ser la respuesta —hecha de muchos elementos y fundada en numerosos hechos y pruebas— a la pregunta: «¿Eres tú el que tiene que venir o hemos de esperar a otro?» (Mt 11,2). El propio Jesús responde afirmativamente remitiéndose al cumplimiento de la «futura» promesa, que en él se ha realizado (Mt 11,4ss). Todos los Evangelios se definen por ese objetivo y buscan realizarlo a su manera; el que lo hace de forma más explícita es el de Mateo, que presenta todos los sucesos en el destino y la historia de Jesús bajo la categoría del cumplimiento de una promesa mesiánica: «Eso ocurrió para que se cumpliese la Escritura.» El Evangelio de Juan terminaba originariamente con estas palabras: «Estas (señales) se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios; y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» (Jn 20,31). La confesión *Jesús es el Cristo* es, por lo mismo, un núcleo esencial de la fe, la plegaria y la alabanza originarias, la exposi-

25. O. Kuss, *Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefes*, en *Auslegung und Verkündigung*, Ratisbona 1963, 281-328; Id., *Der Brief an die Hebräer*, Ratisbona ²1966; versión castellana en O. Kuss-J. Michel, *Carta a los Hebreos. Cartas Católicas*, Herder, Barcelona 1977.

ción legítima y el desarrollo del comportamiento, el mensaje, la pretensión, los actos y la historia de Jesús.

El cumplimiento de la revelación creacionista

La revelación dada en Jesucristo como cumplimiento no haría plena justicia a su pretensión, si Cristo no fuera también el cumplimiento de la revelación inicial, de la revelación en la creación. Con ello se describe y cumple su posición singular, definitiva e insuperable.

Estando a las afirmaciones de la Escritura, Jesús «es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura, porque en él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, las visibles y las invisibles... Todas las cosas fueron creadas por medio de él y con miras a él; y él es ante todo, y todas las cosas tienen en él su consistencia» (Col 1,15-17). Según ello, Cristo es a la vez *fundamento y meta de la creación.* El que llegó en la plenitud del tiempo es a la vez el mismo que existía desde el comienzo y antes del tiempo.

Las afirmaciones más convincentes y vigorosas al respecto se encuentran en el Evangelio de Juan y en las cartas de la cautividad. «En el principio» del prólogo joánico (1,1) se corresponde con «en el principio» de Gén 1,1. Para Juan, en Jesús llega el *Logos,* la Palabra, que existía al comienzo y por la que fueron hechas todas las cosas. Y llega como luz que ilumina a todo hombre que está en el mundo, viene al mundo que es propiedad suya, viene a los hombres que son suyos. Muy especialmente el himno de la carta a los Colosenses, ya citado, aunque también la carta a los Efesios destacan la «posición cósmica» de Cristo. Las mismas ideas resuenan igualmente al comienzo de la carta a los Hebreos: «Él (el Hijo) es reflejo de su gloria, impronta de su ser (del de Dios). Él sostiene el universo con su palabra poderosa» (1,3). Por eso es Cristo la cabeza del cosmos y del universo. Por eso puede ser llamado el primero y el último, el comienzo y el fin, el alfa y la omega (Ap 1, 17; 22,13). Aquí se encuentran las fuentes de la cristología de Teilhard de Chardin.

Desde aquí se iluminan una vez más la estructura y la entelequia de la revelación como historia y de la historia como revelación: Dios «nos ha dado a conocer el misterio de su voluntad, según el benévolo designio que se había formado de antemano, referente a la economía de la plenitud de los tiempos: recapitular todas las cosas en Cristo, las que están en los cielos y las que están en la tierra» (Ef 1,9s).

Parecidas referencias a la universalidad se encuentran en el concepto de *sabiduría.* En la literatura sapiencial del Antiguo Testamento la «sabiduría» es representante y lugarteniente de Dios en su derecho eficaz

sobre el mundo entero, que se funda en la creación y que se deja sentir en su ordenamiento y conservación. Esta categoría está referida a Cristo en el Nuevo Testamento: como cristología de la Sabiduría, que aparece con todo su alcance universal y cósmico junto a la cristología del *Logos*. En Jesús habla la «sabiduría de Dios» (Lc 11,49-51), en Cristo ha aparecido la sabiduría de Dios (1Cor 2,1-3,4). «Si Jesucristo es la sabiduría personificada, el fundamento y la meta de toda realidad, quiere decir que la realidad en su conjunto, como cada ser real y particular, recibe de él y para él su puesto definitivo y su sentido supremo. Y también debe definir toda la realidad en lo más íntimo lo que fue centro, fundamento y meta de la existencia de Jesús: su ser para Dios y para los hombres, aunque de forma oculta y eficaz»[26].

Si Cristo no sólo es fundamento sino también meta de la creación, quiere decir que en él se ilumina una vez más la dimensión reveladora de la creación. La creación está proyectada para Cristo y él mismo es su consumación, la clave de las palabras creadoras, el cumplimiento y perfección de las obras creadas, sobre todo del hombre, que ha encontrado en Cristo su imagen nueva y genuina. Por eso es Jesús el verdadero hombre, el segundo y auténtico Adán; de él como de ningún otro puede decirse: *Ecce homo* (cf. 1Cor 15,21s. 45-49). La imagen de ese hombre es el que funda por completo en Dios, el que a Dios se abre sin limitaciones, el que escucha su palabra, el que obedece sin reservas su voluntad, el que ama a Dios por encima de todo y está por lo mismo vinculado al hombre con entrega generosa y servicio fraterno. Por eso es Jesús la norma entre todos los criterios. En esa imagen del hombre está expresada la ley básica de la antropología: cuanto más un hombre está en Dios, tanto más está en sí mismo.

La revelación en la cruz

Este tema afirma que la revelación acaecida en Jesús como revelación en su cumplimiento no se refiere sólo a la creación o a los distintos elementos, que se dan en el Antiguo Testamento —palabra, nombre, rostro, alianza, Mesías, fe— sino que esa revelación se da también donde nadie podría sospecharlo o esperarlo, sobre todo donde no lo esperaría ninguna religión: la revelación acontece en una situación de debilidad, sufrimiento, agonía y muerte.

Jesús es el cumplimiento de la revelación de una *forma singularmente paradójica*. En él ha ocurrido lo siguiente: la lejanía máxima en aparien-

26. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Maguncia 1974, 224; versión castellana: *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca ^{5}1984.

cia respecto de Dios —que no es el hombre creado sino el hombre que muere— se convierte en una forma en la que Dios se manifiesta, en la que está presente, en que la palabra acerca del poder y la bondad de Dios no es reducida *ad absurdum* sino que se cumple.

La cruz y la muerte en cruz, que en apariencia constituyen el total derrumbamiento de todas las expectativas, esperanzas y objetivos, el signo de la más profunda vergüenza y humillación externa, se convierten en el signo de la revelación de Dios.

Aquí se hace decisiva aquella verdad formulada por Lutero: Dios se revela en la forma de contraste (*sub contrario*): es la revelación en lo oculto[27].

Y sin embargo lo que dice Lutero no es más que una reasunción de lo que ya Pablo dijo en la carta primera a los Corintios con el mayor énfasis posible: «Realmente la palabra de la cruz es una necedad para los que están en vías de perdición; mas para los que están en vías de salvación, para nosotros, es poder de Dios. Porque escrito está: Destruiré la sabiduría de los sabios, y anularé la inteligencia de los inteligentes. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el letrado? ¿Dónde el filósofo de las cosas de este mundo? ¿No convirtió Dios en necedad la sabiduría del mundo? Y porque el mundo, mediante su sabiduría, no conoció a Dios en la sabiduría de Dios, quiso Dios por la necedad del mensaje de la predicación, salvar a los que tienen fe. Ahí están, por una parte, los judíos pidiendo señales; y los griegos, por otra, buscando sabiduría. Pero nosotros predicamos a Cristo crucificado: escándalo para los judíos; necedad para los gentiles; mas, para los que han sido llamados, tanto judíos como griegos, Cristo es poder de Dios y sabiduría de Dios. Pues lo necio de Dios es más sabio que los hombres; y lo débil de Dios, más poderoso que los hombres» (1Cor 1,18-25).

En estas palabras quedan literalmente tachadas las concepciones humanas acerca de Dios. Si hay algún sitio en que aparece la «diferencia de lo cristiano» frente al judaísmo y frente a las otras religiones, representadas prototípicamente por los griegos, por lo que respecta a la incapacidad de sufrimiento de Dios, ese sitio es la cruz. Pablo no rehúye el escándalo y la necedad de la cruz, sino que insiste en ello: «En cuanto a mí, ¡líbreme Dios de gloriarme en otra cosa que no sea la cruz de nuestro Señor Jesucristo!» (Gál 6,14). La cruz de Cristo no puede ser «vaciada».

Si nos preguntamos cómo la cruz de Cristo es una forma peculiar, y hasta incomparable, de la revelación de Dios, la respuesta también de Pablo es ésta:

La cruz representa la forma más alta que cabe imaginar de autova-

27. *Die Heidelberger Disputation*, en *Ausgewählte Werke* I, Munich 1951, 125-138.

ciamiento, de *kenosis*, de Dios: hasta la muerte, y muerte de cruz (Flp 2,5-11). No hay ahí una limitación, sino una manifestación del poder de Dios: tan grande es Dios, que puede hacerse pequeño, bajo e insignificante, que puede alcanzar las fronteras de la muerte. Dios es más poderoso que el poder de la muerte. Por ello también se puede decir que Dios no es nunca mayor que en la humillación, que nunca es más poderoso que en su impotencia.

La cruz es una revelación de Dios, porque es la revelación de un amor cuya seriedad se manifiesta en el hecho de que está dispuesto a dar la vida por otros. Ese «por» hay que entenderlo en sentido vicario o sustitutivo[28]: en lugar de..., y a la vez como un fruto que aprovecha a muchos.

En ese sentido la cruz es el cumplimiento de las palabras acerca del Siervo paciente en el Déutero-Isaías: «Llevó los pecados de muchos e intercedió por los culpables» (Is 53,1-12). «Si Dios sufre, lo hace de un modo divino; es decir, su sufrimiento es expresión de su libertad. Dios no es afectado por el dolor, permite en su libertad que le afecte. No sufre como la criatura por carencia de ser, sufre por amor y en su amor, que es abundancia de ser»[29].

Una afirmación semejante sobre la presencia y revelación de Dios en el sufrimiento, la agonía y la muerte, ha transformado las situaciones y experiencias, que no se le ahorran a ningún hombre: los sufrimientos, tribulaciones y muertes del hombre puede convertirse en manifestaciones de la presencia de Dios, que con el poder del amor no ha rehuido personalmente nada humano.

La revelación de Dios en la cruz tuvo una influencia extraordinariamente profunda y viva en la mística medieval, y de manera especial en Bernardo y en Buenaventura. Y con mayor énfasis aún desarrolló Martín Lutero la teología de la cruz por primera vez en las tesis de la Disputa de Heidelberg, en 1518, donde dice: «No se llama precisamente teólogo al que percibe y entiende la esencia invisible de Dios a través de sus obras, sino que se llama justamente teólogo al que capta lo que del ser de Dios se hace visible y presente en el mundo como representado en el sufrimiento y en la cruz. Lo presente y visible del ser de Dios en el mundo se contrapone a lo invisible, su humanidad, debilidad y necedad, como dice 1Cor 1,25 de la debilidad y necedad divina» (tesis 19 y 20). A lo cual añade el propio Lutero cual correctivo (Tesis 24): «Ciertamente que la sabiduría no es en sí mala, pero sin la teología de la cruz el hombre convierte lo mejor en pésimo, el atribuirse a sí mismo la sabiduría y las obras.» Sólo cuando se piensa a la vez en la cruz, el co-

28. J. Ratzinger, *Stellvertretung*, en HThG II (1963) 566-575.
29. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Maguncia 1982, 242.

nocimiento de Dios por las obras de la creación es saludable, según Lutero.

Hegel intentó recoger filosóficamente el contenido revelador de la cruz y del Crucificado, y reconciliar así también en este punto filosofía y teología. A partir de la estrofa del coral que dice: «¡Oh gran tribulación, Dios mismo ha muerto!», pasa del Viernes Santo «histórico» al «especulativo». Explica la muerte de Jesús como un instante del movimiento del Espíritu absoluto —designación de Dios en el lenguaje hegeliano— en el camino hacia sí mismo. Eso sólo es posible cuando el Espíritu absoluto se apropia lo más ajeno y extraño —la muerte— de tal modo que lo anula en forma de superación, preservación y exaltación.

Porque el Espíritu absoluto, Dios, va a la muerte y en la muerte está —«Dios mismo ha muerto»—, la muerte está superada. Síguese la negación de la negación, si la muerte ha de describirse y entenderse como una negación[30].

Esta idea sigue influyendo en la teología del presente, y concretamente en Jürgen Moltmann: «El Dios crucificado; la cruz de Cristo como fundamento y crítica de la teología cristiana», y en Eberhard Jüngel: «Dios como misterio del mundo; sobre la fundamentación de la teología del Crucificado en la disputa entre teísmo y ateísmo.» Hans Urs von Balthasar habla de la muerte de Dios como fuente de salvación, revelación y teología[31]. Es una idea recogida también por Walter Kasper: «La cruz es lo máximo posible a Dios en su amor que se otorga; es el *id quo maius cogitari nequit*, la autodefinición de Dios que ya resulta insuperable»[32].

La cristología trascendental

Ésta parte del hecho de que hoy ya no basta con proclamar y confesar sin más la verdad de Jesucristo. La cristología tiene que proporcionarse. Eso es lo que intenta Karl Rahner[33] al preguntarse si no habrá en el mismo hombre supuestos y condiciones, que la permitan una comprensión y conocimiento de lo que se entiende por revelación definitiva de Dios en Jesús, el Cristo. El hombre tiene —así piensa Rahner— una idea trascendental de Jesucristo. El hombre está constituido de tal modo que se trasciende de continuo al preguntar, querer, amar y buscar, y se

30. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (edic. Lasson) II/2 53ss; versión castellana: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 3 vols., Alianza, Madrid 1984.

31. *Mysterium Paschale*, en MySal III/2, 133-326.

32. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 242.

33. Resumen en *Curso fundamental sobre la fe*, 188ss.

trasciende hacia el misterio más profundo de sí mismo, hacia la realidad que todo lo determina y que se llama Dios.

A lo cual añade otra idea. Jesucristo es el caso supremo de hombre. Realiza de manera singular y única aquello a lo que en el fondo tiende todo hombre: la autotrascendencia hacia Dios, la unidad del hombre con Dios. Ésta se encuentra en Jesús de la forma más completa, y en Jesús coincide con la autotrascendencia de Dios hacia el hombre.

Desde esa perspectiva formula Rahner la tesis de que la cristología es una antropología que se trasciende a sí misma, mientras que la antropología puede representarse como una cristología deficiente[34].

A lo cual hay que agregar de modo explícito que Rahner no deduce —como muchos críticos le reprochan— su cristología de una idea apriorista de Cristo. Éstas son sus palabras: «La deducción trascendental de una idea es siempre *la reflexión* históricamente *posterior* sobre una experiencia concreta, una reflexión que ve lo "necesario" explícito en lo fáctico»[35].

En otras palabras: la idea de una cristología trascendental sólo pudo ser impulsada después de escuchar y aceptar el mensaje de Jesús, el Cristo, como un acontecimiento de la historia. Desde ese acontecimiento nos preguntamos después si en el propio hombre existen supuestos, condiciones y disposiciones para esa realidad histórica y concreta junto con sus contenidos. Eso no ocurre para convertir a Jesús en la proyección de tales expectativas, sino para dar a entender en qué relación y situación está Jesús, el Cristo, respecto del hombre: como respuesta a la pregunta que el hombre no sólo tiene sino que es él mismo[36].

Rahner cree haber abierto así un camino para hacer entender al hombre lo que conlleva la pretensión y el misterio de Jesucristo, hasta qué punto lo que se dice de Jesús tiene que ver con el hombre, cómo la cristología puede presentarse como una antropología y la antropología como una cristología.

A todo ello hay que añadir una idea más, importante precisamente para *el planteamiento de la teología fundamental:* «El hombre es aquel que se arriesga a esperar que ese misterio no sea meramente la meta lejana de un movimiento infinito, sino que se presenta como cumplimiento de la suprema aspiración de la existencia.»

«Este audacísimo acto de esperanza busca en la historia aquella autopromesa de Dios, que elimina su ambivalencia para la humanidad de

34. Primero en *Problemas actuales de cristología,* en *Escritos de teología,* vol. 1, Taurus, Madrid ^{3}1967, 167-237.

35. *Teología trascendental,* en SM, vol. 6, 610-617.

36. K. Rahner-W. Thüsing, *Christologie-systematisch und exegetisch,* Friburgo-Basilea-Viena 1972; versión castellana: *Cristología. Estudio teológico y exegético,* Cristiandad, Madrid 1975.

modo definitivo e irreversible.» La concreción histórica de la autopromesa definitiva de Dios al mundo «sólo puede ser un hombre que, por una parte, anula cualquier futuro intramundano en la muerte y, por otra parte, en esa aceptación de la muerte se demuestra como definitivamente acogido por Dios. Un hombre así con ese destino es lo que se entiende por salvador absoluto.»

«Una cristología trascendental no puede arrogarse decir que ese salvador absoluto se encuentre precisamente en Jesús de Nazaret.» Pero «permite buscar y buscando entender lo que de siempre está dado en Jesús de Nazaret»[37].

Resumiendo podemos decir que la designación «Jesús es el Cristo, el Mesías» pretende describir la revelación operada en Jesús como cumplimiento de la revelación en tanto que promesa. Ello ocurre en el horizonte de una fe y de un pensamiento marcados por el Antiguo Testamento. La designación «Jesús es el Señor, el *Kyrios*» señala ante todo la manera en que Jesús es el Cristo. Pero, además, la confesión «Jesús es el *Kyrios*» pretende expresar que el cumplimiento de la revelación está en el origen y en la creación. Y lo es —eso significa el título de *Kyrios* como traducción del nombre de Yahveh en el Antiguo Testamento— como mensajero y portador de la soberanía divina, que es una soberanía de paz, justicia y amor, como una presencia corpórea y personal de Dios.

Si la predicación de Jesús como el Cristo fue la proclamación adecuada para los judíos de aquel tiempo, la proclamación de Jesús como *Kyrios,* la relación del creador del cielo y de la tierra con el Jesucristo aparecido en la carne, es la forma de proclamación adecuada a los gentiles y a todos los hombres. Lo cual no impide que la revelación en Jesucristo sea calificada como escándalo o necedad.

La primitiva confesión cristiana y la suma de la primitiva fe del cristianismo se resumen en la palabra Jesús - Cristo - *Kyrios.* Jesús es el Cristo, Jesús es el Señor (Flp 2,11).

§ 35

La revelación como cumplimiento

En lo que llevamos expuesto queda ya dicho lo más importante y decisivo de cuanto puede decirse acerca de la revelación. El centro de todo: la revelación dada en Jesús, el Cristo y Señor, y en su obra salvífica, es también en un cierto sentido el final y consumación, el acon-

37. Ibid. 20-24.

tecimiento escatológico. Sin embargo —y a ello nos hemos referido en distintas ocasiones— la revelación como cumplimiento tiene todavía un futuro, que ciertamente es el futuro de sí misma, pero que como futuro no está aún presente sino que se aguarda. Ese futuro es la consumación de lo ya definitivamente ocurrido y realizado, es el futuro que está en el centro, en el cumplimiento, el futuro que ya ha alumbrado y que está sostenido, contenido y realizado por ese cumplimiento. Se funda en el *hodie* y el *ecce* de lo acontecido y sólo puede entenderse como el «llevar a término» de lo que ya ha empezado: la anulación del «todavía no» presente en el «ya»[1].

La referencia a la revelación como cumplimiento viene dada por el hecho de que se muestra en qué manera en la revelación como tal cumplimiento está el todavía no, y por ende el futuro y el cumplimiento dado en él.

Una referencia en tal sentido son las palabras escatológicas de Jesús, la palabra sobre la «venida del Hijo del hombre en gran poder y gloria» (Mt 24,30), las palabras sobre el juicio, sobre el nuevo cielo y la nueva tierra (Ap 21,1). Hay que pensar además que la soberanía y reino de Dios están anunciados en Jesucristo y con él han llegado. Sus palabras y actos, sobre todo la resurrección de entre los muertos y el envío del Espíritu, son los signos inconfundibles de esa realidad. Pero al mismo tiempo se pide por la venida de ese reino: «Venga tu reino» - «*Maranatha*». Las parábolas del crecimiento apuntan a ese futuro, no menos que los imperativos a la vigilancia, la espera, la buena disposición, la paciencia, la lucha, la fe y la esperanza. «Pues con esa esperanza fuimos salvados. Ahora bien, esperanza cuyo objeto se ve, no es esperanza. Porque ¿quién espera lo que ya está viendo? Pero, si esperamos lo que no vemos, con constancia y con ansia lo aguardamos» (Rom 8, 24s).

La revelación en Jesucristo es una *revelación en forma de siervo,* en la humillación, el escándalo y la necedad de la cruz. Con ello, pese a la

1. La exposición de la escatología puede encontrarse en los manuales de dogmática y en las obras de consulta teológica. E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart,* Zurich 1953; P. Althaus, *Die lezten Dinge,* Gütersloh ^{6}1956; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* IV/2: *Von den letzten Dingen,* Munich 1959; versión castellana: *Teología dogmática,* 8 vols., Rialp, Madrid 1961; E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft,* Zurich ^{2}1961; H.U. von Balthasar, *Eschatologie,* en *Fragen der Theologie heute,* dirs. por J. Feiner-J. Trütsch-F. Böckle, Einsiedeln-Zurich-Colonia ^{3}1960, 403-424; K. Rahner, *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas,* en *Escritos de teología,* vol. 5, Taurus, Madrid 1964, 411-439; A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos,* Düsseldorf 1970; J. Ratzinger, *Eschatologie-Tod und ewiges Leben,* Ratisbona 1977; versión castellana: *Escatología,* Herder, Barcelona ^{2}1984; H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung. Aufriss der Eschatologie,* Düsseldorf 1980; G. Greshake-G. Lohfink, *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit,* Friburgo-Basilea-Viena ^{4}1982; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* VI/2: *Gott der Vollender,* St. Ottilien 1982.

revelación en potencia y soberanía, es una revelación oculta y una revelación del ocultamiento de Dios. Puede ser malentendida y pasada por alto, y puede ser ocasión para que unos se escandalicen y otros la contradigan. Y esa posibilidad no deja de estar siempre presente. Sola la fe está en condiciones de superar ese escándalo y de afrontar el claroscuro de esa revelación. Ese hecho debe persistir en, con y bajo el mensaje y el hecho de la resurrección. Pero a la resurrección misma sólo tenemos acceso a través de «los testigos» de la misma. El Resucitado no se apareció a todo el mundo, sino a los testigos predestinados (cf. Act 10,40). Todos los otros tienen que llegar, por la palabra de tales testigos, a la fe en el Resucitado. De ese modo la fe es ciertamente un don de Dios y una luz en el camino, fundamento, sostén y seguridad a la vez que «victoria sobre el mundo» (1Jn 5,4). Pero en tanto que «virtud del camino» apunta más allá a un cumplimiento, que la Escritura describe como un «contemplar cara a cara» (1Cor 13,12).

La resurrección de Jesús es *el comienzo del cumplimiento;* en ella se hace patente lo que será el final sin fin, y constituye la garantía y prenda de todo lo que ha de esperarse. Cristo es «la esperanza de la gloria» (Col 1,27). Pero la misma resurrección es sólo un comienzo, sin que su fruto se deje sentir todavía por doquier. Los signos de lo hostil a Dios, la enfermedad, el sufrimiento, el pecado y la muerte, están todavía presentes, la creación continúa en dolores de parto y el ya redimido aguarda la «plena redención de su cuerpo» (Rom 8,23). La celebración de las gestas salvíficas en el sacramento, sobre todo y principalísimamente en la eucaristía, es la «proclamación de la muerte del Señor, hasta que venga» (1Cor 11,26).

La obra de Jesús viene continuada y actualizada por el Paráclito, que la hace presente en la Iglesia. Ésta se encuentra en su ser y su obrar bajo el signo del camino, del crecimiento hacia la plenitud, hacia la dimensión completa de Cristo: hacia el *Christus totus.* La Iglesia es «el pueblo peregrinante de Dios».

Todo ello —y otras cosas más— es signo del «todavía no». Mas no es posible quedarse ahí definitivamente; el «ya», presente en el «todavía no», tiene que alcanzar la consumación ininterrumpida y llegar con ello al cumplimiento de la revelación, en que Cristo, el alfa y la omega (Ap 1,8; 21,6; 22,13), se revelará y en el que se cumplirá lo ya ocurrido en nosotros y para nosotros: «Queridos míos, ahora somos hijos de Dios, y todavía no se ha manifestado qué seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque lo veremos tal como es» (1Jn 3,2).

La revelación como cumplimiento equivale, por parte del revelador, a *una revelación en poder y gloria;* mientras que para el hombre significa: «contemplar cara a cara», «conocer como soy conocido» (1Cor 13,12).

La revelación en poder y gloria deja la forma de siervo. La *doxa* divina, la luz de la gloria de Dios, el señorío, la soberanía y realeza de Dios se manifestarán a todo el mundo de forma completa, sin limitaciones ni sombras. Esa soberanía será reconocida por todo el mundo. Las diferencias entre humanidad e Iglesia serán suprimidas y se alcanzará la unidad del nuevo cielo y de la tierra nueva (Ap 21,1). El Hijo entregará el reino al Padre «para que Dios sea todo en todas las cosas» (1Cor 15,28). La soberanía de Dios será completa y con ella se completará la salvación. La imagen bíblica para expresarlo es la Jerusalén nueva, la ciudad santa que ya no tiene templo, «porque el Señor, el soberano de toda la creación, es su templo». Y esa ciudad «no necesita del sol ni de la luna, para que la iluminen... porque su lámpara es el Cordero» (Ap 21,22s).

Lo que significan objetivamente poder y gloria es lo que subjetivamente se dice «*contemplar*» a diferencia de «creer».

La contemplación incluye la supresión de todos los obstáculos y límites, que la fe conlleva como una forma indirecta de conocimiento. Contemplar es la forma más completa de conocer como apropiación y asimilación directa. Esa contemplación se define como un mirar cara a cara (1Cor 13,12). Con ello se da el fin y el cumplimiento como un estar en sí mismo del hombre —cuanto más uno está en Dios, tanto más en sí mismo está—, que no se disuelve precisamente en una pérdida de perfiles que elimina la persona, sino que asegura el estar enfrente, el interlocutor de la persona, el cara a cara, con el que pierde todo lo que le es extraño vinculando la unidad más profunda con el encuentro personal.

El contemplar cara a cara lo interpreta, por lo demás, el texto de 1Cor 13,12 como un «conocer según que soy conocido». Cesa el conocer como algo fragmentario con y por el hecho de que Dios conoce en nosotros. Cuando conocemos como somos conocidos, es Dios el conocedor y nuestro conocer es una participación del conocimiento divino, una identificación con el conocimiento con que Dios se conoce a sí mismo, culminación suprema del «en tu luz conocemos la luz» (Sal 36,10).

Mas tampoco en esa definición del «conoceré como soy conocido» se suprime la frontera entre Dios y el hombre. Ambos siguen siendo lo que son. Ahí se da un diálogo, una comunión y unidad, pero no una identidad. El yo persiste en ese conocer, y si puede conocer como es conocido, es que no desaparece ante la gloria esplendorosa de Dios, sino que precisamente así es conducido a sí mismo. La revelación como cumplimiento es una soberanía completa de Dios y, en ella, *la forma de vida de la salvación completa de hombre.*

El sínodo de los obispos de la República Federal de Alemania hace

«una confesión de fe en nuestro tiempo» bajo el título de «nuestra esperanza». Cuál sea la importancia que corresponde a la revelación como cumplimiento la exponen estas palabras: «Nosotros, los cristianos, esperamos el hombre nuevo, el nuevo cielo y la nueva tierra en la consumación del reino de Dios. Sólo podemos hablar de ese reino de Dios en imágenes y en parábolas, como las que se cuentan y refieren en el Antiguo y en el Nuevo Testamento de nuestra esperanza, por boca principalmente del propio Jesús. Esas imágenes y parábolas de la gran paz del hombre y la naturaleza en la presencia de Dios, del banquete y comunión de amor, del hogar y del Padre, del reino de la libertad, la reconciliación y la justicia, de las lágrimas enjugadas y de la alegría de los hijos de Dios, comparaciones todas ellas exactas e insustituibles. No podemos simplemente «traducirlas», en realidad sólo podemos preservarlas, ser fieles a las mismas y oponernos a su disolución en el lenguaje vacío del misterio de nuestros conceptos y argumentaciones, el cual responde ciertamente a nuestras necesidades y a nuestros planes, pero no a nuestro anhelo y a nuestras esperanzas.

»Las promesas del reino de Dios, que ha irrumpido incontenible entre nosotros por obra de Jesús y que opera en la comunidad de la Iglesia, nos introducen en nuestro mundo vital, con sus respectivos planes de futuro y sus utopías. En ellos irrumpen y se esclarecen esas promesas, y también en nuestro tiempo de la ciencia y la técnica, de los grandes cambios sociales y políticos...

»Nuestra esperanza aguarda del poder transformante de Dios una consumación de la humanidad como acontecimiento escatológico cuyo futuro ya ha empezado irrevocablemente para nosotros en Jesucristo. A él le pertenecemos y en él estamos injertos. Por el bautismo hemos sido inmersos en su nueva vida, y en el banquete de la comunión con él recibimos la "prenda de la gloria futura". Al ponernos bajo la "ley de Cristo" (Gál 6,2) y vivir en su seguimiento, nos convertimos también en medio de nuestro mundo en testigos de ese poder transformador de Dios, como creadores de paz y misericordiosos, como gentes de limpieza y pobreza de corazón, como consoladores y luchadores por la justicia con hambre y sed insaciables (cf. Mt 5,3ss)»[2].

2. *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe*, 95-97.

§ 36

Fundamento y justificación de la pretensión reveladora. El problema de la credibilidad y de los criterios

La cuestión del milagro

Las explicaciones que anteceden han intentado presentar los testimonios del Antiguo Testamento de acuerdo con la revelación en la historia que allí es posible conocer, y, sobre todo, los testimonios del Nuevo Testamento, que convergen y se concentran en Jesús, el Cristo.

Tales afirmaciones las hace frecuentemente la Biblia bajo el signo de la exigencia, de la proclamación, la predicación y la confesión. Pero ya en el Antiguo Testamento, y con mayor claridad aún en el Nuevo, se encuentran notables referencias que llaman la atención sobre el hecho de que no basta la mera pretensión, por mucho énfasis que se ponga en la misma. La pretensión y exigencia necesita de la mediación frente a aquellos a los que se dirige. Esto ocurre mediante una fundamentación que debe justificar, legitimar y confirmar la exigencia.

Con ello se plantea el problema de *los criterios de la revelación,* el problema de su credibilidad, de sus motivos y fundamentos. Los criterios pueden y deben ser para el hombre una introducción y preparación a la fe en la revelación descrita. Y ello es cierto, aunque ningún motivo de credibilidad, y ni siquiera la suma de tales motivos, sustituya la fe ni la provoque por sí solo de una manera mecánica o automática.

Hoy nos encontramos al respecto ante la *aporía* siguiente: actualmente la cuestión de la credibilidad de la revelación y de la legitimación de la fe se plantea con toda acritud desde dentro y desde fuera. Es un signo de nuestro tiempo radicalmente racional, el tiempo de una nueva Ilustración, de un pensamiento orientado hacia la experiencia y que se apoya en la verificación de las cosas. Las respuestas que hasta ahora se habían dado dentro de la teología, y sobre todo en la apologética, se ponen hoy en tela de juicio en lo que a su consistencia y eficacia se refiere. A la pregunta de cómo demuestra la especial revelación histórica su pretensión de un origen y procedencia divinos, de que es una automanifestación de Dios, la respuesta en la teología tradicional era ésta: *mediante los milagros y los vaticinios y profecías (cumplidos).* Porque éstos demuestran de una manera especial y eminente el origen de Dios y su particular actividad; documentan que Dios ha intervenido, actuado y hablado aquí.

En confirmación de esto podemos aducir un texto del Vaticano I,

que fue un concilio con planteamientos específicos de teología fundamental y de apologética. Uno de los temas del concilio rezaba así: Revelación y fe. Y éste es el contenido de la *Constitutio dogmatica «Dei Filius» de fide catholica.*

Conforme a la definición de la fe como «acto de obediencia del hombre a la verdad expuesta con la autoridad de Dios», se dice: «Para que el obsequio de nuestra fe fuera conforme a la razón, quiso Dios que a los auxilios internos del Espíritu Santo se juntaran argumentos externos de su revelación, a saber, hechos divinos y, ante todo, los milagros y las profecías que, mostrando de consuno luminosamente la omnipotencia y ciencia infinita de Dios, son signos certísimos y acomodados a la inteligencia de todos, de la revelación divina. Por eso, tanto Moisés y los profetas, como sobre todo el mismo Cristo Señor, hicieron y pronunciaron muchos y clarísimos milagros y profecías; y de los Apóstoles leemos: "Y ellos marcharon y predicaron por todas partes, cooperando el Señor y confirmando su palabra con los signos que se seguían" (Mc. 16,20). Y nuevamente está escrito: "Tenemos palabra profética más firme, a la que hacéis bien en atender como a una antorcha que brilla en un lugar tenebroso" (2 Petr. 1,19)»[1].

Sobre el mismo tema son también importantes otros dos cánones del mismo concilio Vaticano I: «Si alguno dijere que la revelación divina no puede hacerse creíble por signos externos y que, por lo tanto, deben los hombres moverse a la fe por sola la experiencia interna de cada uno y por la inspiración privada, sea anatema.» Y este otro: «Si alguno dijere que no puede darse ningún milagro y que, por ende, todas las narraciones sobre ellos, aun las contenidas en la Sagrada Escritura, hay que relegarlas entre las fábulas o mitos, o que los milagros no pueden nunca ser conocidos con certeza y que con ellos no se prueba legítimamente el origen divino de la religión cristiana, sea anatema»[2].

Si prestamos atención a esas palabras, descubrimos en las mismas una gran pretensión. Es la pretensión de *universalidad:* todos los hombres de todos los tiempos son interpelados por esos criteros, los *facta divina,* los actos divinos, y especialmente por los milagros y vaticinos. Es la pretensión de *objetividad* y, finalmente, la pretensión de *seguridad* y certeza, más fuertes que los cuestionamientos y las dudas que se esgrimen contra tales criterios.

Por necesario y útil que todo ello resulte a nuestro planteamiento actual, hoy ya no podemos compartir la seguridad y certeza ahí expresada ni el optimismo cognitivo que ahí se refleja. Tenemos dificultades para aceptar esas ideas; más aún: lo que aquel Concilio ofrecía como

1. DS 3009.
2. DS 3033, 3034.

ayuda y facilitación para la fe nos crea justamente dificultades, planteando precisamente un problema para el camino de la fe.

Si antes se decía del milagro que era «el hijo preferido de la fe», hoy habría que decir que se ha convertido en el hijo que da más preocupaciones[3].

Los problemas y dificultades derivan ante todo del *método histórico-crítico* y de sus resultados de cara a los relatos neotestamentarios sobre los milagros, complementarios de la conocida tesis de Lessing de que las noticias sobre milagros no son milagros. Las dificultades derivan asimismo de la imagen del mundo hoy corriente por obra de la *ciencia y la técnica*, en la cual ya no hay sitio para milagros, y sobre todo cuando los milagros se entienden —cosa bien frecuente, por cierto— como transgresión o supresión de las leyes de la naturaleza. Y con esto nos estamos refiriendo ya al cambio que tal vez se ha operado en el concepto de milagro. Esto que podría ser un motivo de las dificultades actuales, tal vez podría también proporcionar una vía para solucionar el problema.

Ese problema de la credibilidad, que aquí aflora, y especialmente el de la credibilidad apoyada en signos y milagros, vamos a intentar abordarlo de modo que empecemos por tomar en cuenta una *objeción* que soluciona el problema en cuestión rechazándolo como ilegítimo en su planteamiento.

Podría proyectarse alguna luz desde la posición de la teología dialéctica de un Emil Brunner, por ejemplo: la revelación no se puede probar racionalmente —así argumenta dicho autor—, pues de lo contrario ya no sería revelación sino una verdad racional. Pretender fundamentar la revelación con argumentos racionales significa no entender ni haber entendido lo que es revelación.

---

3. R. Fuller, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung*, Düsseldorf 1957; R. Guardini, *Wunder und Zeichen*, Würzburgo 1959; L. Monden, *Theologie des Wunders*, Friburgo 1961; versión castellana: *El milagro, signo de salud*, Herder, Barcelona 1963; J. Gnilka-H. Fries, *Zeichen-Wunder*, en HThG II (1963) 876-896; B. Thun-H. Haag-J. Schmid-A. Vögtle-A. Kolping, *Wunder*, en LThK X (1965) 1251-1265; F. Mussner, *Die Wunder Jesu*, Munich 1967; J.B. Metz, *Milagro*, en SM, vol. 4, 595-599; R. Pesch, *Jesu ureigene Taten?*, Friburgo-Basilea-Viena 1970; K. Kertelge, *Die Wunder im Markusevangelium*, Munich 1970; M. Seckler, *Plädoyer für Ehrlichkeit im Umgang mit Wundern*, en ThQ 151 (1971) 337-345; B. Weissmahr, *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders*, Francfort 1973; K. Kertelge, *Die Überlieferung der Wunder Jesu und die Frage nach dem historischen Jesus*, en K. Kertelge, *Rückfrage nach Jesus*, Friburgo-Basilea-Viena 1974; A. Kolping, *Fundamentaltheologie* II, Münster 1974, 438-466; W. Kasper, *Jesus der Christus*, 104-116; versión castellana: *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca ^{5}1984; H. Küng, *Christsein*, 216-229; versión castellana: *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid ^{4}1978; E. Schillebeeckx, *Jesus*, 159-177; versión castellana: *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid ^{2}1983; L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Gotinga 1976, 189-206.

Una teología que se deja inducir a la aportación de pruebas para demostrar la pretensión reveladora tiene el juego perdido de antemano. Y es el justo castigo por no tomar en serio su propio fundamento y objeto. O hay fe o hay demostración; pero no ambas cosas.

La duda de fe no es sino la forma intelectual de pecado. La duda es una forma de *hybris*, que procede de un rechazo apriorista de la revelación[4].

Si la fe se define primordialmente como un riesgo, como un «sin embargo», síguese que en la cuestión de la credibilidad de la fe sólo cabe ver un malentendido de la misma. Y hasta habría que pensar más bien en el rechazo de los apoyos que pretenden ofrecer los denominados criterios de credibilidad, a fin de que la fe pueda realizarse del modo más radical y puro posible.

La doctrina de la justificación de los reformadores —según declara Rudolf Bultmann— destruye cualquier falsa seguridad y cualquier deseo desmedido de seguridad por arte del hombre, aunque esa seguridad pueda fundarse en su buen obrar o en su conocer comprobatorio. «El hombre, que quiere creer en Dios como en su Dios, debe saber que no tiene nada en la mano sobre lo que pueda creer, que es como si estuviera en el aire y que no puede exigir prueba alguna de la verdad de la palabra que le habla. El fundamento y objeto de la fe son la misma cosa. La seguridad sólo la encuentra quien deja pasar toda seguridad, quien —para decirlo con Lutero— está dispuesto a penetrar en las tinieblas interiores»[5].

Las posiciones mencionadas se entienden sobre todo como antítesis de la concepción católica, tal como la exponen clásicamente los citados textos del Vaticano I.

Como *respuesta* hay que decir que la pregunta acerca de los criterios de la revelación no es una petulancia del hombre, sino que están contenidos en el testimonio de la misma revelación. Van ligados al acontecimiento y pretensiones de la revelación. El hecho de no tener en cuenta los criterios no representa un servicio a la salvaguarda de la fe ni a la autenticidad de la revelación, sino la pérdida de un importante servicio.

La alternativa: o fe o prueba, pero no ambas, sería correcta si la fe fuera la conclusión lógica y necesaria de un silogismo. Los fundamentos de la credibilidad se mueven en el campo descrito como condición de posibilidad; permiten la libre decisión, más aún, la exigen.

La frase «una teología que se deja inducir a la aportación de pruebas para demostrar la pretensión de la revelación tiene el juego perdido de

4. *Offenbarung und Vernunft*, 227-241.
5. En: *Kerygma und Mythos* II, dir. por H.W. Bartsch, Hamburgo 1952, 207.

antemano» no tiene más respuesta que la «contraria»: una teología que renuncia a aducir pruebas en el sentido de argumentos a favor de la pretensión de la revelación, tiene el juego perdido; hace de la decisión de la fe en la revelación una opción ciertamente respetable, pero no demostrada ni demostrable; vota por una fe de decisión irracional. El no a los criterios de la revelación no hace justicia, además, a la pretensión de la revelación, y muy especialmente a la relación con todo el hombre con todas sus fuerzas y posibilidades, originada y requerida por tal pretensión de la revelación.

La otra tesis de Brunner se refiere a la conexión siguiente: la pregunta nace de la duda, *la duda es la forma intelectual del pecado;* la pregunta procede de la *hybris*, de la autonomía desmesurada del hombre, de la negativa humana frente a Dios.

A lo cual hemos de decir que existen formas de preguntas y de dudas que en el fondo sólo se formulan y plantean para dismimular el no, que ya está decidido. Pero ¿no hay preguntas que surgen de la apertura, de la buena disposición para escuchar, para dejarse decir algo? ¿No es acaso la pregunta —y en ello hemos pensado ya— una expresión como ninguna otra de la grandeza y de los límites del hombre, un reconocimiento de que quien interroga en modo alguno lo sabe todo ni lo tiene todo decidido, sino que con su capacidad y obligación de preguntar el hombre alcanza precisamente respecto de la fe en la revelación una cualificación insustituible, como es la de ser oyente de la palabra? ¿No es justamente la pregunta —según fórmula de Heidegger— la «devoción del pensamiento»?

A lo cual hay que añadir aún otra cosa: no existe ninguna forma más intensa de autocerrazón que el no preguntar o el no preguntar más. Las puertas a la acogida de la revelación no las cierra la pregunta sino la negativa a preguntar. Es entonces cuando desaparecen todas las posibilidades de que nos hablen, todas las posibilidades del «habla, Señor, que tu siervo escucha» (1Sam 3,9).

De todo ello síguese que lo importante no es orillar las dificultades que hoy se derivan del problema de los criterios de la revelación y de la temática que con ello se plantea de la credibilidad, fundamento y confirmación de la revelación y de la fe, orillándolas en el sentido de suprimir como teológicamente ilegítima toda pregunta acerca de tales criterios. No lo es; y si lo fuera, no pasaría de ser la consecuencia de que la teología había caído en la total desconexión de la situación actual.

El problema de la fe y la credibilidad según el testimonio de la Biblia

Después de estas consideraciones vamos a intentar abrir un nuevo acceso al tema, preguntándonos cómo se manifiesta la propia Biblia, y principalmente el Nuevo Testamento, el testimonio y documento de la revelación, acerca de nuestro tema. Vamos a ver si la Biblia articula, y cómo, los problemas de fe y credibilidad, exigencia y criterios de la revelación.

A lo cual hay que empezar por decir que la pregunta no sólo es conocida del Nuevo Testamento, sino que constituye uno de sus motivos importantes. Se trata, por tanto, no sólo de proclamar, testificar y predicar la pretensión y exigencia de Jesús, sino de explicarla, justificarla y aducir motivos de credibilidad. Ello ocurre de múltiples formas y sobre todo insistiendo en presentar como signos unos *hechos de Jesús* a los que se designa como milagros.

Para la comprensión y enjuiciamiento de esta temática es importante empezar por ver en cada caso el género literario en que aparece el respectivo relato del Nuevo Testamento: si es un relato histórico, una narración doctrinal, una leyenda, una interpretación de la importancia de la persona, de la conducta y de las palabras de Jesús. La exposición concreta de todo ello es tarea de la exégesis de cada texto en particular.

Sobre el problema de la interpretación acerca de los milagros la exégesis actual ha trazado unas líneas maestras, que representan una ayuda no para rebajar el contenido y valor de las afirmaciones bíblicas, sino para evitar dificultades innecesarias. Y ante todo hay que referirse al hecho de que el Nuevo Testamento ignora el concepto de «milagro», y que habla de «actos de poder», de obras poderosas o de «signos». En concreto hay que decir los siguiente[6]:

Existe una *reducción de las historias milagrosas,* si se tiene en cuenta que en los evangelios existen duplicados de relatos y que se manifiesta la tendencia a exaltar, agrandar y multiplicar los milagros. Según Mc 1, 34 Jesús cura a muchos enfermos; pero según el texto paralelo de Mt 8, 16 los sana a todos. En Marcos la hija de Jairo está todavía agonizando, pero en Mateo la muchacha ya ha muerto. De la curación de un ciego y de un poseso resultan dos ciegos y dos endemoniados; los cuatro mil comensales se convierten en cinco mil, y los siete cestos con las sobras son doce en otro relato. Esta tendencia, demostrable en los mismos evangelios, al desarrollo, la multiplicación y la exaltación es importante

6. La exposición siguiente sigue las líneas de W. Kasper, *Jesus der Christus*, 104-116, y de H. Küng, *Christsein*, 216-229.

para el tema que nos ocupa. No se discute el asunto en su núcleo; pero la exactitud documentada, que hoy exigimos nosotros, no es el tema del Nuevo Testamento. Una cosa queda clara, sin embargo: con ello se reduce esencialmente el material de relatos milagrosos.

Otra aclaración deriva de la *comparación* con las historias de prodigios rabínicas y helenísticas. Los relatos milagrosos del Nuevo Testamento están estructurados en analogía y con ayuda de motivos que conocemos por otros testimonios de la Antigüedad. Así, existen historias milagrosas, rabínicas y helenísticas, de curaciones, expulsiones demoníacas, resurrecciones de muertos, tempestades calmadas, etc. Existen numerosos paralelos con el coetáneo de Jesús, el famoso Apolonio de Tiana. Especialmente hay testimonio de muchas curaciones operadas en el santuario de Esculapio en Epidauro. Con todo ello se saca la impresión de que el Nuevo Testamento traslada a Jesús motivos extracristianos para subrayar su grandeza y poderes. Pero esas referencias no han cerrado ni confundido el acceso a Jesús y a la interpretación de su ministerio sino que más bien lo han abierto. Hay incluso una técnica de las narraciones milagrosas perfectamente determinada, y un esquema tripartito fijo, de acuerdo con el cual se relatan: se empieza por describir la falta de éxito de los esfuerzos realizados, se expone la gravedad de la enfermedad para preparar con ello la grandeza del prodigio; sigue luego la descripción del proceso milagroso y, finalmente, se mencionan los testigos que vieron el milagro y lo aplaudieron (conclusión coral).

Sin duda que existen también diferencias notables entre los milagros de Jesús y los referidos en otras fuentes antiguas. Jesús, por ejemplo, no obra ningún milagro honorífico, en propio provecho, de castigo o de ostentación. Pero a la vista de los paralelos existentes difícilmente se pueden rechazar todos los relatos milagrosos judíos o helenistas como mentiras o engaños carentes de historicidad y admitir, por el contrario, como rotundamente históricos los relatos del Nuevo Testamento.

Algunas historias milagrosas se demuestran, conforme a la historia de las formas, como una proyección retrospectiva de las experiencias pascuales a la vida terrestre de Jesús o como exposición anticipada del Cristo exaltado. Historias de epifanía de ese tipo son, por ejemplo, el milagro de la tempestad calmada, la escena de la transfiguración, el deambular sobre las aguas del mar, la alimentación de cuatro o cinco mil personas y la pesca de Pedro. Lo que pretenden ante todo las historias de la resurrección de la hija de Jairo, del muchacho de Naín y de Lázaro es presentar a Jesús como el señor de la vida y de la muerte.

De todo lo cual síguese que muchas historias milagrosas de los Evangelios hay que calificarlas de legendarias. Las leyendas, sin embargo, no son fábulas o sagas, sino exposición de unas realidades que en todo caso no se cuestionan tanto en su consistencia histórica cuanto en su conte-

nido teológico. No dicen nada sobre hechos salvíficos concretos sino sobre la importancia salvífica del único acontecimiento salvífico que es Jesucristo. Con la demostración de que determinados milagros no pueden atribuirse al Jesús terrestre no se dice en modo alguno que teológica y kerigmáticamente no tengan que significar nada. Tales relatos milagrosos no históricos son afirmaciones de la fe sobre el alcance salvífico de la persona y del mensaje de Jesús. En ese sentido son verdaderas.

A pesar de esto sería falso concluir de dicha tesis que no existe hecho alguno milagroso de Jesús garantizado históricamente. Lo cierto es lo contrario. No existe exegeta alguno merecedor de ese nombre que no admita un material básico de actos milagrosos de Jesús históricamente seguros.

También según una clasificación histórico-crítica de la tradición milagrosa de los Evangelios se deduce que no es posible discutir un núcleo histórico de esa tradición de milagros. Jesús realizó actos extraordinarios, que provocaron el asombro de sus coetáneos. Entre tales actos se cuentan las curaciones de distintas enfermedades y síntomas, que entonces se tenían como señales de posesión diabólica. Por el contrario, los llamados milagros de la naturaleza no pueden considerarse como históricos con cierta probabilidad.

Para Edward Schillebeeckx el horizonte de las obras milagrosas de Jesús lo constituyen estas palabras: «Todo lo hizo bien» (Mc 7,37), y estas otras: «Jesús pasó haciendo el bien» (Act 10,38). El problema, por tanto, no es el milagro en tanto que acto, sino la pregunta de *con qué poder* se realizan esas obras: con el poder de Dios o con el poder del maligno. Los milagros son actos de poder buenos, que responden a la necesidad de los hombres. Por ello los milagros de Jesús no pueden exponerse de manera ambivalente como hacían sus enemigos: «Expulsa los demonios con el poder de Beelzebú.» Los milagros de la naturaleza se dirigen, según Schillebeeckx, contra la poca fe de los discípulos, que debía ser reconducida mediante un programa de contraste; en realidad la fe no debería tener necesidad de nada de eso.

Estas reflexiones han de completarse con la idea de que con sus obras, con sus «milagros», Jesús actúa sobre personas concretas, y de manera especial sobre personas a las que afectaba también especialmente su mensaje, como eran los discriminados religiosa y socialmente, los pobres, los débiles, los pecadores, los leprosos, los ciegos, los tullidos, los espiritualmente tarados. Se advierte aquí un compromiso, desconocido por completo en los taumaturgos de la Antigüedad. Así hay que explicar cómo Jesús refrenda e ilustra con sus actos su mensaje, cómo corrige, critica y pretende echar por tierra los criterios y parámetros de la sociedad coetánea.

Con estas consideraciones no brindamos ningún comentario a los

textos concretos; se describen unas orientaciones y unos horizontes en los que puede insertarse lo particular.

Y una observación más —a su vez de índole fundamental— que conviene añadir: así como no es posible aducir una demostración histórica en el sentido actual a favor de cada uno de los actos de Jesús testificados por el Nuevo Testamento, y como no es posible encontrar una explicación natural a muchas curaciones, así tampoco se puede discutir —en opinión de prácticamente todos los exegetas— que la palabra de Jesús y sus actos van estrechamente unidos, que tales actos son interpretados por su palabra y que su palabra se refuerza a su vez con sus actos. «El gran número de los relatos milagrosos de los Evangelios resultaría increíble, si detrás no estuvieran los correspondientes procesos de la vida de Jesús. Un Jesús despojado de todos los milagros no es histórico»[7].

Además tampoco sería posible hablar de la pretensión de Jesús en la forma de cumplimiento, del carácter incomparable de su persona y del «más que» ahí presente, si de todo ello no apareciera absolutamente nada en el plano fenomenológico de la acción y de las obras, por difícil que pueda resultar afirmarlo con seguridad en cada uno de los casos. En el peculiar obrar se esclarece el ser peculiar de la persona que actúa: «*Agere sequitur esse, esse sequitur agere.*»

Algunos temas particulares

Y tras estas observaciones fundamentales haremos algunas reflexiones sobre el modo en que se expresa, plantea y responde en los Evangelios la cuestión del fundamento y refrendo de la pretensión, presente en la persona, conducta, vida e historia de Jesús, de ser él la revelación en su estadio de cumplimiento definitivo.

1. *El Evangelio de Mateo*, dirigido sobre todo a los judíos, intenta demostrar que Jesús de Nazaret es el Mesías esperado. Tal demostración la lleva a cabo según el esquema de «esto ocurrió para que se cumpliese la Escritura».

Jesús cumple los supuestos del personaje mesiánico: es hijo de Abraham y desciende de la familia de David.

Jesús es el verdadero maestro y cumplidor de la Ley. Ésta es la prueba que pretende aportar el gran discurso cíclico de Mt 5-7: «Enseña como alguien que tiene poder.» La conducta de Jesús se legitima mediante la referencia al Antiguo Testamento: «¿No habéis leído?» - «Está escrito.»

7. W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Düsseldorf 1966, 97; versión castellana: *Jesús y los problemas de su historicidad*, Herder, Barcelona ^{3}1978.

El «ciclo de los milagros» o «ciclo de las obras» (8,1-9,34) pretende presentar los actos de Jesús como obras que acreditan al Mesías. También la paradoja de los padecimientos y muerte del Mesías representa el cumplimiento de la Escritura. Hay que advertir sin embargo lo que ya el teólogo de Tubinga, J.E. Kuhn argumentaba enfáticamente contra D.F. Strauss: los actos y acontecimientos testificados en el Nuevo Testamento no son proyecciones del Antiguo; el acontecer fáctico, que el Nuevo Testamento certifica, más bien se interpreta con ayuda del Antiguo Testamento[8].

2. Cuando los destinatarios de la predicación eran personas que vivían fuera del horizonte del Antiguo Testamento, la argumentación de la credibilidad no pudo hacerse exclusivamente con citas veterotestamentarias. Y se hizo más bien mediante la referencia especialmente destacada de los actos de Jesús, que acompañaban, ilustraban y refrendaban su palabra, que debían justificar y legitimar las pretensiones de Jesús de ser el revelador, el Hijo y el salvador.

La referencia a los actos de Jesús como actos de poder la hallamos en el conjunto de los Evangelios, aunque especialmente subrayada en Marcos y en Lucas, así como bajo la tematización de las obras cual signos en el Evangelio de Juan.

Ya aquí vemos que en la Biblia hay *otro concepto de milagro*, diferente del que nosotros solemos manejar: la interrupción de la causalidad natural. Tal concepción no es posible con la imagen bíblica del mundo. Pues, todo lo que acontece es obrado por Dios y constituye una referencia a él; tiene, pues, como ya queda dicho, una dimensión reveladora adecuada —cualquiera sea el modo en que es causada— para provocar el asombro y la admiración. El Nuevo Testamento se interesa por poner de relieve esa transparencia del poder de Dios.

El concepto sinóptico de *dynamis*, como caracterización del obrar de Jesús, es a primera vista ambivalente: la definición básica[9] es el poder, el ser capaz, la facultad. En principio puede ser una potencia para todo lo posible. Éste es el significado especial dentro del marco greco-helenístico, por cuanto que la *dynamis* es el principio universal. La *dynamis* es la energía de la que procede el mundo. Con distintas modificaciones unas veces se identifica con el cosmos, otras con la divinidad o con alguna deidad, aunque las relaciones de los dioses con la naturaleza quedan a menudo confusas. Pero la concepción de la *dynamis* como energía

8. J.R. Geiselmann, *Der Glaube an Jesus Christus - Mythos oder Geschichte? Zur Auseinandersetzung Joh. Ev. Kuhns mit David Friedrich Strauss*, en ThQ 129 (1949), 258-272, 418-431; Id., *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens, dargestellt im Geiste der Traditionslehre Johannes E. Kuhns*, Friburgo 1959.

9. W. Grundmann, en ThW II, 286-318.

divina cósmica, como principio divino universal, que permanece mezclado con el mundo, es una concepción corriente.

El concepto bíblico de *dynamis* difiere de tales concepciones en la misma medida que el mundo bíblico difiere del griego. Y habría que definirla así: en el puesto de la divinidad entra Dios, que es persona; en el puesto de la *dynamis* cósmica entra la fuerza y el poder del Dios personal. Va ligada a la palabra de Dios, que a su vez es una palabra poderosa, eficaz y creativa; una palabra performativa.

La *dynamis* de ese Dios puede conocerse en la historia del pueblo de Israel. Y se convierte en una fórmula estereotipada: «Con tu fuerza y poder, con tu *dynamis*, has guiado a tu pueblo.» Pero el Dios de Israel es a la vez el creador y conservador del mundo, que lo ha hecho con su palabra, la cual es portadora de su *dynamis* (cf. los Salmos de la creación).

El Nuevo Testamento recoge los motivos veterotestamentarios. La *dynamis* reservada a Dios se traslada a *Jesús*, opera en él. Los actos de Jesús proceden de la *dynamis* de Dios y llevan su signo; por ello pueden ser designados como *dynameis*, como actos de poder.

Así se entiende la pregunta que surge en torno a Jesús: ¿De dónde tiene la *dynamis*? (Mt 13,34), así como el reproche de Jesús: «¿No conocéis la *dynamis* de Dios?» (Mt 22,29).

Esa *dynamis*, los actos poderosos operados por Jesús, son signos de la soberanía divina, signos de su proximidad, de su presencia. Eso es lo que testifica el *logion* ya citado: «Si yo expulso los demonios con el dedo de Dios (el poder divino), es que el reino de Dios ha llegado a vosotros.» La *dynamis* de Jesús es la soberanía divina en actos. Unos actos que son para el ojo y la visión lo que las palabras para el oído y la audición. Hacen visible lo que se escucha. A su manera son una expresión de la suma del escuchar y ver, que se reclama en la respuesta a la revelación.

Surge así la pregunta acerca de la *función e importancia de la dynamis*, de los actos poderosos de Jesús.

Tienen una función de *apertura*. Pretenden llamar la atención del hombre para que vea y escuche. Y tienen esa función de apertura en el sentido de que sacan al hombre del círculo de lo habitual, lo cotidiano y espontáneo, abriendo su espíritu y sus sentidos a la pregunta y la admiración: «Pero ¿quién es éste?»

Tienen una función *argumentativa* y clarificadora. Al hombre que pregunta y reflexiona tienen que avivarle la conciencia de que los actos de Jesús, que están al servicio desinteresado del bien y que superan el poder del mal, sólo pueden ser signos de Dios.

Tienen una función *solicitadora* y de invitación. Tienen que conducir y llevar a la fe y al seguimiento de Jesús.

Tienen una función *justificativa*. Han de confirmar, apoyar y alentar

a los discípulos de Jesús, especialmente contra las dudas, dificultades y ataques.

Tienen una función *judicial* cuando, pese a tales actos, no se sigue la conversión. De conformidad con ello el rechazo de la fe, el rechazo del seguimiento, no tienen ya motivo ni justificación alguna.

Así, pues, la fe requerida como supuesto para los milagros, es la buena disposición del hombre a abrirse y escuchar, la buena voluntad para no negarse.

3. Acerca de las afirmaciones del Evangelio de Juan[10] hemos de decir ante todo que se encuentran en él los mismos razonamientos que en los sinópticos.

Frente a los judíos se aduce como motivo y fundamento de la pretensión de Jesús el repetido y amplio testimonio de Juan Bautista, que los propios judíos consideraban como un profeta Jn 1,19-38; 3,27-31. Lo mismo ocurre con la remisión al Antiguo Testamento, a las Sagradas Escrituras, al testimonio de Abraham y a la filiación abrahámica.

Esos motivos quedan superados por la superior importancia, patente a los hombres todos, que se atribuye a las obras de Jesús y a su importancia decisiva para la fe en Jesús.

Cierto que de primeras resulta extraño que en el Evangelio de Juan no se encuentre *dynamis,* ni en singular ni en plural. Pero, en cambio, tanto más frecuentemente el sustantivo es sustituido por el verbo, que desvía la mirada de la obra exterior hacia el que la produce, al que puede operar tales cosas.

La palabra joánica para designar los actos de Jesús es *signo* o —con menor frecuencia— *obra.* En la acepción joánica, el signo indica que en lo señalado hay una expresión de la «capacidad» reservada en exclusiva a Dios; una fuerza poderosa, que alienta y actúa en Jesús y en su acción, que se entiende como un poder de Dios; una virtualidad en la que se hace patente sobre todo el señorío soberano de Dios (cf. Jn 3,2). «Nadie puede hacer los signos (la señales) que tú haces, si Dios no estuviera con él» (cf. asimismo 9,1-46). No es sino una versión distinta de la singularísima unidad de acción entre Jesús y Dios, si en el Evangelio de Juan se dice que las obras, los actos, de Jesús son el testimonio del Padre en favor del Hijo. Hace por lo mismo de fundamentación y confirmación de las afirmaciones «yo soy» que en dicho Evangelio se encuentran con carácter exclusivo e inclusivo: «Si no creéis a mis palabras, creed por lo menos en mis obras. Entonces conoceréis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (10,38).

En tales signos o señales, cualquiera sea su explicación —la multiplicación de los panes, la curación del ciego, la resurrección de Lázaro—

10. R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan,* I, Herder, Barcelona 1980, 381ss.

tiene que venir dada una *referencia a la persona* de quien las realiza en la comunión y unidad con el Padre, y deberá decirse que quien obró el milagro de los panes es el pan de vida, que quien dio la luz al ciego es la luz del mundo, y que quien resucitó a Lázaro a la vida es la resurrección y la vida.

El Evangelio de Juan, que ve las obras de Jesús en el horizonte del signo y del testimonio, como prueba, fundamentación, refrendo y justificación, destaca también de manera especial la función judicial inherente a tales obras: «Si yo no hubiera hecho entre ellos obras que ningún otro realizó, pecado no tendrían; pero ahora, aunque las han visto nos han odiado tanto a mí como a mi Padre» (15,24).

Un propósito especial del Evangelio de Juan es demostrar que un rechazo de los signos y sobras de Jesús no puede reclamarse a la autoridad de Abraham, porque la vida del patriarca estuvo bajo el signo de la fe. Se dice además que el rechazo de las obras de Jesús es una prueba de que quienes rechazan a Jesús no conocen a Dios (Jn 10,31-39) y que confunden sus propias ideas y juicios con la palabra de Dios. De ese modo los signos ya no son ayuda para la fe, sino ocasión de crisis, escándalo e incredulidad.

Quedan así marcadas la grandeza y la limitación de los actos, los signos y las obras de Jesús, así como su función e importancia.

La función de los signos y obras de Jesús en el contexto general del Evangelio queda patente en esta conclusión: «Otras muchas señales hizo además Jesús en presencia de sus discípulos, que no están escritas en este libro. Éstas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios; y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» (20,30s).

Los signos milagrosos y la fe

Una mirada a la concepción bíblica del milagro descubre que con lo expuesto hasta ahora no está dicho todo; más aún, que hay no pocos elementos que parecen contradecir a lo señalado hasta aquí.

La temática, que aún hemos de discutir, puede compendiarse en la tesis a menudo escuchada: *No son los milagros y su conocimiento y aceptación el supuesto y preparación de la fe* en la revelación de Dios, que se ha dado en Jesús; más bien es a la inversa: *la fe es el supuesto para el conocimiento y aceptación de los milagros como signos y actos de Dios*[11]. Sin la fe los milagros pierden su función y valor orientativo, condu-

11. G. Söhngen, *Wunderzeichen und Glaube*, en *Die Einheit in der Theologie*, Munich 1952, 265-285.

ciendo a lo contrario de aquello a lo que están intrínsecamente destinados. Dicho de otro modo: los milagros no son criterios de la revelación, ni su apoyo, fundamento o justificación; más bien son objeto de la revelación y, por tanto, *contenido de la fe*. Los ejemplos en este sentido abundan.

A propósito de la visita de Jesús a su patria refiere Marcos: «No pudo, pues, hacer allí milagro alguno, fuera de curar a unos pocos enfermos imponiéndoles las manos. Y quedó extrañado de aquella incredulidad» (Mc 6,5; Mt 13,58).

Con mucha frecuencia aparecen giros como «Tu fe te ha ayudado, te ha curado, te ha salvado» (Mc 5,34). «No temas, cree únicamente» (Mc 5,36). «Grande es tu fe. Que te suceda como deseas» (Mt 15,28). Más conmovedora es la palabra que dirige a Jesús el padre de un niño enfermo: «Pero, si tú puedes algo, ten compasión de nosotros y socórrenos. Replicó Jesús: En cuanto a eso de si puedes, todo es posible al que cree. Al momento el padre del niño exclamó: ¡Creo! ¡Tú ayúdame en mi falta de fe!» (Mc 9,22-24).

Algo parecido ocurre con la curación del siervo del centurión de Cafarnaúm: «Os lo aseguro: En Israel, en nadie encontré tanta fe... Vete, que te suceda conforme has creído» (Mt 8,13). Y con ocasión de la tempestad sobre el lago formula Jesús esta pregunta: «¿Conque no tenéis fe?» (Mc 4,40).

Estos ejemplos y pasajes establecen la conexión siguiente: no es por los actos poderosos que Jesús realiza por los que la gente accede a la fe en Jesús, sino que es por su fe que la gente espera el poder sanante y salvador de Jesús; habida cuenta de su fe opera Jesús los signos de su poder singular.

A ello se suma otra cosa: Jesús prohíbe repetidas veces a los sanados que hablen de su curación y que la propaguen (Mc 1,40-45; 7,35ss). ¿Cómo se puede entender que los actos y signos, que son un testimonio de la autoridad de Jesús y de su misión para todos los hombres, vayan rodeados de un precepto de silencio: «No se lo digas a nadie»? ¿No sería más lógico encargarles: «¡Díselo a todo el mundo!»?

Jesús se niega repetidas veces a obrar un signo en la forma en que se desea y espera de él: «Salieron los fariseos y se pusieron a discutir con él, pidiéndole, para tentarlo, una señal venida del cielo. Él, suspirando en su espíritu, dice: ¿Para qué pedirá esta generación una señal? Os aseguro que a esta generación no se le dará señal alguna» (Mc 8,11-12; cf. Mt 12,39; 16,1-4; Lc 11,29ss).

Si nos preguntamos por qué Jesús se niega a hacer un signo, descubrimos que ello se debe a que al deseo de una señal no responde fe alguna, porque «una señal del cielo» no conduce a la fe. Ésa es precisamente la idea que aparece una y otra vez, como en la parábola del rico

epulón y del pobre Lázaro: «Si no escuchan a Moisés y a los profetas, ni aunque resucite uno de entre los muertos se dejarán persuadir» (Lc 16,30s). Y de un modo mucho más drástico en la escena de la crucifixión de Jesús: «¡El Cristo, el Rey de Israel! ¡Que baje ahora mismo de la cruz, para que veamos y creamos!» (Mc 15,32).

Jesús rechaza esas exigencias de una señal del cielo. Y ciertamente —así podemos interpretarlo— que porque, a consecuencia de la incredulidad, las señales ya no cumplen su función y no logran su finalidad. Finalidad que es la de ser signos de que Jesús es el Mesías, el revelador enviado de Dios, el maestro y salvador.

También es importante la idea consignada en el Evangelio de Juan, con ecos de amonestación y reproche: «Como no veáis señales y prodigios, nunca jamás creeréis» (4,48). A lo cual se contrapone la bienaventuranza de «los que no vieron y creyeron» (20,29).

Eso quiere decir que el creer únicamente por milagros y signos es una deficiencia en la fe, expresión de una fe escasa. Finalmente, la propia Biblia habla de que en el período final apocalíptico muchos falsos mesías y muchos falsos profetas harán grandes signos y prodigios, con los que lograrán engañar a mucha gente (Mt 24,24).

Lo crítico de la situación señalada ahí lo expresa con gran énfasis Pablo a propósito de la predicación del evangelio de Jesús, el Cristo: «Ahí están, por una parte, los judíos pidiendo señales... pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos» (1Cor 1,22s).

La situación aquí expuesta, que de cara al Nuevo Testamento, parece representar un dilema, puede expresarse de nuevo, casi de un modo paradigmático, con las antítesis siguientes: Pascal declara: «Sin milagros, yo no sería cristiano; sin milagros no sería pecado el no creer en Jesús»[12]. Y Emil Brunner dice contrariamente: «Nadie cree en Cristo por los milagros. La revelación no se dirige a la fe milagrera, sino a la conciencia.»

Como respuesta habría que decir: la *fe,* que se supone para la aparición y eficacia del signo y del milagro, hay que describirla en principio de forma negativa, teniendo en cuenta la palabra de Jesús: «A esta generación mala y adúltera no se le dará señal alguna.» Ese deseo de una señal no procede de una disposición abierta a la que podría ayudar una señal, sino de una actitud que o bien niega el ministerio anterior de Jesús o lo atribuye a influencias demoníacas y que antepone un signo negativo a cuanto tiene que ver con Jesús. Debido a esa actitud básica negativa y de cerrazón, la señal ni es posible ni necesaria porque nada cambia en esa disposición fundamental, aunque alguien resucitara de entre los muertos o el Mesías bajase de la cruz. Sólo cuando en lugar de esa dis-

12. *Pensamientos* 812 y 813.

posición entra una auténtica *metanoia*, es decir, el otro lado de la fe, pueden las señales cumplir su función e intencionalidad. La fe como condición y supuesto de la señal obrada por Jesús es, por lo mismo, *un librarse de la cerrazón*, la dureza del corazón, el orgullo espiritual de posesor; positivamente, la fe es *apertura y buena disposición* para querer ver y escuchar lo que Yahveh, el Dios de los padres, ha manifestado y obrado en Jesús.

Una descripción atinada de esa conducta se encuentra en el Evangelio de Lucas. En conexión directa con el relato sobre la exigencia de señales dice Jesús: «La lámpara del cuerpo es tu ojo; cuando tu ojo está sano, también todo tu cuerpo está iluminado. Pero cuando está enfermo, también tu cuerpo queda en tinieblas. Mira, pues, no sea que la luz que hay en ti sea tinieblas. Por consiguiente, si tu cuerpo entero es luminoso, sin que tenga parte alguna obscura, todo él resplandecerá, igual que cuando la lámpara te ilumina con su resplandor» (Lc 11,34-36). La luz sólo puede ser conocida por la luz. De ese hecho se saca la conclusión siguiente: «Mira, no sea que la luz que hay en ti se convierta en tinieblas.» El hombre es responsable de esa su actitud fundamental —Newman diría que de los *first principles*[13]—. Todo ello significa que «el signo milagroso no se dirige a la luz exterior del ojo, sino a la luz interna del corazón». Gottlieb Söhngen habla de un ministerio testificador y racional de los signos reveladores y de un ministerio de exigencia moral para el convencimiento y reconocimiento personal[14]. Pero esa fe como apertura, como disposición, ¿no podría ser suscitada y producida por «una señal del cielo», de modo que se superasen todas las dificultades?

A este respecto hay que decir que en las cosas de la fe y en los caminos que conducen a ella no puede ni debe haber ningún avasallamiento. Eso iría contra la libertad del hombre, que se requiere y exige para la fe y en la fe. Contra la incredulidad, contra la cerrazón como disposición básica del hombre nada ayudan los milagros; por el contrario, sacan a luz la disposición originaria del hombre, dejando a los hombres donde y como son.

Para la *definición de las relaciones entre fe y milagros* hay que decir que la fe —en el sentido descrito— es un supuesto del milagro, del signo, del hecho: «Tu fe te ha salvado», ya que mediante esa fe los signos ejercen la función y significado que les son propios y conducen al conocimiento de que Jesús es el enviado de Dios, en quien opera la *dynamis* divina.

También cabe decir en línea por completo con el mensaje bíblico —y ésta es otra precisación de las relaciones entre milagro y fe— que el mi-

13. H. Fries, *Die Religionsphilosophie Newmans*, Stuttgart 1948.
14. G. Söhngen, o.cit. 279.

lagro es un *supuesto de la fe*. Lo cual ha de entenderse en el sentido de que el signo visto, conocido y aceptado con recta disposición y apertura mental, puede conducir a la fe en el sentido específico de fe en que Jesús es el Mesías, el Cristo. En el Evangelio de Juan se dice con ocasión de las bodas de Caná: «Ésta fue la primera de las señales que Jesús realizó en Caná de Galilea. Así manifestó su gloria, y sus discípulos creyeron en él» (2,11). Esta conexión entre ver y creer la establece frecuentemente el Evangelio de Juan a propósito de los relatos sobre las grandes señales de Jesús. Al mismo tiempo se dice que el mismo signo —el milagro de los panes, la curación del ciego de nacimiento, la resurrección de Lázaro— puede conducir tanto a la fe como a la crisis, el escándalo y la separación, según las respectivas disposiciones del hombre.

De todo lo cual se desprende que la tesis de Emil Brunner —la revelación no se dirige a la fe en los milagros sino a la conciencia— no es la antítesis de la supuesta posición católica, sino que expresa justamente lo que ésta entiende, ya que no depende de una fe milagrera, superficial y sensacionalista, sino de la conciencia, de la fe, cómo se responde y acepta la revelación que nos sale al encuentro en la palabra y los signos.

La palabra —según describe la situación Helmut Thielicke— no avasalla los oídos de modo que tengan que escuchar, sino que plantea una exigencia: ¡Quien tenga oídos para oír, que oiga! Según se comporta la palabra con los oídos, se comporta también el milagro con los ojos: tampoco el milagro avasalla los ojos, de modo que queden cegados. También el milagro les plantea una exigencia: Ahí hay una señal sobre la que nadie debe pasar de largo ni sin preguntar: ¿En nombre de quién, con qué autoridad sucede esto? (Mt 21,33). La formulación de tal pregunta y la necesidad de contestarla es la exigencia del milagro; nada más, pero nada menos[15].

Así como palabra y milagro son las dos caras de la revelación, así también forman un todo el escuchar y el ver como dos funciones del mismo hombre, del hombre al que se dirige la revelación de Dios[16].

Las señales son para que se vean, para que se les preste atención. Los signos no son la cosa misma, pero tienen que indicarla y llamar la atención sobre la misma.

Volvamos a las dos frases citadas. Primero, a la frase de Pascal: Sin milagros yo no sería cristiano. Tal afirmación no va contra el camino de la fe ni contra una confirmación de la misma, tal como la describe y certifica la Biblia. Pero tampoco podemos declarar el camino pascaliano como el único camino legítimo. La frase de Emil Brunner: Nadie cree en Jesús por los milagros, los milagros no son el motivo por el que

15. H. Thielicke, *Das Wunder*, en *Theologie der Anfechtung*, Tubinga 1949, 94-134.
16. Ibid. 114s.

alguien cree en Jesús, es una frase que en esa redacción extrema y exclusiva tiene contra sí un dato certificado por la Biblia. Pero hay que aceptarla en el sentido de que la revelación no se dirige a la fe milagrera sino a la conciencia. La frase permite sin embargo una posibilidad: la posibilidad —desde la conciencia y en una conducta determinada por la misma, que se llama fe— de volverse al fenómeno del milagro como signo, de enlazar signo y conciencia y de ver ahí una posible preparación para la fe.

De cara al enjuiciamiento y clasificación de los actos de Jesús, designados con la palabra «milagro», hay que decir algo más.

Las señales y los actos de Jesús no se deben considerar sólo uno por uno y de una manera aislada, sino que han de verse en su conjunto, en su *convergencia*. La idea de J.H. Newman sobre la argumentación convergente[17] adquiere también su justificación e importancia para esta cuestión. Un acto aislado, un signo (milagro) por sí solo no basta para convertirse en signo propedéutico y preparatorio, mientras que tomados en su conjunto adquieren una fuerza sustentadora.

Los milagros (señales) y actos de Jesús hay que verlos además en conexión con *la palabra que los explica* y, sobre todo, en conexión con la *persona* que obra tales actos y que con los mismos expresa el desarrollo y exposición de sí misma. Lo cual significa que Jesús es personalmente la señal grande y decisiva. J.H. Newman expone dicha conexión con las palabras siguientes: «El recto camino para llegar a la fe en Cristo es la referencia a la persona y figura de nuestro Señor, tal como lo muestran los evangelios. Felipe le dijo a Natanael: ¡Ven y ve! Y eso es precisamente lo que no permiten a los hombres los racionalistas de hoy. Los atontan y confunden con cuestiones previas para que no puedan entrar bajo la influencia de la elocuencia de buena ley de su vida divina, de sus palabras y acciones santas»[18].

La objeción de Lessing

«Una cosa son los milagros que veo con mis ojos y que tengo ocasión de examinar por mí mismo, y otra los milagros que sólo conozco por noticias históricas que otras personas han podido ver y examinar.» - «Yo no niego que Cristo hiciera milagros, lo que niego es que esos milagros, desde que su verdad ha cesado por completo, puedan demostrarse por unos milagros viables en la actualidad, desde que no son más que no-

17. H. Fries, *Konvergenzargumentation*, en LThK VI, 517s.

18. *Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens*, Maguncia 1957, 602.

ticias de milagros.» - «A ello se debe que esa demostración de espíritu y fuerza ahora ya no tenga ni espíritu ni fuerza, sino que ha descendido a testimonios humanos de espíritu y fuerza»[19].

Si un hecho o un acontecimiento no me llega a través de mi presencia inmediata en el mismo, sino mediante el testimonio de otros, no hace que el asunto ni el hecho cambien. El elemento de *la transmisión mediante noticias* se refiere a todo acontecer que no me es accesible de manera directa. Ahora bien, el escepticismo respecto de esa transmisión mediante notificaciones sólo estaría justificado cuando la transmisión se hubiera demostrado falsa. Un escepticismo radical, por el contrario, reduciría nuestro saber y nuestros conocimientos a un mínimo. La mayor parte de los conocimientos con los que vivimos y en los que confiamos los recibimos por comunicación, por notificación; sin ésta nos quedaríamos sin suelo. Lo cual no exime del deber y cometido de examinar la credibilidad de tal transmisión. Pero cuando esa credibilidad está acreditada, no existe ningún motivo racional para poner en entredicho el hecho y asunto comunicado por esa vía. No es lícito privar de toda fuerza a los sucesos por el mero hecho de haber sido transmitidos a través del tiempo.

Esto es así en nuestro caso tanto más cuanto que, como ya queda dicho, los signos y milagros certificados en el Nuevo Testamento se nos han transmitido no aisladamente sino en convergencia, más aún, en una unidad de contexto, o sea, de palabra, y sobre todo en conexión con la persona y figura de Jesús de Nazaret.

La objeción de Lessing en el sentido de que la demostración del espíritu y de la fuerza ya no cuenta, porque al presente ya no ocurren milagros que puedan verificar lo que ocurrió en tiempos pasados, es un objeción que pasa por alto que los posibles milagros postbíblicos tienen un valor totalmente distinto que los milagros vinculados a la persona y obra de Cristo.

Hay que advertir, además, que los signos testificados en el Nuevo Testamento y que pertenecen al contenido de la predicación del mensaje de Jesús, el Cristo, ya en los mismos tiempos neotestamentarios no se dirigían sólo a los testigos presenciales directos; la mayor parte de los oyentes del mensaje no habían presenciado directamente los sucesos como no los hemos presenciado nosotros; es decir, que sobre todo después de la muerte y resurrección de Jesús estaban en nuestra misma situación: remitidos al testimonio, a la transmisión de los predicadores, remitidos a su palabra, mensaje y notificación. El *alejamiento histórico* en el espacio y el tiempo nada importa en este sentido; convierte sim-

19. *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, en *Lessings Werke*, publicadas por K. Wölfel, Francfort 1967, *Schriften* II, 307-312.

plemente la cuestión de la interpretación y apropiación en un problema y en una tarea.

Con la transmisión de la historia por tradición y testimonio —y no sin ellos— existe una posibilidad de transmitir el pasado histórico de una persona, de su palabra y su obra, al presente vivo y —como en nuestro caso— convertirla en una posibilidad de fe y de credibilidad de la misma. Visto así, la «ancha y fastidiosa zanja» entre el entonces y el ahora, de la que habla Lessing, aparece bajo otra luz. Pero su objeción fundamental de que unas «verdades históricas aleatorias nunca pueden convertirse en la prueba de unas verdades necesarias de razón» olvida que la verdad de la fe no se transmite sino a través de la historia y ligada a la historia, que es una verdad en tanto que historia y en la historia, y que, por tanto, no es una verdad necesaria de razón falsamente entendida, sino una verdad que está vinculada a una persona en el sentido de la palabra «yo soy la verdad» (Jn 14,6). Lo histórico concreto no hace imposible la universalidad de un significado sino que la realiza en el sentido de lo *universale concretum*, en el sentido de la «concreción incondicionada», sobre la que ya hemos reflexionado (ver § 29).

El modo de realidad del milagro

Según la vieja concepción, en parte vigente todavía, el milagro es un acontecimiento perceptible dentro del mundo, pero que se aparta del curso ordinario de la naturaleza y de sus leyes, y que por lo mismo sólo puede ser producido por Dios como su causa directa. La esencia del milagro está en que *supera las posibilidades de la naturaleza y quebranta sus leyes*, como signo del poder y libertad soberanos de Dios y como refrendo de una revelación.

Tal descripción no es correcta por dos motivos: nosotros no conocemos ni las posibilidades ni todas las leyes, condiciones y ordenamientos de la naturaleza.

Ya Agustín decía: «Los milagros no están en contra de la naturaleza, sino contra aquello que nosotros sabemos de la naturaleza.» Eso es algo que todavía hoy cuenta, aunque nosotros sabemos acerca de la naturaleza mucho más de lo que Agustín pudo saber. Por ello nunca se puede establecer exactamente si un suceso o acontecimiento no está producido por condiciones naturales, sino fuera del orden natural o incluso contra el mismo, debiéndose directamente a Dios y excluyendo las causas intramundanas. Lo que se quebranta es el nivel de nuestro conocimiento de la naturaleza, no la naturaleza misma.

Las ciencias naturales de hoy abren una nueva situación frente al fenómeno del milagro, por cuanto que eliminan en buena parte los viejos

argumentos esgrimidos en nombre de las ciencias de la naturaleza contra las afirmaciones de la teología acerca de Dios y de su posible actuación en el mundo. En la concepción vieja, según la cual el universo era infinitamente grande, la materia infinita, el espacio y el tiempo absolutos y eternos e independientes de la materia, en aquella concepción en que el mundo como tal se consideraba sin principio ni fin, no había posibilidad alguna para la realidad de Dios o para una posible actuación divina en el mismo. Hoy se considera como un conocimiento científico-natural que el universo es finito, que la materia es finita y disoluble en radiación, que el espacio y el tiempo han tenido un comienzo, que son relativos y dependientes del estado de movimiento de la materia. Tales conocimientos significan que en principio ya no pueden emplearse las ciencias naturales como un argumento contra las cuestiones teológicas.

La física cuántica ha abierto un nuevo campo de la naturaleza, el del microcosmos, en el que la causalidad ha adoptado la forma de probabilidad y de cálculo de probabilidades como una relación de inseguridad. Mas para todo conocimiento natural vale el principio de Heisenberg de que las leyes naturales no son una imagen de la naturaleza, sino una imagen de nuestra relación con la naturaleza[20]. Lo cual es también importante para el tema que nos ocupa. Pero más importante aún es el conocimiento de que las ciencias naturales hoy no identifican el campo que puede investigar con el ser en general, ni su conocimiento con el conocimiento absoluto, ni con una pretensión de visión del cosmos que lo incluya todo; sino que prefiere una descripción explícita de su campo específico. Ahí entran el establecimiento de la frontera y el conocimiento de un más allá de la frontera, aunque ese más allá no pertenezca (ya) a su campo de investigación y observación.

Ver en el milagro una intervención directa de Dios sobre la naturaleza, es decir, en el orden y causalidad establecidos por él mismo, no es por tanto teológicamente posible, porque con ello convertiríamos a Dios en una causa física; y en tal caso Dios ya no sería la causa distinta del mundo, como obra suya, ni la realidad que todo lo determina.

Síguese de todo ello que Dios no entra en el puesto de las causas físicas; su obrar, cualquiera que sea, incluido su obrar en el sentido de un milagro, está condicionado por *causas segundas* intramundanas y criaturales, *Dios obra a través de las mismas.*

De no ser así, lo producido por Dios sin unas causas intramundanas resultaría un cuerpo extraño sin relación con el mundo. No se puede pensar un Dios que no es Dios, ni un suceso en el mundo que a la vez

20. Ver sobre este punto H. Dolch, *Theologie und Physik*, Friburgo 1951; W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze. Gespräch im Umkreis der Atomphysik*, Munich 1969; versión castellana: *Diálogos sobre la física atómica*, Católica, Madrid 1972; Id., *Schritte über die Grenzen, Gesammelte Reden und Aufsätze*, Munich 1971.

no esté en él y en su entramado de sucesos (B. Weissmahr). Las leyes naturales son partes de la creación de Dios, que se mantiene fiel a la misma.

De lo cual se deduce que el milagro en el sentido de una intervención inmediata y directa de Dios, que anula la naturaleza, su ordenamiento, condiciones y leyes, es un absurdo teológico. En el denominado milagro las energías y leyes de la naturaleza lejos de quedar privadas de fuerza se toman en cuenta.

Pero ¿en qué consiste *el modo de realidad del milagro*? ¿Consiste en que todo cuanto existe, ocurre y se da, tiene también la dimensión del milagro y de lo milagroso, de tal modo que todo es un milagro, o al menos con la limitación de que el milagro existe de continuo, y que sólo es necesario abrir los ojos para verlo?

¿Hay además algo específico y particular, que puede cubrirse con la categoría de «milagro»?

Lo que ocurre en el mundo existe porque es un efecto y representación de que Dios es el fundamento creador de todo, porque es un acto de Dios. Con ello la importancia y eficacia peculiares de lo natural lejos de quedar frenadas se liberan en todos los campos. La realidad de Dios, que todo lo determina, podemos reconocerla en la diversidad de lo creado, y ahí se muestra de manera diferente, como es en la naturaleza o en el libre obrar del hombre.

El poder, la acción de Dios, que opera en todo, se diferencia gracias a la diversidad de la naturaleza y del mundo, y puede por lo mismo operar de distinto modo y con distinto alcance. De lo cual se sigue que un acontecimiento, producido por causalidades naturales, puede convertirse en algo especial y extraordinario hasta el punto de que el hombre se admira, se asombra y pregunta, hasta el punto de que por los acontecimientos y su respectiva disposición es movido, comprometido y retado, y en un suceso percibe y reconoce una llamada, una palabra, un lenguaje, que van más allá de lo existente y fáctico, que producen una apertura, una *disclosure*.

Pero eso sólo es posible, cuando el hombre tiene una relación con la realidad que sobrepasa la mera comprobación, que se define por poder salir de la realidad de los efectos en el sentido de su significación y alcance. Con otras palabras, aquí entra en juego lo que hemos llamado la dimensión reveladora de la realidad, la peculiar fuerza expresiva de los acontecimientos. Los denominados milagros que simplemente pasan y ocurren sin pretender decir absolutamente nada a nadie, son una idea absurda.

«El milagro supone al menos una persona, que está dispuesta a dejarse llamar a las profundidades de su existencia, en una apertura voluntaria a lo singularmente milagroso en su vida, que acompaña de con-

tinuo a la vez que supera todo el mundo visible de la experiencia: en la apertura y receptividad al «más allá» de su mundo experimental»[21].

Puede abrirse una nueva perspectiva para nuestro problema con la visión de *la estructura de la realidad en su conjunto.* En ella no hay ningún campo del ser cerrado y que pertenezca exclusivamente a sí mismo; más bien se encuentra en conexión abierta a cualquier otro, en el que está presente de una manera nueva sin perder por ello su propia realidad y regularidad, y asumiendo su servicio y función: lo inorgánico viene «asumido» y elevado en lo orgánico-vivo, y esto en lo anímico-espiritual de la persona humana, en el sentido de una preservación y superación. La naturaleza en su conjunto no es exterior al hombre, sino que se ordena intrínsecamente a él. El mundo de lo físico y químico queda asumido y preservado en el campo de lo orgánico, biológico y vivo. Pero lo viviente es algo más, es algo nuevo respecto de la física y la química sin que pueda reducirse a éstas, aunque conste de elementos físicos y de materiales químicos. El hombre como persona con espíritu, libertad y amor, no puede explicarse por los datos de la física, la química y la biología, por mucho que conste de las mismas: *Homo quodammodo est omnia,* en cierta manera el hombre lo es todo.

En cada nivel se muestra algo nuevo, que está en conexión con lo anterior y al tiempo lo supera. De lo que se desprende un principio fundamental: Desde un estadio inferior no se puede decidir lo que es posible en otro superior. De ahí que la imagen genuina del mundo haya de adquirirse siempre *a posteriori* y no de un modo apriorista. Pero la naturaleza espiritual del hombre está abierta y es receptiva de una nueva y libre actuación histórica de Dios, que abre un campo por encima de la creación. Con ella ni la creación ni su ordenamiento quedan orillados sino cumplidos; quedan recogidos en el contexto de sentido de una «nueva creación», que a su vez es soberana[22].

Los actos y obras de Jesús, sus milagros, son un signo de que la libre iniciativa histórica de Dios, lo nuevo, el eón nuevo, ha comenzado y se muestra «en el mundo como no del mundo»; un signo de que el mundo no está determinado de forma conclusa y definitiva ni se contrapone por su parte al Creador, sino que como un acontecer vivo está abrazado por ese Dios viviente, que no quebranta su ordenamiento y sus leyes —fórmula que apunta a cierto elemento destructor—, sino que las salvaguarda y las pone al servicio y compromiso de una nueva forma de su libre actuación.

También la actual *lingüística y filosofía del lenguaje* puede aportar

21. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe,* 310.

22. Idea fundamental del escrito de R. Guardini, *Wunder und Zeichen,* Würzburgo 1959.

una contribución al problema del milagro. Cabe distinguir entre el lenguaje de la ciencia y el lenguaje religioso. Ambas formas de lenguaje puede referirse al mismo tema, pero en un contexto diferente. Frases como «una depresión origina un viento del Este» y «Dios hizo soplar un viento del Este» son lógicamente diferentes, pues que se mueven en dos marcos relacionales diferentes[23]. Ello quiere decir que los enunciados de un nivel no pueden estar jamás en contradicción directa con las afirmaciones del otro. La contradicción supone, en efecto, una identidad de términos (categorías de expresión). Así se mueven dentro de juegos lingüísticos diferentes, aunque se trate de la misma cosa, que una vez puede presentarse en el contexto de una explicación (ciencia) y otra en el de la sorpresa (milagro)[24].

Para concluir digamos que, mediante las conexiones y tentativas de comprensión mencionadas, los milagros vuelven a recuperar su proximidad a los actos de poder y signos bíblicos así como la función que allí se les asigna; función que ni violenta ni sustituye a la fe, pero formula preguntas, induce al asombro y la admiración y, gracias a la dinámica del signo, pone en la pista de una respuesta. Los milagros de Jesús son signos de la salvación de la soberanía divina que ahora ha llegado ya con él. Son expresión de la dimensión corpórea-mundana de la soberanía de Dios.

Ciertamente que con estas múltiples perspectivas tampoco se da una respuesta que solucione todas las cuestiones.

Pero las múltiples perspectivas ayudan a descubrir la huella de una respuesta, que nunca puede ni debe ser de tal índole que ya no permita formular nuevas preguntas, pero que tampoco haya de silenciarlas en situaciones apuradas.

§ 37

La resurrección (suscitación) de Jesús de entre los muertos

La pretensión de Jesús de ser el revelador definitivo de Dios pareció fracasar y haber desembocado en el absurdo con su muerte. Si la muerte hubiera sido el final del camino de Jesús, no existiría la historia de su influencia, no habría motivo para ocuparse de Jesús, no se daría la fe en Jesús, el Cristo, ni comunión de los creyentes en él, ni una Iglesia; en definitiva, Jesús habría carecido de interés ya para sus mismos coetáneos y discípulos. Difícilmente hubiera habido ocasión de decir algún día:

23. Ejemplo en W. Kasper, *Jesus der Christus*, 109.
24. *Wunder in der Bibel*, en «Bibel und Kirche» 1 (1974).

«No se puede terminar con Jesús; la causa de Jesús continúa», con lo que habría sido necesario preguntarse primero cuál es esa causa.

La confirmación de las pretensiones de Jesús de ser el revelador definitivo, el Mesías y el Hijo, está según el testimonio concordante del Nuevo Testamento en el mensaje y en la fe aneja al mismo de que el Crucificado fue resucitado de entre los muertos. Por eso es la resurrección de Jesús —además de todos los significados que le corresponden— el *signo y milagro por antonomasia.* Karl Rahner dice al respecto que la resurrección de Jesús es «el milagro sin más en la vida de Jesús, en el que se centra su específica significación de sentido con una unidad radical y se nos aparece a nosotros. La resurrección de Jesús nos llama de un modo aún más radical que los distintos milagros de la vida de Jesús, pues la resurrección posee la suprema identidad del signo y de la realidad salvíficos (más que cualquier otro milagro imaginable) e interpela nuestra esperanza de salvación y resurrección dada con necesidad trascendental»[1].

En las palabras de la carta primera a los Corintios —que en el tiempo es el primer testimonio del mensaje pascual— se formula esa realidad de modo tan inconfundible como radical. Explícitamente se reclama Pablo a una tradición que él mismo ha recibido: «...que al tercer día fue resucitado, según las Escrituras; que se le apareció a Cefas y después a los doce; más tarde se apareció a más de quinientos hermanos juntos, de los cuales la mayor parte viven todavía, aunque otros han muerto. Después se le apareció a Santiago; más tarde a todos los apóstoles. Al último de todos, como a un aborto, se me apareció también a mí...» (1Cor 15,4-8). «Y si Cristo no ha sido resucitado, vacía, por tanto, es nuestra proclamación; vacía también vuestra fe; y resulta que hasta somos falsos testigos de Dios, porque hemos dado testimonio en contra de Dios, afirmando que él resucitó a Cristo, al que no resucitó, si es verdad que los muertos no resucitan» (1Cor 15,14s).

Basta con mencionar el tema de la resurrección de Jesús, para que no sólo irrumpa sobre nosotros una catarata de literatura[2], sino que

1. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe,* 310.

2. La resurrección de Jesús la estudian los manuales de teología y las obras de consulta, en los tratados de dogmática y de teología fundamental, en las teologías del Nuevo Testamento y en los estudios monográficos sobre Jesucristo. W. Künerth, *Theologie der Auferstehung,* Munich ^{3}1938; E. Hirsch, *Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube,* Tubinga 1940; K.H. Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu. Form und Sinn der urchristlichen Botschaft,* Witten ^{2}1954; H. von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab,* Heidelberg ^{2}1958; H. Grass, *Ostergeschehen und Ostergeschichte,* Gotinga ^{3}1964; W. Marxen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem,* Gütersloh ^{4}1966; versión castellana: *La resurrección de Jesús,* Herder, Barcelona 1974; J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi,* Stuttgart ^{2}1967; W. Marxen-U. Wilckens-G. Delling-H.G. Geyer, *Die Bedeutung der Auferstehungsbot-*

—con ella— se multiplican las preguntas y se abre todo el espectro de interpretaciones acerca de lo que significa y se entiende por la suscitación (resurrección) de Jesús de entre los muertos. Es absolutamente imposible —por apremiante y deseable que pudiera resultar— exponer en el marco de estas reflexiones toda la problemática que hoy se plantea al respecto. De todos modos el tema volverá de nuevo al estudiar la Iglesia: La Iglesia de Cristo (véase p. 511-515).

Intentaremos exponer lo primero el sentido del mensaje de la resurrección, y sólo después hablaremos del problema que presenta el carácter de ese acontecimiento. Y ello porque desde el sentido del mensaje pascual resultan inútiles muchas de las cuestiones que pueden plantearse y que de hecho se han planteado a propósito de la naturaleza del acontecimiento de pascua.

El sentido del mensaje de la resurrección

El mensaje de la resurrección, tal como aparece en el Nuevo Testamento, quiere decir que Dios ha refrendado el camino de Jesús hasta la cruz; y con ello también la muerte de Jesús como el acontecimiento por el que la misión del propio Jesús lejos de ser desaprobada más bien ha representado la culminación del camino del amor de Dios al hombre.

Dios ha refrendado personalmente el camino de Jesús, al no dejarle caer en la nada, sino conduciéndolo a través de la muerte hasta la meta vital de ese camino. El Cristo resucitado «en persona» se identifica con el crucificado Jesús de Nazaret.

Así, pues, el sentido del mensaje pascual no es el de que Jesús ha muerto, pero su causa continúa, sino el de que *Jesús vive y por eso su causa continúa.* La causa de Jesús no puede separarse de su persona. Mas no vive como alguien que, regresado a la vida, tiene que volver a morir,

---

schaft für den Glauben an Jesus Christus, Gütersloh 1967; K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift,* Friburgo-Basilea-Viena 1968; H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi,* Einsiedeln 1968; versión castellana: *De la resurrección de Jesucristo,* Desclée, Bilbao 1970; F. Mussner, *Die Auferstehung Jesu,* Munich 1969; versión castellana: *La resurrección de Jesús,* Sal Terrae, Santander 1971; H.U. von Balthasar, *Mysterium Paschale,* en MySal III/2 (1969) 133-319; A. Kolping, *Wunder und Auferstehung Jesu Christi,* Bergen-Enkheim 1969; versión castellana: *Milagro y resurrección de Cristo,* Paulinos, Madrid 1971; U. Wilckens, *Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt,* Stuttgart-Berlín 1970; versión castellana: *La resurrección. Estudio histórico-crítico del testimonio bíblico,* Sígueme, Salamanca 1981; A. Geense, *Auferstehung und Offenbarung,* Gotinga 1971; Id., *Die Entstehung des Auferstehungsglaubens,* en ThQ 153 (1973); L. Scheffczyk, *Auferstehung, Prinzip christlichen Glaubens,* Einsiedeln 1975; K. Kienzler, *Logik der Auferstehung,* Friburgo-Basilea-Viena 1979; A. Vögtle-R. Pesch, *Wie kam es zum Osterglauben?* Düsseldorf ^{2}1984.

sino como alguien que ha superado definitivamente a la muerte y que ya se la ha dejado a la espaldas.

Que Jesús muerto viva quiere decir que ha entrado en el futuro del reino de Dios que ha de llegar. Nosotros no podemos «representarnos» ese futuro escatológico, porque cada forma de representación está ligada a las categorías en las que está prisionera ahora nuestra vida y «de camino» hacia ese futuro. Ese futuro se caracteriza por el triunfo definitivo del amor y por la salvaguarda definitiva de la vida, que se vive de cara a esa meta.

El mensaje de la resurrección significa que Dios ha constituido a Jesús Señor, que conduce a la humanidad hacia el futuro de Dios.

Con ello se clarifica *el sentido antropológico y existencial* del mensaje de la resurrección. Nosotros estamos dispuestos para el mismo y a la vez quedamos afectados por él en la cuestión acerca de la vida y de la muerte, del sentido y del futuro; en la cuestión acerca de nosotros mismos, del fundamento y contenido de nuestra esperanza, en la cuestión acerca de nuestro mundo y de la historia tenemos que percibir esas condiciones y supuestos como palabra, respuesta y como invitación acerca del mensaje de la resurrección así como una explicación del sentido de nuestra existencia[3].

El problema del acontecimiento de la resurrección

Existe *la problemática histórica* acerca de los relatos bíblicos de pascua. No cabe discutir —sobre todo en razón de 1Cor 15— que gentes del círculo de los seguidores de Jesús tuvieran vivencias, experiencias y encuentros, que interpretaron como automanifestaciones de Jesús resucitado. Sólo que las circunstancias concretas de tales vivencias no presentan una descripción uniforme en los relatos pascuales de los Evangelios (ver la presentación sinóptica y comparada al respecto: sobre el día de la resurrección, la marcha al sepulcro, las apariciones del Resucitado en Jerusalén, en Galilea).

En su escrito *Eine Duplik,* Lessing se enfrenta a la tesis de que «la resurrección de Cristo no se puede creer, porque los relatos de los evangelistas sobre la misma son contradictorios». A lo cual responde él: «La resurrección puede ser perfectamente cierta, aunque ya las noticias de los evangelistas se contradigan»; y agrega que en ninguna historia profana, contada de manera diferente por diferentes escritores —incluso de manera contradictoria— se sacaría semejante conclusión. Nunca se niega

3. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe,* 316ss.

el acontecimiento mismo en el que coinciden[4]. Lessing rechaza cualquier armonización de los textos y ve precisamente en su disposición no armonizable una prueba de su verdad. Afronta las contradicciones textuales —que todavía hoy se repiten—, pero no se deja apartar de su convicción fundamental.

Existe *la problemática objetiva* de los relatos pascuales. No parecen coincidir en las concepciones acerca de la corporeidad del Resucitado. En los evangelios, especialmente en Lucas y Juan, se acentúa en parte el «carácter palpable» de esa corporeidad hasta la palpación física y la ingestión de alimento. Pablo, por el contrario, subraya en 1Cor 15,35ss las diferencias radicales entre el «cuerpo pneumático» y la forma de existencia terrena. Y ahí se refleja la dificultad de describir lo nuevo y peculiar, la manera de ser del Resucitado que carece simplemente de analogías.

En ninguna parte describe el Nuevo Testamento *el hecho mismo de la resurrección.* En la teología y controversia actual existen distintas posiciones acerca del hecho de la resurrección:

En una conexión espacio-temporal sólo se dieron *visiones,* y con ellas el proceso interno por el que aquéllos, a quienes se les concedieron, se convencieron de la validez y vigencia permanente de la palabra y de la causa de Jesús, no obstante su muerte en cruz (E. Hirsch).

Se dieron ciertas visiones en una conexión espacio-temporal; pero anejo a las mismas el proceso interno por el que aquéllos, a quienes se les otorgaron, se persuadieron de la presencia del propio Jesús resucitado de la muerte para una vida escatológica. Así, pues, en el centro de las visiones se dio un autoconvencimiento del Jesús resucitado. Sólo que ese supuesto escapa a la fijación como un acontecimiento en la conexión espacio-temporal (H. Grass).

No sólo se dieron unas visiones en una conexión espacio-temporal, sino también una *vista real del Resucitado* con un corporeidad nueva. El supuesto de tal explicación es que el cuerpo del difunto, arrebatado del sepulcro y aunque no restablecido en su forma de existencia terrena, se transformó en una corporeidad pneumática. En ese sentido la misma resurrección hay que entenderla como un suceso que irrumpe en el contexto espacio-temporal y en él se manifiesta mediante la tumba vacía (W. Künneth).

No ocurrió nada. La resurrección de Jesús es una *metáfora.* Resurrección es un interpretamento para significar que la causa de Jesús sigue adelante (W. Marxen).

No ocurrió nada. La resurrección o suscitación de Jesús es una referencia a *la importancia salvífica de la cruz,* única realidad con valor de

4. G.E. Lessing, en *Lessings Werke* edit. por K. Wölfel, III, 323.

acontecimiento histórico: Jesús ha resucitado en la palabra, en el kerygma; eso es lo que significa la resurrección (R. Bultmann).

La resurrección es un *suceso histórico*, que ocurrió en el contexto apocalíptico tradicional de la resurrección de los muertos; en cuyo contexto entra también la tradición de la tumba vacía.

Los relatos de la tumba vacía como confirmación de la resurrección de Jesús —tal como se encuentran en los Evangelios, y especialmente en Mc 16— son difíciles de armonizar en su diversidad como para permitir una reconstrucción histórica; pero representan una tradición autónoma y propia junto a la de las apariciones y los encuentros con el Resucitado.

La tumba vacía como tal no constituye una fundamentación suficiente de la resurrección de Jesús ni de la fe pascual de los discípulos. Los mismos evangelios refieren que el hecho del sepulcro vacío puede explicarse de distintos modos (cf. Mt 28,11-15; Jn 20,15). Así, puede decirse que la fe en la resurrección de Jesús no ha tenido su comienzo en las llamadas historias de la tumba vacía, sino que arrancan de la proclamación, la confesión y el testimonio: «Hemos visto al Señor.» Tal experiencia es la base del fenómeno del sepulcro vacío, explica por qué el sepulcro estaba vacío.

«La tumba vacía no es ningún indicio para la fe, pero sí un signo»[5]. Ese signo fue importante sobre todo para la proclamación del mensaje en la resurrección en Jerusalén. «En Jerusalén, en el lugar de la ejecución y del sepulcro de Jesús, se proclama no mucho después de su muerte que ha resucitado. Este hecho exige que en el círculo de la primera comunidad tuvieran un signo fiable de que la tumba había sido hallada vacía. El kerygma de la resurrección no hubiera podido mantenerse en Jerusalén ni un día ni una hora, de no haber podido confirmar ante los interesados que la tumba vacía era un hecho»[6]. El hecho de la tumba vacía jamás fue discutido por la polémica contraria.

Si un *acontecimiento histórico* ha de caracterizarse por contar con una analogía intrahistórica, una causalidad intramundana y un protocolo documental sobre su proceso, entonces la resurrección de Jesús no puede ser un acontecimiento histórico. Se trata simplemente de un proceso sin paralelos. Su única analogía es la creación de la nada (cf. Rom 4,17).

Pero la suscitación o resurrección de Jesús puede calificarse de acontecimiento histórico, por cuanto que en el marco de la historia abre un horizonte nuevo y crea una nueva meta como nuestro futuro para los hombres —que viven históricamente— convirtiéndose así en un hecho histórico relevante. Y esto tanto más cuanto que en la realidad de lo

5. W. Kasper, *Jesus der Christus*, 151.
6. P. Althaus, en W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 97s.

histórico entra también en principio lo nuevo, lo inesperado e imprevisto, no lo determinable, junto a la continuidad y la conexión.

Wolfhart Pannenberg habla en tono resuelto de la resurrección como de un acontecimiento histórico y declara que no son los que afirman que la resurrección es un acontecimiento histórico los que cargan con el peso de la demostración, sino los que lo niegan. Las objeciones contra el hecho de la resurrección no parten tanto de los relatos sobre la misma cuanto del supuesto que un acontecimiento tan extraordinario no puede el historiador aceptarlo como un hecho. Pero eso es un argumento antihistórico, un argumento que descansa sobre una concepción del mundo perfectamente definida, según la cual los muertos están muertos para siempre.

Pannenberg cierra sus reflexiones con estas frases: «Si el origen del cristianismo primitivo, que prescindiendo de otras tradiciones, también en Pablo se remonta a unas apariciones del Resucitado, pese a todos los exámenes críticos del dato tradicional sólo se comprende, si lo consideramos a la luz de la resurrección escatológica de los muertos y de la resurrección de Jesús de entre los muertos allí certificada, entonces lo designado como tal es un acontecimiento histórico, aunque no sepamos nada más preciso al respecto. Pero sin esa base histórica la fe cristiana perdería su fundamento. Hay, pues, que afirmar como histórico un acontecimiento, que sólo puede proclamarse en la expectación escatológica»[7].

Como quiera que se defina el carácter de las llamadas apariciones, de lo que se trata en ellas y con ellas es *certificar que Jesús* ha sido acogido en el futuro de Dios, en el futuro sin muerte, en la vida eterna. El fundamento destacado de la experiencia de la resurrección, de la vista y encuentro con el Resucitado, no es la productividad de una inventiva humana, sino más bien la voluntad de Jesús resucitado por encontrarse y dejarse ver por sus discípulos. Las vivencias y experiencias de los discípulos al ser testigos del Resucitado, y por tanto testigos de la resurrección, son *los autotestimonios del Resucitado.* Cómo se reflejaron esas experiencias en los discípulos se echa de ver en su conversión radical, equivalente a una creación nueva: «Los que renegaban se convierten en confesores, los dubitantes en creyentes, los perseguidores pasan a seguidores y perseguidos, los que huían se hacen emisarios, y los que se resistían son llamados.» Ellos son la respuesta de lo que ha ocurrido en y con Jesús: «El rechazado pasa a ser el aceptado, el humillado a exaltado, el difunto a viviente, del que pertenecía al pasado surge el ser futuro, y el ausente se convierte en el presente para siempre»[8].

7. *Grundzüge der Christologie,* 95.
8. G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens* II, Tubinga 1979, 301s.

Edward Schillebeeckx[9] dice que la resurrección de Jesús es un acontecimiento en él y en los discípulos. Para ellos la resurrección del maestro es un proceso interno: su incredulidad es superada por una vivencia de conversión y de gracia. Esa conversión se realiza gracias a una iluminación, gracias a la vista de Jesús. Los discípulos han vivido una conversión, pasando de la desilusión con Jesús a la *metanoia* y al reconocimiento de que él es el profeta escatológico, el que ha de venir, el redentor del mundo, el Hijo del hombre, el Hijo de Dios. Por eso puede también decir Schillebeeckx que a partir de la resurrección de Jesús de entre los muertos el reino de Dios tiene el rostro de Jesucristo[10].

Teología de la resurrección

Jürgen Moltmann hace de la resurrección de Jesús de entre los muertos el punto de partida y el centro de su *teología de la esperanza;* el fundamento de la esperanza de la fe cristiana. Su interpretación del acontecimiento pascual es clara e inequívoca. No explica ese hecho como «expresión de», sino como «afirmación acerca de»; la palabra de los testigos no equivale a «estoy seguro» sino a «es cierto». Las dificultades históricas, que se aducen como objeción contra el carácter de acontecimiento de la resurrección de Jesús, las responde Moltmann con el argumento de que el suceso pascual en tanto que comienzo absoluto, nuevo y abierto al futuro no se puede describir con las tradicionales categorías intramundanas. De ahí que de la experiencia intramundana o histórica no se pueda sacar ningún argumento contra el acontecimiento pascual; es más bien desde ese acontecimiento desde el que se ha de reinterpretar la experiencia. La resurrección de Jesús no tiene analogía alguna con lo que siempre se ha experimentado y puede seguir experimentándose en otros campos; es más bien una «analogía con lo que debe suceder». La resurrección es histórica, porque «ha creado una historia en la que puede y debe vivir, al señalar el cauce al acontecer futuro. Es histórica, porque abre un futuro escatológico»[11].

Si nos preguntamos qué es lo que se ha revelado en la resurrección de Jesús de entre los muertos, podemos responder que se ha revelado *el ser divino de Dios en un sentido definitivo.* Se compendia y reúne ahora todo lo que antes había aflorado en múltiples irradiaciones: si Dios es realmente Dios, la muerte no puede representar para él ninguna frontera, sino una forma de su venida y de su revelación. Vista así, la fe

9. E. Schillebeeckx, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung,* 90s.

10. E. Schillebeeckx, *Jesus,* 284.

11. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung,* Munich 1964, 163s; versión castellana: *Teología de la esperanza,* Sígueme, Salamanca ^{3}1977.

pascual «no es ningún añadido a la fe en Dios y en Jesucristo; es la cifra y compendio de esa fe»[12].

«La resurrección de Jesús no es sólo el acto escatológico y decisivo de Dios, sino su revelación escatológica; en ella se hace patente de un modo definitivo e insuperable quién es Dios: aquel cuyo poder abarca la vida y la muerte, el ser y el no ser, el que es amor creativo y fidelidad, la fuerza de la nueva vida, en el que se puede confiar de una manera absoluta incluso cuando se derrumban todas las posibilidades humanas.

»La resurrección de Jesús es una revelación y realización de la soberanía de Dios, proclamada por Jesús. En la resurrección de Jesús de entre los muertos Dios ha demostrado su fidelidad en el amor y se ha identificado definitivamente con Jesús y su causa»[13].

Karl Rahner ha llevado a término un esfuerzo impresionante por poner en relación el mensaje de la resurrección de Jesús y el contenido certificado en la misma con el hombre y con la existencia humana. Habla de la «*esperanza trascendental en la resurrección* como horizonte de la experiencia de la resurrección de Jesús».

«Cada hombre realiza con necesidad trascendental el acto de esperanza en su propia resurrección o al modo de una aceptación libre o de un libre rechazo. Porque cada hombre quiere afirmarse en lo definitivo y experimenta esa exigencia en el acto de su libertad responsable, tanto si es o no es capaz de tematizar esa implicación de su proceso libre, tanto si la acepta creyente como si la rechaza desesperado»[14]. Lo cual significa: «Nosotros mismos no estamos pura y simplemente fuera de los testigos de la resurrección de Jesús: lo que percibimos no es algo que esté por completo fuera de nuestro horizonte experimental. Se experimenta la propia resurrección esperando hacer frente a la muerte, y desde luego con la mirada puesta en el Resucitado que se nos aparece en el testimonio apostólico. Pensándolo así, ¿qué motivo podríamos tener que, ante nuestra conciencia ética de la verdad, nos prohibiera confiar por entero en la experiencia pascual de los primeros discípulos? Nada nos fuerza a creerles, si no queremos hacerlo y preferimos permanecer escépticos. Pero son muchas las cosas que nos autorizan a darles crédito. Se nos reclama la decisión más audaz al tiempo que la más evidente: arriesgar nuestra existencia hasta ponerla por entero en Dios tiene un sentido definitivo, es algo saludable y salvífico, porque precisamente eso es lo que ha acontecido en Jesús de un modo ejemplar y productivo y porque con la vista en él es posible creerlo por nosotros mismos como lo hicieron los primeros discípulos, en los cuales sucedió realmente con un sentido

12. W. Kasper, *Jesus der Christus*, 170.
13. Ibid. 169.
14. *Curso fundamental sobre la fe*, 315.

absoluto hasta la muerte aquello que nosotros siempre quisiéramos hacer (o sea, creer) y para lo que nosotros buscamos desde la profundidad de nuestro ser la objetividad histórica, en la que esa fe puede llegar.

»¿Tenemos nosotros una solución mejor a la cuestión fundamental acerca del sentido de nuestra existencia? ¿Es realmente honesto o simplemente cobarde en la realidad más profunda encogerse de hombros con aire escéptico ante esa cuestión fundamental y continuar sin embargo (cuando vivimos e intentamos vivir honestamente) como si todo tuviera sentido? No es necesario afirmar que todo el que piensa que no puede creer en la resurrección de Jesús, no es capaz de vivir en una fidelidad suprema e incondicional a su propia conciencia. Pero sí que hemos de afirmar aquí que quien realmente lo hace, de acuerdo o en contradicción con las propias interpretaciones reflejas de su existencia, cree en el Resucitado, para él sin nombre, sépalo o no de manera explícita. Pues que también ese individuo en la decisión fundamental de su existencia persigue una existencia sana y salva (en cuerpo y alma) como lo que transforma esta misma temporalidad; apunta a la historia, sin saber a lo sumo si ha llegado ya al punto que una fe así también confiesa al menos como el futuro de la historia. Pero esa fe, que es también la nuestra, no necesita tener miedo de confesar (mirando a Jesús y la fe de sus discípulos) que esto ya ha ocurrido»[15].

15. K. Rahner, *Resurrección de Jesús*, en SM, vol. 6, 35-37; 49-58.