

LA REVELACIÓN COMO TEMA DE LA TRADICIÓN ECLESIAÍSTICA Y DE LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA

La tradición eclesiástica es la tradición de los orígenes, y más en concreto de los orígenes testificados por la Biblia. Esos orígenes son, a su vez, el contenido de la tradición.

Esto vale también para el tema de la «revelación». Y tanto más cuanto que la revelación abarca todos los contenidos particulares y los presenta como contenidos de la misma. Por eso podemos también decir que, si la Iglesia es una comunidad creyente, si una tradición eclesiástica es una tradición de fe, entonces el punto de referencia universal y decisivo lo es la revelación a su vez.

Tradición, sin embargo, no es una mera repetición de los orígenes, ni la transmisión de un material muerto, por precioso que pueda ser. Y no puede serlo porque el origen que ha de transmitirse es un acontecimiento que pretende producir algo y que algo ha producido. Pero eso sólo es posible si el origen se transmite en una *tradición histórica viva* o se transmite a sí mismo. Esa vitalidad se logra mediante la transmisión de la revelación y la fe a la respectiva época, que está constituida por personas vivas y que a su vez están marcadas por los factores espirituales, culturales, sociales, políticos y económicos de un determinado período. Para las personas y su fe tiene que darse la transmisión de los orígenes. De ello se sigue que esa transmisión de los orígenes ha de ser una transmisión viva. Y en ella están tanto sus constantes como sus variantes y cambios. Y ahí se echa de ver que sólo a través de la vitalidad, que comporta el cambio, se puede salvaguardar la fidelidad a los orígenes.

Por lo que respecta al lenguaje eso quiere decir que tal fidelidad se mantiene no mediante la repetición de la vieja letra en un lenguaje y unos conceptos viejos y pasados, sino mediante el esfuerzo por expresar los orígenes en lenguaje y conceptos nuevos.

Por lo que hace a nuestro tema eso significa que, si la revelación es el punto referencial de la fe, y si la Iglesia se entiende como una comunidad de la fe y de los creyentes, la revelación tiene que ser, en tanto que tema de los orígenes, el tema constante y permanente de esa co-

unidad, de su historia y su tradición. Sin dicho punto referencial la comunidad perdería su base y la orientación permanente que en ella subyace.

Ahora bien, de este hecho no se sigue que el tema «revelación» haya sido siempre objeto de estudio y de reflexión explícita en la comunidad creyente de la Iglesia y en la historia de su tradición.

Lo que es un proceso vital espontáneo se mantiene presente por la vida, por la vida de fe y la comunidad de fe, y adquiere así su continuidad como el cambio necesario por razón de la misma vida.

La situación cambia cuando lo supuesto y transmitido como evidente se convierte en *objeto de discusión* o de ataque. Entonces es obligado entrar abiertamente en el tema, exponerlo y marcar sus perfiles frente a las discusiones o ataques.

De situaciones semejantes han surgido la mayor parte de los dogmas, que señalan una situación apurada en que se debatía la cuestión de la fe.

Apliquemos esa circunstancia a nuestro tema: en el tiempo que se consideraba casi espontáneamente cristiano, por enmarcarse en una sociedad espontáneamente cristiana, tampoco el vasto origen de lo cristiano, la revelación, era un tema discutido, sino un punto vital de partida y orientación. En ese horizonte la controversia sólo podía surgir a propósito de determinados contenidos de la fe, pero no a propósito de sus supuestos universales, es decir, la revelación.

Ese estado de cosas no cambió con *la Reforma*, sino a lo más en el sentido de una distinta interpretación de lo indiscutido del asunto. Gracias a la Reforma el tema mismo del origen se convierte en el signo de la exigencia: *Sola Scriptura* (la Escritura sola) avivada, ahondada y evocada en la conciencia de un modo nuevo. Sólo en el curso de la llamada *edad moderna* se operó un cambio, al estallar el conflicto entre fe y ciencia y decidirse en favor de la ciencia, al liberarse el hombre de las ataduras y autoridades que lo habían atado hasta entonces, cuando se emancipó en su manera de pensar y de conducirse, cuando se declaró exclusivamente responsable ante sí y su pensamiento y puso en tela de juicio la revelación como fuente de conocimiento y de apertura de la realidad, como orientación de la conducta o como acontecimiento sobrenatural o cuando la declaró incompatible con el hombre ilustrado.

Así no es extraño que el problema de la revelación, como tema teológico que había de articularse explícitamente, no se tratara hasta la edad moderna: concretamente en el Vaticano I y —con notables diferencias— en el concilio Vaticano II.

Que en la reflexión teológica se hable del tema no significa que la teología sólo tenga que presentar, repetir o justificar lo que de algún modo ya ha dicho la Iglesia oficial. Pero sí hemos de decir que la teología no puede pasar por alto sobre esos datos. Si los concilios como asam-

bleas de los obispos de todo el mundo y sus definiciones o afirmaciones son un punto de referencia para la fe, lo son también para la teología, para la reflexión sobre la fe.

De lo cual se deriva ante todo la tarea de entender lo acontecido y lo dicho. Eso ocurre mediante el conocimiento acerca de la conexión y el horizonte de estudio al que los concilios se refieren, en forma de respuesta.

De la situación problemática, en la que se define explícitamente un contenido de fe, se derivan unas reglas de interpretación y hermenéutica objetiva. Ésta ha de pensar sobre todo que la respuesta dada en una cierta situación no puede ni pretende ser una respuesta que todo lo abarca y agota, y que —otra consecuencia— tampoco puede hacerlo. Si, a pesar de todo, eso ha ocurrido, la razón se debe a los problemas y dificultades que hoy se dan en la teología y en la Iglesia.

§ 38

LA REVELACIÓN COMO TEMA DE DOS CONCILIOS

Contribución y resultados del concilio Vaticano I

Se ha dicho con razón que el Vaticano I tiene una importancia específica para la teología fundamental y un planteamiento defensivo-apologético. En él se trató el problema «revelación y fe» como una parte de la temática de la Iglesia en tanto que problema teológico-fundamental (primado del papa e infalibilidad de sus decisiones *ex cathedra*).

La constitución dogmática *Dei Filius* sobre la fe católica trata primero de Dios, creador de todas las cosas; en el capítulo segundo estudia la revelación; en el tercero, la fe; y en el cuarto, fe y razón. Como se ve, son los temas de nuestro estudio¹.

Después de haber dicho en el capítulo primero que Dios, como principio y fin (*principium et finis*) de todas las cosas, puede ser conocido con la luz de la razón humana partiendo de las cosas creadas —ahí se describe la llamada revelación natural, la revelación de Dios en la realidad entendida como creación—, se habla de la revelación de Dios en el sentido específico y sobrenatural. Y a este respecto se dice: «Plugo a la sabiduría y bondad (de Dios) revelarse a sí misma y los designios

1. H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben «Dei Filius» des I. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission*, Friburgo-Basilea-Viena 1968; P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Munich 1977, 73-162.

eternos de su voluntad al género humano por otra vía, que es la sobrenatural. Así dice el Apóstol: Muchas veces y de múltiples formas habló Dios en otro tiempo por medio de los profetas a los padres. Últimamente, en estos días, nos ha hablado a nosotros en su Hijo (Heb 1,1s).» El tenor latino permite destacar aún más la precisión de este enunciado: «Sancta mater Ecclesia tenet et docet... placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare.»

La formulación propuesta con tales palabras necesita de una explicación y comentario:

1. Los textos de las afirmaciones conciliares imponen el hablar de *diferentes formas y maneras de revelación*. Se habla de otra vía, y ciertamente que sobrenatural —*alia eaque supernaturalis via*— en la que se da una revelación de Dios. Quien habla de «otra vía», supone que hay «una» distinta. Y si esa «otra vía» es calificada de *supernaturalis*, la otra sólo puede ser una *via naturalis*, aunque esto no se determina de modo explícito. Dicho con otras palabras: a la revelación sobrenatural se le contrapone la revelación natural. Según el texto del Concilio, la revelación natural ha ocurrido y se ha dado en la obra de la creación: en las «res creatae», en la «creatura mundi». De ellas se dice que permiten conocer y ver a Dios como fundamento y meta, principio y fin de todas las cosas. Como apoyo clásico a esa afirmación se cita la carta a los Romanos (1,20). Finalmente, se dice que esa revelación de Dios se hace accesible a la luz natural de la razón humana: accesible en forma de conocimiento.

Nada se dice sobre el modo de ese conocimiento, ni nada sobre cómo muchas personas tienen de hecho ese conocimiento. Por lo demás, en una frase muy importante se habla claramente sobre la realización concreta de ese conocimiento de Dios². La revelación en sentido sobrenatural tiene su función y alcance necesario en que «lo que las cosas divinas es accesible a la razón humana de por sí, también en la situación presente del género humano puede ser conocido por todos fácilmente, con firme seguridad y sin ninguna mezcla de error».

Para entender rectamente estas afirmaciones sobre la revelación natural y su correspondiente conocimiento divino, es necesaria por tanto una lectura simultánea de ambas frases. El resultado no es ninguna definición contradictoria, sino que el conjunto total se describe con *un modo de hablar diferenciado*: el horizonte de la posibilidad real y el hecho de hasta qué punto y con qué amplitud se alcanza y llena —o no se alcanza y llena— de un modo fáctico, concreto e histórico ese horizonte. El concilio describe lo que los hombres han hecho —o no han

2. DS 3005.

hecho— efectivamente de esa posibilidad. Con lo que se mezclan *la consideración abstracta y metafísica* del hombre y *la concreta e histórico-salvífica*.

Esas definiciones responden a la doble estructura de las frases de la carta a los Romanos, a la que el Concilio se remite, y en la cual junto a la afirmación claramente formulada sobre el conocimiento de Dios se expone la culpa de los hombres: los hombres son inexcusables porque «retienen cautiva la verdad en la injusticia» (Rom 1,17).

Al hilo de esos textos la teología habla de la «revelación natural» de Dios. Esto es una interpretación de lo que la Biblia y el magisterio entienden por revelación en y a través de la creación, en y a través de la obra. *Creación y naturaleza*, conceptos que nosotros juntamos y que solemos ver juntos, no derivan en modo alguno de la misma raíz y origen. *Natura, physis*, es un concepto de la filosofía griega, que en manera alguna incluye la creación de la nada por obra de Dios, más aún, que la niega, si por *physis* y *natura* se entiende lo que se hace por sí mismo, lo surgido de sí mismo. Creación, *creatura*, es por el contrario un concepto teológico, que expresamente combate el que la naturaleza se haga por sí misma, y que pone en lugar de la naturaleza a la criatura.

Pero es posible y legítimo —y ello evidencia el posible cambio formal de los conceptos— integrar la naturaleza en la creación; es decir, liberar el concepto *natura* de sus raíces originarias y entenderlo como creación. Así, «naturaleza» y «natural» se entiende como «revelación natural» en la terminología teológica. Es la revelación de Dios en la creación, la revelación de Dios en su obra.

Resumamos: por *revelación natural* hay que entender objetivamente la creación —y en su vértice más alto ante todo y sobre todo al hombre—, por cuanto que en virtud del ser-creado y la semejanza que ello le confiere con el ser creador —o sea, en virtud de la *analogia entis*— muestra y da a conocer la existencia y esencia del Dios que está fuera y por encima del mundo, ya que el hombre puede captar, percibir, conocer e intuir esa comunicación con la luz de su razón natural y es capaz de expresarla en su palabra. Porque es en la palabra donde se manifiesta la manifestabilidad del ser, que se muestra a través de la misma. Por ello el hombre, como criatura dotada de espíritu, es incomparablemente más que la creación en general una revelación de su Dios: el hombre, creado «a imagen y semejanza de Dios», representa esa su dignidad en el dominio que ejerce sobre la creación y que se fundamenta en el espíritu así como en la facultad de llamar a las criaturas por su nombre (cf. Gén 1,26s; 2,19)³.

3. G. Söhngen, *Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen*, en *Die Einheit in der Theologie*, 173-211.

2. De la «revelación natural» hay que diferenciar *la revelación sobrenatural*. Es ésta aquella forma de manifestación de Dios, que objetivamente no viene dada ni con la creación ni con el hombre y que subjetivamente no puede alcanzarse con la penetración innata del espíritu humano.

La revelación a través del denominado camino sobrenatural va más allá de la revelación dada en la naturaleza como obra y creación de Dios. Consiste en que Dios se da a conocer «a sí mismo y los designios de su voluntad» —*se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta revelare*— de un modo que no se podía alcanzar ni barruntar desde la creación ni desde el hombre. Esa notificación tiene la forma fundamental de comunicación a través de una persona y de autoapertura de la persona, la forma fundamental de la palabra, y se realiza en el marco de la historia. Siguiendo la introducción de la carta de los Hebreos, el Concilio menciona dos épocas históricas principales en las que se da esa revelación: «antiguamente a los padres» por medio de los profetas como portadores de los mensajes, designios y mandatos de Dios; «en estos últimos días», ahora, a nosotros, por su Hijo que es la Palabra de Dios en persona. La revelación por la palabra se consuma con la revelación en persona; aunque sigue siendo una revelación verbal, porque el Hijo es la Palabra.

La revelación sobrenatural se ha dado en la historia, en determinadas épocas e instantes, antiguamente y ahora. Con lo cual se da asimismo una concreción en un determinado aquí y ahora, en un «dentro» del mundo. La revelación natural se encuentra al comienzo de la historia, porque la historia comienza con la creación. Dentro de ese comienzo, la revelación natural está en principio abierta siempre y en todas partes a los hombres todos; es una *revelatio generalis*. No obstante lo cual, la especial revelación sobrenatural, que llega a través de los profetas y del Hijo, es decir, en una determinada concreción histórica y personal, es también una *revelatio specialis* destinada a todos los hombres, destinada al género humano.

Por correcto y necesario que sea —en razón del conocimiento claro y diferenciado— distinguir la revelación natural de la sobrenatural —se habla de caminos, no de estadios—, caracterizándolas con la designación de *revelatio generalis* y *specialis* y destacando su contenido, también se requiere —en razón una vez más del recto conocimiento— ver la conexión existente entre ambos modos de revelación: es el único Dios en que se revela en la creación y en la palabra, en la acción y en la historia, y últimamente en una figura humana y personal; y uno es el hombre, en tanto que conocedor y creyente, al que le ha sido dada y al que se dirige la revelación.

La revelación en la creación, en la obra, en el hombre, en el supuesto para la revelación de Dios en acto, palabra, historia y persona. El co-

nocido axioma escolástico lo compendia en esta frase: *gratia praesupponit naturam*⁴. La revelación sobrenatural supone el mundo, la creación y sobre todo al hombre en su ser humano, como un ser criatural trascendente a sí mismo. La revelación sobrenatural se sirve del lenguaje, los medios de expresión y la instrumentalidad dados en la creación. Por otra parte, hay que decir que lo natural se integra en lo sobrenatural y ahí llega de hecho a su consumación última: *gratia perficit et complet naturam*. La revelación creacionista queda asumida y potenciada en la revelación de palabra y persona; culmina en una nueva creación, en una vida nueva y renacimiento. Con una fórmula, que se ha hecho famosa, habla Karl Barth de *la creación como fundamento exterior de la alianza* y de *la alianza como fundamento interno de la creación*⁵.

La revelación sobrenatural sale al encuentro del hombre no como una «contrapartida» objetiva, «en sí» e indiferente. Se le descubre al hombre como algo que decide sobre él mismo. Si desde su origen, existencia y esencia el hombre está llamado a una meta que lo trasciende, y por tanto sobrenatural, si el hombre supera infinitamente al hombre (Pascal), y si Dios constituye la satisfacción exclusiva y definitiva del espíritu y del corazón humano, entonces la revelación sobrenatural, en tanto que autoapertura personal de Dios y notificación de sus eternos decretos salvíficos, no sólo era adecuada y en cierto sentido necesaria, y ya no sólo en razón del conocimiento sino en virtud de ese definitivo *destino del hombre* y del sentido que con ello adquiere la existencia humana. El Vaticano I lo razona con estas palabras: la revelación sobrenatural era necesaria «porque Dios en su bondad infinita ha ordenado al hombre a un fin sobrenatural, a saber, la participación de los bienes divinos, que superan por completo la capacidad del espíritu humano; efectivamente, ningún ojo ha visto, ningún oído ha escuchado ni ha entrado en el corazón humano lo que Dios tiene preparado para los que le aman (1Cor 2,9).» Saber de ese fin y de su contenido es simplemente decisivo para determinar el sentido del hombre y para orientar su existencia.

Con tales razonamientos se puede conocer hasta qué punto la revelación sobrenatural está referida al hombre, es decir, tiene una importancia y alcance «existencial» en el doble sentido de que le afecta e interpreta la existencia (*existentielle-existentielle*). Se puede reconocer, además, que el hombre, en cuya constitución entra el «existencial sobrenatural» y el «desiderium naturale vivendi Deum» —el hombre es una «naturaleza» llamada a la sobrenaturaleza— mediante la verdad y el

4. J. Ratzinger, *Gratia praesupponit naturam. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms*, en J. Ratzinger-H. Fries, *Einsicht und Glaube* (Homenaje a G. Söhngen), Friburgo-Basilea-Viena 1962, 135-149.

5. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/1, Zollikon 1947, 41, 44-377.

acontecimiento de esa revelación no queda alienado sino más bien reconducido a sí mismo, en el sentido de autenticidad, realización y cumplimiento. Se pone así de manifiesto que resulta «inexistencial» y antinatural cerrarse y resistirse a la sobrenaturaleza así entendida.

Lo dicho aquí no puede sin embargo entenderse como si la revelación sobrenatural representase una consumación ininterrumpida del hombre y de la naturaleza humana. Y ello porque el hombre histórico concreto es una *naturaleza rota*. Por lo mismo, la naturaleza así concebida no puede consumarse en sí misma, en su propia orientación caída y pervertida, sino que más bien debe transformarse en su autodomínio que se ignora a sí mismo, si es que al hombre ha de otorgársele su genuina consumación. El hombre tiene por tanto que volverse, que convertirse, para poder ser él mismo. Tiene que «negarse a sí mismo», tiene que abrir brecha en su existencia cerrada sobre sí misma, en el *cor incurvatum in se*, para poder conocer la verdad⁶.

3. Con el problema de la revelación va ligada también la cuestión de la fe. Así, pues, *la fe* como respuesta a la revelación entra en el acontecimiento revelador.

Aquí el Vaticano I llega a una descripción, que podríamos llamar imponente, al describir la fe desde la definición del hombre o, lo que es lo mismo, desde una vasta antropología. La frase dice así: «Dado que el hombre depende por entero de Dios, su creador y señor, y la inteligencia creada está sujeta por completo a la sabiduría increada, nosotros estamos obligados a prestar a Dios, que se revela, la obediencia completa de la inteligencia y de la voluntad mediante la fe.» La fe —se dice aquí— es el correlato adecuado al hombre, que se entiende como criatura, que reconoce a Dios como el que dispone, que en la fe convierte la audición en una escucha intensa, en el sentido de obediencia. Con la fe, como acto de escucha y obediencia, el hombre llega a la verdad de sí mismo. El negar la fe, en el sentido de una autonomía absoluta a la que el hombre aspira, representa un fallo para el propio hombre.

En otra fórmula se dice —y ello constituye una cierta reducción, aunque justamente por ello se ha convertido en una fórmula decisiva para la definición e inteligencia de la fe—: «Esa fe, comienzo de la salvación humana, según la doctrina de la Iglesia católica es una virtud sobrenatural por la que, con la inspiración y ayuda de la gracia divina, *tenemos por verdadero todo cuanto Dios ha revelado*; y no porque con la luz natural de la razón penetremos la verdad interna del contenido, sino por la autoridad del Dios revelador, que ni puede engañarse ni engañar a otros. Pues, según sentencia del Apóstol, la fe es una firme confianza en lo que se espera, un convencimiento de lo que no se ve»⁷.

6. J. Ratzinger, o. cit. 146-149.

7. DS 3008.

El texto culmina en la autoridad de Dios, que corresponde a la escuela y obediencia del hombre creyente, como origen y creadora de vida y como fuente que hace posible la fe. Esa autoridad se describe como la realidad que determina al hombre; se contrapone a la razón que no permite otra que la que se debe a sí misma. Pero esa autoridad no se opone al conocimiento en general; constituye más bien una manera por la que se le proporciona conocimiento al hombre⁸.

Desde ese planteamiento se describe la fe como «un tener por verdadero lo que Dios ha revelado». Se anticipa con ello una definición «teórico-instruccionista» de la fe (M. Seckler), de la que se ha dicho con cierta razón —por parte sobre todo de la teología evangélica— que es intelectualista y objetivista; se establecería así un «ello» impersonal y una «fe-que» (una fe objeto), con lo que se perdería la «fe-tú» y la verdad como encuentro⁹. Esto es algo que podría decirse, si sólo se tienen en cuenta las últimas frases citadas y se las separa de la estrecha vinculación de esa fe con la entera realidad del hombre como criatura, como oyente de la palabra y como receptor de la salvación.

Por el contrario, hay que decir —recogiendo una vez más el tema de la revelación— que la definición de la peculiar revelación sobrenatural por el Vaticano I, con las palabras «Dios se ha revelado a sí mismo y los designios eternos de su voluntad salvífica», hay que calificarla de clásica. Expresa perfectamente el aspecto personal, verbal histórico y fáctico; por lo que en este punto no se justifican los reproches de parcialidad y estrechez que se le han hecho al Vaticano I. El Vaticano I es superior a su fama.

4. Las afirmaciones del concilio Vaticano I *han de entenderse y valorarse desde su época*. Estas afirmaciones se entendieron a sí mismas como un servicio a la fe y a los creyentes.

Y lo hicieron en el sentido de la contraposición que caracterizó a aquella época. Contra las tesis del tiempo, que se entendían como antítesis de la fe y de la Iglesia —y así se articulaban de modo explícito— el Concilio opuso las suyas, como antítesis a su vez del espíritu de la época. Por ambas partes parecía impensable la posibilidad de intentar una especie de síntesis, porque tal vez las tesis de adversario no contenían sólo errores. Se mantuvieron como dos frentes hostiles e irreconciliables, y el Concilio hizo cuanto pudo por expresarlo así con toda claridad y por rechazar como error cualquier tentativa por una desaparición de los frentes. Y como el espíritu de la época se articulaba a sí mismo las más de las veces en diferentes «ismos» que reflejaban otras

8. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübinga ²1965, 261-269; versión castellana: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca ²1984.

9. E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, Berlín 1938.

tantas concepciones del mundo, se comprende a su vez que el Concilio se le enfrentara de ese modo y que definiera primordialmente la fe como doctrina, como verdad.

A esa mentalidad, que no sólo se limitaba a la Iglesia sino que se extendía a toda la época, respondió la instrucción práctica a replegarse, defenderse, vigilar y combatir y a huir de las posiciones enemigas, si era necesario, para no entrar en contacto con las mismas.

Quien piense con una mentalidad histórica no dejará de hacer justicia a esa situación, y no podrá acusar únicamente al Vaticano I y sus decisiones de estrechez, miedo, retroceso y fracaso. Lo cual es tanto más cierto, si se piensa en las distinciones y en las afirmaciones dialécticas del concilio —por ejemplo entre posibilidad real y facticidad— o se recuerdan los intentos de síntesis entre fe y razón, Iglesia y cultura, que por lo demás no se pusieron luego suficientemente en práctica, pues se prefirió un lenguaje indiferenciado. También hay que referirse a *la situación dialéctica*, porque el Vaticano I se encontró en un doble frente: de un lado, ante una autonomía radical de la razón humana, que rechazaba de antemano cualquier posibilidad de la fe; y, del otro, ante un rechazo de la razón en nombre de una fe sostenida únicamente por el sentimiento, las vivencias y la experiencia interna. Contra la primera posición, el Concilio habló de los derechos de la fe y de los límites de la razón; contra la segunda, asumió la defensa explícita de la razón en el marco de la fe frente a quienes en nombre de la misma fe despreciaban la luz racional. En este punto el Concilio adolece de un sorprendente optimismo cognitivo, que hoy no podemos secundar en la misma línea.

Pero el mismo punto de vista de una justicia histórica conduce a una segunda perspectiva: la de ver, en efecto, que ese enfoque condicionado por la historia no puede considerar, con un estatismo ahistórico e intemporal, como la realidad total: la realidad total de lo que significa fe o de lo que de ella se sigue para el encuentro con el mundo. No ver la perspectiva histórica del Vaticano I, sino calificarla de afirmaciones universales y exhaustivas representa un grave malentendido.

El Concilio de hace cien años tenía su punto de referencia, sus destinatarios y la manera de tratarlos. Eso quiere decir que sólo podía presentar su doctrina en una determinada dirección, que era la que le señalaba su tiempo; con lo que el mensaje quedaba delimitado. Quien pasa por alto esa limitación y condicionamiento convirtiendo las afirmaciones en tesis universales ni hace justicia al Vaticano I ni a la causa de la fe¹⁰.

Por tal motivo esas declaraciones del Vaticano I no sólo permiten sino que reclaman el expresar *otras perspectivas*, como ocurre en la misma clasificación de la época, que en el Vaticano II es distinta de la

10. Cf. G. Schwaiger (dir.), *Hundert Jahre nach dem I. Vatikanum*, Ratisbona 1970.

de cien años atrás, y que no se puede definir simplemente por la lamentable oposición a la fe sino por una apertura que incluso es posible en medio de los contrastes. Sobre esa posibilidad se centra la atención, cuando se comprende la época no sólo en sus «ismos», sino en las personas concretas, que siempre son más que la encarnación de un «ismo»; y, por ende, cuando se habla no sólo en un tono dogmático y teórico sino pastoral y existencial, no en forma de anatema sino con el estilo que reclama la buena nueva, el diálogo y la invitación.

Entonces se echa de ver también que la fe no ha de entenderse sólo bajo la forma de una doctrina, sino a la vez como definición existencial del hombre; se advierte que la actitud frente al otro no puede consistir únicamente en la defensa, en la condena, la huida o la preservación. No se puede entender la fe sólo como un no al mundo, como tampoco el mundo se agota con ser un no a la fe. La fe debe presentarse también, y sobre todo como una oferta, como luz, ayuda, orientación y definición de sentido de la existencia. Sólo así se aleja el peligro que subyace en la actitud meramente defensiva de la fe: el de convertirse junto con la Iglesia en un *ghetto* ajeno al mundo, alienándose y fallando en su misión.

Y sólo así se evitará también lo que el Vaticano I no evitó: ejercer una amplia crítica sobre la situación y estado del mundo, sobre el espíritu de la época y condenarlos, sin someter a crítica alguna a la Iglesia concreta, su estado y su comportamiento, con un triunfalismo falsamente entendido o con una postura intemporal a la que no afecta ningún destino histórico. La consecuencia es que no se crea supuesto alguno para una renovación de la Iglesia sino para proclamar —como por entonces era opinión generalizada— que la Iglesia no tenía ninguna necesidad de renovación.

La revelación como tema del concilio Vaticano II

El Vaticano II, que no sólo en el nombre sino también en la temática está en conexión con el Vaticano I, aunque sin repetirlo, lo ha tenido en cuenta, también por lo que se refiere al tema de la «revelación». Así ocurrió con la *Constitución dogmática sobre la revelación divina*¹¹, co-

11. *Das Zweite Vatikanische Konzil* (LThK) II (1967) 497-581, con comentarios de J. Ratzinger-A. Grillmeier-B. Rigaux; H. Waldenfels, *Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie*, Munich 1961; J. Ch. Hampe (dir.), *Die Autorität der Freiheit*, I, Munich 1967, 109-239; E. Stakemeier, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung*, Paderborn ²1967; P. Eicher, *Offenbarung*, 483-543; H. Sauer, *Von den «Quellen der Offenbarung» zur «Offenbarung selbst»*. *Zum theologischen Hintergrund der Auseinandersetzung um das Schema «Über die göttliche*

nocida como la Constitución *Dei verbum* por las palabras con que empieza.

No son pocos los teólogos, y entre ellos también y sobre todo los teólogos evangélicos, que consideran dicha constitución tan importante como la relativa a la Iglesia (*Lumen gentium*) y a la Iglesia en el mundo de hoy (*Gaudium et spes*). Algunos —y entre ellos Oscar Cullmann— la tienen por la declaración más importante del Concilio en su conjunto. Y así puede entenderse, si se tiene en cuenta sobre todo la importancia teológica y ecuménica del texto.

1. Dicha constitución tuvo una historia, dentro del propio Concilio, que casi podríamos calificar de dramática. Presenta no menos de seis redacciones distintas del texto, a las que aquí sólo podemos referirnos esquemáticamente. Primero, la comisión teológica recibió el encargo de elaborar un esquema sobre las «fuentes de la revelación». Esto se hizo según el método antiguo: fuentes de la revelación son la Escritura y la Tradición, como dos realidades que se completan. El texto del esquema fue discutido dos años después en el aula conciliar con enfrentamientos acalorados. Al tal borrador se le reprochó lo que la comisión había considerado como una ventaja en su favor: que repetía la vieja verdad, que no decía nada nuevo, que no tenía en cuenta —reproche ciertamente que más grave— ni la situación bíblica, ni la pastoral ni la ecuménica, y que, por tanto, suponía un retroceso. El papa Juan XXIII hizo suya personalmente dicha crítica.

Ordenó interrumpir la discusión, nombró una nueva comisión —la llamada comisión mixta— dirigida por los presidentes, con iguales derechos, Ottaviani y Bea, y se le encargó la elaboración de un nuevo texto teniendo en cuenta precisamente aquello que había sido objeto de crítica: la dimensión bíblica, pastoral y ecuménica. El 18 de noviembre de 1965 era proclamada solemnemente la constitución dogmática, que empieza con las palabras *Dei verbum* y que bajo tal designación figura entre los textos conciliares.

En el *Pequeño compendio del Concilio*, de Karl Rahner y Herbert Vorgrimler, se hace la observación de que en el destino de este texto estaban divididos los espíritus y que el Concilio tuvo conciencia de ello¹². Otros expertos así lo confirman, al declarar que la decisión del papa Juan XXIII de hacer reelaborar de nuevo el texto introduciendo en

Offenbarung» beim II. Vatikanischen Konzil, en *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*, edit. por E. Klinger y K. Wittstadt, Friburgo-Basilea-Viena 1983, 514-545. Sólo ahora se ha conocido el proyecto de esquema, *De revelatione Dei*, redactado por K. Rahner con la colaboración de J. Ratzinger, en *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*, 33-64.

12. Friburgo-Basilea-Viena ⁵1968, 361.

el mismo los puntos de vista pastorales, bíblicos y ecuménicos, representó un giro decisivo en el Concilio y le marcó la dirección básica de la que antes carecía, al menos con esa claridad.

2. Recordemos ahora las *afirmaciones más importantes* acerca de la cuestión que nos ocupa.

El proemio de la constitución hace hincapié en que se mueve tras las huellas del concilio de Trento y del Vaticano I. Pero ese «*vestigii inhaerens*» no significa simplemente un seguimiento exterior y mecánico, sino —así lo interpreta Karl Barth— un «avanzar desde las huellas de dichos concilios»¹³.

Ese avance hay que verlo sobre todo en que el concepto objetivo de «revelación» ha sido sustituido por la definición personal de *palabra de Dios*. La palabra de Dios tiene la primacía en todo el hablar y obrar de la Iglesia. Ésta viene descrita como la comunidad que escucha la palabra de Dios y la proclama. El sentido de ese su obrar es, según palabras del Concilio, «para que todo el mundo, oyendo, crea el anuncio de la salvación; creyendo, espere, y esperando, ame» (n.º 1). Resuena aquí un lenguaje distinto del de cien años antes.

El Vaticano II no recoge la distinción de los dos modos o vías de la revelación (natural - sobrenatural), sino que describe de manera amplia el acontecer y el obrar reveladores. Para ello la constitución sobre la revelación no parte, como el Vaticano I, de las propiedades de Dios, de su sabiduría y bondad, sino que designa a Dios mismo, en su sabiduría y bondad, como origen de toda revelación. Con ello *el arranque teocéntrico y el personal* se articulan con vigor incomparablemente mayor que en el Vaticano I. Al igual que en aquél, la revelación se describe como una autocomunicación de Dios, como un «*se ipsum revelare*», un revelarse a sí mismo; pero la vieja expresión «*decreta voluntatis suae revelare*» se sustituye por «*sacramentum suae voluntatis*»; en lugar de la visión legal entra la perspectiva sacramental, la ley y la gracia, la palabra y la obra, el mensaje y el signo, quedan enlazados en la unidad del sacramento, del *mysterium* en sentido bíblico.

El teocentrismo de la revelación se destaca tanto más, cuanto que aquí se describe un movimiento trinitario, que procede de Dios, el Padre, nos llega a través de Cristo, y en el Espíritu Santo tiene acceso a la comunidad de Dios (n.º 2).

El acento doctrinal de la concepción que el Vaticano I tenía de la revelación se ensancha aquí con *el elemento dialógico y presencial* de la revelación: Dios habla a los hombres y busca el encuentro con ellos —«*alloquitur, conversatur*»—. El hombre mismo es entendido como un

13. *Ad limina Apostolorum*, Zurich 1967; versión castellana: *Ante las puertas de San Pedro*, Marova, Madrid 1971.

ser dialógico, al que cabe describir como oyente de la palabra y que, a través de la palabra, recibe una comunión con Dios.

La estrechez doctrinal del concepto de revelación queda finalmente superada en aras de una concepción más amplia al introducir la dimensión histórica y no definir ya la revelación como una suma —intemporal— de doctrinas y decretos, sino que aparece en el horizonte de una «*oeconomia salutis*» y de una «*historia salutis*». Ésta, a su vez, se ordena explícitamente a la historia de la humanidad y con ella enlaza. «Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras, intrínsecamente conexos entre sí... de forma que las obras... manifiestan y confirman la doctrina, y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación» (n.º 2).

Así, pues, revelación es un entramado de acontecimientos, en el que se entrelazan acontecimientos, obra, acto y palabra: las obras refuerzan y manifiestan la palabra, «y las palabras por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas». También aquí se habla efectivamente de signos y milagros; pero de forma mucho más reservada y cauta que en el Vaticano I, y quedan subordinados a la consideración unitaria de la persona y de la vida de Jesús.

A través de esa *visión de conjunto* de la revelación como palabra e historia se logra hablar y tocar al hombre en su totalidad.

Otro aspecto decisivo, que en el Vaticano I de hecho estaba presente mediante la remisión a Heb 1,1, se menciona ahora de un modo explícito: es el *cristocentrismo* de la revelación. Jesucristo, dice la constitución, es el «mediador y plenitud de toda la revelación». «Jesucristo, pues, el Verbo hecho carne, “hombre enviado a los hombres”, habla palabras de Dios (Jn 3,34) y lleva a cabo la obra de la salvación que el Padre le confió (cf. Jn 5,36; 17,4). Por tanto, Jesucristo —ver al cual es ver al Padre (cf. Jn 14,9)— con toda su presencia y manifestación personal, con palabras y obras, señales y milagros, y, sobre todo, con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos, finalmente, con el envío del Espíritu de verdad, completa la revelación y confirma con el testimonio divino que vive Dios con nosotros para liberarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida eterna» (n.º 4).

Jesucristo —eso es lo que aquí se declara— no sólo habla de Dios, sino que es el habla de Dios. Por eso es la palabra última de Dios, porque en él Dios se ha expresado definitivamente. En su persona Jesucristo es la última palabra y el acontecimiento último de la revelación.

Según ello, la meta última de la revelación no es una información o

instrucción, sino comunión, unidad y transformación del hombre. Así, en el centro y plenitud de la revelación, en Jesucristo, se da una revelación acerca del hombre: en Jesús, el hombre que es Dios, se manifiesta qué pasa con el hombre.

Y es perfectamente lógico que, sobre tales declaraciones, se diga que la revelación cumplida en Jesucristo sea insuperable y que «no hay que esperar ya ninguna revelación pública antes de la manifestación gloriosa de nuestro Señor Jesucristo (cf. 1Tim 6,14 y Tit 2,13)» (n.º 4).

Junto a la expresada dimensión de cumplimiento de la revelación ocurrida en Jesucristo, y junto a su pretensión de definitiva, que vincula la fe permanentemente a ese origen y por él la orienta, se destaca *el horizonte de futuro*, que el Vaticano I no articuló: El que ha venido es el que vendrá a su vez. Lo ocurrido en Jesucristo es una apertura permanente. Como fin es simultáneamente comienzo, un comienzo y origen para todos los hombres en cada hora histórica. Si Cristo es la misma Palabra de Dios, el Verbo, ello comporta que sea el permanente «Dios con nosotros», que en él empieza a abrirse toda la amplitud de la palabra de Dios, que se ha de conseguir en el proceso de la historia y a través de los hombres.

3. Con ello vuelve al primer plano la *definición de la fe* tal como se da en la constitución *Dei verbum* sobre la revelación. Para ello el Concilio recoge intencionadamente la idea fundamental del Vaticano I acerca de la fe como obediencia, que deriva del escuchar y obedecer y que compromete a todo el hombre. Pero mientras que en el Vaticano I de esa definición totalizadora se forjaba un concepto estrecho de fe en aras de una concepción doctrinal en el sentido del «*revelata vera esse credimus*» (creemos que las cosas reveladas son verdaderas), convirtiendo esa definición en lo determinante y eficaz al dejar de lado su amplia base, el Vaticano II ensancha la afirmación de la fe como obediencia hasta horizontes mucho más vastos cuando dice: «Cuando Dios revela, hay que prestarle la “obediencia de la fe” (cf. Rom 16,26), *por la que el hombre se confía todo él libremente* a Dios, “prestando a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad” y asintiendo voluntariamente a la revelación hecha por él» (n.º 5).

Las concepciones restrictivas de la fe como creencia intelectual en los dogmas o como fe fiducial son recogidas y abarcadas por la definición de la fe como el sí total de la persona, que en la realización de su existencia se abandona por entero a Dios, el cual es camino y verdad del hombre en Jesucristo. Ese aspecto totalizador de la fe se cumple y llena porque la fe es también esperanza, al describirla como promesa que se funda en el cumplimiento, y en la que se reflejan el «ya» y el «todavía no», lo definitivo y lo transitorio de la fe. Por eso el riesgo de la fe consiste en el «no obstante» frente a todos los datos y apariencias pre-

sentes, así como en la confianza que se pone en marcha por un camino cuya meta aún no puede verse.

4. El capítulo segundo de la constitución trata de la *transmisión de la revelación divina* a través de la Escritura, la Tradición y la Iglesia. Volveremos a enfrentarnos con el tema. Aquí sólo queremos decir que dicho capítulo no es totalmente afortunado. Ciertamente que se describe la conexión en Escritura, Tradición e Iglesia —el problema de una posible integridad o totalidad de contenido de la Escritura queda abierto—; pero no se expresa con claridad suficiente que a la Escritura corresponde una prioridad y normatividad en la medida en que la Tradición pretende ser la exposición auténtica y vinculante de la Escritura, y tampoco se subraya propiamente la *función crítica de la Escritura frente a la Tradición*¹⁴. Karl Barth habló de un «ataque de debilidad del Concilio»¹⁵. Así y todo, se encuentra la frase importante: «Este Magisterio —como órgano de la Tradición—, evidentemente, no está sobre la Palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado, en cuanto que, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, la oye con piedad, la guarda con exactitud y le expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca todo lo que propone como revelado por Dios que se ha de creer» (n.º 10).

Los capítulos siguientes de la constitución versan todos sobre la Sagrada Escritura, expresando así de hecho la prioridad de la misma: toda la predicación eclesial «es necesario que se nutra de la Sagrada Escritura y se rija por ella» (n.º 21). «Las Sagradas Escrituras contienen la palabra de Dios y, por ser inspiradas, son en verdad la Palabra de Dios; por consiguiente, el estudio del texto sagrado ha de ser como el alma de la sagrada teología» (n.º 24).

El camino del Concilio Vaticano I al Vaticano II tiene ciertamente la marca de una huella y, por tanto, de una cierta continuidad. Pero ese camino intentó salvaguardar la continuidad sobre todo «hacia delante». Un «hacia delante» que no era sólo una pieza más del camino, sino también y sobre todo un progreso en el tema designado como revelación y fe. Y presentó un progreso y avance por cuanto que los planteamientos, indiscutiblemente buenos, del Vaticano I que no mostraban una gran influencia teológica, hallaron una mejor expresión en el Vaticano II.

14. Ratzinger, en *Das Zweite Vatikanische Konzil* (LThK) II, 520: «El Vaticano II prácticamente ha pasado por alto el elemento de crítica de la tradición. Con lo que ha dejado escapar una oportunidad importante para el diálogo ecuménico; de hecho la elaboración de una posibilidad y necesidad positiva de crítica intraeclesial de la tradición habría sido ecuménicamente más fecunda que la disputa —que habría que calificar de ficción por completo— acerca de la plenitud cuantitativa de la Escritura.»

15. O. cit. 52; de modo parecido O. Cullmann, en J. Ch. Hampe, *Die Autorität der Freiheit*, I, 189-197.

Aquí hay que mencionar sobre todo la amplia definición de lo que se entiende por revelación y fe. La redacción expuesta en la constitución *Dei verbum* indica que han sido recogidos e incorporados a la misma los resultados de la reflexión teológica¹⁶. La concepción del Vaticano II está en condiciones, por su concentración y apertura, de autorizar los nuevos aspectos que en el ínterin se han ido articulando —la dimensión de lo público, lo social y lo político—. Al mismo tiempo puede protegerlos de parcialidades y exclusivismos y contribuir así precisamente a que alcancen su objetivo específico y justo.

Las declaraciones del Vaticano II, a diferencia de las del Vaticano I, son pastorales; es decir, están referidas al hombre. Presentan además una orientación bíblica. Nunca jamás un concilio había hablado de la Sagrada Escritura en forma tan intensa, abierta y detallada. En la constitución *Dei verbum*, de los seis capítulos cuatro se ocupan del tema; están pensados con mentalidad ecuménica, tienen en cuenta todo el esfuerzo teológico sobre la revelación y la fe, y no levantan muros ni excavan tumbas, sino que tienden puentes. Interpretan revelación y fe no tanto con las categorías de ley, enseñanza y doctrina, sino con el concepto de la buena nueva, que produce la verdad y hace libres. Con ello esta constitución concilia los contrarios y las oposiciones que incluso a propósito de la fe habían estallado entre las confesiones cristianas: fe como un tener por cierto y fe como entrega y confianza.

A las declaraciones del último Concilio se les ha reprochado un optimismo excesivo a propósito del hombre y del presente. Si se tiene esa impresión, ello sólo ha podido y puede deberse a una necesidad de recuperación largamente sentida, ya que el camino del Vaticano I al Vaticano II estaba marcado por el pesimismo, las acusaciones y las condenas.

La palabra «crisis de la fe» está hoy en boca de todos, y no son pocos los que culpan de la misma al último Concilio. Pero nada más falso. Si la tan invocada crisis de fe —y tal vez potenciada precisamente así— ha de conducir a la vida y no a la muerte, ello no se logrará volviendo la vista atrás, ni restableciendo la época, el mundo, las perspectivas y los métodos de hace cien años, sino que será posible mediante la apropiación, realización y prolongación de las orientaciones que subyacen en el Vaticano II y en sus declaraciones, no como final sino como origen, que está en el signo de la esperanza, del coraje y de la vida.

16. Cf. sobre el particular H. Waldenfels, l. cit.