



CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO
-CELAM-

Jesús, Epifanía del amor del Padre

Teología de la Revelación

Octavio Ruiz Arenas Pbro.

COLECCION DE TEXTOS BASICOS
PARA
SEMINARIOS LATINOAMERICANOS

Vol. II-1

CELAM
DEVYM



**Consejo Episcopal Latinoamericano
CELAM**

Jesús, Epifanía del amor del Padre

Teología de la Revelación

por

Octavio Ruiz Arenas

Teología para la evangelización
liberadora en América Latina
Vol. II-1

**Bogotá - 1987
CELAM**

Ruiz Arenas, Octavio

Jesús, Epifanía del amor del Padre, Teología de la Revelación,
Bogotá, CELAM, 1987.

542 págs. 20 cms. (Col. T.E.L.A.L., Vol. II-1)

1. Revelación Manuales 2. Jesucristo. 3. Teología Fundamental 4. Teología de la liberación. Crítica y Ensayos. I. CELAM II. Teología para la evangelización liberadora en América Latina. III. Castrillón Hoyos, Darío, ob., 1929 - , col., pról.

© Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM
Calle 78 No. 11-17 - A.A. 51086 - Tel.: 2357044
ISBN - 958-625-074-1 - Volumen II-1
Primera Edición – 3.000 ejemplares
Bogotá - Agosto 1987
Impreso en Colombia – Printed in Colombia

En memoria de mi padre, cuya vida y testimonio de fe me enseñaron a amar a Jesús y me dieron continuo aliento en mi entrega de servicio a la Iglesia.

CONTENIDO

Presentación

Introducción

I PARTE: TEOLOGIA Y REVELACION

Capítulo 1: Teología y Teología Fundamental

Capítulo 2: Nueva orientación de la Teología Fundamental

Capítulo 3: Significado de la Revelación

Capítulo 4: La Revelación en la Patrística, la Teología y el Magisterio.

II PARTE: EL ACONTECIMIENTO DE LA REVELACION

Capítulo 5: La Revelación de Dios en el Antiguo Testamento.

Capítulo 6: Cristo Revelador y Revelación del Padre.

Capítulo 7: Respuesta del hombre a la Revelación

III PARTE: TRANSMISION DE LA REVELACION

Capítulo 8: La Tradición en la Iglesia

Capítulo 9: Función del Magisterio y de la Teología en la transmisión de la Revelación.

Capítulo 10: Las definiciones de Fe en la Iglesia

**IV PARTE: INSPIRACION DIVINA E
INTERPRETACION DE LA SAGRADA
ESCRITURA**

Capítulo 11: Revelación e Inspiración

Capítulo 12: Canonicidad e interpretación

V PARTE: REVELACION Y CREDIBILIDAD

Capítulo 13: El signo de credibilidad

Capítulo 14: El Jesús de la historia y el
Cristo de la fe

Capítulo 15: Autoconciencia de Jesús

Capítulo 16: Los milagros de Jesús, signos de
su identidad.

Capítulo 17: La Resurrección de Jesús

La elaboración de Manuales para la formación académica y pastoral en los Seminarios y casas de formación de América Latina pretende ser uno de los programas bandera del CELAM.

Tanto la Presidencia del CELAM como la Secretaría General han puesto aquí su interés y su preocupación preferencial.

El Plan es ambicioso y ya está en camino seguro. La Colección que lleva el nombre de "Telal": Teología para la Evangelización Liberadora en América Latina contará con cerca de quince volúmenes, la mayoría de ellos en proceso.

El Departamento de Vocaciones y Ministerios (DEVYM) con la eficaz colaboración de la Organización de Seminarios Latinoamericanos (OSLAM) ejecuta este ambicioso y urgente proyecto.

Ya nuestro Presidente, Excmo. Señor Darío Castrillón Hoyos, en su época de Secretario General presentó el año pasado el volumen III de la Colección "El es nuestra Salvación - Cristología y Soteriología".

Hoy tengo la profunda satisfacción de colocar en las manos de los formadores y de los candidatos al sacerdocio de América Latina, el presente volumen II: "JESUS, EPIFANIA DEL AMOR DEL PADRE - TEOLOGIA DE LA REVELACION", cuyo autor es el sacerdote colombiano P. Octavio Ruiz Arenas, antes profesor en el Seminario Mayor de la Arquidiócesis de Bogotá y actualmente al servicio de la Santa Sede.

Este manual de teología fundamental quiere introducir al alumno en el universo teológico. Quiere abrir el diálogo entre la fe y las ciencias humanas; estudia el cumplimiento de la Revelación en la historia y el cumplimiento de la Revelación en la subjetividad del creyente.

Agradezco al Señor Cardenal Juan Francisco Fresno Larraín, Presidente del Departamento de Vocaciones y Ministerios (DEVYM) del período anterior, así como a los Obispos miembros de la respectiva Comisión Episcopal, los Excmos. Señores Alberto Giraldo, Enrique Hernández, Luis Morales, Celso Queiroz, Carlos Villalba; lo mismo al Presidente del actual período, Excmo. Señor Tulio Manuel Chirivella V., y a los nuevos miembros de la Comisión Episcopal, Excmos. Señores Pedro Meurice Estiú, Antonio José González Zumárraga, Juan Antonio Flores Santana, Jayme Henrique Chemello, Rubén Héctor Di Monte, José Trinidad Medel Pérez. Lo mismo a la Directiva de la OSLAM. Sin el impulso de los primeros y la acogida de los segundos, hubiera sido imposible la aparición de este tratado.

Confío en que el estudio serio de este manual va a ayudar a conocer mejor el acontecimiento de la Revelación y a transmitirla con fidelidad en medio del pueblo latinoamericano.

+ OSCAR ANDRES RODRIGUEZ MARADIAGA S.D.B.
Obispo Auxiliar de Tegucigalpa, Honduras
Secretario General del CELAM

INTRODUCCION

Uno de los rasgos característicos de nuestra fe cristiana en América Latina es el amor y la contemplación del Cristo doliente que, portando la cruz en el camino del calvario, cae agobiado por el peso del leño y por la fatiga y el dolor de una larga jornada transcurrida en medio de la traición, de los vituperios y de un juicio injusto que lo condena a la muerte. El dolor del Redentor lleva a apreciar lo más íntimo y profundo del amor de Dios que para liberarnos del pecado y restituírnos la gracia perdida no se echó atrás ante el sacrificio de su Hijo. Los múltiples santuarios que están dedicados a la devoción del Señor en su pasión y crucifixión constituyen una expresión de la fe sencilla de un pueblo que ve en Jesús la manifestación del Dios solidario, del Dios amoroso y misericordioso que está siempre dispuesto a otorgar su perdón, a recibir al pecador con su amor de Padre y a manifestar su predilección por los pobres y los débiles de este mundo.

Ya desde los albores de la evangelización de nuestro continente esta imagen de Jesús ha ido pasando de una generación a otra, como un medio de introducir la figura del Redentor, del Hijo de Dios, que está siempre presente, en medio del dolor y de la fatiga, de la injusticia y de la miseria, para dar sentido y esperanza a la totalidad de la existencia y animar los esfuerzos de una auténtica e integral liberación. En efecto, liberados del pecado, raíz y fuente de todo mal, por el sacrificio del Señor, estamos llamados a transparentar en nuestra vida la dignidad de hijos de Dios y a buscar las condiciones para que todos, como hermanos, podamos cumplir la tarea de nuestra gran vocación humana.

No obstante las raíces profundas de la primera predicación del Evangelio en América Latina, nuestro continente está sufriendo también un proceso de secularización que, junto con su situación generalizada de pobreza y de miseria, exige de los pastores y de los agentes de evangelización una predicación viva y perenne del Evangelio, un testimonio audaz y comprometido de la Palabra de Vida, para que la Iglesia sea siempre presencia y signo creíbles de la Salvación que el Señor nos ha venido a traer.

La predicación y el testimonio de la Iglesia tienen que hacer presente al Dios cercano y amigo, al Dios que es Padre y hermano, al Dios que es Vida y Verdad, al Dios que en Jesucristo se ha revelado como amor y misericordia. Pero para que el anuncio y la praxis de la Iglesia sean signo y presencia del Señor tienen que estar fundados sólidamente en Jesús de Nazaret que, con su nacimiento, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección y con el envío del Espíritu Santo, es la epifanía, la manifestación plena del amor del Padre. Esta es la verdad que tenemos que transmitir: Jesús es el Hijo de Dios, la manifestación del designio amoroso de Salvación, la Palabra viva del Padre, el hermano de todos los hombres que ha venido a dar luz y sentido a la existencia humana, a perdonar y liberar al hombre y a comunicar su Espíritu para que, viviendo la realidad de hijos de Dios, podamos ya desde ahora participar de su vida divina.

El objeto de las siguientes páginas es precisamente ayudar a reflexionar sobre esa realidad primera y fundamental de nuestra fe: Dios se ha manifestado en Jesucristo y en Él descubrimos quién es Dios, cuál su designio de amor y cuál es la grandeza de nuestra dignidad. A partir de ese acontecimiento epifánico la fe se convierte no en la aceptación ciega e irracional de una verdad, sino en la opción vital y consciente, en la respuesta y la entrega personal, dentro de la Iglesia, a Aquel que siendo Dios ha querido compartir nuestra existencia humana. Sobre este misterio descansa toda reflexión teológica y la acción pastoral de la comunidad eclesial.

Para dar un desarrollo lo más completo posible de la teología de la revelación seguiremos, en líneas generales, la dinámica y la temática de la Constitución conciliar 'Dei Verbum', ampliando a la luz de la Escritura, de la Tradición viva de la Iglesia,

del Magisterio y del desarrollo teológico los distintos puntos que constituyen objeto de este estudio. Por esta razón se ha dividido el presente tratado en cinco partes: I. Teología y revelación; II. El acontecimiento de la revelación; III. La transmisión de la revelación; IV. Inspiración divina e interpretación de la Sagrada Escritura; V. Revelación y credibilidad.

* * * * *

El presente volumen quiere tan sólo servir de ayuda a los profesores y alumnos de teología, en el área de la teología fundamental. Aquí se recoge el trabajo de seis años de investigación y enseñanza de este tratado en el Seminario Mayor de Bogotá y el esfuerzo realizado en los dos últimos años para dar una sistematización y ampliación a los distintos temas.

Agradezco el estímulo que me dieron mis alumnos y los compañeros sacerdotes en el Seminario de Bogotá, pues sin su testimonio de fe y sin sus exigencias de investigación y profundización no podría hoy presentar esta colaboración destinada a los futuros pastores de América Latina. Asimismo, debo reconocer con inmensa gratitud el continuo aliento que me brindó el P. Osvaldo Santagada, quien como secretario ejecutivo del DEVYM y de la OSLAM ha impulsado con gran esmero la realización de la colección "Teología para la evangelización liberadora en América Latina". De igual manera, agradezco la colaboración que gentilmente me prestaron los Pbros. Flavio Calle, Augusto Campos, Sergio Pulido y Nelson Viola, los cuales enriquecieron este trabajo con sus valiosas sugerencias.

Que la Virgen María, el gran signo de rostro maternal y misericordioso de la cercanía del Padre y de Cristo, nos ayude a todos a penetrar con la inteligencia y con el corazón en el misterio de la amorosa manifestación de Dios, para que creciendo en nuestra fe lo podamos anunciar y vivir con gozo.

2 de febrero de 1987

Octavio Ruiz Arenas

SIGLAS

1. Concilio Vaticano II

AA	Apostolicam Actuositatem
AG	Ad Gentes
CD	Christus Dominus
DV	Dei Verbum
DH	Dignitatis Humanae
GS	Gaudium et Spes
LG	Lumen Gentium
NAe	Nostra Aetate
OT	Optatam Totius
PC	Perfectae Caritatis
PO	Presbyterorum Ordinis
SC	Sacrosanctum Concilium
UR	Unitatis Redintegratio

2. Documentos del Magisterio

EN	Pablo VI, Exhort. Apost. 'Evangelii Nuntiandi'
DM	Juan Pablo II, Enc. 'Dives in misericordia'
RH	Juan Pablo II, Enc. 'Redemptor hominis'
	Medellín: II Conferencia general del Episcopado Latinoamericano, documento final, Medellín 1968.
	Puebla: III Conferencia general del Episcopado Latinoamericano, Documento final, Puebla 1979.

3. Colecciones teológicas y diccionarios

CBSJ	Comentario bíblico San Jerónimo (Madrid 1972).
CFT	H. Fries, "Conceptos Fundamentales de Teología" (Madrid 1979)
DTC	Dictionnaire de théologie catholique.
DTI	Diccionario teológico interdisciplinar
MySal	Mysterium Salutis (Madrid 1974).
SAm	Sacramentum Mundi
STh	Santo Tomás de Aquino, Summa Theologica

4. Revistas

- Co Concilium
- EE Estudios eclesiásticos
- ETHL Ephemerides theologicae Lovanienses
- Gr Gregorianum
- LV Lumière et Vie
- Me Medellín (Revista del Instituto Teológico - Pastoral del CELAM)
- NRT Nouvelle Revue Theologique
- RB Revue Biblique
- RT Revue Thomiste
- SdeT Selecciones de teología
- TX Theologica Xaveriana

5. Otras

- AAS Acta Apostolicis Sedis
- CIC Código de derecho canónico
- CDF Congregación para la Doctrina de la Fe
- CTI Comisión Teológica Internacional
- Ds Denzinger - Schönmetzer, Enchiridium Symbolorum
- PG Patrología Griega, ed. Migne
- PL Patrología Latina, ed. Migne

TEOLOGIA Y REVELACION

Uno de los aspectos que más ha evolucionado en el campo de la teología católica ha sido precisamente el de la teología fundamental. De hecho, hasta hace algunos pocos años, en la época anterior al Concilio Vaticano II, no se veía con claridad su puesto y se la consideraba únicamente desde el punto de vista apologético. Sin embargo, los estudios que fueron surgiendo sobre la revelación y, sobre todo, la importancia que dio el Vaticano II a una clarificación doctrinal en este campo, en la Constitución dogmática *Dei Verbum*, han señalado un punto de arranque para una nueva teología fundamental.

Todavía no son claras las fronteras propias de esta disciplina y aún son varias las corrientes que tratan de ir trazando la ruta de la teología fundamental. Entre estas corrientes hay principalmente tres que, sin ser contrarias entre sí, sin embargo marcan diferencias bastante señaladas aunque puedan ser complementarias¹. Por una parte están quienes desarrollan una teología fundamental de planteamiento dogmático, a partir principalmente de la *Dei Verbum*, situando la revelación divina en el centro de la reflexión teológica; por otra parte están quienes sostienen una teología fundamental de planteamiento apologético, insistiendo en aquello que podría considerarse como los fundamentos racionales de la fe; finalmente una tercera corriente de planteamiento epistemológico,

1. Cf. TORREL J.P., "Nuevas corrientes de teología fundamental en el período postconciliar" en: LATOURELLE R. — O'COLLINS G., "Problemas y perspectivas de teología fundamental" (Salamanca, 1982) 21-40.

en donde la insistencia se coloca en la búsqueda de los fundamentos de la ciencia teológica, principalmente en la semántica y en el análisis del lenguaje.

Sin embargo, los problemas que aborda principalmente la teología fundamental son la revelación y la credibilidad, de tal manera que no abarca solamente lo que nosotros creemos, sino también, y sobre todo, el por qué creemos².

Ahora bien, si la revelación es la base de toda la teología, su fuente y su núcleo, frente a la cual todo discurso teológico tiene que confrontarse para saber si está, o no, realizando una labor de mayor inteligencia de la palabra revelada, es necesario situar el conjunto total de los estudios teológicos (capítulo I) para ver desde allí el puesto que ocupa la teología fundamental, dando de inmediato una mirada al desarrollo de esta teología, sus nuevos enfoques y su función propia (capítulo 2), luego abordaremos el concepto de revelación (capítulo 3), sus distintas significaciones y expresiones, centrándonos de manera especial en lo que presenta la Dei Verbum al señalar su naturaleza y objeto, su carácter histórico y las distintas manifestaciones de Dios tanto en la creación como en la historia de las religiones. Finalmente haremos un breve recorrido histórico acerca de la comprensión de la revelación (capítulo 4).

2. Cf. LATOURELLE R., "Nueva imagen de la fundamental" en: LATOURELLE R. O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca, 1982) 64-94.

CAPITULO 1: TEOLOGIA Y TEOLOGIA FUNDAMENTAL

Antes de iniciar nuestro estudio sobre lo que es la teología fundamental es necesario recordar algunos elementos generales de lo que es la teología en la Iglesia, con el fin de llegar a una comprensión más clara del puesto y la importancia de la teología fundamental.

1. Dios y el hombre

La pregunta acerca de quién es Dios y el interrogante mismo sobre quién es el hombre son realidades que van íntimamente ligadas y que golpean constantemente la inteligencia humana. Esas preguntas no llevan simplemente a una búsqueda de solución para resolver una curiosidad humana, sino que en la medida en que se ahonda en ellas, el hombre va descubriendo la necesidad de preguntarse sobre el fin de su vida, el sentido de su existencia y el por qué de su presencia en la historia.

Al preguntarse el hombre sobre él mismo y tratar de entender y descubrir el sentido de su vida, va apareciendo la cuestión de Dios como aquella realidad que funda su existencia, le ilumina el camino y lo dirige para llevarlo a la plenitud de su realización personal¹.

1. Cf. ALFARO J., "La cuestión del hombre y la cuestión de Dios" en: EE_218-219 (1981) 817-831; ID., "De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios: Kant, Feuerbach, Heidegger" en: Gr 63/2 (1982) 211-272. Es recomendable la lectura de uno de estos dos artículos ya que sitúan muy bien el problema y ayudan a esclarecer la matriz antropológica de la cuestión de Dios.

Ciertamente la cuestión de Dios no es la primera existencialmente, porque el hombre no tiene una experiencia inmediata de Dios. La cuestión de Dios surge de la experiencia que el hombre tiene de sí, es decir, cuando se pregunta qué sentido tiene su vida, por qué existe en el mundo, para qué existe. Así el hombre situado en el presente se interroga por el pasado y por el futuro, buscando cuál es su procedencia y cuál su porvenir.

El planteamiento acerca de Dios no puede surgir del absurdo, sino del sentido de la vida. Esto supone que hay en el hombre una capacidad de autotranscendencia que lo lleva a tender más allá de sí mismo, de la muerte, de los hombres y de la historia. Por ello, conociéndose e interrogándose en profundidad, se irá preguntando y descubriendo la presencia de Dios. De ahí que con mucha razón el Papa Pablo VI, al concluir el Vaticano II afirmaba que “para conocer a Dios es necesario conocer al hombre”².

Dios no es el producto de nuestra reflexión y de nuestra investigación. Aunque el hombre se interroge sobre Dios, es sin embargo cuestionado por Dios. Es El quien viene al encuentro del hombre y quien al haberlo creado lo orienta hacia El. No es el hombre el que encuentra a Dios, sino es Dios quien se manifiesta al hombre. En la labor de preguntarse acerca de Dios, el hombre más que cuestionarse viene cuestionado por Dios y puesto en la necesidad de optar³.

El Dios que se manifiesta es Libertad absoluta, autofundante, Fuente de conciencia y libertad. Es al mismo tiempo el Amor original, la Esperanza trascendente, la Fuente de toda vida. Si Dios se manifiesta de esta manera es porque es una realidad personal. En efecto, un Dios impersonal sería tan sólo una cosa, una naturaleza ante la cual el hombre no podría tomar una actitud personal.

2. PABLO VI, “El valor religioso del Concilio” (Alocución de clausura del Vaticano II) n. 16.

3. Una profundización de estos aspectos se puede hacer leyendo: KASPER W., *Introducción a la fe* (Salamanca, 1976) 33-52; SCHILLEBEECKX E., *Dios y el hombre* (Salamanca, 1969) 15-29.

Dios, pues, es una realidad personal ante quien el hombre puede confiarse plenamente y encontrar respuesta a sus interrogantes más profundos.

... entonces la afirmación de que Dios es persona, persona absoluta, la cual como tal aparece con libertad absoluta frente a todo lo puesto por ella como diferente de ella, es en realidad una afirmación obvia; tan obvia como cuando decimos que Dios es el ser absoluto, el fundamento absoluto y definitivo, dentro del cual la existencia humana se desarrolla con libertad, conocimiento y acción. En primer lugar es evidente que el fundamento de una realidad, la cual existe, debe poseer de antemano en sí esta realidad fundada por él con absoluta plenitud y pureza, porque de otro modo el fundamento no podría ser el fundamento de lo fundado; sería la nada vacía, que —si tomamos realmente en serio la palabra— no diría nada, no podría fundar nada.

2. Teología y vida creyente

Después de haber planteado cómo la cuestión de Dios es algo inherente al hombre en su propia naturaleza, y que en la medida en que nos preguntamos sobre el por qué y para qué de nuestra vida aparece la posibilidad de Dios, de tal modo que es la cuestión de Dios la que interroga radicalmente, la reflexión teológica aparece como algo que no sólo no está desvinculado del hombre, sino que es una necesidad para poder responder a la propia vocación humana.

Ya es hora de que dejemos a un lado el pensar que la teología es una ciencia abstracta y totalmente trascendente que hace al teólogo una persona desvinculada de la realidad. Todo lo contrario, la teología exige al creyente responder con su vida, aquí y ahora, metido en el mundo y en relación con los demás hombres, al Dios que lo interroga. Esto quiere decir que hacer teología no es un ejercicio meramente especulativo para buscar la comprensión del misterio, sino que es algo propio de la vida del creyente que, al reflexionar y dar respuesta al Dios que lo interpela, busca los motivos para creer, profundiza en las verdades que sirven de apoyo para su vida de fe, analiza el punto focal para entender su existencia y con ello poder proyec-

4. RAHNER K., *Curso fundamental sobre la fe, Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona 1979) 98.

tar y lanzar su esperanza hacia un más allá que le anime en su vivencia de amor y entrega a los demás, colaborando, al mismo tiempo, en la construcción y transformación de este mundo que lo circunda. La teología, por lo tanto, tiene que llevarlo a que su existencia sea vivida en una relación con el mundo como señor, con los demás hombres como hermano y con Dios como hijo⁵.

Teología no es una palabra que pueda hacer sentir extraño y lejano al hombre, es más bien la palabra que le invita a aceptar la realidad de su existencia como un don, a profundizar en su fe y a cimentar su respuesta. No se estudia teología para ser un "técnico de la fe", sino para comenzar una reflexión que pueda y deba ayudar en el crecimiento de la fe y en el desarrollo del testimonio de caridad⁶.

El teólogo no es por lo tanto simplemente un científico, sino ante todo un creyente, pues el hacer teología es imposible sin una experiencia viva y práctica de la fe⁷. A su vez, la fe como tal no es una realidad extraña al hombre, a su experiencia y a sus proyectos.

La teología entonces tiene que partir objetivamente de la fe y del conocimiento de fe que la Iglesia presente tiene y ha tenido en cada uno de los momentos de su historia. Por esto, la teología como ciencia de la fe, es una teología eclesial, una función al servicio de la Iglesia, que se ejerce en su nombre y por su cargo y que, al mismo tiempo, ayuda a iluminar, a fundamentar y a aclarar la comprensión de la fe.

El trabajo que realiza la teología debe llevarnos a elaborar de un modo intelectualmente exacto, comunicable y verificable

5. Cf. PUEBLA 322

6. El desarrollo completo de lo que es la teología, su naturaleza y objeto, su relación con las ciencias y la características propias del quehacer teológico serán planteadas en el I volumen de esta colección. De igual manera lo referente a la epistemología teológica se encontrará en el volumen II.2.

7. Cf. CTI, "Theses de magisterii Ecclesiastici et theologiae ad invicem relatione" en: Gr 57 (1976) 549-563, thesis 6 n. 2; JUAN PABLO II, "Redemptor hominis" n. 19.

el mensaje cuya verdad creemos por la fe. Asimismo, la teología nos lleva a lograr una exposición metódica y crítica de la teología vivida y, por lo tanto, corresponde a una exigencia de la misma vida del hombre creyente⁸.

Tal como lo hacía la teología tradicional, la teología contemporánea busca lograr una inteligencia del contenido eterno del misterio de Dios y de los misterios de la fe, pero su esfuerzo se centra hoy en manifestar la significación que tiene el misterio cristiano en su conjunto para el hombre actual. En otras palabras, la teología quiere seguir el mismo ritmo de la economía de la revelación bíblica que nos habla del ser de Dios a partir de su acción en favor de nuestra salvación, es decir, a partir de su designio salvífico.

A un nivel personal, la teología debe conducirnos a un conocimiento y a una comunicación con Dios en la práctica de la oración y en la intensificación de una vida espiritual; a nivel público, debe llevarnos a un compromiso serio como creyentes, dando testimonio de la fe y proclamando con eficacia el Evangelio.

3. "Fides querens intellectum"

La mejor y más sencilla definición de teología sigue siendo la de San Anselmo: "Fides querens intellectum"⁹. Esta es una definición que no va a la naturaleza de la teología, sino a su función. En efecto, coloca como punto de partida la fe; como punto de llegada el entender; entre esos dos puntos sitúa la "questio", el preguntar, la búsqueda ilimitada de lo creído, del por qué y cómo se cree. La fe es vista como una realidad que porta en sí misma un impulso a buscar la comprensión de lo que es su objeto. Se trata, pues, de una contemplación de la fe con una acuñación nueva: el trabajo científico y racional.

8. Cf. ALSZEGHY Z. —FLICK M., *Cómo se hace teología* (Madrid, 1976) 15-35.

9. Cf. SOHNGEN G., "La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia" en: *MySal I* (Madrid 1974²) 1037-1039; FRIES H., "Teología" en: *ID., CFT II* (Madrid, 1979) 749-750.

Han pasado ya casi nueve siglos desde que Anselmo de Canterbury definió la teología con una frase que podemos calificar sin exageraciones como lapidaria: "fides querens intellectum". En tres palabras, indispensablemente necesarias y cada una en el orden exacto que le corresponde, se expresa escultóricamente la función esencial de la teología. Aunque parezca sorprendente, la definición anselmiana no ha sido superada todavía; podrá y tendrá que ser interpretada de nuevo, pero hasta nuestros días no ha sido nunca arrinconada ni vemos cómo sería eso posible. El término inicial "fides" indica que la teología parte de la fe, la presupone y es exigida necesariamente por ella. Si la fe incluye el conocimiento de un contenido y de la motivación que justifica la opción misma del creer, todo esto lo exige la presencia de la razón en la misma fe. Pero entonces es preciso que a esta reflexión humana, exclusiva del creyente en cuanto tal, le reservemos un nombre totalmente suyo, el de teología. Si no es lo mismo creer que no creer y si la misma fe está exigiendo que se reflexione sobre ella, entonces hemos de reconocer que el estatuto propio de este tipo de reflexión que llamamos teología es distinto de cualquier otro. El hombre que cree y que intenta verse y comprenderse como creyente, no puede portarse como si no creyese; semejante comportamiento sería artificial e ilusorio. El hecho de que el teólogo crea (sea cristiano) no puede representar algo accidental para la teología, sino que pertenece a su misma esencia¹⁰.

La fe constituye la base necesaria de la teología, ya que la fe, por ser un acto que implica a toda la persona, exige un sometimiento del hombre, tanto de su conocimiento como de su voluntad, a la palabra de Dios. Sin embargo, esta adhesión no proviene de un acto que venga del entendimiento por una evidencia extrínseca de la realidad de salvación, por el contrario, en la fe la función del conocimiento está determinada por la voluntad, movida a su vez por la Gracia. La razón, impulsada por la moción de la voluntad, admite la verdad y consiente en ella.

La teología no es simplemente fe, es conocimiento de la fe, reflexión a partir de la fe. Por esto, la fe nunca carece totalmente de reflexión, sino que avanza siempre hacia un conocimiento de ella misma.

Si bien es cierto que la fe precede al estudio teológico, sin embargo, la fe lleva a la persona a un acto racional para recono-

10. ALFARO J., "La teología frente al Magisterio" en: LATOURELLE R., O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca, 1982) 482.

cer, al menos implícitamente, los motivos de credibilidad. La fe es una adhesión libre que no se logra por medio de demostración, ya que ella no es conclusión de una investigación científica. La fe es siempre un don gratuito de Dios.

La teología como estudio está justificada no por el afán de conocer un objeto cualquiera, sino por la aspiración de escuchar el mensaje divino de la salvación. Así, la teología es una actividad de la fe con miras a buscar su desarrollo y crecimiento, pues la revelación de la salvación es algo que se presenta como rica de significado para el hombre, como respuesta al problema de la vida. En efecto, el hombre no puede por sí mismo descubrir el sentido último de su existencia y por ello, cuando Dios se revela como el sentido de la vida, esta solución trascendente y plena de sentido aparece como rica de significado para nuestra reflexión¹¹.

Ya que la fe cristiana exige un cuestionamiento profundo y responsable acerca de las realidades últimas y fundamentales del hombre, es necesario que ella tenga como soporte una filosofía que responda a la pregunta sobre la totalidad de la existencia humana. La fe, por consiguiente, no elimina la responsabilidad racional, sino que la hace valer plenamente. Entre filosofía y fe se establece, por tanto, un diálogo; sin embargo, ninguna filosofía puede expresar totalmente la fe cristiana y, a su vez, ésta critica y transforma a aquella.

En el acto de creer no podemos tomar las verdades de fe como aisladas entre sí, sino como verdades que expresan, de una u otra forma, aspectos de la historia de Dios y del hombre. Cada una de esas verdades alcanza su total profundidad y dimensión solamente si se las mira dentro de su unidad radical. Este es el trabajo que hace la teología, la cual considera la multiplicidad de las verdades y proposiciones de fe dentro del ámbito de la unidad última de su objeto.

La teología, como actualización de la palabra de Dios, para poder cumplir con su tarea, debe partir de la fe y de la experiencia

11. Cf. SCHILLEBEECKX E., *Revelación y teología* (Salamanca, 1968) 101.

misma de la vida de la Iglesia para llevar al cristiano a un compromiso, cada vez mayor, que le haga renovar su praxis dentro de la comunidad cristiana.

4. Características fundamentales de la teología

Como la teología tiene por objeto la fe viva de la Iglesia que proclama al Dios que salva en Jesucristo, en razón de su objeto ella tiene entonces unas ciertas características propias¹².

a) **Carácter histórico:** como Dios se revela en la historia y por la historia, se sigue que la teología tiene que referirse constantemente a la historia de salvación para que a partir de allí pueda ofrecer una interpretación completa de la revelación.

b) **Carácter cristológico:** la historia de la salvación está completamente centrada en la persona de Cristo. En efecto, no podemos conocer a Dios más que a través de Jesucristo y por ello el objeto de la teología se centra en el estudio de Dios en Jesucristo. La historia de la salvación llega a su culmen en el acontecimiento y la persona de Cristo, de tal modo que todo hecho precedente o subsiguiente debe ser entendido desde esta cumbre.

c) **Carácter pneumático:** el Espíritu Santo personifica el principio en virtud del cual la teología puede alcanzar, en la fe, su objeto como realidad viva. En la fe, el Espíritu Santo abre al teólogo el horizonte sobrenatural en el que la reflexión teológica puede concebir de un modo apropiado la revelación.

d) **Carácter eclesiológico:** la teología escucha y recibe la palabra de Dios en la Iglesia y acepta la reflexión y la vivencia de toda la historia de la Iglesia. Ella, como comunidad creyente, es el lugar concreto en el que se cultiva la teología.

e) **Carácter escatológico:** Toda la historia de la salvación encierra una dinámica escatológica. La teología no puede

12. Las líneas generales de estas características están desarrolladas ampliamente en FEINER J. — LOHRER M., "Introducción" (a los volúmenes de *Mysterium Salutis*) MySal I, 35-43.

olvidar que es tarea de una Iglesia peregrinante, del "homo viator" que se encuentra en la Iglesia terrestre camino a la Jerusalén celestial. La escatología es algo que impregna todo el pensamiento y la vida cristiana, de tal modo que la teología tiene que orientar hacia el futuro, debe mirar la salvación como un hecho ya realizado, pero también como algo que se espera. Por ello, la teología debe resolver el significado que hay que darle al futuro, delineando con claridad el futuro anticipado en Jesucristo¹³.

f) **Carácter antropológico:** Dios dirige su palabra al hombre, y es éste quien la escucha y recibe. Esa palabra intenta situar al hombre ante una decisión. De ahí que la teología no puede ser ajena al hombre, por el contrario, hoy se le ve como un punto de partida para poder llegar hasta Dios. Esto quiere decir que la teología, comprendida como doctrina y reflexión acerca de Dios, no puede afirmar algo sin hablar al mismo tiempo del hombre; como tampoco puede hacer el discurso teológico sobre el hombre sin hablar del Dios revelado en Cristo¹⁴.

Según todo lo anterior, se puede entonces formular el objeto de la teología: Dios, nuestra salvación, tal como se ha manifestado en y por Jesucristo, proclamado y vivido en la fe de la Iglesia.

5. Funciones de la teología

Para lograr el conocimiento de Dios y del hombre, la teología procura un conocimiento completo de la Sagrada Escritura y de la Tradición (teología positiva); una comprensión e inteligencia de la fe (teología especulativa) y una vivencia de ella, que se exprese en el hoy de la salvación (teología práctica).

a) **Función positiva:** La teología debe conocer la palabra de Dios en su formulación bíblica y en lo que ha expresado y atesorado en la vida de la Iglesia sobre su inteligencia y contenido. Es, pues, un cultivo del "auditus fidei" en el que las exi-

13. Cf. DUMONT C., "Tres dimensiones reencontradas: Escatología, ortopraxis, hermenéutica," SdeT 50 (1974) 82-85.

14. PABLO VI, "El valor religioso del Concilio" nn. 15-16.

gencias de un conocimiento científico de la Sagrada Escritura y de la Tradición se conjugan con la obediencia de la fe propuesta por la Iglesia bajo la guía del Magisterio¹⁵.

b) Función especulativa: Para lograr la comprensión e inteligencia de la fe la teología debe: 1) interpretar el dato revelado en conceptos más precisos y que se presten a una sistematización; 2) hacer comprender el dato revelado a través de analogías tomadas de nuestra experiencia; 3) hacer una elaboración encadenada de todos los misterios, buscando la conexión entre cada uno de ellos; 4) lograr que la razón humana se empeñe en esta tarea y llegue a verdaderas conclusiones teológicas. Este sería, por lo tanto, un desarrollo del "intellectus fidei"¹⁶.

c) Función práctica: La teología tiene que hacer vida la fe que recibe de la Iglesia y que trata de comprender e interpretar para que responda al hombre de cada época. La teología no puede quedarse en el simple plano de la racionalidad científica, tiene que ir más allá, pues el desarrollo y comprensión de la fe, a la luz de toda la vida de la Iglesia, tiene por objeto hacer viva esa fe, dar sentido profundo a los anhelos y esperanzas del hombre actual, para que su fe se traduzca en compromiso y vida cristiana, en vivencia profunda de la caridad.

La teología debe, por lo tanto, llevar a la contemplación del misterio que sigue vivo y actual en la historia del hombre y de la Iglesia, conduciendo la fe hacia una opción vital. La fe cristiana es vida, no sólo aceptación de verdades.

Hoy se hace necesario leer los signos de los tiempos para ir haciendo descubrir a través de ellos la acción salvífica del Señor. La teología frente a ellos tiene una función social y debe conducir al hombre creyente al compromiso de construir unas condiciones de vida que, abriéndose a la esperanza del Reino y movido por ella, sean dignas de los hijos de Dios y hagan posi-

15. Cf. CONGAR Y., *La fe y la teología* (Barcelona, 1970) 188-192; LATOURELLE R., *Teología ciencia de la salvación* (Salamanca, 1968) 93-112.

16. Cf. LOZANO J., "Formación teológica del pastor" *Me* 13 (1978) 61-65; CONGAR Y., *La fe y la teología* 225-238.

bles la fraternidad, la reconciliación, la justicia y el amor, como expresiones vivas de la fe, la esperanza y la caridad.

Estas funciones de la teología van unidas y entrelazadas de tal manera que siempre deben estar presentes en todo quehacer teológico. Igualmente, la teología tiene que impulsar el ministerio pastoral de la Iglesia en todos los órdenes; colaborar en la construcción de la Iglesia y en la vivencia profunda de su unidad; estimular el trabajo misionero abriéndose a un diálogo con las demás religiones y con las culturas de los pueblos; fundamentar la relación interconfesional ante las nuevas exigencias ecuménicas; de cara a los problemas del hombre y del mundo, recoger las instancias humanas y evangélicas que encierran éstos, para ahondar los puntos de contacto con el mensaje de la Buena Nueva, sin ocultar sus divergencias.

Entran en este cuadro problemas como la nueva solidaridad entre las clases sociales y entre los pueblos, la liberación de la explotación y de la alienación del hombre, la participación en la vida del estado y la sociedad internacional, el triunfo sobre el hambre, la enfermedad, el analfabetismo, la eliminación de la guerra como medio de solucionar las contiendas entre los pueblos, la creación de equilibrios más adecuados portadores de paz.

En este sentido, la teología cumple una función "política" original e insustituible, porque ilumina los problemas y dirige la acción en los distintos campos de la vida del hombre, conforme a las indicaciones y preceptos de la palabra de Dios¹⁷.

6. La teología fundamental en la teología

De acuerdo con la exposición hecha hasta este momento, en la que se ha querido dar una visión general de la teología, se entiende mejor el puesto que ocupa la teología fundamental dentro de toda la teología. La teología fundamental es la que coloca los fundamentos necesarios para todo el quehacer teológico, pues mientras los distintos tratados de la teología uti-

17. CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA, "La formación teológica de los futuros pastores" n. 28 en: DEVYM-OSLAM *La formación sacerdotal. Documentos* (Bogotá, 1982) nn. 733-734 p. 211.

lizan los datos de la revelación (comunicados por la Tradición y la Sagrada Escritura), para reflexionar en particular sobre realidades como la Iglesia, los sacramentos, etc., la teología fundamental trata de la revelación en cuanto tal, su naturaleza, los criterios para identificarla, su expresión en la Tradición y la Escritura y su interpretación. Así pues, la teología fundamental va a la fuente misma del conocimiento teológico, es decir, a la revelación y a la fe.

La teología fundamental plantea además una serie de interrogantes sobre las posibilidades que tiene el hombre para creer, para aceptar la revelación como divina, en otras palabras, estudia los signos de credibilidad que llevan al creyente a una aceptación del mensaje revelado y a una opción personal por Jesucristo, como Aquel que viene a manifestar el misterio de Dios y del hombre y a dar sentido a la vida humana.

ACTIVIDADES DE COMPLEMENTACION

1. Profundización del tema

- a. Matriz antropológica de la cuestión de Dios: leer y analizar los artículos de ALFARO J., "La cuestión del hombre y la cuestión de Dios" en EE 218-219 (1981) 817-831; "De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios: Kant, Feuerbach, Heidegger" en Gr 63/2 (1982) 211-272.
- b. Características fundamentales de la teología: para ello puede verse la introducción general a los volúmenes de *Mysterium Salutis*, MySal I 35 - 43.

2. Lectura espiritual

- a. Recomendamos una lectura de la GS 4-10, situando nuestro compromiso como comunicadores de la Buena Nueva en el mundo de hoy.
- b. Pablo VI: "Valor religioso del Concilio", alocución del 7 de diciembre de 1965, en la sesión pública de clausura del Concilio Vaticano II.

3. Guía pastoral

En pequeños grupos sacar las principales ideas que presenta el artículo de LOZANO J., "Formación teológica del pastor", que se encuentra en Me 13 (1978), trazando un plan de acción y compromiso para una seria formación que responda a las exigencias pastorales de América Latina.

4. Liturgia de las Horas. Lecturas.

- a. S. ANSELMO. "Proslogion". Viernes I adviento.
- b. S. PEDRO CRISOLOGO, "El amor anhela ver a Dios". Jueves II Adviento.
- c. S. AGUSTIN, "Nuestro corazón no halla sosiego hasta que descansa en ti". Domingo V ordinario.
- d. S. GREGORIO DE NIZA, "Dios puede ser hallado en el corazón del hombre". Sábado XII ordinario.
- e. Oración del domingo VII ordinario.

BIBLIOGRAFIA

- ALFARO J., "La cuestión del hombre y la cuestión de Dios" EE 218-219 (1981) 817-831.
- "De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios: Kant, Feuerbach, Heidegger" Gr 63.2 (1982) 211-272.
- "La teología frente al Magisterio" en: LATOURELLE R. —O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca 1982) 481-503.
- *Cristología y antropología* (Madrid 1973).
- ALSZEGHY Z. — FLICK M., *Cómo se hace teología* (Madrid 1976)
- CONGAR Y., *La fe y la teología* (Barcelona 1970)
- DUMONT C., "Tres dimensiones reencntradas: Escatología, ortopraxis, hermenéutica" SdeT 50 (1974).
- FRIES H., "Teología" en: ID., CTF II (Madrid 1979²) 743-754
- KASPER W., *Introducción a la fe* (Salamanca 1976)
- *Fe e historia* (Salamanca 1974)
- LOZANO J., "Formación teológica del pastor" Me 13 (1978)
- RAHNER K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona 1979).
- SCHILLEBEECKX E., *Dios y el hombre* (Salamanca, 1969).
- *Revelación y teología* (Salamanca, 1968).
- *Interpretación de la fe. Aportación a una teología hermenéutica y crítica* (Salamanca, 1973).
- SOHNGEN G., "La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia" MySal I (Madrid 1974²) 977-1049

CAPITULO 2: NUEVA ORIENTACION DE LA TEOLOGIA FUNDAMENTAL

Ya hemos visto cómo la teología, conservando su Cristocentrismo, ha dado gran importancia al elemento antropológico, es decir, se ha vuelto hacia el hombre para iluminar su sentido en el mundo y orientar su relación interpersonal. De igual manera la teología ha hecho ver cómo la relación que tiene el hombre con Dios no es una tarea separada de su quehacer humano, sino que está intrínsecamente unida a su realización humana.

Uno de los aspectos que caracterizan hoy la teología es que no se trata solamente de una comprensión de la fe, sino que es una verdadera interrogación a la misma fe, es decir, que al mismo tiempo que busca la inteligencia de la palabra de Dios para el hombre de hoy, la teología llega a las cuestiones más radicales del hombre moderno.

Esta nueva orientación de la teología ha llevado a un replanteamiento de la teología fundamental y a situarla en la base de todo estudio teológico. De ahí que para poder entender bien esta posición de la teología fundamental, estudiaremos primero, muy brevemente, la división general de la teología, para pasar luego a un desarrollo de lo que es la teología fundamental, sus temas principales y su evolución histórica.

1. La teología fundamental en el conjunto teológico

Una división clásica en teología ha sido la de distinguir entre teología positiva y teología especulativa. La primera sería la ciencia que sirviéndose de la Sagrada Escritura, de la Tradición y del Magisterio manifiesta lo que ha de ser creído por la fe; la segunda sería propiamente la reflexión sobre la fe.

Sin duda alguna, la teología es una ciencia con objeto, finalidad y métodos propios. La unidad de todo su conjunto es compatible con la pluralidad de disciplinas teológicas. Hoy se conjugan las dos funciones de la teología, positiva y especulativa, para presentar una división de la teología desde otro ángulo más enriquecedor. Sin embargo no se puede olvidar que las diversas disciplinas teológicas están al servicio de una única ciencia que tiene como finalidad comprender y contemplar el misterio salvífico de Dios, revelado en Jesucristo. A pesar de la división, todas las disciplinas teológicas están relacionadas y contribuyen, cada una a su modo, a la inteligencia del único designio de Dios¹⁸.

a Teología fundamental

La teología fundamental es la disciplina que tiene por objeto el hecho y el misterio de la palabra de Dios en el mundo, lo cual constituye la realidad primera y fundamental del cristianismo. Su objeto fundamental es el estudio de la revelación divina, o sea palabra, encuentro y automanifestación de Dios a la humanidad en Jesucristo, su realidad histórica, la transmisión de esa revelación y la respuesta que el hombre da a ella en la fe. Como lo hacía la antigua apologética, la teología fundamental aborda además el conjunto de signos que permiten al hombre afirmar de manera razonable la existencia de esos hechos, procurando con ello mostrar cómo el acontecimiento de Jesucristo es una realidad creíble que viene a salvar al hombre y a dar sentido a la existencia humana¹⁹.

b Teología dogmática

Esta disciplina se esfuerza por comprender el plan de Dios en su totalidad y tiene como objeto el Misterio y los misterios. Hasta cierto punto es a la vez punto de partida y meta de llegada en la reflexión teológica. Hoy va adquiriendo un carác-

18. En las siguientes páginas hacemos un breve resumen de la división que plantea LATOURELLE R., *Teología ciencia de la salvación* (Salamanca, 1968) capítulo III: Las disciplinas teológicas, pp. 133-271.

19. En los siguientes numerales de este capítulo se hará una explicitación mayor de los alcances propios de la teología fundamental.

ter cada vez mas Cristocéntrico y tiene como marco de referencia la historia de la salvación²⁰.

En sentido estricto la teología dogmática es la exposición y el estudio de la palabra de Dios, tal como se predica y se enseña en la Iglesia.

El decreto "Optatam Totius"²¹, en la descripción que hace acerca de esta disciplina, no opone la dogmática a los demás estudios teológicos como una disciplina particular, sino como una ciencia general, integral y sintética, en relación con las especializaciones de ésta. En realidad, la dogmática asume las conclusiones de las disciplinas particulares y realiza con ellas la síntesis orgánica del saber teológico, colocando como foco de convergencia el misterio de Cristo, en el que todos los demás aspectos adquieren una dimensión definitiva. Así se asegura la unidad de la teología, cuya tarea consiste precisamente en profundizar y comprender de la mejor manera posible el misterio de Cristo Salvador.

-
20. Ejemplo claro de esta nueva proyección son los volúmenes teológicos MYSTERIUM SALUTIS en los que, como se dice en el prólogo, "se intenta elaborar una dogmática que, por primera vez en el campo católico, se propone reflexionar sobre el concepto de historia de la salvación, concepto que se viene empleando desde hace años, pero casi siempre de una manera no científica" MySal I p. 23. Una dogmática de orientación histórico-salvífica responde, sin duda, a las perspectivas teológicas tal como éstas han sido claramente expresadas por el Vaticano II.
21. El decreto conciliar sobre la formación sacerdotal al hablar sobre la enseñanza de las disciplinas teológicas, cuando se refiere a la teología dogmática dice: "Dispóngase la enseñanza de la teología dogmática de manera que en primer lugar se propongan los temas bíblicos; explíquese a los alumnos la contribución de los Padres de la Iglesia de Oriente y de Occidente a la transmisión fiel y al desarrollo de cada una de las verdades de la revelación, así como la historia posterior del dogma —considerada también su relación con la historia general de la Iglesia—; tras esto, para ilustrar de la forma más completa posible los misterios de la salvación, aprendan los alumnos a profundizar en ellos y a descubrir su conexión, enséñeseles a reconocer estos misterios siempre presentes y operantes en las acciones litúrgicas y en toda la vida de la Iglesia, y aprendan a buscar, a aplicar sus eternas verdades a la mudable condición de la vida humana y a comunicarlas de un modo apropiado a sus contemporáneos" OT 16.

A la luz de la Cristología y teniendo como fuente la historia de la salvación, la dogmática estudia las demás disciplinas: la Trinidad es el misterio de Dios revelado en Cristo; la antropología teológica es el misterio del hombre salvado en Cristo; la gracia es la vida de Dios en el hombre y su continua acción con miras a la salvación definitiva; la eclesiología presenta la presencia de Cristo en la comunidad que peregrina hacia la patria definitiva; la sacramentología trata de hacer comprender las acciones salvíficas del Señor en favor de cada uno de sus miembros; la escatología pretende mostrar la unión plena de los hombres con Dios y el destino final de los hombres; la Mariología nos coloca ante María, la Madre de Dios y de los hombres, modelo de respuesta al plan de Dios.

Todos los misterios de los que trata la dogmática tienen una íntima conexión, ya que son aspectos diversos del único y central misterio, pero que se estudian separadamente para una mayor intelección, sin olvidar sus mutuas relaciones y dejando muy en claro que cada uno de esos diversos aspectos conllevan a un compromiso serio en orden a colaborar con la salvación que nos ofrece Dios en Jesucristo. De ahí, entonces, que el estudio de la teología no es un simple ejercicio especulativo, sino una profundización de la fe que ha de llevar a una mayor vivencia de la caridad.

c Teologías bíblica, patristica y litúrgica

La teología bíblica tiene como objeto organizar en una síntesis coherente e inteligible el mensaje de la Sagrada Escritura. Este trabajo se realiza en la fe y en el espíritu de fidelidad a las normas de interpretación de la Iglesia (Escritura, Tradición y Magisterio). Esta teología es, hasta cierto punto, un lugar intermedio entre la exégesis y la teología especulativa. Supone la unidad de la Escritura y el reconocimiento de Cristo como clave de inteligibilidad de los dos Testamentos.

La teología patristica tiene la finalidad de exponer con fidelidad el pensamiento de los Padres de la Iglesia, para participar de la inteligencia que tuvieron de los misterios de la fe cristiana.

La teología litúrgica tiene por objeto el misterio de Cristo viviente en la Iglesia y el misterio de la Iglesia viviente en Cristo. Considera este misterio en cuanto que está presente en

la acción cultural de la Iglesia. Es una reflexión metódica sobre la acción salvífica de Dios en el mundo por Cristo y su Iglesia y sobre la vuelta del hombre a Dios bajo el velo de los signos que la significan.

d Teología moral

La teología moral tiene por objeto la vocación del hombre en Cristo y las obligaciones morales que derivan de esta vocación. Al igual que la dogmática, tiene que alimentar la vida espiritual del cristiano y, más que la dogmática, tiene que mostrar cómo la palabra de Dios puede iluminar los problemas concretos del hombre de hoy.

Antes de hablar de leyes y de preceptos particulares, la teología moral tiene la tarea de estudiar con profundidad la Buena Nueva de nuestra vocación en Cristo.

El Concilio al hablarnos de esta disciplina recomienda que se debe tener especial cuidado en perfeccionarla, ya que su exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo²². Al expresarse así, el Concilio no olvida que nuestra relación con Dios creador es el fundamento último de la obligación moral. Esta concepción de la moralidad cristiana, en términos de vocación y de respuesta, le da a la vida moral cristiana un carácter personal y personalizante.

e Teología espiritual

Esta es una disciplina teológica fundada en los principios de la revelación y en la experiencia de los santos, que estudia el organismo de la vida espiritual y la conciencia que de ella tenemos, que explica las leyes de su progreso y de su desarrollo y que describe el proceso de crecimiento que conduce al cristiano, desde los comienzos de la vida cristiana, hasta la cima de la perfección.

22. OT 16.

Tanto la teología moral como la teología espiritual se interesan en nuestro quehacer cristiano y en la realización de nuestra vocación a la santidad, pero mientras que la moral mira ante todo la rectitud de nuestra orientación a Dios por la fidelidad a la ley de Cristo, la teología espiritual estudia los estilos de vida cristiana o las maneras de vivir el sermón de la montaña en la existencia particular de cada uno. La teología espiritual, por consiguiente, supone la teología moral.

f Teologías pastoral, misional y ecuménica

Mientras que la teología dogmática trata de la Iglesia en su ser esencial, como misterio e institución a la vez humana y divina, la teología pastoral es una reflexión metódica sobre su ser dinámico y móvil, sobre el misterio de la edificación del cuerpo de Cristo, en su actuación presente y concreta, y sobre las condiciones de esa situación.

La teología pastoral fundamental formula los principios que fundamentan la acción de la Iglesia en el mundo actual. Básicamente plantea los principales puntos enunciados en la Constitución *Gaudium et Spes*.

La teología del ministerio pastoral, o teología pastoral propiamente dicha, es una reflexión metódica sobre la acción que desarrolla la Iglesia en el mundo de hoy para establecer el Reino de Dios.

La teología misional tiene por objeto el estudio del movimiento de expansión de la Iglesia más allá de sus límites actuales. Al mirar a la Iglesia en su función misionera, lo hace restringiéndose a la acción que realiza en llevar la salvación a los que no conocen el Evangelio.

El Decreto conciliar *Ad Gentes* indica los capítulos esenciales de la teología misional: la teología de la misión, o sea las bases doctrinales que fundamentan la actividad misional y que manifiestan su necesidad, y la obra misional en su fase de realización.

La teología ecuménica quiere responder a las exigencias planteadas en el Decreto sobre el ecumenismo. Es, ante todo,

una búsqueda de la unidad cristiana y el estudio objetivo de la doctrina e historia propias de nuestros hermanos separados, como también de su vida espiritual y litúrgica, su sicología religiosa y cultural. Asimismo busca la estima concreta y el reconocimiento de los valores cristianos, de las virtudes y heroísmos de las diversas comunidades cristianas.

g El derecho de la Iglesia

El derecho canónico es la legislación canónica de la Iglesia, en cuanto sociedad humano-divina fundada por Cristo, para regir la vida de los bautizados y para conducir a los hombres a la salvación.

En razón de su función dentro de la Iglesia, el derecho canónico está íntimamente ligado con las otras disciplinas teológicas, especialmente con la dogmática y la moral. En la renovación del derecho canónico se ha buscado basar el nuevo código en una teología sólida y en una auténtica eclesiología²³. La teología de la Iglesia tiene que ser el alma de la ley.

h Historia de la Iglesia

La elaboración y el estudio de la historia de la Iglesia exige una comprensión del misterio eclesiológico, ya que su objeto propio es el crecimiento, en el espacio y en el tiempo, de la Iglesia fundada por Cristo. En cuanto que recibe su objeto de la ciencia de la fe y se apoya en la fe misma, es una disciplina teológica que se distingue de una historia de la cristiandad²⁴.

2. Paso de la apologética a la teología fundamental

Hasta hace unos años la teología afrontaba en el campo de la fundamental únicamente lo concerniente a la apologética. Esta disciplina constaba de tres momentos principales: la demostración religiosa, la demostración cristiana y la demostración

23. Cf. JUAN PABLO II, Constitución Apostólica "Sacrae Disciplinae Leges" (25 de enero de 1983).

24. Cf. JEDIN H., *Manual de historia de la Iglesia* (Barcelona, 1966) introducción.

católica, dirigidos a mostrar cómo la religión católica era la única verdadera.

Esta actitud, muchas veces aguerrida y demasiado racional, era sin embargo el resultado de una posición de defensa frente a la lucha contra el protestantismo en el siglo XVI, contra las posiciones liberales y materialistas del siglo XVII y contra los deístas y enciclopedistas del siglo XVIII.

A los ateos y a los libertinos era preciso oponer una teodicea rigurosa y demostrar la necesidad de la religión. Contra los deístas, que se limitaban a una religión natural y rechazaban toda idea de revelación histórica, había que demostrar que el cristianismo era la verdadera religión sobre la base de pruebas irrefutables que probasen cómo Jesucristo era el que hablaba en nombre de Dios. Finalmente, contra los protestantes había que demostrar que, entre las diversas confesiones cristianas, la Iglesia católica era la única y verdadera Iglesia²⁵.

Sin embargo, la idea de una apologética de la fe se remonta a los orígenes del cristianismo; de hecho en la primera carta de Pedro encontramos la siguiente exhortación:

... al contrario, dad culto al Señor, Cristo, en vuestros corazones, siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza. (I Pe. 3, 15).

Fue en el siglo XVII, en el contexto de la controversia confesional, cuando se constituye una ciencia apologética como esfuerzo metódico para justificar la fe cristiana.

Ante la teología luterana que insistía en los factores subjetivos de la fe, en particular sobre el rol del Espíritu Santo, el cual simultáneamente ayudaría al creyente a aceptar el contenido de la revelación y le daría la certeza de su origen divino, la teología católica insistía en los factores objetivos: la presentación normativa del objeto de la fe cristiana por parte de la Iglesia y la justificación racional del hecho de la revelación, aceptando una distinción discutible entre el contenido de la revelación

25. LATOURELLE R., "Nueva imagen de la fundamental" en: LATOURELLE R. O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca, 1982) 65.

(conjunto de verdades indemostrables) y el hecho de la revelación que sería demostrable²⁶.

Poco a poco se fue desarrollando una apologética de los signos externos, de las profecías y de los milagros que vendrían a demostrar con "evidencia" el hecho de que Dios se ha revelado. En el siglo XVIII se encuentran manuales de apologética redactados con el fin de defender la fe contra los racionalistas. Los principales puntos que contenían dichos manuales eran: 1) la existencia de Dios y de la religión (demostración religiosa); 2) la existencia de la verdadera religión (demostración cristiana); 3) existencia de la verdadera Iglesia (demostración católica). Pero el punto central de todo era el tratar de buscar al máximo la evidencia de la fe.

La definición que se daba de la apologética en ese tiempo era: ciencia de la credibilidad de la revelación divina²⁷. Aunque teológica en cuanto su objeto, era sin embargo una ciencia rigurosamente racional y demostrativa en cuanto a su método. Ella suponía la fe pero, de hecho, no hacía uso sino de argumentos de razón.

a Fracaso de la apologética como ciencia positiva

La Constitución dogmática Dei Verbum vino a consagrar el progreso realizado últimamente en la teología fundamental.

26. En relación con esta estructuración de la apologética y su origen polémico, Torrel dice: "El acontecimiento más importante en la historia de la teología fundamental reciente ha sido, sin duda, la entrada de los teólogos protestantes en un terreno que pareció estar reservado algún tiempo exclusivamente a los teólogos católicos". Señala cómo Gerhard Ebeling ha sido uno de los principales impulsores de esta corriente y al respecto dice: "También Ebeling se preocupa por la función epistemológica y metodológica que corresponde a la teología fundamental. Por lo que atañe a lo que él llama su principal preocupación y que es 'el afinamiento lo más radical posible del problema de la verdad', formula estas tres exigencias: elaboración metódica de las condiciones de una verificación histórica y sistemática de los enunciados teológicos, determinación de lo específico cristiano y elaboración de las grandes distinciones directrices como Dios-mundo, naturaleza-gracia, pecado-perdón, ley-evangelio. TORREL J-P., "Nuevas corrientes de teología fundamental en el período post-conciliar" en: LATOURELLE R., O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* 29.31.

27. Cf. GEFRE C., *Un nouvel âge de la théologie* (Paris 1972) 21-22.

El segundo período de la historia de la Teología fundamental después de la guerra comienza en torno a los años sesenta y culmina con la promulgación de la Dei Verbum. Después de haber conjurado el espectro de la vieja apologética y de haber rechazado el término con que se identificaba, la apologética del 'nuevo estilo' conoció el florecimiento de una segunda primavera. Se multiplicaron entonces las obras y los artículos sobre la revelación: son legión los comentarios a la Dei Verbum. Como característica de este período observamos un fenómeno de ensanchamiento de esta disciplina que se manifiesta en todos los niveles: extensión de su tarea, enriquecimiento de sus temas privilegiados, diálogo con los nuevos interlocutores. Todo esto se concreta en la adopción definitiva del término de 'fundamental' para indicar su nuevo rostro y su nueva identidad²⁸.

En efecto, en este documento magisterial no se parte de un concepto a-priori en general, como lo hacía la apologética clásica, sino del evento concreto e histórico de la revelación cumplida en Jesucristo, según un método resueltamente teológico e histórico-salvífico.

El fracaso de la apologética como ciencia positiva se puede deducir de los siguientes puntos:

1) Uno de los grandes límites de la apologética era concebir la credibilidad como una nota común a todos los dogmas, antes de haber emprendido una reflexión teológica y crítica sobre el dogma más fundamental: la revelación misma. La revelación es de hecho una categoría teológica trascendental en el sentido de que ella está presupuesta en todo discurso teológico, al tiempo que lo contiene. Es por esto que toda teología fundamental, como justificación crítica de los fundamentos de la teología, debe comenzar por un estudio del hecho de la revelación. Ella es el presupuesto fundamental del cual parte, y sin la cual todas las verdades de las que trata la teología carecerían de valor.

2) Otro límite de la apologética era, además, el distinguir entre el Dios que se revela y el hecho de que Dios se revela. Esta distinción suponía una noción intelectualista de la revelación, concebida como comunicación de verdades inde demostrables y olvidaba que es el hecho mismo de la revelación el que es objeto de la Buena Nueva del Evangelio.

28. LATOURELLE R., *Nueva imagen de la fundamental* 70-71.

3) Finalmente, se le reprocha a la apologética el querer buscar una credibilidad racional que no se preocupa por lograr la credibilidad vivida del creyente. Por esa preocupación que tenía se puede explicar su interés por demostrar las verdades de la religión cristiana y de la Iglesia católica, a través de argumentos metafísicos, físicos e históricos apodícticos, que a la postre no convencían.

En la actualidad, una justificación racional de la fe es legítima, pero no se hace sólo a partir de pruebas extrínsecas sobre el origen divino del cristianismo, sino por una elucidación de la existencia creyente en el seno de la Iglesia y del mundo. Justificar la fe es poner en relieve el sentido del cristianismo en relación con una conciencia humana moralmente empeñada e históricamente situada.

Para el hombre del siglo XX interesan no tanto las refutaciones cuanto una comprensión para sus problemas, que vaya acompañada de una exposición seria de los títulos del cristianismo. Precisamente esta tarea debería asumirla la apologética, aunque no existiese ningún adversario²⁹.

Así pues, el objeto de una nueva apologética no será sólo la credibilidad racional, sino la credibilidad humana del cristianismo. Por esta razón es mejor el nombre de "teología fundamental", ya que no se puede probar la certeza de la revelación divina sino en el seno de la experiencia de la fe.

Desde el punto de vista de partida, la teología fundamental se ve resueltamente teológica e histórica, pero ella se interroga críticamente sobre los dos grandes fundamentos de la existencia cristiana: la revelación y la fe.

b Visión antropocéntrica de la teología fundamental

Los actuales teólogos que se encargan de elaborar la teología fundamental se esfuerzan por tener en cuenta el condicio-

29. Cf. *Ibid.*, 69; TRACY D., "Necesidad e insuficiencia de la teología fundamental" en: LATOURELLE R., —O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* 48-51.

namiento post-kantiano de la inteligencia y toman muy en serio la historicidad del hombre.

Se podría definir el progreso de la teología fundamental diciendo que tiene como tarea mediatizar la dimensión antropocéntrica de toda la teología, lo cual corresponde a un requerimiento de la teología dogmática³⁰.

La teología tradicional era un esfuerzo de comprensión del contenido eterno del misterio de Dios y del misterio de la fe. La teología contemporánea busca manifestar la significación del misterio cristiano en su conjunto para el hombre de hoy.

Esta tendencia corresponde al progreso general de la reflexión teológica sobre la revelación, ya que ella no nos habla del en-sí de Dios más que a partir de su acción en favor nuestro. Por esto la revelación es siempre económica y funcional, es decir, salvífica³¹.

La conexión entre la historia de la salvación y de la revelación no es casual o arbitraria. Ambas se corresponden íntimamente y tienen entre sí una relación esencial. Revelación e historia de la salvación quieren decir una misma cosa, pero desde diversas perspectivas. Podría decirse que la revelación se presenta, sobre todo y esencialmente, bajo la forma de historia de la salvación. Es decir, que la revelación acontece sobre todo y esencialmente como historia de la salvación. La historia de la salvación, por su parte, se realiza y alcanza su carácter peculiar debido a que en la historia se da la revelación. Revelación e historia de la salvación son categorías que intentan describir, cada una a su manera, la realidad de que se trata en la teología y en la fe, explicándola y articulándola ulteriormente de acuerdo con su contenido y sus manifestaciones. Así, tanto la historia de la salvación como la revelación podrían llamarse 'nociones trascendentales teológicas', es decir, nociones que preceden y, al mismo tiempo, abarcan todos los contenidos y todas las manifestaciones teológicas particulares³².

30. Cf. GEFRE C., *Un nouvel âge de la théologie* 28.

31. Cf. DV 2.

32. FRIES H., "Revelación" en: MySal I 207. En la actualidad hay quienes pretenden disociar la salvación de la revelación. Así por ejemplo el teólogo latinoamericano P. Clodovis Boff presenta al respecto una serie de tesis en las que se distingue entre salvación y revelación como lo real y su manifestación. De ahí que para él la historia de la salvación debe concebirse más bien como historia de la

Ahora bien, la comprensión del cristianismo es inseparable de una reflexión sobre el hombre como misterio de apertura y de búsqueda de sentido. Al interior de esa reflexión se intenta hacer ver cómo la revelación tiene algo concreto que decir al hombre para ayudarlo a su realización personal. Si el cristianismo y la revelación no llegan a los interrogantes que más preocupan al hombre, éste no verá en ellos algo que merezca acoger y vivir con decisión personal.

Si muchos hombres en la actualidad dudan del hecho de una revelación divina es a causa de sus dificultades para mirar el contenido mismo de la revelación. Por esto, cada vez hay que afirmar más que todo hablar sobre Dios implica una afirmación sobre el hombre, es decir que el conocimiento teológico no se preocupa sólo por saber la verdad objetiva del enunciado dogmático, sino que trata de sacar el sentido que tiene para el hombre.

Esta visión antropocéntrica de la teología ha sido uno de los aspectos que más se han privilegiado en los trabajos teológicos latinoamericanos.

... se es, en nuestros días, cada vez más sensible a los aspectos antropológicos de la revelación. La Palabra sobre Dios es, simultáneamente, promesa para el mundo. El mensaje evangélico al revelarnos a Dios, nos revela a nosotros mismos en nuestra situación ante el Señor y con los demás hombres. El Dios de la revelación cristiana es un Dios hecho hombre, de ahí la célebre expresión de K. Barth sobre el antropocentrismo cristiano: 'el hombre es la medida de todas las cosas, desde que Dios se hizo hombre'. Todo esto trae como consecuencia la revalorización de la presencia y el actuar del hombre en el mundo, particularmente en relación con otros hombres³³.

revelación de la salvación. La revelación sería entonces un momento derivado de la historia global del hombre y como tal no alcanzaría a la universalidad de los hombres. A su vez, la salvación alcanza a todo hombre, pero debe colocarse antes y fuera de la revelación. Cf. BOFF C., *Teología de lo político. Sus mediaciones* (Salamanca, 1980) 192-194.

33. GUTIERREZ G., *Teología de la liberación, Perspectivas* (Salamanca, 1975⁷) 28-29. Este tema puede ampliarse en los siguientes autores: CONGAR Y-M., *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona, 1965³) cap. IX: En el mundo y no del mundo; METZ J.B., *Antropocentrismo cristiano* (Salamanca, 1972); MALEVEZ L., "Présence de la théologie à Dieu et à l'homme" NRT (1968) 785-800.

3. Nueva visión de la teología fundamental

A partir de la promulgación de la Constitución Dei Verbum y teniendo en cuenta que la apologética antigua tenía algunos elementos importantes que servían para clarificar la opción de fe, la teología fundamental ha visto surgir un nuevo modo de presentar y profundizar su objeto. Su estudio se ha centrado prácticamente en dos aspectos importantes: la revelación y la credibilidad, pero orientados de tal manera que sirvan para demostrar cómo el mensaje cristiano, en sus diversos momentos, responde a las cuestiones más profundas de la existencia humana.

Lo específico de la fundamental es un tema que se discute ampliamente en la actualidad³⁴. Latourelle al hablar de la especificidad de la teología fundamental, es decir el problema que sólo afronta ella y que no es tratado como tal por la dogmática, dice que es un bloque único que no puede ser dividido: la-credibilidad-de-la-revelación-de-Dios-en-Jesucristo³⁵. Por tanto, no es sólo la revelación como misterio de fe, ni tampoco únicamente la credibilidad de un mensaje. El punto específico de la fundamental es la revelación como creíble, en cuanto centrada en Cristo, revelador y revelado, signo de aquella revelación que es El mismo en su propia persona. Así, el centro de unidad de la fundamental y su elemento específico es la siguiente afirmación: Dios entre nosotros en Jesucristo, como verificable y, por lo tanto, como creíble. La problemática que afronta la fundamental no abraza solamente 'lo que nosotros creemos', sino también 'el por qué creemos'.

a El estudio sobre la revelación

Desde el punto de vista de la revelación, la teología fundamental reflexiona sobre la intervención libre de Dios, como automanifestación y autodonación en Jesucristo, lo cual cons-

34. Cf. TORREL J-P., "Nuevas corrientes de teología fundamental en el período post-conciliar" 21-40.

35. Cf. LATOURELLE R., "Nueva imagen de la fundamental" 88-91.

tituye la realidad absolutamente única y original del cristianismo. Cristo es la Palabra, la presencia de Dios en la historia, que porta la revelación y al mismo tiempo es la revelación. Esta realidad es presentada dentro de una 'economía', es decir, dentro de ese amplio y misterioso designio que Dios persigue y va realizando a través de los siglos para salvar al hombre. Designio del Padre que alcanza la historia y culmina en Jesucristo, pero que se perpetúa, bajo la acción del Espíritu Santo, en la comunidad eclesial mediante la Tradición y la Escritura.

b El estudio sobre la credibilidad

Desde el punto de vista de la credibilidad aborda el problema de la decisión de fe como una opción razonable y sensata propia del hombre, es decir, presenta la revelación como creíble y la fe como razonable, tratando de descubrir los signos propios de autenticidad, de tal manera que se pueda reconocer en la carne y en la palabra de Jesús la presencia salvadora de Dios. De ahí que la teología fundamental no estudia solamente lo que trataba la antigua apologética: los signos históricos de la revelación (milagros, profecía, mensaje, resurrección), sino que se centra en Cristo como el signo por excelencia del amor de Dios. En efecto, si Jesús está verdaderamente en medio de nosotros como el Hijo de Dios, tiene que poder ser descifrado como tal, tiene que dejar vislumbrar algo de aquella gloria que le pertenece como Mesías y Señor, para que el hombre lo acoja con una opción que comprometa todo su ser.

c El estudio sobre la fe

La reflexión sobre la fe se ha visto enriquecida al ser presentada principalmente como la respuesta con que el hombre acoge la revelación, de tal manera que la revelación en sí misma conlleva la acogida que el hombre brinda, dentro de ese proceso interpersonal de la revelación. Dios se revela, llama al hombre, dialoga con él, le manifiesta su amor; el hombre acoge esa palabra, la hace vida y entra en comunión con Dios ayudado por la gracia.

d *Destinatarios*

Al mismo tiempo que ha habido un enriquecimiento en cuanto a la temática, la teología fundamental ha visto la necesidad de considerarse como una teología en diálogo, no solamente con los creyentes, sino con todas las diversas formas de religión y de creencia. Sus interlocutores son las grandes religiones de salvación, las diversas formas de incredulidad contemporáneas, la indiferencia religiosa producida por el mundo secularizado de la técnica y del progreso, la experiencia de pobreza, de injusticia y de opresión, las distintas culturas, pero también los creyentes.

4. Función de la teología fundamental

La teología fundamental tiene como misión introducirse en el universo teológico, en cada una de las disciplinas de la teología: dogmática, moral, pastoral, etc., dando una fundamentación básica y garantizando su unidad.

Su función dentro de la teología es doble: por una parte cumple una tarea crítica y por otra parte hermenéutica³⁶.

Función crítica en el sentido de que analiza aquello que es condición de posibilidad histórica y condición trascendental de la fe, es decir, el acontecimiento de la revelación, por una parte, y la existencia humana como condición a priori de la fe. Función hermenéutica en el sentido de que ella busca sacar la significación permanente de los enunciados de la fe bajo su forma escriturística, dogmática, teológica, a partir de la comprensión que tiene el hombre de sí mismo y de su relación con el mundo.

De acuerdo con lo anterior, la teología fundamental se puede dividir en dos partes: el estudio de los cumplimientos de

36. Cf. GEFRE C., *Un nouvel âge de la théologie* 33-34.

la revelación en la historia; y el cumplimiento de la revelación en la subjetividad del creyente. Así pues, la teología fundamental será cada vez más el lugar de diálogo entre la fe y las ciencias humanas.

Igualmente la fundamental tiene que esforzarse por demostrar cómo el mensaje cristiano logra descifrar el misterio del hombre y responder a sus problemas más profundos. Su exposición teológica debe iluminar los problemas esenciales de la condición humana en su relación con el mundo, con los demás hombres, consigo mismo y con Dios.

Esta tarea es la más difícil en el actual estado de la teología fundamental, pero es algo que debe realizarse, de tal modo que el estudio de la fundamental vaya cimentando la proyección pastoral y la vivencia personal de cada uno de los futuros pastores³⁷.

ACTIVIDADES DE COMPLEMENTACION

1. Profundización del tema

- a. Ahondar la significación de la palabra "misterio". Para ello recomiendo la lectura de los artículos que aparecen en el "Vocabulario de teología bíblica", "Conceptos fundamentales de teología", "Sacramentum Mundi" y "Diccionario teológico interdisciplinar".
- b. Lectura de los artículos de BOUILLARD H., "La experiencia humana y el punto de partida de la teología fundamental", Co 6 (1965) 84 - 96 y de FRIES H., "De la apologética a la teología fundamental" Co 46 (1969) 384 - 396.
- c. Es importante leer con atención el documento de la Congregación para la Educación Católica: "La forma-

37. En este tratado se irán dando al respecto solamente algunas pistas de trabajo, que deberán ser desarrolladas y ampliadas de acuerdo con la situación propia de cada uno de los ambientes latinoamericanos en donde se siga este texto.

ción teológica de los futuros pastores” cf. DEVYMC-
CELAM “La formación sacerdotal. Documentos”
(Bogotá 1982) pp. 202 - 249.

2. Círculo de estudio

- a. Discutir la problemática de la necesidad de una justificación racional de la fe y las implicaciones pastorales que ello tiene. Como ayuda recomendamos la lectura de LATOURELLE R., “Nueva imagen de la fundamental” en LATOURELLE R - O’COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* 64 - 94; en el mismo volumen el artículo de TRACY D., “Necesidad e insuficiencia de la teología fundamental”, especialmente pp. 48-51.
- b. Analizar el método teológico planteado en la OT 16.

3. Guía pastoral

Sondear en los grupos de apostolado qué tipo de credibilidad (racional o humana) predomina en los jóvenes de hoy y cuáles son las causas de la incredulidad práctica de muchos de ellos.

4. Liturgia de las Horas. Lecturas.

- a. S. LEON MAGNO, “Reconoce oh cristiano tu dignidad”. Solemnidad de la Natividad del Señor.
- b. S. COLUMBANO, “La insondable profundidad de Dios”. Jueves VII ordinario.

BIBLIOGRAFIA

- BOUILLARD H., “La experiencia humana y el punto de partida de la teología fundamental” en: *Co* 6 (1965) 84-96.
- FRIES H., “Teología fundamental” en: *SaM* VI (Barcelona 1976) 589-600.
- “De la apologética a la teología fundamental” en: *Co* 46 (1969) 384-396.
- GEFFRE C., *Un nouvel âge de la théologie* (Paris 1972).
- LATOURELLE R., *Teología ciencia de la salvación* (Salamanca, 1968).
- “¿División o renovación de la teología fundamental?” en: *Co* 46 (1969) 359-369.
- LATOURELLE R. — O’COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca, 1982).

De este libro recomendamos especialmente la lectura de los siguientes capítulos:

LATOURELLE R., "Nueva imagen de la fundamental" 64-94.

TORREL J.P., "Nuevas corrientes de teología fundamental en el período posconciliar" 21-40.

TRACY D., "Necesidad e insuficiencia de la teología fundamental" 41-63.

TORREL J.P., "Chronique de théologie fondamentale" en: *RT* 64 (1964).

CAPITULO 3: SIGNIFICADO DE LA REVELACION

El cristianismo no es una religión que simplemente transmite verdades y normas de conducta, sino ante todo la que vive una experiencia histórica de la manifestación personal de Dios. Precisamente por esto la revelación es uno de los distintivos característicos de nuestra fe. Dios se ha revelado, se ha manifestado en nuestra historia, ha hablado al hombre por medio de hechos y de palabras, ha querido mostrarnos la realidad de su ser y su designio amoroso hacia nosotros. Dios se nos revela y nos invita al mismo tiempo a responder con la fe. El es quien entabla el diálogo interpersonal que interpela lo más profundo de nuestra existencia.

Etimológicamente la palabra revelación viene de los vocablos latinos “revelare”, “revelatio”, que significan remoción de un velo que esconde algo a la vista. En el contexto religioso indica la manifestación de Dios y de sus decretos, velados a la razón humana y que son secretos e íntimos.

Como actividad personal de Dios y de su libre iniciativa, la revelación es un gesto de amor por medio del cual el Señor viene al encuentro de los hombres y entra en contacto con nosotros para dialogar y llamarnos a la obediencia de la fe, en orden a una comunión de vida.

La revelación se presenta, ante todo, como la forma histórica de la salvación; ella acontece como historia salvífica. Precisamente la historia de la salvación se realiza y alcanza su carácter peculiar porque en ella acontece la revelación.

La comprensión de esta realidad de la revelación ha recibido un fuerte impulso y un gran adelanto debido a la reflexión que

sobre ella hizo el Concilio Vaticano II, el cual le dedicó, una Constitución dogmática: la *Dei Verbum*. En ella, se puede ver con claridad el avance teológico que ha habido en relación con lo anteriormente expresado por el Concilio Vaticano I.

1. Constitución dogmática *Dei Verbum*

Este texto fue el que tuvo más larga gestación a lo largo del período conciliar. En efecto, transcurrieron seis años desde las consultas preliminares en 1959, hasta su promulgación en noviembre de 1965.

Este itinerario tan prolongado demuestra la importancia vital que tiene para la Iglesia el tema y la experiencia histórica de la revelación. En verdad, la revelación es la que crea, constituye y mantiene la Iglesia. La elaboración de la *Dei Verbum* conllevó la redacción de cuatro esquemas, los cuales coinciden también con los cuatro períodos del Concilio³⁸: tanteo, encauzamiento, crítica, madurez de frutos y resultados.

De igual manera, la calificación teológica que le daba el Concilio era la misma que se había aplicado a la Constitución dogmática sobre la Iglesia. El criterio dado por ésta era doble: 1) el Concilio tendrá por verdades definidas sólo aquellas que declare abiertamente como tales; 2) el resto es doctrina del supremo Magisterio eclesiástico y debe ser abrazado por todos los fieles según la mente del santo Sínodo³⁹.

El título que recibió por parte de los padres conciliares da la clave de su unidad temática: "Constitución dogmática sobre la divina revelación". Ya en el título mismo se hace ver que es una realidad divina porque Dios es su origen y objeto y porque es El quien revela a los hombres la realidad de su ser.

38. Cf. RUIZ G., "Historia de la Constitución *Dei Verbum*" en: AA.VV., *Comentarios a la Constitución *Dei Verbum** (BAC 284, 1969) 3-35; VAN LEEUWEN P., "Historia de la Constitución sobre la divina revelación" Co 21 (1967) 7-22.

39. Cf. LG, Notificaciones hechas por el Excelentísimo Secretario General del Concilio en la congregación general 123 del día 16 de noviembre de 1964. Estas Notificaciones se encuentran al finalizar el texto de la LG.

a Composición general de la Dei Verbum

Esta Constitución conciliar está dividida en seis capítulos, a saber:

Capítulo I: hecho y carácter de la revelación, sus etapas históricas, su culminación en Cristo y la respuesta humana a la revelación (nn 2-6).

Capítulo II: la revelación por ser histórica y por haber llegado a su culmen en Jesucristo, ha de transmitirse a todas las generaciones por una tradición continua que contiene toda la revelación, la desarrolla y garantiza su vida. Toda la Iglesia es portadora de la revelación (nn 7-10).

Capítulo III: la revelación en cuanto palabra, se cristaliza y se fija en unos escritos que llamamos Sagrada Escritura en razón de su carácter carismático; como escritura pide una interpretación que responda a sus caracteres divino y humano (nn 11-13).

Capítulo IV: la Escritura se compone de dos grupos de libros: el Antiguo y el Nuevo Testamento. El AT recoge la antigua economía, la hace presente y la incorpora en forma de palabra al NT (nn 14-16).

Capítulo V: el Nuevo Testamento que se comprende de los evangelios y de otra serie de escritos sobre el misterio de Cristo y la vida de la Iglesia (nn 17-20).

Capítulo VI: la Escritura vivifica de muchos modos la Iglesia. A su vez, el cristiano debe colaborar en la acción de la Iglesia por medio de la lectura, el estudio y la predicación de esta palabra divina (nn. 21-26).

b Aspecto antropológico de la revelación

Aunque la revelación se declara como divina, la Constitución presenta con gran relieve su aspecto humano: se dirige a los hombres (cap. I), ellos la transmiten (cap. II); colaboran con su formulación e interpretación (cap. III); con los hombres vive en la Iglesia (cap. VI). Este realce de la participación del

hombre, lejos de rebajar a la revelación, hace ver cómo ella ha sido dada en orden a la elevación de aquel⁴⁰.

Este aspecto humano es igualmente recalcado al presentar la Escritura como el libro que nos transmite la palabra de Dios. En efecto la Dei Verbum insiste en que es un libro también auténticamente humano, al recibir los autores humanos, que intervinieron en su redacción, un reconocimiento pleno (DV 11) y, a la vez, se nos anima a estudiar el estilo específico y los géneros literarios propios de estos autores. Al mismo tiempo reafirma plenamente el hecho de que Dios es el Autor de la Escritura⁴¹.

La Constitución señala además con mucha claridad que la fe es la respuesta que el hombre da a la revelación, pues por ella “el hombre se entrega entera y libremente a Dios, le ofrece el homenaje total de su entendimiento y voluntad, asintiendo libremente a lo que Dios revela” (DV 5). Pero no olvida el hecho de que el hombre, para poder responder con la fe, necesita la gracia divina y que para comprender profundamente la revelación requiere de la asistencia del Espíritu Santo.

c Aspecto cristocéntrico de la revelación

Jesucristo es el centro de toda la temática presentada por la Constitución, ya que El es el culmen y la plenitud de la revelación (DV 2. 4. 17), de tal manera que no sólo es la palabra manifestativa de Dios, sino que es El mismo la revelación. Esta revelación se realiza por vía de la Encarnación.

Como Cristo recapitula toda la revelación, ésta tiene un carácter personal, es algo que se da de persona a persona, de Dios al hombre. Es Cristo quien explica toda la Escritura en cuanto palabra de Dios y presenta la unificación de su temática como la salvación que El realiza y ofrece. Esta es la verdad revelada: Cristo Palabra del Padre es Vida que se desarrolla en la Iglesia y enviando su Espíritu hace de la Iglesia cuerpo suyo.

40. Cf. ALONSO SCHÖKEL L., “Unidad y composición de la Constitución Dei Verbum” en: AA.VV., *Comentarios a la Constitución Dei Verbum* 123-138.

41. Cf. BAKKER L., “Lugar del hombre en la divina revelación” Co 21 (1967) 23-42.

Así pues, la Dei Verbum presenta una revelación Cristocéntrica, utilizando un estilo histórico y un lenguaje bíblico. Con este contacto permanente con la Escritura y con una mentalidad histórica, nueva en la formulación magisterial, la teología que trata de explicar esta realidad se ha visto enormemente enriquecida, y a la vez más predicable y meditable. De ahí entonces el gran valor que tiene esta Constitución, que como todo el Concilio, trata de ser también eminentemente pastoral.

2. Presentación general de la revelación según Dei Verbum n. 2

Para poder llegar a una recta intelección de lo que es la revelación, es necesario hacer primero una descripción de ella, tal como lo presenta el número 2 de la Dei Verbum, en donde se presenta con claridad el hecho y el objeto de la revelación, su naturaleza, su economía y su contenido⁴².

a Hecho y objeto de la revelación

Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. *Ef.* 1,9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (cf. *Ef.* 2,18; 2 *Pe.* 1,4).

La revelación es, en efecto, una libre iniciativa de Dios, una gracia suya y una muestra de la grandeza de su amor. Lo que El revela no es algo ajeno a El: El mismo se revela, de tal manera que El es el objeto propio de la revelación. Pero, al mismo tiempo, esta revelación de Sí mismo es una verdad y una realidad salvífica, pues al revelarse nos manifiesta su designio de salvación.

Este designio salvífico, el misterio tal como lo entiende San Pablo, escondido en Dios desde toda la eternidad es ahora revelado. Por esta revelación Dios hace de su Hijo Jesucristo el centro de la nueva economía y lo constituye, por su muerte y su resurrección, en el principio único de salvación.

42. Como base de esta parte se toma LATOURELLE R., *Teología de la revelación* (Salamanca, 1969) 355-362.

La Constitución declara además en qué consiste el plan salvífico de Dios en relación con el hombre: hacer que él participe de la naturaleza divina. De esta manera el designio salvífico incluye los tres principales misterios del cristianismo: La Trinidad, la Encarnación y la Gracia.

b Naturaleza de la revelación

En esta revelación, Dios invisible (cf. *Col.* 1,15; *I Tim.* 1,11), movido de amor, habla a los hombres como a amigos (cf. *Ex.* 33,11; *Jn.* 15, 14-15), trata con ellos (cf. *Bar.* 3,38) para invitarlos y recibirlos en su compañía.

Dios se dirige al hombre en un diálogo de amor. El conversa con el hombre, le habla a la humanidad, y por su Palabra, hecha carne, se da a conocer. Su trascendencia se ha hecho proximidad. Por esto la economía salvífica presente es una economía de palabra y de fe.

La presentación que se hace de Dios es la de un Dios de la palabra, el Dios que ha hablado a Abraham, a Moisés, a los profetas y, por medio de ellos a su pueblo. Finalmente, por Cristo Dios ha hablado a los Apóstoles y a toda su Iglesia, y por ello nos habla también a nosotros.

Esta revelación que procede del amor de Dios persigue una obra también de amor: Dios quiere que el hombre se introduzca en la sociedad de amor que es la Trinidad.

c Economía de la revelación

La revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio.

La revelación no se presenta como un fenómeno aislado o puntualizado, sino como una economía, es decir, como el amplio y misterioso designio que Dios persigue y va realizando a través de los siglos por caminos que sólo El conoce⁴³.

43. Cf. ID., "Nueva imagen de la fundamental" en: LATOURELLE R. — O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca, 1982) 79.

Dios se pone en contacto con el hombre por las vías de la Encarnación y de la historia. Es por esto que se revela a través de hechos y de palabras. En el Antiguo Testamento estos hechos fueron los acontecimientos del éxodo, la formación del reino, el destierro, la cautividad, la restauración. En el Nuevo Testamento son las acciones de la vida de Jesucristo, sus signos y sus milagros, su muerte y su resurrección. Las palabras son las de Moisés y los profetas, y sobre todo la palabra de Cristo y de los Apóstoles.

Al insistir en las obras y en las palabras como elementos constitutivos de la revelación, el Concilio subraya el carácter histórico y sacramental de la divina revelación. Dios sale de su misterio y entra en la historia; El realiza su obra en la historia y manifiesta al mismo tiempo el sentido de su intervención.

d Contenido de la revelación

La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación.

Dios, por medio de la revelación en Cristo, nos manifiesta la verdad acerca de Dios y del hombre. En Cristo nos ha sido revelado quién es Dios, es decir, el Padre que nos ha creado y que nos ama como hijos; se nos manifiesta también el Hijo que es la Palabra y que nos llama e invita a una comunión de vida con la Trinidad; y el Espíritu Santo que vivifica y santifica continuamente a la Iglesia.

Pero al mismo tiempo en Cristo se nos revela la verdad acerca del hombre: llamado y elegido por Dios desde la creación del mundo para ser hijo adoptivo del Padre, ha sido redimido del pecado por medio del sacrificio redentor de Cristo y asistido con la gracia del Espíritu Santo camina hacia la salvación eterna.

Así pues, en la revelación el punto de partida es Dios. El es el sujeto que revela y que lo hace por pura iniciativa. Pero al mismo tiempo es el objeto de la revelación manifestando simultáneamente su voluntad salvífica. Toda esta realidad es presentada en la Dei Verbum dentro de la realidad trinitaria de Dios.

La finalidad de la revelación es la unidad con Dios y la participación de los hombres en su comunidad de amor. De ahí que los destinatarios de la revelación son los hombres, que la reciben a través de las obras y palabras de Cristo, el cual constituye el centro, la síntesis y la cumbre de la revelación.

3. Revelación como palabra, encuentro y testimonio

La revelación se presenta como una economía en la cual Dios se manifiesta libremente al hombre, lo invita y lo llama. Frente a este hecho el hombre se presenta como aquel que tiene la capacidad y la disponibilidad de escuchar y acoger la manifestación divina. Este doble movimiento de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios se da en el plano de la libertad, pues Dios interviene con toda la libertad de su ser y el hombre a su vez es libre para dar su respuesta. De esta manera, la revelación viene a establecer un encuentro interpersonal que se realiza en la historia.

En efecto, Dios que libremente ha elegido revelarse al hombre, lo hace en el modo y en el tiempo proporcionado a éste, es decir, donde el hombre se encuentra y actúa, en su mundo concreto y en el tiempo, a través de hechos que componen su historia y por medio de la palabra que constituye el modo propio de expresarse el hombre.

Ya el pueblo de Israel había comprendido así la manifestación de Dios en su historia y a través de una diversidad de formas y de medios por los cuales descubrió la presencia de la palabra de Dios. Ahora en Jesucristo esa palabra se vuelve presencia viva, encuentro personal con los hombres y a través de los Apóstoles y de la Iglesia se da testimonio y se proclama la acción salvadora de Dios⁴⁴.

44. Se puede ampliar lo relativo al concepto general de revelación consultando los siguientes artículos: FRIES H., "Revelación" MySal I 207-282; GEISELMANN J. R., "Revelación" CFT II 569-578; RUGGIÉRI G., "Revelación" DTI, IV 179-202; RAHNER K., "Revelación" SaM VI 78-103.

a La revelación como palabra

La primera característica que sale a flote al considerar la revelación es la palabra que Dios dirige al hombre. La palabra es un elemento esencial de comunicación interpersonal que va a determinar el encuentro entre Dios y el hombre.

1) La palabra como relación interpersonal

Un medio privilegiado por medio del cual el hombre entra en relación y diálogo con los demás hombres es la palabra. Hasta cierto punto la palabra es la que hace que una comunicación sea propiamente humana. En efecto, según decía Santo Tomás⁴⁵, hablar es manifestar el pensamiento a otra persona mediante signos; pero esa manifestación tiende en el hombre a lograr una comunicación interpersonal, es decir, que implica al mismo tiempo la voluntad de ser escuchado y comprendido.

La palabra expresa el contenido de una cosa, pero en cuanto proveniente y expresada por aquel que la pronuncia; de tal manera que toda palabra comporta un elemento subjetivo, un modo de ser pensada y desarrollada por el sujeto que la piensa y expresa; pero, al mismo tiempo, quien la escucha la acoge de acuerdo con su capacidad de percepción, su modo de pensar y su propia cultura. La palabra entonces es como una mediación entre quien habla y quien escucha.

En la palabra podemos distinguir tres aspectos importantes: un contenido, en cuanto que significa y representa algo; una interpelación, en cuanto que se dirige a alguien y provoca una respuesta; un descubrimiento de la persona, en cuanto manifiesta una actitud interior, un modo de concebir y percibir las cosas.

La comunicación por medio de la palabra puede tener, sin embargo, diversos grados ya que puede quedarse en una palabra superficial o puede llegar a ser una comunicación íntima capaz de convertirse en un coloquio de amistad e intimidad. Cuando la palabra se hace expresión de la persona en sus senti-

45. STh I q. 107 a.1.

intentos más verdaderos y viene dirigida al otro como amigo, no espera entonces una acogida en el amor que debe convertirse en confianza recíproca y en comunicación interpersonal. Sólo así habrá un real encuentro entre un yo y un tú, una interpelación y una respuesta en donde la palabra se convierte en diálogo.

Como la palabra no es suficiente para expresar todo lo que el hombre puede decir, se requiere un gesto que acompañe y ratifique esa palabra. Palabra y gesto son dos realidades que van unidas en la comunicación humana y que tienen que corresponderse para que haya autenticidad.

2) Dios dirige su palabra a los hombres

Esta comunicación a través de la palabra en su nivel más profundo y superior ha sido la que se ha realizado en la revelación. En efecto, Dios mismo se ha dirigido al hombre como un Yo que entra en relación interpersonal y vital con un tú. Dios habla al hombre, no sólo para manifestarle verdades, sino ante todo para manifestarse a Sí mismo, para participarle al hombre sus designios de amor y hacerlo entrar en una relación de comunión vital.

Esta comunicación divina se hace a través de un lenguaje humano y por medio de hombres, lo cual viene a ratificar la magnífica condescendencia de Dios y su libre acto de gracia y amor:

Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio de su Hijo... (*Hb.* 1,1-2).

Dios ha querido hablarnos con palabras rigurosamente humanas, dichas por hombres que utilizan un lenguaje concreto, enmarcado dentro de unas culturas y épocas determinadas. Cuando habla Jeremías, Isaías o Pablo, allí está hablando Dios. Pero en esto se ha realizado una acción misteriosa ya que "empujados por el Espíritu Santo, hablaron unos hombres de parte de Dios" (2 *Pe.* 1,20-21), y por ese mismo impulso lo consignaron por escrito⁴⁶. Al respecto dice Santo Tomás de Aquino:

46. En la IV parte de este tratado desarrollaremos ampliamente todo lo referente a la inspiración y a la Sagrada Escritura.

“en la Escritura se nos comunican las cosas divinas en la forma que suelen usar los hombres”⁴⁷.

En Cristo, Dios nos ha hablado de manera definitiva; a través de su Hijo, su Palabra eterna, Dios nos propone la revelación. Hoy esa revelación de Cristo continúa viva en la Iglesia a través de la acción del Espíritu Santo, el cual nos dispone con su gracia a recibir la palabra eterna manifestada en Cristo.

Es necesario tener en cuenta, sin embargo, que esta revelación de Dios a través de la palabra supone que el hombre sea capaz de captarla y de darle un significado y un sentido para su vida. Sólo de esta manera el hombre podrá responder a la palabra de Dios con la fe y entablar una verdadera relación interpersonal con Dios.

La palabra de Dios, es palabra de amistad y de amor, que llega a su culmen en la autodonación total de su ser en el sacrificio de Cristo en la cruz (*Jn.* 13,1).

3) Valor de los hechos y relación con la palabra

Dios se ha revelado en la historia a través de una serie de hechos, acontecimientos salvíficos, que son como una especie de lenguaje analógico por medio de los cuales Dios ha realizado su acción en favor de los hombres y ha manifestado su amor. Pero al mismo tiempo estas acciones han estado acompañadas por su palabra, las cuales han manifestado y explicado el sentido del obrar de Dios. Esta ha sido precisamente la acción del profeta, interpretar el sentido de la historia y narrar las maravillas que hace Dios en orden a la salvación del hombre. En estas narraciones de la acción de Dios, los hechos se vuelven palabra narrativa, recibiendo por la palabra una interpretación auténtica y elevándose así a revelación formal⁴⁸.

El sentido de los hechos llega a madurar en la palabra, pero la solidez y densidad de la palabra procede de los hechos. Las palabras explican, hacen madurar el sentido de los hechos. Esta

47. In Hebr., I L. 4.

48. Cf. ALONSO SCHÖKEL L., *La palabra inspirada* (Barcelona, 1969) 29-33.

doble realidad llega a su conjunción total en la persona de Cristo, Palabra hecha carne, que viene a manifestar y a realizar la obra salvadora, no sólo con su predicación, sino con su existencia toda, es decir, con su encarnación, su vida, sus milagros, su muerte y resurrección.

La palabra interpreta el hecho bíblico antes y después de él. Antes del hecho como profecía, que al cumplirse se transforma en hecho significativo explícito, como mandato o como exhortación; después del hecho, como proclamación y declaración del sentido auténtico⁴⁹.

Aquí encontramos precisamente lo que la Biblia, como expresión de los hechos salvíficos y de la palabra misma de Dios, pretende lograr al entrar en contacto dialógico con el hombre. La Escritura nos presenta una pedagogía propia de Dios, que fue muy captada y aceptada por el pueblo de Israel. En efecto, Israel con su mentalidad hebrea experimenta la realidad, sintiéndose profundamente afectado por todo lo que lo rodea y buscando, no lo que las cosas son en sí mismas, sus enseñanzas, sino lo que significan para él.

Para la mentalidad hebrea el mundo de las cosas y de los hombres es ante todo el ambiente en el que está situado el pueblo de Israel para poder cumplir una tarea y para poder responder a su vocación. De esta manera la palabra está al servicio de los hechos, de la acción, y es algo que impulsa a obrar. La palabra es, a un mismo tiempo, palabra hablada, empresa y acontecimiento. Es por esto que en el Antiguo Testamento cuando se quiere expresar algo se presenta no un raciocinio lógico, sino una experiencia histórica. De ahí que para los israelitas los acontecimientos inesperados no son una perturbación del orden, sino hechos a través de los cuales Dios se da a conocer y por los cuales manifiesta lo que El planea o lo que El quiere que se haga⁵⁰.

49. Cf. ID., "Carácter histórico de la revelación" en: AA.VV. *Comentarios a la Constitución Dei Verbum* (BAC 284, 1969) 157-160.

50. Cf. GROLLENBERG L. *Visión nueva de la Biblia* (Barcelona, 1977) 70-73.

b La revelación como testimonio

1) El testimonio humano

Desde el punto de vista humano, “el testimonio es, en su esencia, una palabra por la que una persona invita a otra a admitir algo como verdadero, fiándose de su invitación como garantía próxima de verdad, y de su autoridad como garantía remota. Esta invitación a creer, como garantía de verdad, es el elemento específico del testimonio”⁵¹.

Quien acoge la palabra y cree en ella, no lo hace por la evidencia de la verdad, sino por la fuerza de la seriedad y de la autoridad de quien afirma la cosa. El testimonio exige, entonces, que quien lo recibe asuma una actitud de confianza y que quien lo da diga la verdad. De esta manera el testimonio establece una relación profunda que va a lo más íntimo de los dos interlocutores, comprometiéndolos mutuamente, pues por una parte está el compromiso moral del testigo, su honestidad y su veracidad; por otra parte está la confianza de quien presta su adhesión al testimonio. El testimonio entonces no sólo compromete al entendimiento, sino también a la voluntad y al amor.

2) El testimonio divino

La palabra de Dios es una palabra de testimonio en la cual Dios garantiza lo que dice con su poder infinito y con su autoridad. El hombre que responde a esa interpelación se confía en El por medio de la fe. Este testimonio divino va por lo tanto dirigido a establecer una comunión interpersonal.

Dios atestigua su palabra en Sí mismo. El es su propia garantía. Su palabra contiene una fuerza que toca el corazón del hombre, ya que es una palabra creativa y eficaz, que penetra hasta lo más íntimo del espíritu humano.

Esta realidad de la revelación como testimonio se encuentra frecuentemente expresada en la Escritura. En el Antiguo

51. LATOURELLE R., *Teología de la revelación* 411.

Testamento encontramos cómo Dios eligió unos hombres, que no eran la verdad ni la luz, pero que daban testimonio de la verdad y hablaban en nombre de Dios, colocando su vida al servicio de esta palabra. Así, los profetas hablan en nombre de Dios e invitan a aceptar esa palabra, dando testimonio de la veracidad de ella con el sufrimiento, la persecución e incluso el martirio⁵².

En el Nuevo Testamento, Cristo se presenta como el testigo por excelencia; manifiesta lo que ha visto y oído en el seno del Padre (*Jn. 12, 49-50*); confirma su palabra a través de prodigios y de signos (*Jn. 10,25*) y sobre todo con su muerte en la cruz. A su vez el Padre da testimonio de que Cristo es el Hijo comunicándole su gloria y por medio de la resurrección atrae a todos los hombres hacia él. El Espíritu Santo es enviado a dar testimonio de la obra del Hijo, recordando su enseñanza y descubriendo el sentido de sus palabras en el corazón de los discípulos (*Jn. 14,26*).

A su vez, los discípulos que Cristo eligió, los Apóstoles, dieron testimonio de la vida, de la enseñanza, de la muerte y de la resurrección del Señor, invitando a todos los hombres a creer lo que vieron y oyeron, lo que experimentaron de la Palabra hecha carne (cf. I *Jn. 1,3*). La comunidad de creyentes, la Iglesia, acoge este testimonio y lo transmite fielmente, interpretándolo, asimilándolo y entendiéndolo cada vez más profundamente, con la ayuda del Espíritu Santo.

c La revelación como encuentro

Palabra y testimonio no bastan para expresar lo que es la revelación. Ella es también un encuentro personal y recíproco.

En el campo humano, para que haya encuentro personal es necesario que el interlocutor esté dispuesto también a dialogar, a aceptar al otro como es y a responder a la interpelación que se le hace.

52. Cf. *Ibid.*, 409.

En la revelación se realiza el encuentro de Dios y el hombre de manera admirable, pues en ella Dios se dirige al hombre, le interpela y le comunica la Buena Nueva de la salvación. A su vez el hombre responde adhiriéndose con la fe. Solamente en esa llamada-respuesta, la revelación divina encuentra su expresión viva como comunión, ya que sólo entonces la palabra de Dios es aceptada y reconocida por el hombre.

La respuesta que pide la revelación al hombre, es una respuesta que compromete a todo el hombre y que por lo tanto tiene que repercutir e interesar tanto el ámbito personal como el comunitario y social. La respuesta que da el hombre no puede ser fuera de su situación propia, del aquí y ahora de su existencia, en otras palabras, su respuesta se da dentro de la misma historia.

Este aspecto de la respuesta del hombre por la fe es parte integrante de la actualización de la revelación, de tal modo que palabra de Dios y respuesta del hombre en la fe, palabra revelada y palabra acogida, constituyen juntas la naturaleza de la revelación. Si Dios se dirige al hombre, éste debe estar en capacidad de conocerlo y acogerlo, de lo contrario la revelación caería en el vacío y no habría encuentro personal⁵³.

En el encuentro que se da en la revelación, es Dios quien toma la iniciativa, es El quien primero nos ama (I Jn. 4,10) y nos da la capacidad de volvernos hacia El, respetando en todo momento, sin embargo, nuestra libertad de respuesta. El hombre debe acoger libremente esa palabra; pero cuando la acoge, debe hacer una opción vital que comprometa toda su vida, ya que se trata de aceptar a Dios como razón y ser de su existencia y de abrirse a la docilidad de cumplir libremente la voluntad de Dios, porque reconoce el plan amoroso de Dios y se inserta en él.

d La revelación salva y libera al hombre

Hay que tener en cuenta que el encuentro interpersonal entre Dios y el hombre es algo que transforma al hombre, el

53. Cf. von BALTHASAR H.U., "Solo l'amore è credibile" (Torino, 1965) 77-84.

cual al recibir la palabra de Dios, en Jesucristo, y al permanecer en ella, pasa de la condición de siervo a la de hijo y amigo (cf. *Gal.* 4, 4-6; *Rom.* 8,15), participando del conocimiento y del amor con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

La transformación operada en ese encuentro debe llevar al hombre a un cambio profundo y radical, a una verdadera conversión, a una nueva vivencia de la auténtica libertad cristiana, es decir, a un nuevo modo de ser hombre, en donde erradicando el egoísmo y el pecado se abra a la aceptación de Dios como Padre y de los hombres como hermanos, de tal manera que, junto con toda la Iglesia, busque una liberación integral⁵⁴, que sin descuidar la urgente necesidad de una transformación social, política, económica y cultural⁵⁵ y haciendo suya la opción preferencial por los pobres⁵⁶, lleve a la plena participación en el misterio de Cristo resucitado⁵⁷.

La revelación es un encuentro siempre actual y presente, que interesa a todo el hombre y se dirige a todos los hombres. La revelación en su proceso de llamada-respuesta se inserta en la historia concreta y compromete al hombre en la verdadera construcción del Reino de Dios; Reino que supone vivir la auténtica libertad de los hijos de Dios como don del Espíritu Santo, que viene a restituir la capacidad de amar a Dios y, por lo tanto, también a nuestros hermanos, y que nos hace permanecer en comunión con El a través de la gracia.

Así pues, la revelación que se concreta y llega a su culmen en el encuentro con Cristo muerto y resucitado es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación. Sólo así podemos vivir y entender el que "la verdad os hará libres" (*Jn.* 8,32), pues Jesucristo, que es la verdad misma (cf. *Jn.* 14,6), por el misterio de su Encarnación y de la Redención nos hace entrar en una nueva dimensión de libertad, en la libertad cristiana que supone la justificación por la gracia, la liberación del pecado y de toda forma de esclavitud y una comunión de vida con El,

54. Cf. Puebla 482.

55. Cf. Puebla 483.

56. Cf. Puebla 1128-1165.

57. Cf. Puebla 1026.

que impulsa a amar de verdad a Dios y al hombre y a luchar por el reconocimiento de la dignidad humana en cada uno de los hombres.

La comunicación de la verdad acerca de Dios sigue siendo parte esencial de la revelación, si bien al servicio del encuentro personal con Dios. El hecho de que Dios hable es un don salvífico y transformante. Revelación y salvación son dos realidades que van estrechamente ligadas, pues Dios nos salva en su autocomunicación y a través de ella. La palabra de Dios comunica algo: la salvación que Dios nos otorga en Jesucristo, pero al mismo tiempo hace presente y realiza la comunión salvífica entre Dios y los hombres.

4. Carácter histórico de la revelación

El cristianismo se profesa como una religión histórica que cree en el hecho de que la autocomunicación divina ha tenido lugar normativamente a través de una serie de hechos y de experiencias en el ámbito de un pueblo determinado. La palabra salvífica entró en el mundo mediante la historia de Israel y, de un modo definitivo, mediante Jesús de Nazaret. Los cristianos experimentan ahora la autocomunicación de Dios a través de la predicación, los sacramentos y otras acciones litúrgicas que interpretan y reactualizan esos hechos del pasado. De esta manera el pasado recordado e interpretado es profundamente significativo para la experiencia de revelación y salvación hoy⁵⁸.

El Concilio ha reafirmado esta verdad del carácter histórico de la revelación⁵⁹ señalando al mismo tiempo el gran valor que tuvieron una serie de acontecimientos históricos en el desarrollo mismo de la revelación⁶⁰.

58. Cf. O'COLLINS G., *Teología fundamentale* (Brescia, 1982) 91.

59. Cf. DV 2. 3. 4.

60. Cf. ALONSO SCHÖKEL L., "Carácter histórico de la Revelación" en: AA. VV. *Comentarios a la Constitución Dei Verbum* (BAC 284) 139-165; DARLAP A., "Teología fundamental de la historia de la salvación" en: MySal I, 49-201; KASPER W., *Fe e historia* (Salamanca, 1974).

a La historia, lugar de la revelación

La historia es el escenario esencial de la revelación, es decir, la revelación sucede en un espacio y en un tiempo determinados y está sometida a las coordenadas históricas. Esta sumisión a la historia es fundamental para la revelación, de tal manera que ésta no se presenta como un absoluto atemporal, sino que se va dando en un proceso, en un progreso histórico hacia la cumbre que es Cristo.

Al mismo tiempo, la revelación sucede en la historia y va configurando la historia de ese pueblo receptor y portador de la revelación.

Este carácter histórico se opone a la idea de una revelación mítica sucedida en un metatiempo y en un metaespacio fuera de nuestra realidad histórica.

En efecto, fueron los Israelitas los primeros en dar a la historia un valor de epifanía de Dios y en tomar conciencia de que la salvación se realiza en la historia y que está vinculada a una sucesión de acontecimientos que se desarrollan según un designio divino y se dirigen hacia un hecho definitivo. Para ellos lo importante no era el ciclo anual en el que todo recomienza, sino lo que Dios ha hecho, hace y hará según sus promesas.

De esta manera la revelación se mostraba como algo siempre actual, pues Dios siempre estaba presente en la vida del pueblo y podía intervenir en cualquier instante. Esta percepción los llevó a tener un sentido muy claro de la cercanía de Dios.

Hoy también nosotros tenemos que ser conscientes de la presencia de Dios en nuestra vida y en nuestra historia, como también de que el encuentro con Dios y la aceptación de su palabra por la fe y el testimonio se realizan en la historia⁶¹. Vivir el encuentro con Cristo resucitado, no es entonces el recordar una serie de acontecimientos pasados, sino la respuesta siempre actual al Dios que llama y se dirige a nosotros en los signos de los tiempos⁶². Así pues, la revelación que ha llegado

61. Cf. Puebla 797, 997, 1284.

62. Cf. Puebla 15.

a su culmen en Jesucristo, exige una respuesta histórica y concreta.

b La historia, contenido de la revelación

Hay una serie de momentos significativos que miden la historia de la salvación. La revelación no es transmisión solamente de unas verdades, sino también de unos acontecimientos históricos en los que se manifiesta la acción salvífica de Dios y que forman parte esencial de la revelación.

Los símbolos de fe nos muestran de manera muy clara esta realidad, pues sus artículos no son verdades abstractas, universales y atemporales sino hechos históricos (nació, padeció en tiempos de Poncio Pilato, murió, fue sepultado, resucitó)⁶³. Semejantes eran igualmente los símbolos de fe de los israelitas, los cuales podían comenzar con los hechos de un patriarca, para centrarse luego en la liberación de Egipto y en la entrega de la tierra prometida (cf. *Dt.* 26), narrando de manera sucinta los hechos salvíficos de Dios.

Estos acontecimientos, que manifiestan la intervención de Dios en la historia, describen una historia de la revelación que va haciendo descubrir a Dios, como el Dios de la historia, como el Dios que obra en la historia⁶⁴.

c Hechos históricos que sirven a manera de prueba de la revelación

Además de ser la historia lugar y contenido de la revelación, hay también una serie de hechos que vienen a manifestar testimonialmente esa intervención amorosa de Dios en favor de los hombres. Ya en el Antiguo Testamento el pueblo de Israel lo entendió así, pues descubrió la presencia y la auto-manifestación de Dios en una serie de hechos históricos que venían a probar la realidad de esa presencia divina.

63. Cf. Ds 2. 6. 9. 13. (Puesto que la mayor parte de estudiantes de teología en América Latina utiliza la edición del Denzinger en español, se utilizará aquí la numeración antigua).

64. Cf. Puebla 276.

La liberación de Egipto fue el testimonio de un Dios que salva, que quiere la liberación de su pueblo; de un Dios que no solamente promete sino que realiza según su promesa. En el Nuevo Testamento, la cruz no fue sólo el instrumento de salvación, sino que además fue el testimonio único y total de un Dios que libera del pecado y que rescata al hombre para darle la gracia y la salvación.

Sin embargo el hecho histórico no habla por sí mismo, necesita de la palabra para que exprese el sentido de la acción divina. Es aquí en donde entra la acción del profeta como testigo e intérprete cualificado de la historia. Sin esa palabra reveladora de sentido, los hechos históricos no pueden ser reconocidos como salvíficos. Así por ejemplo, Moisés fue quien iba dando el verdadero sentido, al tiempo que interpretaba las acciones de Dios en el éxodo (*Ex.* 3-4; 6,1); Pedro recuerda las acciones de Cristo en el Nuevo Testamento y da el significado salvífico de ellas (*Act.* 2, 23-26; 3, 12-26).

d La historia como parte integrante de la revelación

El pueblo de Israel al reflexionar sobre su propia historia fue percibiendo la salvación que Dios operaba en ella. En efecto, en el corazón mismo de la revelación y de la salvación se encuentran un conjunto de hechos que se han verificado y que fueron experimentados por creyentes y no creyentes. En estos hechos, sometidos a las condiciones de la historia, a sus limitaciones temporales, locativas y culturales, se da la revelación.

En el Antiguo Testamento, el misterio de Dios, espiritual y trascendente se inserta en la historia humana a través de la mediación de una realidad política y religiosa: el pueblo de Israel, el cual como nación particular, cultural y políticamente constituida se situaba en la trama visible de la historia como testigo de Dios en medio de las demás naciones. En la medida en que el pueblo tomaba conciencia de las diversas formas de servidumbre que marcaban su historia (esclavitud, deportación), iba creciendo en él la aspiración a ser liberado, pero poco a poco esta aspiración se iba convirtiendo en un deseo de ser libre de la muerte y de la "carne" que era fuente de gran lucha, hasta llegar a la aspiración de ser justificado ante Dios y verse libre del pecado. El hecho histórico de la libera-

ción revelaba la presencia de un Dios reconciliador que invitaba a la conversión y a la aceptación del perdón que El libremente ofrecía. Todo esto ocurría, claro está, dentro del marco de la alianza, la cual constituía la clave de interpretación de su propia historia.

Estos acontecimientos históricos fueron reveladores de la presencia de Dios, pero como ya se dijo, necesitaban de la palabra profética que explicitara el significado y la presencia salvífica.

Mientras que en el Antiguo Testamento la revelación aparece como dispersa en los acontecimientos de muchos siglos de historia, en el Nuevo Testamento todo se centra en el acontecimiento único de Cristo. En El, Dios habla de una sola vez y de manera definitiva (*Hb.* 1, 1-4).

En el presente, si bien es cierto que la revelación fundante, es decir, el encuentro definitivo entre Dios y el hombre y la palabra reveladora que comunica el designio salvífico de Dios, ha llegado a su culmen en Jesucristo⁶⁵ y se ha cerrado con la muerte de los Apóstoles, testigos de la muerte y resurrección del Señor, sin embargo allí donde y cuando la revelación y la salvación vienen experimentadas, la autocomunicación divina continúa realizándose. De aquí entonces la importancia de saber discernir los "signos de los tiempos", como aquellos signos que indican en la historia las intenciones permanentes de Dios de manifestarse y de salvar hoy⁶⁶.

e El sentido de la historicidad de la revelación

La historia no puede ser considerada como un elemento accidental de la revelación; por el contrario, es algo que viene a

65. Cf. DV 4.

66. Cf. JUAN XXIII, Enc. 'Pacem in terris'. En esta encíclica al final de cada uno de los capítulos el Papa propone una lectura de los signos de los tiempos. Véase además GS 4.11.44; AA 14. Para una ampliación del tema Cf. McGRATH M., "Los signos de los tiempos en América Latina" y PIRONIO E., "Interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina" en Medellín, I Ponencias (Bogotá 1968) 73-100 y 101-122 respectivamente; BENTUE A., "El 'sensus fidei' como categoría teológica" en TEOLOGIA Y VIDA (Santiago de Chile) 1-2 (1985) 71-74; CHENU M-D., *La Iglesia en el mundo de hoy* (Madrid 1970) II, 253-278.

especificar la naturaleza de la revelación cristiana. Sin embargo, tenemos que preguntarnos ¿cómo es posible que Dios mismo, en su verdad eterna, se haga presente en hechos humanos? Es decir, ¿cómo se pueden articular entre sí lo absoluto de la verdad divina y la contingencia de la historia en la economía de la revelación y de la historia de la salvación?⁶⁷

La revelación, en efecto, se presenta ante nosotros como una serie de hechos históricos de salvación en los cuales se conjugan la verdad y la historia, ya que Dios se ha revelado por medio de hechos y palabras, a través de los cuales ha entrado en nuestra historia, disponiendo un camino progresivo de salvación hasta el evento definitivo de Cristo. Verdad e historia no se confunden, pero en la revelación se relacionan mutuamente, de tal manera que no podemos separarlos, colocando por una parte la Verdad eterna de Dios y por otra la historicidad del hombre⁶⁸. En realidad, Dios, permaneciendo perfectamente El mismo, se pone en comunicación con el hombre; a su vez, el hombre siendo siempre creatura condicionada por el tiempo, participa de la realidad infinita de Dios⁶⁹.

La historia es distinta de Dios, pero permanece siempre íntimamente relacionada con El en cuanto que la historia ha tenido su origen en Dios, se desarrolla impulsada por su fuerza y su promesa y se ordena hacia El, sin que por ello la historia dependa de Dios⁷⁰. Aunque la historia sea un don de Dios,

67. Recomendamos la lectura del artículo de: DE LA POTTERIE I., "Historia y Verdad" en: LATOURELLE R. — O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* 130-159. El autor en este artículo aborda ampliamente estos problemas, presentando lo específico de la verdad cristiana frente a los distintos movimientos filosóficos y teológicos que han tratado de responder parcialmente al hecho de la historicidad de la revelación.

68. Cf. LAVATORI R., *Dio e l'uomo un incontro di salvezza* (Brescia 1985) 29-38.

69. Este aspecto ha sido ampliamente desarrollado por K. Rahner al hablar de la autocomunicación de Dios, la cual viene a significar que Dios puede comunicarse en Sí mismo a lo no divino, sin dejar de ser la realidad infinita y el misterio absoluto y sin que el hombre deje de ser el existente finito distinto de Dios. Cf. RAHNER K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona, 1979) 108 - 110;

70. Cf. KASPER W., *Fe e historia* 75 - 81.

expresión de su presencia y cercanía, sin embargo es inadecuada para poder expresar la plenitud de Dios. El hombre es quien actúa la historia.

En la historia Dios se muestra como el Viviente, como el Amante del hombre, como el Liberador misericordioso que participa de su vida y de su amor, llamando constantemente al hombre a dar una respuesta libre.

El hombre, por su parte, es esencialmente un ser histórico⁷¹, que vive el presente en constante referencia a un comienzo y dirigiéndose hacia el cumplimiento de un fin, es decir, vive su existencia en la tensión del pasado y el futuro que son un don que ha recibido y recibirá de Dios. En la historia de la salvación el comienzo es la creación y el futuro es la salvación a la cual el hombre aspira profundamente. Recibiendo el don de Dios y tomando conciencia de su realidad y de la responsabilidad histórica, el hombre pone en ejercicio su libertad para lograr su propia realización personal, ser él mismo, y construir su propia historia.

La revelación es entonces un hecho que compromete a Dios y al hombre en la historia. Sólo allí se puede dar el encuentro interpersonal entre Dios y el hombre en el presente. Para ello Dios utiliza una sabia pedagogía por medio de la cual se adecúa a las exigencias propias del hombre. En efecto, Dios se ha manifestado paulatinamente a través de muchos hechos y palabras hasta llegar a su plena manifestación en la persona concreta y singular de Jesús de Nazaret.

Surge, sin embargo, el problema de la validez de una revelación dada en la historia y en el tiempo. ¿Es la revelación una novedad contingente como la historia? ¿La revelación está limitada por las categorías propias de un tiempo o de una cultura? ¿Cómo puede valer para todos los hombres una revelación que se da por las vías de la historia?⁷²

71. Se puede ampliar el tema de la historicidad del hombre en : DARLAP A., "El concepto de historia de la salvación" en MySal I 62-79; ID., "Historicidad" en CFT I 658-665.

72. Cf. LATOURELLE R., *Teología de la revelación* 444-450, allí el autor analiza las implicaciones de una revelación en y por la historia.

Estos interrogantes nos llevan precisamente a ver la necesidad de comprender el conjunto de la historia de la revelación a través de las distintas mediaciones humanas e históricas en el Antiguo Testamento, en Jesús el Cristo y en la Iglesia, al tiempo que nos llevan a reconocer que Dios ha tenido que garantizar la fidelidad de la escucha de su palabra en plenitud y verdad a lo largo de todo el tiempo⁷³. De igual manera, nos muestran la necesidad de saber interpretar el mensaje salvífico con una capacidad de discernimiento para poder descubrir lo que es propio de Dios y lo que es fruto de las situaciones humanas.

La revelación como realidad histórica contiene una fuerza salvífica que actúa a través del 'kairos', es decir, a través de los distintos momentos de gracia que ponen al hombre en la exigencia y la urgencia de corresponder, con una respuesta que siempre tiene que ser libre, ya que la actividad libre del hombre es un componente interno de la historia de la salvación⁷⁴.

Otra particularidad de la historicidad de la revelación y la salvación es que cada momento salvífico está siempre ligado al final, a su cumplimiento, de tal manera que es siempre una anticipación de lo que vendrá, en la espera de un cumplimiento definitivo. Así entonces la revelación, la verdad cristiana, se da en la historia y está en ella, pero al mismo tiempo supera la historia.

5. Otras manifestaciones de Dios

La Iglesia ha tenido clara conciencia de que Dios, en su infinito designio de amor, ha querido siempre buscar el encuentro salvífico con el hombre. De ahí que ha proclamado desde muy antiguo que aún para quienes no han recibido plenamente la palabra reveladora de Cristo, El se ha manifestado y ha dejado vislumbrar su realidad a través de la creación y de las experiencias religiosas de otros pueblos.

73. Estos aspectos serán desarrollados a lo largo de distintos capítulos de este tratado.

74. Cf. DARLAP A., "El concepto de historia de la salvación" 119-122; ID., "Origen, carácter histórico e interpretación de la historia de la salvación" MySal I 137-174, especialmente las páginas 161-166.

a *La creación como manifestación de Dios*

En la Sagrada Escritura la revelación y la creación aparecen estrechamente ligadas, aunque el descubrimiento de Dios como creador es tardío en el pueblo de Israel. Sin embargo, la Escritura habla con claridad de la creación como una manifestación de Dios, ya que en ella Dios ha dejado su impronta (cf. *Sab.* 13, 3-5) y por eso, a partir de las creaturas, el hombre puede llegar a descubrir la acción de Dios y a reconocer su poder, utilizando su inteligencia (cf. *Rom.* 1,18-23)⁷⁵.

Esta manifestación de Dios a través del mundo creado es en cierto sentido una forma de revelación, porque la creación es una participación de la existencia divina y un don de Dios. Todo el universo es una creatura, que como tal ha salido de las manos de Dios y refleja la perfección de su Autor⁷⁶.

El Magisterio de la Iglesia ha reafirmado esta verdad, insistiendo ante todo en la posibilidad que el hombre tiene a través de su razón para llegar al conocimiento de Dios:

La misma santa Madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas; porque lo invisible de él, se ve, partiendo de la creación del mundo, entendido por medio de lo que ha sido hecho (*Rom.* 1,20); sin embargo, plugo a su sabiduría y bondad revelar al género humano por otro camino, y éste sobrenatural, a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad⁷⁷.

Esta posibilidad de conocer a Dios radica en la naturaleza misma del hombre, se llega hasta El a través de las creaturas y tiene por objeto a Dios como causa de todas las cosas⁷⁸.

La *Dei Verbum* ha confirmado estos principios, afirmando que "Dios, creando y conservando el universo por su Palabra

75. Un análisis de esta manifestación de Dios a la luz del texto paulino se encuentra en FRIES H., "Revelación" (sec. II A, "La revelación en la creación") *MySal* I 228-235.

76. Cf. Volk H., "Creación" en *CFT* I 267-288.

77. *Ds.* 1785.

78. Se puede ampliar el tema en RAHNER K., *Escritos de teología* I 86ss.

(cf. *Jn.* 1,3), ofrece a los hombres en la creación un testimonio perenne de sí mismo (cf. *Rom.* 1,19-20)⁷⁹. Asimismo, vuelve a profesar la verdad del conocimiento racional de Dios, por medio de las cosas creadas “y enseña que, por medio de dicha revelación, todos los hombres, en la condición presente de la humanidad, pueden conocer con absoluta certeza y sin error las realidades divinas, que en sí no son inaccesibles a la razón humana”⁸⁰. Sin embargo, el Vaticano II hace una relación entre esta manifestación natural y la revelación sobrenatural e histórica de Dios, dado que ésta ayuda y completa la natural, mientras que el conocimiento parcial prepara, pide y acompaña la revelación sobrenatural⁸¹.

Finalmente, no podemos olvidar que entre todas las creaturas, quien más lleva la impronta de Dios, por su imagen y semejanza (cf. *Gen.* 1,27), es el hombre y que, en la medida en que conocemos al hombre y nos preguntamos por su origen y su fin, vamos descubriendo la realidad de Dios como fundamento y destino final del hombre.

b Gérmenes de revelación en las religiones no cristianas

La Declaración conciliar “*Nostra Aetate*” manifiesta expresamente que en las religiones no cristianas se contienen muchas realidades santas que reflejan a menudo un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres y a veces también el conocimiento de la Suma Divinidad e incluso del Padre⁸².

Esta verdad se ha ido desarrollando con el reconocimiento de que en las otras religiones hay unos “gérmenes del Verbo”, lo cual quiere decir que en esas religiones hay una expresión de la necesidad absoluta que el hombre tiene de Dios y de los valores definitivos. Ellos vienen a constituir como una preparación para el evangelio⁸³.

79. Cf. DV 3.

80. Cf. DV 6.

81. Puede ampliarse el tema en DARLAP A., “Historia general de la salvación y revelación natural” MySal I 132-136.

82. Cf. NAe 2.

83. Cf. LG 16.

La experiencia de una auténtica religiosidad, vivida con rectitud de conciencia, pone al hombre en camino y en preparación para llegar eventualmente a conocer a Cristo, plenitud de la revelación y del encuentro entre Dios y el hombre, y constituye una relación con Dios que, aunque no es percibida muchas veces como encuentro personal, sin embargo, a través de esas manifestaciones Dios se vuelve hacia el hombre para ofrecerle la salvación y pedirle una respuesta, que se debe traducir también en amor responsable y en apertura generosa a la necesidad de los demás hombres.

Estos gérmenes del Verbo se encuentran también en las distintas culturas, de tal manera que cuando se anuncia la Buena Nueva, es necesario saber reconocer los valores que se encuentran allí, fortaleciéndolos y consolidándolos, no destruyéndolos⁸⁴.

ACTIVIDADES DE COMPLEMENTACION

1. Profundización del tema

- a. Ante todo, es necesario un estudio atento de la Constitución DEI VERBUM. Esta lectura servirá para situar el presente capítulo y fundamentar el estudio de cuanto viene en los siguientes.
- b. Ampliar el estudio anterior leyendo alguno de los siguientes artículos que analizan lo que es la "revelación" a la luz de la Dei Verbum: MySal I 207 - 282; CFT II 569 - 578; DTI IV 179 - 202; SaM VI 78 - 103.

2. Círculo de estudio

- a. Para profundizar la relación entre verdad e historia, analizar el siguiente artículo: DE LA POTTERIE I., "Historia y verdad" en LATOURELLE R. — O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* 130 - 159, elaborando unas páginas de síntesis y presentación del tema.

84. Cf. Puebla 401.

- b. Profundizar la relación entre “revelación fundante” y “Signos de los tiempos” a partir del estudio de la Dei Verbum y de la GS 4. 11. 44; AA 14. Se pueden tener en cuenta las ponencias de Mons. MCGRATH y Mons. PIRONIO en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín (cf. nota 66).
- c. A partir de los nn. 2.3.4. de la Dei Verbum hacer un análisis del uso de las palabras revelación y salvación y su íntima relación.

3. Guía Pastoral

- a. Con base en la DV 2 - 5 elaborar una catequesis sobre el cristianismo en cuanto “religión de la revelación”.
- b. Por grupos de trabajo analizar el alcance pastoral de la Dei Verbum en su doble caracterización: Cristo-céntrica y antropológica.

4. Lectura espiritual

- a. I carta del Apóstol San Juan.
- b. S. AGUSTIN, “Las confesiones” X. 27.

5. Liturgia de las Horas Lecturas

- a. DIOGNETO, “Dios nos reveló su amor por medio de su Hijo”. Lectura del 18 de diciembre.
- b. S. LEON MAGNO, “El Señor da a conocer su salvación”. Lectura de la Solemnidad de la Epifanía.

BIBLIOGRAFIA

- ALFARO J., “La fe como entrega personal del hombre a Dios” *Co* 21 (1967) 56-69.
- ALONSO SCHÖKEL L., “Unidad y composición de la Constitución Dei Verbum” en: AA.VV., *Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la Divina Revelación* (BAC 284, 1969) 123 - 138.
- “Carácter histórico de la revelación” en: *Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la Divina Revelación* (BAC 284, 1969) 139 - 165.

- BAKKER L., "Qué lugar ocupa el hombre en la Divina Revelación" *Co 21* (1967) 23-42.
- DE LA POTTERIE I., "Historia y verdad" en: LATOURELLE R. - O' COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca, 1982) 130-159.
- DARLAP A., "Teología fundamental de la historia de la salvación" *MySal I* 49-201.
- FRIES H., "Mito y revelación" en: AA.VV., *Panorama de la teología actual* (Madrid, 1961) 19-59.
- "La revelación" *MySal I* 207-282.
- GEISELMANN J.R., "Revelación" *CFT II* 565-578.
- KASPER W., *Fe e historia* (Salamanca, 1974).
- LATOURELLE R., *Teología de la revelación* (Salamanca, 1969).
- LAVATORI R., *Dio e l'uomo un incontro di salvezza* (Brescia, 1985).
- O'COLLINS G., *Teología fondamentale* (Brescia, 1982).
- RAHNER K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona, 1979).
- "Revelación" *SaM VI* 78-103.
- RAHNER K. - RATZINGER J., *La revelación y la tradición* (Barcelona, 1971).
- RUGGIERI G., "Revelación DTI.IV 179 - 202.
- RUIZ G., "Historia de la Constitución Dei Verbum" en: AA.VV. *Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la Divina Revelación* (BAC 284 1969) 3-35.
- SCHILLEBEECKX E., *Revelación y teología* (Salamanca, 1968).
- VAN LEEUWEN P., "Historia de la Constitución sobre la Divina Revelación" *Co 21* (1967) 7-22.
- VÖGTLE A., "Revelación e historia en el Nuevo Testamento" *Co 21* (1967) 43-55.

CAPITULO 4; LA REVELACION EN LA PATRISTICA, LA TEOLOGIA Y EL MAGISTERIO

La comprensión de lo que es la revelación ha tenido una larga historia, la cual iniciada en sí misma en la Sagrada Escritura, ha ido progresivamente desarrollándose y prolongándose a través de la patrística, de las distintas épocas y corrientes teológicas y del Magisterio de la Iglesia.

De acuerdo con las preocupaciones propias de cada época de la historia y de los distintos problemas doctrinales que fueron surgiendo, el acento se ha colocado en uno u otro aspecto, de tal manera que, sin olvidar por completo lo que ya había sido adquirido en reflexiones anteriores, la comprensión de lo que es la revelación ha sufrido variadas concepciones que han determinado y marcado actitudes concretas en la Iglesia.

El rápido recuento histórico de este desarrollo lo iniciaremos a partir de la patrística, para continuar luego con los aportes de la teología y llegar finalmente a las declaraciones magisteriales.

1. La revelación según los Padres de la Iglesia

En la Iglesia primitiva, tal como resulta en los escritos de los Padres de la Iglesia⁸⁵, hubo una clara conciencia de la centra-

85. En esta primera parte del capítulo nos basaremos principalmente en LATOURELLE R., *Teología de la revelación* (Salamanca, 1969) 87-164. Recomendamos la lectura de esas páginas como ampliación del tema.

lidad de Cristo en la revelación, de tal manera que se le vio como la fuente manantial del cristianismo y como Aquel en quien termina y culmina la economía reveladora. Esta fue una de las primeras líneas de reflexión que surgieron y que encontramos en San Ignacio de Antioquía⁸⁶.

En la medida en que el cristianismo se fue confrontando con las distintas culturas y que tuvo que buscar razones para llamar a la fe, la revelación fue presentada como el don de la verdad absoluta, de la verdadera doctrina, pero una doctrina de salvación que conduce a la vida eterna a quienes la reciben en la fe. En esta línea se colocaron principalmente los apologistas San Justino, Atenágoras y Teófilo de Antioquía.

La crisis causada por el gnosticismo llevó a San Ireneo a la afirmación clara de la acción del Verbo en la obra de la salvación a lo largo de los dos Testamentos, de tal modo que el Verbo ha estado presente en todos y cada uno de los distintos momentos salvíficos, desde la creación hasta la consumación. Para Ireneo la revelación no es una gnosis ni una doctrina humana, sino un don del amor, una doctrina que exige la fe, la cual engendra la vida de los creyentes y los conduce hacia la Visión y la inmortalidad. Su doctrina sobre la revelación está íntimamente ligada con lo que él explica acerca de la encarnación y de la redención, pues el Verbo que había creado al hombre a su imagen, ha venido a reparar su obra, desfigurada por el pecado, mostrando así en su encarnación la verdadera imagen e imprimiéndola profundamente en el hombre⁸⁷.

Importantes también fueron las reflexiones de Clemente de Alejandría quien hace ver cómo en la filosofía griega hay unos gérmenes del Verbo, una preparación al acontecimiento de Cristo, al igual que la ley para los hebreos, aunque la filosofía griega sería muy inferior en cuanto que contiene sólo valores provenientes de la razón. "Como el kerigma ha venido hoy, en su tiempo, así la ley y los profetas fueron dados en su tiempo a los bárbaros, y la filosofía a los griegos, para que acostumbren sus oídos al kerigma"⁸⁸.

86. Cf. Eph. 20,1; Philad. 9,1.

87. Cf. *Adversus haereses* 5,16,2.

88. Str. 6,44,1 citado por LATOURELLE R., *Teología de la revelación* 118-119.

Un paso más adelante en la comprensión acerca de la revelación la dio Orígenes, el cual subraya la subjetividad de la revelación, es decir, no sólo se ha dado la encarnación del Verbo, sino que su acción reveladora llega a su punto culminante cuando el hombre, por la acción de la gracia, reconoce en Cristo al Verbo de Dios. En la revelación hay entonces que tener en cuenta no sólo la acción del Dios que revela su misterio, sino también el reconocimiento por parte del hombre en la fe.

Este aspecto de la incorporación de la fe en la revelación fue también proclamada por San Atanasio.

Tarea importante de los padres capadocios fue el reconocimiento de una doble vía de acceso al conocimiento de Dios a través de la creación visible y de la enseñanza de la fe, de tal manera que Dios no sólo se da a conocer por la predicación del universo creado, sino que se acerca al hombre y entra en comunión personal con él.

Tertuliano en sus escritos desarrolla de manera especial el tema de la trasmisión de la revelación. Cristo predicó su doctrina, instituyó a los Apóstoles y les confió la misión de predicar en toda la tierra. Estos, a su vez, han confiado a las iglesias la doctrina recibida, la cual debe ser custodiada con fidelidad. La acción reveladora termina en los Apóstoles, ya que Cristo les confió una vez para siempre el Evangelio y una doctrina de contenido idéntico, constituyéndolos mediadores de esa revelación. Así pues, Cristo transmite como fuente de verdad, los Apóstoles como mediadores y las iglesias como depositarias.

Por su parte, San Agustín recalca en el aspecto histórico de la revelación haciendo ver cómo ella está vinculada al tiempo y toma la forma de historia, de tal manera que no es una comunicación de verdades abstractas, sino la realización de una economía de encarnación. Esta revelación tiene como sujeto y objeto a Cristo, es decir que El es el Dios revelado y el Dios que se revela. Como respuesta a esta revelación está la fe, que nos encamina hacia la Visión. Asimismo, Agustín recalca en el valor de la palabra apostólica, consignada en la Escritura y proclamada por la Iglesia, como aquella que porta la palabra de Cristo, objeto de nuestra fe.

A lo largo de los escritos patrísticos, aunque no hay un desarrollo sistemático sobre lo que es en sí la revelación, sin embargo, encontramos allí los primeros esbozos de comprensión, que serán la base para un desarrollo posterior más profundo hasta llegar a la actual presentación hecha por el Concilio Vaticano II.

2. La revelación en la teología

El recuento que haremos del desarrollo de la reflexión acerca de la revelación en la teología abarcará solamente algunos momentos importantes, partiendo de Santo Tomás para luego pasar a las teología más recientes.

a Doctrina de Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás considera la revelación como una obra salvífica y como el punto de apoyo para la teología y para la fe cristianas. En efecto, la revelación se realiza con miras a la salvación, y como la salvación es Dios mismo en su vida íntima, la salvación es un objeto que supera absolutamente las fuerzas y las exigencias del hombre. De ahí surge entonces la necesidad de que Dios se revelara y se diera a conocer al hombre para manifestarle el fin al que está destinado y los medios para lograrlo⁸⁹. Lo revelado es esencialmente todo conocimiento inaccesible a la razón humana acerca de Dios.

Esta revelación se realiza por etapas, que constituyen realizaciones parciales del plan divino. Según la doctrina tomista hay tres etapas principales: 1) la era patriarcal, con la revelación a Abraham, en la que se inaugura la revelación del Dios único; 2) la era profética, con la revelación a Moisés, en la que se da a conocer la esencia divina; 3) la era cristiana, con la revelación de Cristo, en la cual se manifiesta el misterio de la Trinidad⁹⁰. De esta manera, entonces, la revelación llega a su perfección en la persona de Jesucristo.

Santo Tomás se interesa ante todo por estudiar la revelación profética⁹¹ en cuanto acción divina que se introduce en el psi-

89. STh I. q.1 a.1 c.

90. STh II-II q. 174 a.6 c.

91. STh II-II q. 171-174.

quismo humano. Por profecía entiende el conocimiento dado sobrenaturalmente al hombre de las verdades que superan actualmente el alcance del espíritu y con las que ha sido instruido por Dios para el bien de la comunidad⁹². Es un carisma social que da la revelación divina al mundo por intermedio de algunos privilegiados, en cuya misión reposará la fe de los otros y ulteriormente su regla de vida. Tiene por misión instruir al género humano en todo aquello que es necesario para la salvación.

En la profecía distingue entre el conocimiento de la verdad y su locución⁹³. Lo esencial de la profecía, según el Aquinate, es la luz divina concedida al profeta para que pueda discernir, juzgar y expresar las intenciones y las acciones de Dios⁹⁴.

La acción por la que Dios hace partícipe de su pensamiento al hombre la llama "palabra de Dios", por analogía al modo de la comunicación humana⁹⁵. En esa palabra distingue dos clases: una palabra exterior que Dios nos dirige por medio de los predicadores y una palabra interior por la que nos habla a través de una inspiración interior.

Para que el hombre caminase con más confianza hacia la verdad, el Hijo de Dios se hizo hombre, estableció y fundó la fe, de tal modo que el hombre apoyado en la palabra de Cristo se está colocando ante la palabra de Dios. Cristo, en efecto, nos manifiesta el camino de la salvación a través de toda su realidad personal y por medio de su palabra nos revela los secretos del Padre⁹⁶.

Santo Tomás llama "doctrina sagrada" al conjunto de lo que Dios ha revelado a los profetas y a los Apóstoles. Esta es la "enseñanza según la revelación" que se contiene en la Escritura⁹⁷.

92. "De veritate" q. 12 a.2 concl., citado por BENOIT P., "La inspiración escriturística" (Ed. Seminario Mayor de Bogotá, 1963) p. 4.

93. STh II-II q. 171 a.1 c.

94. STh II-II q. 173 a.2 c.

95. STh I q. 107 a.2.

96. STh III q. 36-53.

97. STh I q.1 a.1c.

Sin embargo, la perfección de la revelación divina no será realizada más que en el cielo. En comparación con la Visión beatífica, el conocimiento que da la profecía no es más que algo muy imperfecto⁹⁸, pero de todas maneras, en razón de su origen divino, la profecía no puede enseñar nada que sea falso. De esta manera, entonces, el conocimiento profético se sitúa a medio camino entre la fe y la Visión beatífica y es una etapa transitoria hacia la economía definitiva de la patria eterna.

b Diversos pasos en las teologías posteriores

Aunque tanto en el medioevo como en la época inmediatamente posterior hubo algunos avances en relación con la comprensión de la revelación, nos detendremos sin embargo únicamente en algunos autores de los siglos XIX y XX, los cuales respectivamente van a reflejar la problemática católica en los albores de los Concilios Vaticano I y Vaticano II.

1) Teólogos del siglo XIX

Franzelin publica en 1870 un "Tractatus de divina traditione et Scriptura"⁹⁹ en el que se da especial relieve al aspecto de la revelación, en cuanto proposición suficiente de las palabras y de los hechos divinos, de tal modo que ella puede ser acreditada como verdad divina. Este autor presenta con especial insistencia los aspectos externos de la revelación, dejando bastante de lado el aspecto interno, es decir, la acción del Espíritu Santo en ella.

Newman, por su parte, insiste sobre todo en el carácter doctrinal y autoritario de la revelación. Si Dios ha hablado, el hombre debe obedecer a esta palabra, ya que se trata de una palabra salvífica dada en manera sobrenatural.

Con los aportes de Scheeben, el concepto de revelación va a volver a colocar el acento en el carácter sobrenatural pero a la vez histórico, determinando bien las distintas etapas que se han desarrollado, hasta llegar al culmen de la revelación en Cristo, el cual es la plenitud de la luz y de la verdad. De igual

98. STh II-II q. 171 a.4.

99. Cf. DTC VI, 765-767.

modo este autor subraya la importancia de la tarea realizada por los padres de la Iglesia en la transmisión de la revelación¹⁰⁰.

2) Teólogos del siglo XX

Entre los autores del presente siglo que continuaron una reflexión sobre la revelación, a partir de las enseñanzas del Vaticano I, podemos señalar al P. Garrigou-Lagrange, quien al definir la revelación insiste sobre todo en el aspecto sobrenatural de ella y muestra el puesto que tiene en la enseñanza de las verdades de fe al género humano.

La revelación es la acción divina libre y esencialmente sobrenatural por la que Dios, para llevar al género humano a su fin sobrenatural, que consiste en la visión de la esencia divina, hablándonos por los profetas y últimamente por Cristo, nos ha manifestado dentro de una cierta oscuridad misterios sobrenaturales y también verdades de la religión natural, para que puedan ser luego propuestos infaliblemente por la Iglesia, sin cambio alguno de sentido, hasta el final de los tiempos¹⁰¹.

Hacia los años 50 se comienza a notar un mayor interés por lograr una mejor comprensión de lo que es la revelación, ampliando y desarrollando diversos aspectos que se habían transcurado a lo largo de los siglos anteriores y que sirvieron luego para la formación de la Dei Verbum. La problemática del desarrollo de los dogmas fue una de las que principalmente se comenzaron a estudiar con mayor interés y que, hasta cierto punto, más polémica suscitó dada la implicación ecuménica de fondo.

Quizás, desde el punto de vista estrictamente de la revelación como tal, lo que mayor impulso recibió fue el desarrollo de la idea de encuentro personal, idea que había sido ya vislumbrada en la patrística y que corresponde más a la realidad personal de la revelación, tal como la presenta la Escritura¹⁰².

100. Cf. LOHRER M., "Sujetos de la Tradición" MySal I 658. Una visión amplia de estas corrientes véase en LATOURELLE R., *Teología de la Revelación* 219 - 234.

101. GARRIGOU-LAGRANCE R., *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita* I (Romae, 1950⁵) 132.

102. Cf. BONSIRVEN J., *Teología del nuevo testamento* (Barcelona, 1961).

En este aspecto fueron muy positivos los aportes dados por H. de Lubac, Daniélou, Chenu, Bouillar, von Balthasar, quienes se oponen a un cierto intelectualismo de la revelación, al igual que una gran cantidad de teólogos protestantes¹⁰³ que se han interesado en el tema y entre los cuales vale la pena destacar a K. Barth, R. Bultmann y E. Brunner. Tanto los teólogos católicos como los protestantes mencionados han dado igualmente un aporte muy valioso en el planteamiento del carácter histórico de la revelación.

No se pueden dejar de mencionar además los movimientos de renovación bíblica y patristica que impulsaron el retorno a las fuentes bíblicas, dando un primado a la palabra de Dios y a su acción reveladora, y la teología kerigmática, la cual, sin negar el carácter doctrinal de la revelación, rechazaba una presentación demasiado abstracta y conceptual del dato revelado, que pudiera hacer olvidar que ella se da en forma de historia de la salvación.

La teología de la revelación es relativamente reciente, pero con el aporte de sus reflexiones acerca del evento revelador, basándose primordialmente en la revelación misma, se ha llegado a explicitar de manera justa el carácter Cristocéntrico que debe tener, la dimensión histórica y la realidad interpersonal de la revelación. Teólogos como K. Rahner, H. de Lubac, J. Alfaro, R. Latourelle, R. Guardini y H. U. von Balthasar¹⁰⁴ insisten en la necesidad de vincular la revelación con la persona de Cristo, como consecuencia de la economía de encarnación que Dios ha utilizado para llevar a plenitud su manifestación y su encuentro personal con el hombre. Esta economía de encarnación se realiza en la historia, de tal modo que en la historia y por la historia, interpelada a la luz de la palabra de Dios, Dios se dirige al hombre. Este aspecto interpersonal de

103. Cf. FRIES H., "El concepto católico de revelación como problema de teología ecuménica" MySal I 217-227.

104. Cf. DE LUBAC H., *La révélation divine* (Paris, 1980^d); RAHNER K., *Escritos de teología I* (Madrid, 1961); ALFARO J., "Encarnación y revelación"; GUARDINI R., *La esencia del cristianismo* (Madrid, 1959); von BALTHASAR H.U., "Dios ha hablado en lenguaje humano" en *Palabra de Dios y liturgia* (Salamanca, 1965) 63-90.

la revelación es quizá el que más ha sido desarrollado y que ha llevado a la necesidad de ligar muy estrechamente en ella la fe, como respuesta personal del hombre al Dios que se revela¹⁰⁵.

c Líneas principales en la teología latinoamericana

La teología latinoamericana es muy reciente en sí misma y se puede situar su nacimiento propiamente dicho hacia los años 60, como respuesta a la confrontación entre la fe de las grandes mayorías cristianas del continente y los graves problemas sociales y políticos, reflejados especialmente en la pobreza y la miseria injustamente sufridas¹⁰⁶. Se ha tratado de una teología que ha surgido sobre todo en grupos cristianos, comprometidos en un proceso político de cambio social, que quieren reflexionar a la luz de la fe, a partir de su vivencia concreta de caridad y de acción política, como respuesta a las llamadas de una liberación integral lanzadas por Medellín y Puebla. Las corrientes que más resonancia han tenido en la elaboración teológica de América Latina han sido las llamadas "teologías de la liberación"¹⁰⁷.

En los autores latinoamericanos no hay todavía una sistematización total del pensamiento teológico y por ello no ha habido un desarrollo temático acerca de la revelación. Se encuentran, sin embargo, una serie de insistencias previas que vienen a determinar su concepto.

Ante todo, hay que tener presente el gran valor que se ha dado a la historia y a la unidad que debe haber entre historia de

105. Una historia de esta gestación de la teología de la revelación en los dos últimos siglos se encuentra en LATOURELLE R., *Teología de la revelación* 219 - 278.

106. "Ese es el desafío en América Latina. Cómo encontrar un lenguaje sobre Dios que eche sus raíces en la pobreza injusta en que viven las grandes mayorías (clases sociales explotadas, razas despreciadas, culturas marginadas). Pero que sea al mismo tiempo un discurso que se alimente de la esperanza que levanta un pueblo que se pone en pie para lograr su liberación", GUTIERREZ G., *El Dios de la vida* (Lima, 1982) 89.

107. Para una explicitación de las distintas corrientes de la teología de la liberación, puede leerse el artículo de SCANNONE J. C., "La teología de la liberación. Características, corrientes, etapas" en *Me* 34 (1983) 271-280.

la salvación e historia general¹⁰⁸, de tal modo que la revelación no puede verse separada de ella, ni en su acontecimiento, ni en su interpretación. Dios se revela en la historia conflictual del hombre y manifiesta su amor de manera primordial en los pobres, que son quienes lo acogen, comprenden y anuncian¹⁰⁹. En ellos, Dios se revela manifestando su justicia y su solidaridad e inaugura, desde los pobres, un reino de amor. Por ello, para encontrar a Dios, hay que encontrarse con los pobres en quienes debemos reconocer los rostros sufrientes del Señor¹¹⁰.

La revelación es vista como una realidad siempre presente y actuante a través de los acontecimientos de la historia¹¹¹, en los cuales nos encontramos con el Padre y somos interpelados para dar una respuesta siempre nueva en la fe¹¹². Como centro y fundamento de la revelación se insiste en el Jesús histórico, el cual viene a ser el principio hermenéutico de toda interpretación, desafortunadamente en algunos autores con desmedro de una visión integral del Cristo total¹¹³.

Otra insistencia común en estas corrientes de América Latina es la referente a la necesidad de interpretar la palabra de Dios en el contexto socio-político de cada situación, con preferencia total a la experiencia de dependencia de los explotados y marginados del continente, de tal modo que la praxis política y cristiana viene a determinar la necesaria reinterpretación de la Escritura. Esta reinterpretación siempre nueva viene a ser un constitutivo esencial de la parte subjetiva de la revelación, es decir, de la acogida situada de la palabra de Dios.

Aunque hay una serie de intuiciones de gran importancia, sin embargo, hace falta una mayor elaboración en la que,

108. Cf. GUTIERREZ G., *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca, 1975⁷) 199-200.

109. Cf. ID., *La fuerza histórica de los pobres* (Salamanca, 1980) 14. 129.

110. Cf. ID., *El Dios de la vida* 53-59; cf. Puebla 31-39.

111. Cf. RUIZ S., "Teología bíblica de la liberación" en CELAM *Liberación, diálogos en el CELAM* (Bogotá, 1974) 337-370; MUÑOZ R., "El Dios de Jesucristo en nuestra historia" en: MENSAJE 327 (1984) 93-98.

112. Cf. GUTIERREZ G., *La fuerza histórica de los pobres* 259-260.

113. CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* X. 7 - 12.

teniendo de presente la rica tradición de la Iglesia y la necesaria orientación del Magisterio, se tengan en cuenta todos los aspectos propios de la revelación y se evite así el peligro de caer en un inmanentismo histórico, que despoje a la revelación de su carácter trascendente y misterioso y la vuelva algo relativo y cambiante como la historia.

3 La revelación en la doctrina del magisterio

Para finalizar este recuento histórico, daremos una rápida mirada a lo que ha sido el progreso de la doctrina sobre la revelación en los últimos Concilios. Solamente haremos alusión a lo que se ha entendido por revelación, dejando para otros capítulos aspectos más particulares.

a Doctrina del Concilio de Trento

En el siglo XVI la Iglesia tiene que afrontar un problema nuevo: la aparición del protestantismo, el cual presenta una visión antropológica muy pesimista, ya que se mira al hombre tan profundamente afectado por el pecado que casi es imposible que pueda captar la revelación y conocer a Dios. Para el protestantismo el único camino hacia Dios se encuentra en la Sagrada Escritura, la cual ha sido dada por Dios para la salvación de los hombres. El Espíritu Santo asiste individualmente a cada uno y da a conocer lo que está revelado y lo que se debe creer.

Ante estos postulados, el Concilio de Trento tiene que fijar su doctrina en un contexto más global, a fin de alejar esa atención desmedida en la Sagrada Escritura, que iba en detrimento de la Iglesia y de su Tradición viviente.

Los principales puntos que aclaró en relación con la revelación fueron los siguientes:¹¹⁴

- El evangelio nos ha sido dado de manera progresiva: anunciado por los profetas, promulgado por Cristo y predicado por los Apóstoles. De esta manera, el evangelio es la

114. Ds 783.

única fuente de toda verdad saludable y de toda disciplina de costumbres.

- Este evangelio se contiene en los libros inspirados de la Sagrada Escritura y en las Tradiciones no escritas.
- El Concilio recibe con igual piedad y respeto la Sagrada Escritura y la Tradición.

De este modo, sin acudir a la palabra “revelación”, ésta viene representada como el contenido del término “evangelio”. Al mismo tiempo, hace ver que es necesario conservar la pureza del evangelio predicado por Cristo y los Apóstoles. Trento coloca en Cristo la garantía de la continuidad de la revelación.

Otro aporte importante fue el haber aclarado lo que es característico de las verdaderas tradiciones: —que sean de origen divino—; que hayan sido recibidas y transmitidas por los Apóstoles; —que tengan importancia para la fe y las costumbres—; que se hayan conservado hasta hoy en la Iglesia; —que no hayan sido fijadas por escrito (en la era apostólica). Con estas clarificaciones el Concilio subraya la necesaria mediación del ministerio magisterial para la recta interpretación de las tradiciones.

Finalmente, se reconoce con gran firmeza que Sagrada Escritura y Tradición transmiten la única fuente de la verdad misma del evangelio y que, por lo tanto, la Iglesia debe conservar. Con esta conclusión, Trento se propone demostrar la profunda continuidad que hay entre Escritura y Tradición, contraponiéndose así a la ruptura que había establecido Lutero entre Escritura e Iglesia.

b Doctrina del Concilio Vaticano I

El Vaticano I tuvo que responder, en cambio, a las tendencias racionalistas del siglo XIX. En efecto, durante el siglo pasado se pretendía medir todo por la razón y se consideraba como verdadero únicamente lo que el hombre podía entender. Esto, ciertamente, era influjo de la época de la “ilustración” del siglo XVIII. El hombre, por consiguiente, debía usar la

propia inteligencia sin que fuera dirigido por otro¹¹⁵, rechazando así las verdades reveladas que la razón no pudiera captar con sus propios medios.

Todo lo anterior llevó a plantear la necesidad de la posibilidad y de la necesidad de la revelación, como algo puramente trascendente. Surgieron entonces diversas formas de pietismo y de fideísmo, con la tendencia a convertir la fe en algo que no tuviera nada que ver con la inteligencia y negando así el valor de la razón.

Con el nacimiento del progresismo se rechazó la hipótesis de una revelación que pudiera significar una acción trascendente de Dios en la historia humana, y se exigió para la razón una autonomía plena.

Como reacción a estas ideas aparecería posteriormente el modernismo, el cual afirmaba que la revelación es algo puramente inmanente y al alcance del hombre, es decir, que las verdades de fe son totalmente inteligibles al hombre. A su vez, con el idealismo propuesto por Hegel se llegó, incluso, a dar una interpretación filosófica de todos los dogmas cristianos, pues para él Dios y el universo son prácticamente lo mismo y, por ello, se conoce todo en su evolución natural.

El Concilio Vaticano I ve en el racionalismo los frutos del protestantismo. Esto viene claramente descrito en el prólogo de la Constitución "Dei Filius":

115. Cf. BAKKER L., "Lugar del hombre en la divina revelación" Co 21 (1967) 27. En el citado artículo el autor trae la siguiente nota: "Cf. la conocida definición de Kant: "La ilustración es el proceso por el que el hombre deja la inmadurez de que él mismo es culpable. La inmadurez es la incapacidad de usar la propia mente sin alguien que guíe. El hombre es culpable de esta inmadurez cuando la causa no reside en falta de inteligencia, sino en falta de determinación y valentía que le impide usar su mente si carece de alguien que le guíe. 'Sapere aude' (atrévete a saber). Ten el valor de usar tu propia mente, éste es el lema de la ilustración". Frente a esta afirmación, el mismo Kant señaló los límites de nuestra inteligencia: "Tuve que desechar el conocimiento (sobre Dios) para hacer sitio a la fe".

Nadie ignora... que después de haber rechazado el magisterio de la Iglesia y dejado las cuestiones religiosas al juicio privado de cada uno, las herejías condenadas por los padres del Concilio de Trento se han fraccionado en infinidad de sectas, que se han dividido y han luchado entre sí, y que, por último, un gran número de sus miembros han perdido la fe en Jesucristo. Ya no se consideran como divinos los libros santos que eran para el protestantismo la única fuente y la única regla de la doctrina cristiana; se ha llegado incluso a catalogarlos entre las ficciones míticas. Ha nacido así, y desgraciadamente se ha difundido por todo el universo, la doctrina del racionalismo y del naturalismo, que, oponiéndose en todo a la religión cristiana por razón de su carácter sobrenatural de esta institución, consagra todos sus esfuerzos a eliminar a Jesucristo, nuestro único Señor y Salvador, del pensamiento de los hombres, de la vida y de las costumbres de los pueblos para establecer el así llamado reino de la pura razón y de la naturaleza¹¹⁶.

La Constitución Dei Filius tiene entonces que tomar una actitud polémica para poder atacar todas esas teorías. El Concilio no analiza por lo tanto la naturaleza de la revelación, sino que más bien se detiene en la constatación del hecho de su existencia, de su posibilidad y de su objeto.

La doctrina acerca de la revelación que presenta el Vaticano I se sintetiza en los siguientes puntos:¹¹⁷

- 1) El hombre para conocer a Dios tiene dos caminos: uno ascendente, a partir del hombre mismo a través de su conocimiento natural; otro descendente, a partir de Dios que habla al hombre a través de la revelación sobrenatural.

El Concilio contrapone la revelación sobrenatural a la revelación natural. Esta, según el Vaticano I, ha acontecido y ha sido dada en la obra de la creación, en las cosas creadas, las cuales permiten reconocer y ver a Dios como fundamento y fin de todas las cosas. Como prueba clásica de esta afirmación se cita el texto de Romanos 1, 20. Esta revelación está al alcance de la luz natural de la razón humana¹¹⁸.

116. Mansi 51, 429-430, citado por LATOURELLE R., *Teología de la revelación* 289.

117. Cf. FRIES H., "El concepto católico de revelación" MySal I 210-217; LATOURELLE R., *Teología de la Revelación* 294-304; BAKKER L., "Lugar del hombre en la divina revelación" 28-29.

118. Ds 1795.

La revelación sobrenatural es aquella forma de manifestación divina que objetivamente no está incluida en la creación ni en el hombre mismo, y subjetivamente no puede ser alcanzada por la sola capacidad intelectual del hombre. Precisamente por ello Dios habla para darse a conocer y manifestar los decretos de su voluntad¹¹⁹.

- 2) De acuerdo con lo anterior, la revelación es un hecho sobrenatural y positivo, que tiene a Dios como autor y que es realizado por pura iniciativa suya.
- 3) El objeto de la revelación es Dios mismo y los decretos eternos de su querer. Esta manifestación de Dios está destinada a todo el género humano.
- 4) La revelación es necesaria porque Dios ordenó al hombre a un fin sobrenatural¹²⁰. Precisamente la intención salvífica de Dios es la que explica el carácter necesario de la revelación de las verdades de orden sobrenatural. En cuanto a las verdades de orden natural, la revelación no es absolutamente necesaria, sin embargo hay muchas verdades religiosas de orden natural que no pueden ser conocidas por todos, "de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno"¹²¹.
- 5) La revelación es una palabra dirigida y dicha a la humanidad y que encontramos en los dos Testamentos, cuya unidad se logra en el Hijo único de Dios quien viene a mostrar la revelación como acción personal, salvífica y universal¹²².
- 6) La palabra 'revelación' significa en la Constitución Dei Filius, tanto la acción reveladora de Dios, cuanto el término objetivo de esa acción, es decir, el don recibido o la verdad revelada. Esa revelación se contiene en la Escritura y en la Tradición¹²³.

119. Ds 1785.

120. Ds 1786.

121. Ds 1786. Esta enseñanza será luego retomada por el Papa Pio XII en la "Humani Generis" cf. D. 2305.

122. Ds 1787.

123. Ds 1792.

- 7) El Vaticano I presenta la realidad de la fe como un asentimiento al Dios que se revela, y más concretamente a lo que Dios dice. Precisamente el motivo de la fe es la autoridad de Dios que habla y, por ello, la fe se distingue completamente de la ciencia. La fe es una virtud sobrenatural por la que, bajo la acción de la gracia preveniente y ayudante, aceptamos como verdadero lo que Dios ha revelado, precisamente por la autoridad del Dios que revela¹²⁴.

c Doctrina del Concilio Vaticano II

El Vaticano II ha recogido todo el caudal de doctrina que se había ido desarrollando a lo largo de la historia y ha dado una serie de avances muy importantes en relación con la comprensión de lo que es la revelación. A continuación señalamos los puntos más significativos:

- 1) Sitúa la revelación en un contexto de diálogo interpersonal, por lo que a la acción reveladora de Dios se exige la respuesta personal del hombre en la fe¹²⁵.
- 2) Destaca de manera admirable la historicidad de la revelación tanto en el evento mismo de ella, como en el desarrollo de su comprensión y transmisión en la Iglesia¹²⁶.
- 3) Centra la revelación en Cristo, el mediador y la plenitud de la revelación, ya que El es la verdad acerca de Dios y acerca del hombre¹²⁷. Jesucristo es la revelación definitiva y en El se realiza tanto la salvación como su manifestación¹²⁸.
- 4) La respuesta del hombre se realiza a través de la fe, entendida como una relación del hombre con Dios y como una adhesión personal que comprende el conocimiento y el amor¹²⁹.

124. Ds 1789.

125. DV 2.

126. DV 2. 3. 19.

127. DV 2.

128. DV 4.

129. DV 5.

- 5) Recogiendo los adelantos bíblicos más sobresalientes, el Concilio hace ver que para poder conocer a Cristo se debe conocer el evangelio, su formación¹³⁰, su historia, sus géneros literarios¹³¹. Los evangelios, en efecto, narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó hasta el día de la ascensión. Esto fue transmitido por los Apóstoles a sus oyentes con la mayor comprensión que les daba la resurrección gloriosa de Cristo y la enseñanza del Espíritu de verdad¹³².
- 6) Por último, destaca maravillosamente la estrecha relación que hay entre Escritura, Tradición y Magisterio, señalando con claridad su contenido, su alcance y su relación¹³³.

El Vaticano II mira la revelación en la totalidad de la historia de la salvación, de tal manera que ve la revelación no como un conjunto de verdades, sino como una automanifestación de Dios, es decir, como el acto por el cual Dios se da a conocer personalmente por su acción salvífica histórica, cuyo centro y culmen es Cristo. Pero al mismo tiempo que reafirma esa realidad descendente, el Concilio destaca el valor ascendente de la respuesta del hombre en la revelación, ya que la revelación para que sea comunicación de Dios al hombre tiene que tener en cuenta los dos aspectos: la autocomunicación de Dios y la libre aceptación del hombre; en otras palabras, la revelación se debe mirar en cuanto tiene una significación concreta para la vida del hombre¹³⁴. A la acción objetiva de la revelación de Dios en la historia corresponde la experiencia creyente del pueblo de Dios, la cual va a interpretar esa acción, guiada por el Magisterio de la Iglesia.

130. DV 20.

131. DV 12.

132. DV 19.

133. DV 7-10.

134. DV 5.

ACTIVIDADES DE COMPLEMENTACION

1. Profundización del tema

- a. Ampliar la presentación patrística sobre la revelación leyendo LATOURELLE R., *Teología de la revelación* 87 - 164.
- b. Estudio de la Constitución "Dei Filius" del Vaticano I (Ds 1781 - 1820), analizando el contexto histórico al cual trató de responder el Concilio.
- c. Como complementación a la temática es útil la lectura de JAEGER W., *Cristianismo primitivo y paideia griega* (Mexico 1975) para entender cómo se logró la penetración del mensaje cristiano en la cultura antigua.

2. Círculo de estudio

- a. Profundizar y analizar el decreto del Concilio de Trento (Ds 783) colocando particular atención al problema que se planteó sobre la fuente de la revelación, a partir de la propuesta del "partim, partim" y la solución que se encontró. Puede verse para este problema LENGSELD P., "Tradicón y Sagrada Escritura" MySal I 527 - 535.
- b. Por grupos de estudio, leer en Santo Tomás: STh I q. 1; II - II qq. 1 - 7; 171 - 174, colocando particular interés en la presentación y método que tiene la Suma Teológica.

3. Lectura espiritual

JUAN PABLO II, Encíclica "Dives in misericordia".

4. Liturgia de las Horas. Lecturas.

- a. S. IRENEO, "El Padre es conocido por la manifestación del Hijo". Miércoles I ordinario.
- b. S. ATANASIO, "El conocimiento del Padre por medio de la Sabiduría creadora y hecha carne" Martes VI ordinario.
- c. S. AGUSTIN, "Dios nos otorga sus promesas por medio de su Hijo". Miércoles II Adviento.
- d. S. BERNARDO, "Cuando llegó la plenitud de los tiempos, se nos dio también la plenitud de la divinidad". Día quinto de la infraoctava de Navidad.

**EL ACONTECIMIENTO
DE LA REVELACION**

Parte II

EL ACONTECIMIENTO DE LA REVELACION

Al hablar de la revelación debemos tener en cuenta que se trata de una manifestación continua de Dios a los hombres que va procediendo de acuerdo con una maravillosa pedagogía, según corresponde a un Dios personal que quiere comunicarse con el hombre.

La creación del hombre fue ya el primer paso dentro de la revelación misma. El hombre, en efecto, ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (Gen. 1,26), con capacidad de relacionarse con un ser personal. El hombre puede comunicarse y comunicar y tiene una apertura apriorística a la trascendencia, la cual deja abierta la posibilidad de una relación personal con Dios.

La revelación es la manifestación histórica de Dios al hombre, es un entrar en su historia y participar de ella. La máxima participación y manifestación la ha realizado de una manera personal en su Hijo Jesucristo; en El se ha revelado Dios en Sí mismo y ha realizado definitivamente el encuentro salvífico entre Dios y el hombre.

Cristo Jesús es entonces la plenitud de la revelación. Y, precisamente, porque colocamos a Cristo en el culmen y en el centro de la revelación es por lo que podemos hablar de Antiguo y Nuevo Testamento. El ha dado comienzo a una nueva y definitiva economía salvífica; la antigua ha sido la preparación para esa irrupción personal de Dios en la historia.

La Constitución Dei Verbum desarrolla de manera admirable toda esta temática al encuadrar la revelación histórica en Cristo Jesús (DV 4), pero haciendo ver la importancia de las distintas etapas de preparación en una rápida mirada de conjunto que engloba dos milenios de historia: de Abraham hasta Jesucristo (DV 3). Esta continuidad entre Antiguo y Nuevo Testamento va a ser luego ampliada en los nn. 14-16, refiriéndose ya más en concreto a lo que supone la lectura e interpretación del Antiguo Testamento.

A lo largo de esta II parte del tratado, pretendemos hacer ver la centralidad del acontecimiento revelador en la persona de Cristo Jesús, manifestación personal de Dios al hombre y en quien se cumplen las promesas de salvación hechas por Dios en la antigua alianza. Esta automanifestación de Dios en Cristo exige una respuesta por parte del hombre, la cual va a formar una realidad indisoluble con ese acontecimiento de la revelación.

Siguiendo, entonces, un proceso secuencial de lo que ha sido ese evento histórico, estudiaremos primero lo que fue el lento proceso de revelación en el Antiguo Testamento (capítulo 5), para luego detenernos en la persona de Cristo, centro de la historia, plenitud de la revelación del Dios Amor y Salvador (capítulo 6). Concluiremos con un capítulo dedicado a presentar cuál es la respuesta que debe dar el hombre a esa manifestación de Dios (capítulo 7).

CAPITULO 5: LA REVELACION DE DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Dios se revela en el Antiguo Testamento en los hechos de la historia del pueblo de Israel. A través de los diversos eventos históricos, Dios, de manera gratuita y amorosa, se comunica libremente y se da a conocer a la humanidad, manifestando su plan salvífico y liberador.

Esta autocomunicación de Dios fue siguiendo un lento proceso lleno de una gran pedagogía con la cual El, en la medida en que iba revelándose, tenía en cuenta la posibilidad de ser reconocido como Aquel que, interviniendo en la historia, era el Salvador, el Liberador, el Creador, el Padre amoroso que llamaba a una vida de comunión con El y de relación justa y fraterna con los demás.

1. Encuentro histórico y palabra de Yavé

En la Sagrada Escritura la parte correspondiente al Antiguo Testamento se presenta como el libro de una historia en camino hacia su cumplimiento. De hecho, todo el discurso veterotestamentario sobre Dios proviene del encuentro histórico entre las dos partes de una alianza: Yavé¹³⁵ e Israel. En ese encuentro está resumida toda la historia del pueblo, el cual comprende que ha descubierto históricamente a Dios y que ha experimentado la acción liberadora con la cual El lo ha llamado y constituido como "su" pueblo. El texto de Ex. 20, 2 "Yo, Yavé, soy tu

135. Dado que para denominar el nombre de Dios en el Antiguo Testamento se utilizan diversas maneras de escritura, para simplificar utilizaremos "Yavé".

Dios, que te ha sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre”, expresa esa doble realidad: Yavé se hace conocible y nominable, a partir de una acción histórica en favor de su pueblo.

Sin embargo, en el Antiguo Testamento no hay un concepto bien definido de lo que es la revelación. Para poder expresar esta realidad se encuentran una serie de verbos que expresan la idea de un Dios que sale del silencio de su misterio: “descubrir”, “aparecer”, “desvelar”, “manifestarse”, “hacerse conocer”. Pero el empleo privilegiado y más significativo se da al verbo “hablar” y al sustantivo “palabra”. La revelación se presenta, entonces, más como escucha de la palabra de Dios, que como aparición o visión (cf. I *Sam.* 3, 1-21).

Así, pues, el elemento más característico de la revelación en el Antiguo Testamento es la conciencia que va tomando el pueblo de la presencia de Dios en la historia a través de la palabra de Yavé. Esta palabra es un discurso del Dios de Amor y un acto salvador del Dios viviente; es proclamación y, al mismo tiempo, realización de la salvación. La palabra de Dios crea el universo, impone su ley, suscita la historia; pero también manifiesta al hombre la voluntad divina, es decir, su designio salvífico¹³⁶.

La Palabra se da a conocer actuando en el cosmos y en la historia. Sin embargo, la reflexión que el pueblo hace sobre la palabra creadora es tardía, ya que ante todo medita acerca de su historia y allí conoce a Yavé. En efecto, al ver que Dios ha sido el compañero en su liberación, el pueblo comprende que El es el que ha hecho el cosmos de la nada, que su soberanía es universal y que Dios se manifiesta a través de los elementos naturales (cf. *Ex.* 3,2; 13,21; 19,16; *Gen.* 15.17; I *Re* 19,12ss).

La revelación histórica comienza con Abraham; con él esa revelación divina se hace misterio de encuentro personal del Dios viviente con el hombre. Allí, Dios no solamente se da a conocer sino que, además, llama al hombre y lo invita a escuchar y obedecer con una disponibilidad activa. Ese escuchar

136. Cf. LATOURELLE R., *Teología de la revelación* 29-30; SCHILLEBEECKX E., *Revelación y teología* (Salamanca, 1968) 41-45.

exige una entrega total de la persona (*Gen.* 15, 6; 24,7). Quien ha oído la palabra de Yavé debe cumplirla, es decir, debe vivir las exigencias de la alianza (cf. *Miq.* 6,8; *Os* 6,6; *Jer* 5,1-9). Más aún, todo hombre debe renovar constantemente esa fidelidad a Yavé.

Desde un principio se ve cómo en el Antiguo Testamento, revelación y fe son correlativas. La revelación veterotestamentaria era ley y promesa de salvación; la fe se entiende allí como obediencia y confianza.

2. Etapas progresivas

a *Epoca patriarcal*

En el libro del Génesis se narra cómo Dios se vale de distintos medios para darse a conocer de manera progresiva. En un primer momento hay una especie de encuentro personal, como en forma humana, para ir entablando una relación inicial. Se aparece a Abraham en Mambre (*Gen.* 18, 1ss) para anunciarle el nacimiento de Isaac y la destrucción de Sodoma y Gomorra. Isaac y Jacob gozan también de apariciones semejantes (*Gen.* 26,2; 32,25-31; 35,9). Sin embargo, es difícil poder determinar la naturaleza exacta de estas manifestaciones, pues pudieron ser experiencias sensibles o también visiones interiores, personificación antropomórfica con el objeto de traducir el carácter intenso y directo de la experiencia interior¹³⁷.

Como era costumbre en otros pueblos antiguos, los israelitas ven también en los sueños un modo del que Dios se sirve para manifestar su voluntad (*Gen.* 20,3;28,12-15; 37,5-10).

El Dios que ellos van descubriendo lentamente es un Dios personal que está ligado a los antepasados (cf. *Ex.* 3,6) y por

137. Cf. LATOURELLE R., *Teología de la revelación* 19. Los antropomorfismos que encontramos en esos relatos del Génesis constituyen indicios de un Dios que no se alejaba de la historia del hombre, sino que se asociaba a lo humano al participar en la historia del hombre. cf. MUSSNERL., *Tratado sobre los judíos* (Salamanca 1983) 323.

ello, al nombre con el que designan a Dios, "El"¹³⁸, se le añade el nombre que dice relación con la familia (*Gen.* 33,20;46,3). Este conocimiento de Dios va lentamente conduciendo a una concepción exclusiva de Dios hasta llegar al monoteísmo, que posteriormente será sancionado en el primer mandamiento del decálogo¹³⁹ (*Ex.* 20,3;22,19).

b Alianza y liberación

La alianza es un momento decisivo de la historia de la revelación que no puede comprenderse sino a la luz de todo el proceso histórico en el que se realiza.

Dios se ha ido revelando paulatinamente y su nombre indica el carácter personal: es el Dios que se acerca (*Gen.* 4,26; 12,8; 13,4; I *Sam.* 20,42) y que tiene influjo en la vida social. Es el Dios que se manifiesta no en su ser metafísico, sino en su voluntad salvadora; así se le revela a Moisés (*Ex.* 3,13-15): como Aquel que está pronto a servir y ayudar, como el Presente en su pueblo, como el que va a obrar la liberación.

En esta etapa la revelación es manifestación del nombre de Dios, lo cual quiere decir que se ha establecido en y sobre el pueblo de Israel una relación de protección y propiedad. Esto es posible debido a que el nombre ofrece y, al mismo tiempo, garantiza la presencia y el significado de la persona. Por esto

138. A lo largo de las narraciones patriarcales del Génesis hay una serie de apelaciones a la divinidad que comienza con el elemento "El": "El olam" (21,33), "El elyon" (14,18), "El sadday" (17,1), "El elohé yisrael" (33,20). Esto nos lleva a buscar su origen en la religión cananea en la que el dios El era hacia el segundo milenio antes de Cristo, la figura central del panteón y su culto era extraordinariamente popular. Olam, Sadday, etc., representan diversos nombres y títulos bajo los que era adorado el rey de los dioses en los santuarios palestinos. cf. MOORE F., "Yavhé y el Dios de los patriarcas" *Sdet* 17 (1966) 56-60.

139. Yavé es también un nombre divino primitivo que significaba "el que hace ser o existir", "el que crea" y se basa en el texto del Exodo (3,14). Es posible que haya sido el sustituto principal del nombre "El", cuando se convirtió en el principal nombre de culto. Esto es lo que atestiguan las tradiciones elohísta y sacerdotal (cf. *Ex.* 6,2-3) al identificar "El sadday" y "Yavé".

puede invocarse el nombre del Señor, a quien se venera y reconoce. El nombre de Dios indica que el Dios que se revela en su nombre y revela su nombre es el Dios soberano, pero al mismo tiempo clemente y misericordioso¹⁴⁰.

Dios manifiesta su ser y confirma la verdad de su nombre obrando un evento grandioso, al liberar al pueblo israelita de la servidumbre de Egipto. Este hecho de la liberación obrada por Dios se va a constituir en el acontecimiento central de la historia salvífica del Antiguo Testamento. En él Yavé se manifiesta como el "Go'el"¹⁴¹ de Israel y el pueblo descubre al Dios liberador y salvador, al Dios justo que se coloca al lado de su pueblo para llamarlo e impulsarlo hacia la libertad, al Dios que es sensible a la injusticia y que por lo tanto no es ajeno al sufrimiento y al dolor, sino que lucha con su pueblo para lograr la liberación de la esclavitud.

Este acontecimiento de la liberación de la esclavitud no se reduce a una simple revuelta popular, pues Dios al sacar a los israelitas de la servidumbre quiere darles una tierra y una descendencia para formar así "su" pueblo, el pueblo de Dios (*Ex.* 3,7.10; 7,4), un pueblo que lo sirva y le rinda culto (*Ex.* 3,12; 24, 1-11). De ahí que la liberación está plenamente encaminada hacia la alianza, porque Yavé pide la adoración del Dios único y llama a la comunión de vida con El (cf. *Ex.* 19, 5-6). El pueblo comprende entonces que la liberación y la alianza exigen una conversión de corazón y una fidelidad en el cumplimiento de unos preceptos que esclarecen la relación con Dios y las relaciones fraternas y respetuosas con los demás¹⁴². Yavé se hace Jefe de la nación e impone sus cláusulas (*Ex.* 20,

140. Cf. FRIES H., "Revelación" en *MySal* I 252-253.

141. Go'al es liberar Go'el el que libera, rescata, redime, protege o toma venganza (cf. *Lev.* 25, 47-49; *Num.* 35,19). El Go'el es el protector oficial de sus parientes. Dios se presenta como el Go'el en cuanto que rescata a su pueblo (*Is.* 43,14; 44,6) y defiende al pobre y al afligido (*Salmos* 68,6-7), Cf. GUTIERREZ G., *El Dios de la vida* (Lima, 1982) 26-33.

142. Recomendamos la ampliación del tema, visto a la luz de la liberación, en MEJIA J., "La liberación. Aspectos bíblicos: evaluación crítica" en CELAM, *Liberación: Diálogos en el CELAM* (Bogotá, 1974) 271-307, especialmente las páginas 284-287.

1-17; 34,28), expresando así el exclusivismo del Dios de Israel y sus exigencias morales. De esta experiencia se puede decir que nace la fe de Israel, fundada ya no en el conocimiento teórico del nombre de Dios, sino en la constatación de una intervención salvífica de Dios en su historia.

c Interiorización de la palabra de Dios: la ley

Con el Deuteronomio se llega a una interiorización de esa palabra de Dios. En el Sinaí la palabra de Dios era puro precepto, sin comentario alguno; ahora se acompaña de evocaciones históricas, promesas, amenazas que tienen por objeto inspirar el amor y el respeto a la ley y lograr una interiorización de ella.

En efecto, la ley expresa también esa experiencia de Dios en el Antiguo Testamento. Ella es interpretada con base en la Pascua (*Ex.* 24, 1ss) y los mandamientos se enuncian como ley de amor (*Dt.* 10,12ss). Si Israel quiere vivir, debe poner en práctica todas las palabras de la ley (*Dt.* 29,28), porque ésta, salida de la boca de Dios, es fuente de vida (*Dt.* 32, 47).

La ley es una realidad íntima en el corazón del hombre (*Dt.* 11-14) y, por lo tanto, consiste esencialmente en amar a Dios con todo el corazón y con toda el alma (*Dt.* 4,29).

Mientras que la recopilación elohísta hace una teología de la alianza, el deuteronomista hace una teología del nombre de Dios. Dios ha escogido un lugar para hacer habitar allí su nombre y está presente en la tierra por su ley, que es su palabra. La palabra divina es el testimonio de su presencia, y de alguna manera también lo son los cantos donde su nombre es invocado (*Dt.* 31,19). Para el Deuteronomio, Dios es el Dios que conduce a su pueblo. La ley de Dios penetra y socializa la vida de su pueblo, por un don gratuito¹⁴³.

Con esta interiorización de la palabra de Dios, la revelación se concibe como un don divino que hace participar

143.Cf. CAZELLES H., "El pentateuco" SdeT 17 (1966) 65.

al hombre de la vida íntima del Dios de amor. Un Dios capaz de dar más amor que el hombre.

d El profetismo

El profetismo representa una nueva etapa en la historia de la revelación. Dios habla a través de un hombre. Es por esto que se considera a Moisés como el prototipo del profeta (*Dt.* 34, 10-12). Esta modalidad se hace frecuente a partir de Samuel (Cf. *I Sam.* 3, 1-21) hasta el siglo V antes de Cristo.

En la época de los profetas escritores, la palabra de Yavé se impone cada vez más como expresión de la voluntad divina y como el poder de Dios decisivo en la historia de Israel. Lo típico del lenguaje profético es una fórmula clásica: “así habla Yavé”. En su nombre, los profetas se presentan como defensores del orden moral prescrito por la alianza y su predicación es un llamado a la justicia, a la fidelidad y al servicio del Dios todopoderoso.

Los profetas tienen la convicción de que su misión tiene como fundamento una experiencia de Dios (*Jer.* 1,4-19; *Ez.* 2,1-10; *Is.* 6). que los lleva a interpelar y exigir la fe a quienes los escuchan, a pedir una toma de posición y un cambio radical de conducta. Esta palabra de Dios exige obediencia a Dios y recrimina a quienes no respetan la ley y el derecho (*Os.* 10, 13-15; *Is.* 31,1-3; *Am.* 6,1-7).

En esta reflexión teológica de la revelación del Antiguo Testamento, Jeremías ocupa un lugar primordial porque ha determinado los criterios de la auténtica palabra de Dios a través del profeta¹⁴⁴: —Cumplimiento de lo anunciado (*Jer.* 28,9); —Fidelidad a Yavé y a la religión tradicional (23, 13-32); —Testimonio, a menudo heroico, que el profeta mismo debe dar de su vocación (1,4-6; 26,12-15). Jeremías, como los demás profetas, presenta también la palabra de Dios como una entidad permanente, dotada de un dinamismo irresistible (5,14; 23,29; 25,13; 26,12).

144. Cf. LATOURELLE R., *Teología de la revelación* (Salamanca, 1969) 22-23.

e *Historia y Sabiduría*

Paralelamente a las corrientes profética y deuteronómica, se elabora una literatura histórica en el Antiguo Testamento, que es una especie de teología de la historia, en donde se presenta cómo la palabra de Dios está presente en la historia y la hace inteligible (I *Re.* 2,4; 3,11-14; 6,11-13).

En la literatura sapiencial se hace ver cómo Dios se ha servido de la experiencia humana para revelar al hombre el hombre mismo (*Prov.* 2,6; 20,17). Allí se deja traslucir que la sabiduría, como palabra, ha salido de la boca del Altísimo, ha obrado en los comienzos de la creación y ha venido a establecerse en Israel (*Eclo.* 24, 3-31). De este modo, la sabiduría se identifica plenamente con la palabra de Dios, creadora y reveladora (Sab. 7-9). En esta literatura se destacan particularmente los salmos, que muestran cómo la grandeza, la majestad, el poder, la fidelidad y la santidad de Dios revelados a través de los profetas, se reflejan en las actitudes del creyente y en sus oraciones.

3. Objeto de la revelación en el Antiguo Testamento

El objeto fundamental de la revelación del Antiguo Testamento es doble: por una parte es la revelación de Yavé, por otra es la revelación de su designio salvífico¹⁴⁵.

a *Revelación de Dios en sí mismo*

Dios es el punto central de esa revelación y así aparece en la Sagrada Escritura, en la cual bajo el nombre de Yavé se le menciona más de 6.700 veces. Se puede decir que el Antiguo Testamento es la revelación y el descubrimiento de Dios, del Dios que se revela en la historia como salvador y cuya presencia constituye una experiencia personal para muchos de los personajes veterotestamentarios.

145. Recomendamos la lectura de un libro corto y sencillo, pero a la vez bastante clarificador en relación con este tema: GELÍN A., *Ideas fundamentales del Antiguo Testamento* (Pamplona-Bilbao, 1958). Igualmente puede ampliarse con von RAD G., *Teología del Antiguo Testamento II*; GUTIERREZ G., *El Dios de la vida*; FRIES H., "Revelación" *MySal* I 252-257.

Las principales verdades que se descubren de Dios¹⁴⁶ son las siguientes:

1) Un Dios vivo

Ante todo, el Dios del Antiguo Testamento se revela como un Dios viviente y personal, como 'el que es', en oposición a los ídolos que son mudos y sin vida (Salmo 115), que llama al hombre a un encuentro de comunión personal con El, lo cual va a constituir una reestructuración total y una nueva comprensión de su existencia. En efecto, en ese encuentro personal con el Dios vivo, Israel lo va descubriendo como un amigo muy cercano, que manifiesta abiertamente su amor y que invita a corresponder. Se podría decir que se trata desde un comienzo de una historia de amor, de un amor que sorprende al hombre y que no podría imaginar, si Dios no se hubiera revelado así.

Aun en la penosa respuesta que el hombre dio a esa manifestación de amor a través del pecado, el pueblo descubre que Dios es la fuente de la vida y del amor (cf. *Is.* 5,1-7; *Os.* 2,15-25). Sólo Yavé no se cansa de amar y de perdonar. Sólo El es capaz de comprender al hombre y de respetar su libertad.

2) Un Dios único

Este Dios que se va revelando como fuente de vida y de amor es además un Dios único. Dios ha elegido su pueblo, es su propiedad, y por ello podrá decirle al pueblo que "no tendrás otro dios fuera de mí" (*Ex.* 20,3).

Esta experiencia de un dios propio se encuentra también en otros pueblos que rodean a Israel (cf. *Miq.* 4,5) y está tan arraigada esa idea que, por ello, el ser desterrado equivale a marchar a servir otros dioses (*I Sam.* 26,19). Esta convicción permaneció durante mucho tiempo. Se cree que Yavé es el Dios de Israel debido a la insistencia que se hace en esa afirmación, pero se supone la existencia de otras divinidades extranjeras. La formulación de un monoteísmo universal fue un camino largo y lento.

146. Aquí se da sólo una síntesis, dado que este tema se desarrolla ampliamente en el tratado sobre la Trinidad.

3) Un Dios trascendente pero cercano

Al mismo tiempo que en Israel se afirmaba el sentido de la Transcendencia de Dios, se iba desarrollando también el sentido de su proximidad y cercanía. Este es un Dios ante quien se experimenta “temor y temblor” (*Ex.* 3,6; *Is* 6,4-5), es el totalmente Otro, el tres veces santo (*Is* 6,3), pero es también un Dios que sale de su misterio y que inicia el diálogo con el hombre, el Dios que se hace “Emmanuel”. Esta realidad es descrita en afirmaciones como ésta: “¿Hay alguna nación grande que tenga los dioses tan cerca como lo está Yavé nuestro Dios cuando lo invocamos?” (*Dt.* 4,7).

Dios está verdaderamente con los suyos, mezclado en sus vidas. Por esto, poco a poco se le va considerando como a un padre, ante el cual Israel es como el hijo primogénito (*Ex.* 4,22). Todo esto no es sino manifestación de la percepción que tiene el pueblo acerca de la cercanía y proximidad de Dios, tan frecuentemente proclamada en los salmos (Cf. *Sal.* 145,18; 42,2; 73,23.28; 36,8-9).

b Revelación del designio salvífico

El segundo aspecto de la revelación en el Antiguo Testamento es la salvación. En efecto, desde el principio esta esperanza jalona la historia de Israel y hay una serie de hechos que van manifestando esa revelación y que están íntimamente ligados a lo que Yavé revelaba de sí mismo.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la revelación de Dios durante este período veterotestamentario, aun siendo una realidad presente, un comienzo de salvación, permanece esencialmente orientada hacia el futuro. Será una promesa que va conociendo diversas etapas de realización, dirigidas todas al cumplimiento definitivo, cuando Yavé se hará conocer directamente, porque habitará para siempre en medio de su pueblo (*Ex.* 29,45; *Num.* 35,34). La revelación del designio salvífico está marcado, entonces, por el tema escatológico en cuanto que el pueblo de Israel va tomando cada vez mayor conciencia de que el objeto de la promesa divina está más allá de cualquier realización lograda en la historia.

La realización del plan divino tiene, por lo tanto, un progreso que lleva al pleno cumplimiento en el Nuevo Testamento. Así, la promesa que aparentemente tenía por objeto la simple posesión de Canaán y una instalación terrena, se transformó en promesa de bienes espirituales (cf. *Mt.* 5,5ss); la alianza se convirtió en la nueva alianza (cf. *II Cor.* 3); el reino davídico encontró su plenitud en la llegada del Reino de Dios (*Mt.* 5,3), y la salvación de los deportados vino a extenderse como salvación definitiva para todos los hombres (cf. *Rom.* 1, 16-17).

1) La promesa

La vida de la humanidad estuvo desde un comienzo vinculada a un designio divino, a un misterio, que permaneció oculto hasta la llegada de la plenitud de los tiempos, pero que progresivamente se fue revelando a lo largo del Antiguo Testamento.

En los albores de la humanidad, en lo que ha sido llamado el 'proto-evangelio', brilló la promesa de salvación (*Gen.* 3,15), la cual se formuló de manera explícita a Abraham (*Gen.* 12,2); 18,18) y cuyo primer cumplimiento fue el nacimiento de Isaac y la posesión de la tierra. Sin embargo, esta promesa permanecería como promesa aún después de la formación de Israel como un gran pueblo.

El objeto inmediato de la promesa fue variando según las distintas situaciones históricas¹⁴⁷: primero fue el asentamiento en la tierra de Canaán, luego la liberación de una situación de opresión, posteriormente el retorno de la deportación. Sin embargo, el elemento que permanece siempre a través de estas experiencias es la unión de Dios con su pueblo y la necesidad que tiene el pueblo de estar con Dios. El cumplimiento definitivo de esta promesa será Jesucristo.

2) La alianza

Las relaciones entre Yavé y su pueblo fueron concebidas en el cuadro de una alianza, en la cual Dios siempre toma la

147. Cf. FRIES H., "La revelación como promesa" *MySal* I 239-257; SCHARBERT J., "Promesa" *CFT* II 453-460.

iniciativa¹⁴⁸. La alianza no es sólo un pacto, sino un favor divino, una gracia que es consecuencia de la elección (cf. *Dt.* 7,6; *Ez.* 16,8; *Os.* 2). Aunque en toda alianza debe haber cláusulas recíprocas, Dios solamente exige como contraparte la fe y la obediencia (*Dt.* 26,17-19).

Esta alianza fue quebrantada muchas veces por la infidelidad del pueblo de Israel y, sin embargo, Yavé no se cansó de ofrecer al pueblo nuevas posibilidades, hasta prometer una nueva alianza en la que se escribirá su ley en el corazón de los hombres (*Jer.* 31, 31-34).

3) El reino

El Dios que Israel conoció en la salida de Egipto es un Dios que salva a su pueblo de la esclavitud, que combate en favor suyo y que le entrega la tierra prometida. La alianza, entonces, es mirada en un contexto de salvación que continuará presente en la idea y en la realización del reino.

A través de la profecía de Natán (2 *Sam.* 7,16), Yavé hace con David y su dinastía una alianza eterna. Pero, tal como sucedió con la alianza, la experiencia del reino termina en un fracaso, aparente al menos, ya que Dios prosigue su plan con una continuidad misteriosa, revelando en el fracaso mismo una dimensión nueva de la economía de salvación. A pesar de la infidelidad de Israel y de sus reyes (*Eccl.* 49,4), Yavé anuncia, por medio de sus profetas, una nueva alianza, un nuevo reino y nuevo Rey (*Jer.* 11, 3.5; 24, 5-7; *Ez.* 11, 19-20).

Se sueña con un reino más digno de Yavé, más religioso, más moral y universal. En este reino estarán presentes la paz y la justicia (*sal.* 72), el conocimiento de Yavé (*Is.* 11,9) y la santidad de sus súbditos (*Dan.* 7,22). De esta manera se va viendo una purificación gradual y una marcha ascendente en lo que se espera del reino. La misma palabra "reino" va a designar la

148. Cf. HASPECKER J., "Alianza" CFT I 48-55; MAC CARTHY D., "La alianza en el Antiguo Testamento" SdeT 17 (1966) 21-33.

esfera de la acción divina y un don de Dios¹⁴⁹. En el Nuevo Testamento será precisamente la llegada y la realización de esa obra de Dios entre los hombres a través de Jesús.

4) La esperanza del Mesías

En el mesianismo se concretaban todas las esperanzas puestas por Israel en una obra divina venidera. Se esperaba sobre todo una época, más que un personaje, en la que confluían todos los bienes que debían caracterizar esa era esperada. Esto es lo que se ha llamado el 'mesianismo real'; sin embargo, para que se hiciera realidad esta época, se necesitaba de un personaje que la presidiera (mesianismo personal). De esta manera la esperanza mesiánica también fue pasando por una lenta purificación, en la que se fueron sucediendo diversas figuras de ese mesías esperado. Primero predominó la esperanza de un mesías-rey (*Sal.* 110,1-2; 72, 11-17; *Is.* 7,14; 9,5-6; 11,1-9), luego se pensó en una presencia salvadora de Yavé sin el concurso de un mesías humano (*I Sam.* 8, 10-18; *Sal.* 24, 8-10; *Sal.* 47), posteriormente se llegó a la idea de un personaje misterioso, escatológico y celeste (*Zac.* 9, 9-10; *Dan.* 7, 9-14). Más tarde, y de acuerdo con la vivencia de los pobres de Yavé, se pensó también en un mesías que vendría como siervo de Yavé, humilde y despreciado (*Sal.* 22, 28-32), para llegar por último a la esperanza, muy fugaz, de un mesías proveniente de la casta sacerdotal¹⁵⁰ (*Jer.* 33, 14-26; *Zac.* 4,14).

Todas estas expresiones del designio salvífico se concretaron y se realizaron de manera sorprendentemente admirable en Cristo Jesús. El, en efecto, es la realización plena de la promesa,

149. Puede ampliarse esta temática en: BONSIRVEN J., *Teología del Nuevo Testamento* (Barcelona, 1961), capítulo "Reino de Dios y Mesianismo" pp. 72-94; DINGERMANN F., "Israel a la espera del Dios y de su Reino" en SCHREINER J., *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento* (Barcelona, 1971) 408 - 421. HOFFMANN P., "Reino de Dios" CFT II 517-530.

150. Ampliación de esta temática en GARCIA CORDERO M., *La problemática de la Biblia* (BAC 318) 217-236; Mc KENZIE J., "Aspecto del pensamiento veterotestamentario. El Mesías". CBSJ V 672 - 678; ELLIS P., *Los hombres y el mensaje del AT* (Santander, 1970) 335-364.

es la Nueva Alianza eterna y definitiva, es la presencia del Reino de Dios entre los hombres y es el Mesías-Salvador de la humanidad, que en sí cumplió las distintas expectativas mesiánicas del Antiguo Testamento.

4. Rasgos principales de la revelación del Antiguo Testamento

Si miramos todo lo que ha sido la revelación en el Antiguo Testamento y las características de la palabra de Yavé, podemos señalar los siguientes rasgos de lo que fue esta revelación¹⁵¹:

- a) La revelación es esencialmente interpersonal: es la manifestación de Dios al hombre. Allí, es Yavé el sujeto y el objeto de esa revelación, ya que es el Dios que revela y que se revela. A través de la revelación, Dios llama al hombre a establecer una comunión de vida con El.
- b) A lo largo del Antiguo Testamento se puede ver que la manifestación de Dios ha partido siempre de una iniciativa suya. Es El quien se da a conocer cuando quiere, a quien quiere y porque quiere. El es quien elige, promete y sella una alianza. Al mismo tiempo se vale de muchos medios para revelarse y establecer una verdadera comunicación con su pueblo.
- c) La primacía de la palabra es la que da a la economía veterotestamentaria su unidad. La religión del Antiguo Testamento es la religión de la palabra escuchada. Esta palabra supone por parte del hombre una mayor atención y significa por parte de Dios un profundo respeto a la libertad humana. Dios interpela al hombre, pero éste es libre de responder.
- d) La palabra exige al hombre la fe y el cumplimiento. De ahí que el pecado sea visto como el no querer oír y no querer responder a Dios (cf. Jer. 7,13; Os. 9,17).
- e) Al mismo tiempo, en el Antiguo Testamento la revelación está encuadrada en la esperanza de la salvación venidera.

151. Cf. LATOURELLE R., *Teología de la revelación* 41-43.

Para Israel, lo que está por venir es más importante que el pasado y el presente. Todo acontecimiento, cualquiera que sea, alude a otro posterior. Igual ocurre con las figuras de la revelación, con los portadores de ella, que no son puntos de parada, sino de tránsito, pues después de ellos viene Uno que es mayor¹⁵².

5. Importancia del Antiguo Testamento para los cristianos

El Antiguo Testamento prepara y anuncia la venida de Cristo y de su reino mesiánico y lo representa de diversas maneras (DV 15). De ahí que los cristianos debemos recibirlo con gran devoción, no como simple prehistoria del cristianismo, sino como fuente de sabiduría salvadora.

a El Antiguo Testamento, preparación del Nuevo

Todo el Antiguo Testamento incluye una cierta continuidad y un dinamismo que van preparando el acontecimiento de Cristo. En primer lugar hay una preparación física, en el orden de la generación: Cristo, primogénito de toda creatura, penetra en el mundo por el camino de la generación humana, lo cual hace que todas las generaciones precedentes se constituyan en una preparación para este advenimiento. Abraham abre un desfile de generaciones que culmina en Cristo (cf. *Mt.* 1, 1-17). En María, precisamente, se cumple la bendición del Génesis y la promesa a Abraham, al dar a luz al Salvador del mundo.

Pero esta preparación no es sólo de orden genético y social. También el Antiguo Testamento prepara en orden al lenguaje. La economía antigua, incluidos los libros, ha ido realizando ese trabajo a través de términos, símbolos, fórmulas, procedimientos literarios¹⁵³. En efecto, los Apóstoles reconocen en Jesús al Mesías de Israel, al Siervo Doliente, al Hijo del hombre. Esa comprensión surge de toda la historia de Israel y de todo el Antiguo Testamento.

152. Cf. FRIES H., "Revelación" MySal I 255.

153. Cf. ALONSO SCHÖKEL L., "Interpretación de la Sagrada Escritura" en: AA.VV. *Comentarios a la Dei Verbum sobre la Divina Revelación* (BAC 284) 509-511.

Un estudio sobre el trasfondo veterotestamentario de casi todas las palabras religiosamente importantes en el NT revelaría que esas palabras —tales como salvación y juicio— eran empleadas con un significado tradicional concreto. La transformación cristiana de esas ideas presupone la tradición y brota de ella. Jesús y los apóstoles no crearon el lenguaje religioso que empleaban, y sin este medio la revelación del cristianismo no habría podido ser formulada cuando y donde fue formulada¹⁵⁴.

No obstante, el Antiguo Testamento tiene sus limitaciones. La revelación veterotestamentaria adoptó en gran parte la forma de ley. La ley era una expresión de la fe de Israel en la que Dios había revelado una forma de vida y en la que la observancia de dicha ley garantizaba una vida de acuerdo con la voluntad divina. La ley era, sin embargo, una concepción imperfecta de la voluntad de Dios, aunque fuera una concepción dominante en gran parte del Antiguo Testamento.

Estas imperfecciones, lentamente superadas, sirvieron para manifestar el estilo pedagógico de Dios, que sabía producir la experiencia, provocar la insatisfacción, revelar el sentido y excitar a la búsqueda.

Ceremonias, sacrificios, distinciones de lo sacro y lo profano, creencias o ignorancias sobre la otra vida, oscuridades sobre la retribución, trato de los enemigos, etc. Cuando leemos estas cosas en el AT podemos contemplar en el fondo la mirada y la mano paternal de Dios que enseña a andar, a hablar, a discurrir, a su hijo pequeño¹⁵⁵.

b Valor existencial actual del Antiguo Testamento

El Antiguo Testamento es una fuerza revitalizadora para la fe y la teología cristianas, por cuanto nos presenta las acciones de Dios en la historia. En la Biblia no existe un sistema de ideas, sino una secuencia de acontecimientos. El encuentro de Dios y del hombre a lo largo del Antiguo Testamento es un encuentro entre personas vivas en donde el hombre responde a un Ser personal y no a una idea. Esto nos hace comprender aún más

154. Mc KENZIE J., "Los valores del Antiguo Testamento" Co 30 (1967) 549.

155. ALONSO SCHÖKEL L., "Interpretación de la Sagrada Escritura" 519.

que el encuentro con Dios tiene lugar en la historia y no en el ámbito de lo abstracto e intemporal. Dios no entra en contacto con 'el hombre', sino con hombres concretos: Abraham, Moisés, David, etc. Entra en contacto con Israel en un determinado tiempo y lugar, es decir, en momentos precisos de su historia. De esta manera, la respuesta que da el hombre a esa manifestación de Dios es también definida y concreta.

No hay duda acerca de que el Antiguo Testamento tiene un valor existencial para el cristiano¹⁵⁶, aunque sin embargo sólo hay una forma de hacer viva y vital su lectura: poniendo a Cristo como centro, en cuya relación deben situarse todos los elementos que trae el Antiguo Testamento.

El mismo Nuevo Testamento nos muestra el valor que tiene el Antiguo, pues lejos de declarar caduco su valor existencial, lo confirma y acentúa. Las exhortaciones de Jesús (cf. *Mt.* 12, 4-42; *Lc.* 4, 25-30), de Pablo (*I Cor.* 10, 1-13), de Hebreos (*Hb.* 11), hacen ver que los acontecimientos del Antiguo Testamento tienen un valor existencial, como exigencias de imitación o, al contrario, como ejemplos de conducta que se deben evitar, o como llamada a la decisión personal de conversión. En esta línea es importante ver cómo los autores del Nuevo Testamento presentan con frecuencia como modelo de fe a los grandes personajes del Antiguo Testamento: Abraham, padre de los creyentes (*Rom.* 4,11-12), Moisés (*Hb.* 11, 24-30), precisamente porque la plenitud que se da en Cristo se manifiesta de forma más clara e imperativa en la exigencia de imitar los ejemplos de fe de unos hombres pertenecientes a la antigua alianza.

Todos los acontecimientos de la historia de la salvación son muestra de la gran pedagogía divina. Por eso, más allá de las diferencias debidas a las diversas situaciones y a la soberana libertad de la gracia, hay unas constantes en el encuentro de Dios con el hombre, a lo largo de los distintos caminos que Dios le invita a seguir. Esa pedagogía divina va a indicar también al cristiano la ruta que debe tener siempre presente para poder encontrar a Dios en Cristo.

156. Cf. DREYFUS F., "El valor existencial del Antiguo Testamento" *Co* (1967) 564-576.

ACTIVIDADES DE COMPLEMENTACION

1. Profundización del tema

- a. GRELOT P., "Relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento en Jesucristo", en LATOURELLE R. O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* 272 - 298.
- b. SCHREINER J., *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento* (Barcelona 1971).

2. Círculo de estudio

Profundizar por grupos y hacer una síntesis de la relación entre liberación y alianza: para ello puede verse MEJIA J., "La liberación. Aspectos bíblicos" en CELAM, *Liberación. Diálogos en el CELAM* 271 - 307.

3. Guía pastoral

- a. Discutir por grupos el valor actual que tiene el Antiguo Testamento, tanto en la liturgia como en la catequesis.
- b. Dentro de una perspectiva ecuménica, analizar NAE 4 y el discurso de JUAN PABLO II en la Sinagoga de Roma (13 de abril de 1986: cf. L'Osservatore Romano, ed. española del 20 de abril 1986).

4. Liturgia de las Horas. Lecturas.

- a. S. IRENEO, "A través de figuras, Israel aprendía a temer al Señor y a perseverar en su servicio", Miércoles II Cuaresma.
S. JUAN CRISOSTOMO, "Moisés y Cristo". Lunes II Cuaresma.
S. AGUSTIN, "El Señor Jesucristo es el verdadero Salomón". Sábado XIV ordinario.
S. ZENON DE VERONA, "Job era figura de Cristo" Sábado VIII Ordinario
S. AMBROSIO, "Todas estas cosas les acontecía a ellos en figura". Martes VIII ordinario.

BIBLIOGRAFIA

- ALONSO SCHÖKEL L., "Interpretación de la Sagrada Escritura" en: AA.VV., *Comentarios a la Dei Verbum sobre la Divina Revelación* (BAC 284) 495 - 578.
- DREYFUS F., "El valor existencial del Antiguo Testamento" *Co 30* (1967) 564-576.
- ELLIS P., *Los hombres y el mensaje del Antiguo Testamento* (Santander, 1970).
- FRIES H., "Revelación" *MySal* I 207-282.
- FUGLISTER N., "Profeta" *CFT* II 432-453.
- GARCIA CORDERO M., *La problemática de la Biblia* (BAC 318).
- GELIN A., *Las ideas fundamentales del Antiguo Testamento* (Pamplona, 1958).
- GRELOT P., *Sentido cristiano del Antiguo Testamento* (Bilbao, 1967).
"Relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento en Jesucristo", en LATOURELLE R. - O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca, 1982) 272 - 299.
- GUTIERREZ G., *El Dios de la vida* (Lima, 1982).
- LATOURELLE R., *Teología de la revelación* (Salamanca, 1969).
- MAC CARTHY D., "La alianza en el Antiguo Testamento" *SdeT* 17 (1966) 21-33.
- McKENZIE J., "Los valores del Antiguo Testamento" *Co 30* (1967) 535-563.
- MOORE F., "Yahvé y el Dios de los patriarcas" *SdeT* 17 (1966) 56-60.
- MUÑOZ S., "Valores de la antigua economía superados por la nueva" *Co 30* (1967) 632-642.
- RAHNER K., *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona, 1979) 172-213.
- SCHMAUS M., *Teología dogmática I* (Madrid, 1963) 18-35.
- SCHREINER J., *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento* (Barcelona, 1971).
- Von RAD G., *Teología del Antiguo Testamento* (Salamanca, 1976).

CAPITULO 6: CRISTO REVELADOR Y REVELACION DEL PADRE

Cristo Jesús es la máxima manifestación del amor del Padre, el cumplimiento de las promesas divinas y el centro de la historia de la salvación. En efecto, la Ley y los profetas estaban orientados hacia El y sólo en El encuentran cumplimiento. Esto es lo que trata de dar a entender el texto de Lucas 24,27: “Y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras”.

Este relato de Emaús nos muestra a Cristo como la máxima y definitiva revelación de Dios a los hombres, porque El es la presencia de Dios en medio de la humanidad, la autodonación y automanifestación personal, que no sólo viene a iluminar y a dar sentido a toda la revelación precedente, sino que continúa presente en medio de los suyos para dar luz y vida a quienes lo reconocen como Señor¹⁵⁷.

Cristo es, pues, el centro de la historia¹⁵⁸ porque es el culmen y la plenitud de la revelación. En El, Dios ha puesto en la historia un acontecimiento determinante capaz de hacerla sensata y mediadora de revelación¹⁵⁹.

A lo largo de este capítulo vamos a tratar de mirar el acontecimiento histórico de Jesús, para ver cómo en El se da la realidad plena de la revelación. Iniciaremos estudiando la presenta-

157. Cf. Puebla 220.

158. Cf. Puebla 6. 407.

159. Cf. FISICHELLA R., *La Rivelazione: evento e credibilità* (Bologna 1985) 51.

ción que nos hace el Nuevo Testamento, para luego hacer una reflexión teológica a partir de esos datos, teniendo en cuenta, además, los momentos más significativos de esa revelación en Jesús, que nos permitan finalmente comprender el valor y la definitividad de la revelación cristiana.

1. Presentación neotestamentaria

Si para la antigua alianza la categoría más importante era el futuro, lo que habría de venir, para el Nuevo Testamento lo es el hoy, el presente que ha llegado en Jesucristo. En El, se ha llegado al cumplimiento de lo prometido: "Se ha cumplido el tiempo, y el Reino de Dios está cerca" (*Mc.* 1,15; *Gal.* 4,4). Más exactamente se puede hablar de que en Cristo el tiempo ha encontrado su centro, ya que El constituye también el origen de lo que vendrá. Sólo desde Cristo el antes y el después de los tiempos consiguen su ordenación y su puesto exacto; sólo desde El puede ser conocido y entendido.

Este nuevo impulso hacia el futuro y la nueva esperanza escatológica originada en Cristo se basan y se fundamentan en el cumplimiento de las promesas antiguas. En El, el presente es futuro ya comenzado, de tal manera que ningún acontecimiento anterior o posterior a Cristo tiene la importancia y la centralidad de lo que ha acontecido por la muerte y resurrección del Señor.

A lo largo de los escritos neotestamentarios podemos ver con claridad la conciencia que tuvo la Iglesia primitiva acerca de la centralidad y la novedad de Cristo. En El, la revelación acontece históricamente como automanifestación personal de Dios. El Hijo de Dios se hace hombre, la palabra divina se pronuncia definitivamente para realizar la salvación y dar al hombre una nueva vida¹⁶⁰.

160. Para esta síntesis del Nuevo Testamento he tomado como base los siguientes textos: LATOURELLE R., *Teología de la revelación* (Salamanca, 1969) 45-86; FISICHELLA R., *La Rivelazione: evento e credibilità* (Bologna 1985) 63-68; LAVATORI R., *Dio e l'uomo incontro di salvezza* (Bologna 1985) 63-67; O'COLLINS G., *Teología Fundamental* (Brescia 1984²) 110-126; JEREMIAS J., *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca, 1974).

a Sinópticos

Los términos con los que los sinópticos describen la actividad reveladora de Cristo son “proclamar”, “predicación”, “evangelizar”, “enseñar”, “revelar”. Por ello, se concibe a Cristo como el “maestro”, el “doctor” que interpreta las Escrituras, el “profeta” que, lleno del Espíritu Santo, proclama la palabra de Dios, el “hijo” que conddivide los secretos del Padre.

Para los sinópticos, Jesús es el anunciador del Reino de Dios que recorría la Galilea, para enseñar y predicar el evangelio del Reino, llamando a la conversión (*Mt.* 4, 17.23)¹⁶¹. El tema principal de esa revelación de Cristo es parte esencial de la presentación del acontecimiento escatológico que se inaugura en El, de tal manera que, según estos evangelistas, Jesús no es solamente el que anuncia la Buena Nueva (*Mc.* 1,14; *Mt.* 10,7; 21,11; *Lc.* 2,14; 4,23), sino que El mismo, con su vida y con sus hechos, es el objeto y el contenido de la acción salvífica, especialmente cuando habla de su pasión y de su muerte (cf. *Mc.* 14,9; *Mt.* 26, 13) y cuando hace coincidir su manifestación personal con la venida del Reino de Dios.

Esa plenitud de la revelación viene subrayada al manifestar el conocimiento exclusivo que El tiene de su Padre (*Mt.* 11,25-27; *Lc.* 10, 21s), de tal modo que por ser el Hijo único, el heredero (*Mc.* 12,6), es la máxima manifestación de Dios, el perfecto revelador del Padre, que hace partícipe de su conocimiento a quien quiere (*Mt.* 13,11).

Aunque los sinópticos se centran todos en la persona de Cristo para manifestar cómo la primera comunidad cristiana percibió la realidad de su presencia, sin embargo cada uno de ellos subraya aspectos diversos y complementarios¹⁶²: así Marcos presenta a Jesús como aquel que proclama el Reino de Dios (*Mc.* 1,14); Lucas hace ver que El es el portador de la Buena Nueva para los pobres y los que sufren (*Lc.* 4,16ss), Mateo resal-

161. Son muchos los textos en donde se encuentran estas afirmaciones que hacen los Sinópticos: cf. *Mt.* 4,23; 7,28-29; 21,23; *Mc.* 1,22.38.39; 6,6; *Lc.* 13,22; 19,47; 20,1; 23,5.

162. Ampliar este punto en CABA J., *El Jesús de los Evangelios* (BAC 392, Madrid, 1977) 5-79.

ta el aspecto de maestro cuya doctrina permanece para siempre (*Mt.* 28,19ss).

b Hechos de los Apóstoles

Jesús viene presentado como autor de la salvación y manifestación última de Dios. El primer discurso de Pedro afirma que Jesús, muerto y resucitado, es el Señor y el Mesías que realiza los tiempos anunciados por Joel (*Act.* 2,22-36), en los cuales Dios comunicará la abundancia de sus dones y la plenitud de su Espíritu (cf. *Joel* 3,1-5). En el segundo discurso, el apóstol proclama que, con la venida de Jesús entre los hombres, han terminado los tiempos de la espera mesiánica, porque El ha revelado el mensaje prometido, inaugurando los tiempos últimos de la restauración (*Act.* 3,11-26).

Lo más importante de este libro es el reflejo que hay allí del lenguaje de la Iglesia primitiva. En los Hechos se ve la clara conciencia que tenían los Apóstoles de dar testimonio, de proclamar el evangelio y de enseñar¹⁶³.

Dar testimonio de la resurrección es la principal característica de la actividad apostólica. Los Apóstoles son los testigos, elegidos por Dios (10,41), llamados por Cristo para testimoniar (1,8). Este testimonio está respaldado por el poder del Espíritu Santo, que instruye a los Apóstoles (4,13), les da fuerza y constancia (4,8-31; 5,32).

Lo que predicán, enseñan y atestiguan los Apóstoles es Cristo, la totalidad de su persona (5,42; 8,5. 35), su palabra (4,29; 15,35) y la Buena Nueva de la salvación en El (3,15; 4,12).

c Juan

El evangelio de Juan aparece como el evangelio de la revelación por excelencia, en el que Jesús va manifestando los diversos aspectos de su persona y de su obra: "Yo soy" el buen pastor

¹⁶³. Textos que acreditan el testimonio apostólico: *Act.* 1,22; 2,32; 3,15; 5,20-32; 10,39; 13,31. Textos que se refieren a la enseñanza: *Act.* 2,42; 4,2. 18; 5,25. 42; 11,26; 17,19; 18,11; 21,21.

(*Jn.* 10,14), el pan verdadero (6,48), la vida (15,1), la luz del mundo (8,12), el camino, la verdad y la vida (14,6), la resurrección (11,25), hasta culminar con el “Yo soy” absoluto (8,58) que evoca la divina automanifestación del Exodo (cf. *Ex.* 3,14).

A lo largo de su evangelio se ve el esfuerzo que hace la Iglesia del primer siglo para comprender la definitividad de la revelación de Jesús. Precisamente el prólogo identifica desde un comienzo a Jesús con el Logos, identificación posible ya que se parte de la conciencia de que la revelación definitiva de Dios está indisolublemente ligada a la persona histórica de Jesús (cf. I *Jn.* 1,1-3). El prólogo constituye como un resumen de la historia de las manifestaciones de Dios a través de su palabra. Allí se pueden distinguir tres etapas: la creación como primera manifestación de Dios (*Jn.* 1,3); luego, al escoger Dios un pueblo, se manifiesta en él a través de la ley y de los profetas (1,11); por último nos habla en su Hijo (1,14. 18). El Hijo, entonces, es el perfecto revelador del Padre, lo cual viene señalado con tres elementos fundamentales: su pre-existencia como Logos de Dios (1,1-2), su encarnación (1,14) y la intimidad de vida permanente del Hijo con el Padre, tanto antes, como después de la encarnación (1,18)¹⁶⁴.

Cristo constituye el vértice de la revelación, porque si “Dios ha amado tanto al mundo hasta dar su propio Hijo”, no podemos esperar más. En Él se tiene la definitiva comunicación de aquella salvación, gracias a la cual no perecemos, sino que tenemos ya la vida eterna (3,16), porque hemos experimentado la grandeza de su amor y hemos recibido la posibilidad de compartir la vida eterna como hijos “renacidos” (1,12).

Para describir la revelación que acontece en Jesucristo, Juan lo presenta como el Hijo que manifiesta al Padre (1,18), porque lo conoce (7,29), y como el testigo fiel (*Apoc.* 1,5; 3,14) que habla la verdad que oyó de Dios (*Jn.* 8,40) y cuya misión es dar testimonio de la verdad (18,37), es decir, de lo que es Él mismo (3,16; 17,3) porque ha sido enviado por el Padre (3,34; 17,8).

164. Cf. ALFARO J., “Cristo glorioso, revelador del Padre” Gr 39 (1958) 225-226.

d Pablo

Las cartas de Pablo expresan y defienden con vigor la concepción según la cual el empuje y la realidad de la salvación y de la revelación se entrelazan (cf. 2 *Cor.* 2,14-15). Esta convicción parte de su experiencia personal, ya que él es consciente de que su encuentro con Cristo resucitado en el camino a Damasco había constituido un movimiento inesperado hacia una nueva vida (*Gal.* 1,11ss) y que lo inició en una existencia en Cristo¹⁶⁵.

Pablo es el intérprete fiel de ese movimiento que identifica el tiempo último esperado y el tiempo de Cristo (cf. *Gal.* 4,4s), por lo cual crea en torno a la persona de Jesucristo una verdadera teología de la revelación. En efecto, para el apóstol, la revelación es el progresivo conocimiento del misterio¹⁶⁶ escondido a lo largo de los siglos (1 *Cor.* 2,6-9) que ahora es anunciado, revelado (*Rom.* 16,25-27) y hecho manifiesto en Cristo (*Ef.* 1,9), que por su muerte y resurrección se ha constituido en centro de una nueva economía y en único principio de salvación (*Ef.* 1,7; 2,1-10). Este misterio se ha dado a conocer a las naciones por el evangelio y la predicación, para llevar a todos a la fe y a la obediencia (*Rom.* 16,26) de Cristo, ya que en definitiva el misterio es Cristo (*Rom.* 16,25; *Col.* 1,26-27; 1 *Tim.* 3,16).

De acuerdo con el contenido de sus cartas, se ve que Pablo tiene la clara convicción de que en Cristo se encuentra la plena realización histórica de todas las promesas divinas (cf. *Gal.* 4,4; *Ef.* 1,10), de tal manera que en el Hijo, Dios nos ha elegido, nos ha hecho hijos de adopción (*Ef.* 1,4-6), redimiéndonos mediante el sacrificio de la cruz y logrando la remisión de los pecados. Asimismo, el apóstol hace comprender que esa revelación realizada en Cristo no culmina en el Jesús de la historia, sino que tiende escatológicamente a su plena manifestación. De esta manera hay una tensión dinámica entre la primera revelación y la segunda, porque en esta última se revelará definitivamente y en plenitud lo que nosotros ahora poseemos de manera enig-

165. Cf. O'COLLINS G., *Teología Fundamentale* 113-118.

166. Cf. SOHNGEN G., "La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia" MySal I 980-992.

mática y confusa, la gloria de Cristo y de todos aquellos que se configuran con El (*Rom.* 8, 17-25).

e Hebreos

Creando una dialéctica entre los varios elementos del Antiguo Testamento y la novedad del evangelio, la carta a los hebreos muestra la grandeza e incomparabilidad de este último en el contexto de la economía salvífica (*Hb.* 1,1-2).

La esencia de la revelación es el hecho de que Dios ha hablado, es decir, de que ha entrado en una relación particular con el hombre. Sin esta expresión de la palabra no se daría una comunicación ni una relación interpersonal.

A lo largo de su exposición, el autor de Hebreos quiere subrayar la historicidad de esos eventos y de su realización personal. Por esto, señala con claridad cuáles son los sujetos de tal comunicación: Dios, los padres, los profetas, nosotros, el Hijo. Destaca de una manera singular el papel que ha ejercido el Hijo en esta revelación: Cristo, enviado por el Padre como revelador, se distingue cualitativamente de cualquier mediador precedente (12,24), porque El posee con el Padre una relación totalmente única: es el Hijo (3,6), irradiación de la gloria divina (1,3).

La excelencia de la revelación de Cristo está en que El nos ha traído mucho más que la palabra. En efecto, El nos ha dado la salvación, inaugurada por su predicación (2,1-4).

2. Cristo, plenitud de la revelación

De acuerdo, pues, con el dato escriturístico, Cristo no es uno de los mediadores de la revelación de Dios, sino que es el Mediador absoluto¹⁶⁷ porque es la Palabra del Padre, el Hijo de

167. El dogma de Calcedonia trata precisamente de profesar una cuestión fundamental de la fe: que Jesucristo en persona es el mediador entre Dios y los hombres y que por lo tanto es la nueva alianza. Ampliar esta temática en KASPER W., *Jesús el Cristo* (Salamanca, 1978), especialmente en el capítulo 13: Jesucristo, mediador entre Dios y el hombre, pp 281-336.

Dios hecho hombre (cf 1 *Tim.* 2,5), que irrumpe en la historia para traer la salvación (cf. *Hb.* 1,1-4). En El se ha revelado definitiva e irrevocablemente la voluntad salvífica universal de Dios¹⁶⁸ a través de un hecho único e irrepetible: la encarnación del Logos divino.

a La Encarnación, misterio de la plenitud reveladora

La Encarnación da realidad al acontecimiento revelador por excelencia, porque ella es el encuentro de Dios con el hombre y del hombre con Dios, con base en la unión que hay entre divinidad y humanidad en el misterio de Cristo¹⁶⁹. El, el Hijo de Dios hecho hombre, es la perfecta revelación puesto que viene a hablar, a predicar, a enseñar y a atestiguar lo que ha visto y oído. De esta manera, la Encarnación es la vía elegida por Dios para revelar y revelarse, a través de la cual hace posible a nivel humano el conocimiento de Dios y de su designio salvífico.

Consiguientemente, lo que quiere decir: Dios se autorrevela al hombre en la palabra, lo sabemos cuando nos acercamos a la Encarnación: "Y la Palabra se hizo carne". Por ello mismo, toda especulación sobre la revelación que no parta y descansa en la Encarnación no logrará alcanzar su objetivo, y probablemente se descarriará (como cuando se reduce la revelación a un catálogo de "verdades" que se deben creer en sí mismas sin conexión alguna con el que las ha proferido y con las intenciones salvíficas de Dios al proferirlas).

Ya Santo Tomás, refiriéndose a la economía de la Encarnación en relación con la revelación, afirmaba:

Así como el hombre, cuando quiere revelarse con palabra del corazón, palabra que pronuncia con la boca, reviste en cierto modo su palabra con letras o con la voz, así Dios, cuando quiere manifestarse a los hombres, reviste de carne en el tiempo a su Verbo concebido desde la eternidad¹⁷⁰.

168. Cf. Puebla 183.

169. Cf. Puebla 188; ampliar esta relación entre Encarnación y revelación en: ALFARO J., *Revelación cristiana, fe y teología* (Salamanca, 1985) 65-88.

170. In Jn c. 14, lect. 2, citado por LATOURELLE R., *Teología de la revelación* 452.

De este modo el Aquinate quería ver la maravillosa pedagogía de Dios, que para entrar en diálogo con el hombre elige nuestra misma naturaleza, de tal manera que su Verbo eterno pudiera hablarnos de El y, al mismo tiempo, nos revelara nuestra condición filial, como testigo perfectamente cualificado de los misterios divinos. En efecto, su revelación deriva de la visión que el Hijo tiene del Padre.

Jesucristo, pues, revela el misterio del Padre en tanto revela su propio misterio de Hijo: la revelación es autorrevelación. El "Deus loquens" del AT se hace "Christus loquens" en el NT, para significar con esto que la revelación de Dios es ahora la revelación de Cristo.

En Jesucristo, por lo tanto, llegan a su absoluto punto culminante tanto la llamada de Dios, como la respuesta del hombre, al identificarse en la unidad de su persona. En cuanto hombre, Cristo es la perfecta respuesta humana a la palabra y autocomunicación de Dios. En su obediencia, El conduce de nuevo la humanidad hacia la unión con Dios y la hace partícipe de la vida eterna. En Cristo encontramos la relación de comunión, de diálogo, de docilidad y de amor que el hombre debe tener para con Dios. Así la revelación es completa aun desde este punto de vista, porque encuentra en el hombre el término y la respuesta que hacen plenamente eficaz el designio del amor de Dios.

b Cristo, sujeto y objeto de la revelación

Porque el Verbo de Dios es por sí mismo, desde la eternidad, la expresión viva y completa del Padre, que posee la misma naturaleza del Padre, Cristo es el Dios revelante. El es causa y autor de la revelación como lo es también el Padre y el Espíritu Santo. El ha sido enviado por el Padre para comunicar la plenitud de la manifestación divina.

Pero es también el Dios revelado: el Dios verdadero que anuncia y testimonia de sí mismo, porque es Dios, el Verbo de Dios. Cristo, entonces, nos hace conocer el misterio de sí mismo. El, como Verbo eterno, es la misma verdad que El anuncia y revela. De igual modo, es también el medio por el que se revela la Verdad y se comunica la Vida (*Jn. 14,5-6*), es decir, El mismo es el camino accesible al hombre para conocer la Ver-

dad y lograr la comunión de vida con Dios. A través de la naturaleza humana de Jesús, Dios se hace accesible al hombre.

El es el auténtico testigo de la verdad que proclama, ya sea por la autoridad de su enseñanza, ya sea por los signos que cumple, ya sea por la gloria de Dios que resplandece en El, constituyéndose personalmente en motivo de credibilidad.

Este modo de abordar y desarrollar el misterio de la revelación está fundado en Cristo, gira en torno a El y está orientado hacia El mismo: "Así, pues, la revelación es no sólo cristocéntrica y cristológica, sino también (...) es cristoteleológica (a saber, finalizada en Cristo): Cristo es centro, fundamento y fin de la revelación"¹⁷¹.

La revelación es cristológica, ya que se identifica, en último término, con la encarnación. Cristo es la revelación de Dios.

Todo lo que Dios tiene que revelar de sí mismo es su Verbo. En consecuencia, la revelación es también esencialmente cristocéntrica: tanto la revelación por la "creación" como la revelación por la "palabra" de la antigua alianza tienden, desde el fondo de sí mismas, a Cristo, y sólo desde El adquieren plena consistencia y luz. Por último, se utiliza la expresión cristoteleológica para designar hacia dónde apunta, en definitiva, la revelación: hacia el pleno descubrimiento del misterio de Cristo en la gloria, en el cual acontecerá la plena y perfecta revelación de Dios mismo.

c Dimensión trinitaria de la revelación

No podemos dejar de recordar también que la revelación divina, precisamente por ser cristológica, es necesariamente trinitaria.

Cristo es plenitud de la revelación del misterio Trinitario¹⁷². El ha sido enviado por el Padre y obra con el poder del Espíritu

171. ALFARO J., "Unitas institutionis theologicae iuxta Vat. II", en *Seminarium* 23 (1971) 222.

172. Cf. Puebla 212.

Santo. Por eso, "por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina"¹⁷³.

En la revelación es toda la Trinidad la que actúa. El Padre envía al Hijo (I *Jn.* 4,9-10; *Jn.* 3,16), da testimonio en su favor (*Jn.* 10,25; 5, 36-37) y atrae los hombres hacia el Hijo por medio de una fuerza interior que pone en su corazón (*Jn.* 6,44). El Hijo, por su parte, da testimonio del amor del Padre (*Jn.* 3,11) y lo comunica a los hombres, llevando a cabo la obra salvífica querida por el Padre. El Espíritu Santo es quien da poder y eficacia a las palabras de Jesús, ilumina la mente y sostiene la voluntad de los hombres para que se abran a la comprensión y a la acogida de la palabra divina, permaneciendo presente y actuante a lo largo de toda la historia¹⁷⁴ y asegurando la continuidad y la fidelidad a la acogida de esa autocomunicación de Dios.

De acuerdo con estos datos, tenemos que afirmar con toda claridad que la revelación cumplida en Cristo es al mismo tiempo obra del Padre y del Espíritu Santo.

3. Momentos significativos de revelación en la vida de Jesús

Los datos teológicos hasta ahora expuestos y la conciencia que tuvieron los escritores sagrados acerca de la realidad de Jesús como plenitud de la revelación, tienen que fundamentarse en algunos momentos muy significativos de su vida histórica. Si no fuera así, la realidad de Jesús no tendría una base cierta y segura para poder afirmar que en El Dios se ha revelado definitivamente. De igual manera es necesario afirmar desde ahora, tomándolo como un dato que se presupone, la autoconciencia de Jesús¹⁷⁵ acerca de sí mismo, como última y definitiva palabra que Dios ha dirigido a los hombres (cf. *Mc.* 1,15) y como comienzo del tiempo nuevo en el que se decide la historia de todo el mundo.

173. DV 2.

174. Cf. Puebla 1294-1296.

175. La problemática de la autoconciencia de Jesús será expuesta más adelante en el capítulo 15, cf. pp. 411-448.

... un Dios-hombre que sólo tuviera en cierto sentido una magnitud objetiva, que no supiera nada de su propia divinidad, es sencillamente inconcebible¹⁷⁶.

Según la presentación que nos hacen los evangelios podemos determinar cinco momentos particulares en los cuales se encuentra, en la historia de Jesús, una manifestación significativa de su realidad como revelador y revelación del amor y de la misericordia de Dios, es decir en donde se nos presenta como aquel que en nombre del Padre viene a comunicar el designio salvífico, a revelar la realidad íntima de Dios, a manifestar la vocación y la grandeza del hombre y a realizar en su persona lo que anuncia: la salvación, con la cual restaura la comunión íntima de vida entre Dios y el hombre. Estos cinco momentos son: el bautismo, la predicación, los milagros, la muerte y la resurrección.

a El bautismo de Jesús

Este primer momento significativo de la vida de Jesús, su bautismo en el Jordán, se presenta como el signo de la inauguración de una nueva historia. En los relatos de los evangelios (*Mc.* 1,9-11; *Mt.* 3,13-17; *Lc.* 3,21-22) se nota con claridad cómo se quiere hacer hincapié en ese aspecto a través de la presentación que se hace de Juan el Bautista como aquel que representa todo el Antiguo Testamento, y de Jesús como el que inaugura el tiempo de la salvación y del cumplimiento:

¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro? Jesús les respondió: Id y contad a Juan lo que oís y veis... (*Mt.* 11,3ss).

En verdad os digo que no ha surgido entre los nacidos de mujer uno mayor que Juan el Bautista... todos los profetas, lo mismo que la Ley, hasta Juan profetizaron (*Mt.* 11,9-13).

Con Jesús viene concluido y superado el Antiguo Testamento en la perspectiva del anuncio y de la inauguración del Reino. De ahí que sea necesario que Juan disminuya para permitir el crecimiento de Cristo (*Jn.* 3,30), ya que El es el que ha de venir para la salvación y para el perdón de los pecados (*Jn.* 1,29-34).

176. DARLAP A., "Teología fundamental de la historia de la salvación" MySal I 149.

El bautismo de Jesús en el Jordán¹⁷⁷ es un episodio que atestigua la tradición evangélica y del cual no sólo hablan los Sinópticos, sino que además se encuentran referencias neotestamentarias de la primera comunidad cristiana (cf *Act.* 1,21-22; 10,38). En este episodio se deja ver la conciencia que tiene Jesús acerca de su misión (cf *Lc.* 4,18ss; *Mt.* 3,16), a través de una vivencia en la que recibe la unción del Espíritu Santo (*Mc.* 1, 9-10). Esta teofonía, en la que se oye la voz de Dios proclamándolo como el Hijo amado, objeto de sus complacencias (*Mc.* 1,11; *Mt.* 3,17; *Lc.* 3,22; cf. *Is.* 42,1; 61,1), viene a profundizar y a enriquecer su conciencia filial, pero no a crearla¹⁷⁸. Con la unción del Espíritu Santo se inaugura igualmente el ministerio profético de Jesús, así como con la venida del mismo Espíritu se da comienzo a la misión profética de los Apóstoles en la Iglesia¹⁷⁹.

A partir del bautismo, los evangelios insisten precisamente en la autoridad de la enseñanza de Jesús, el cual aunque anuncia también la cercanía del Reino (*Mt.* 3,12 — 4,17), sin embargo no remite a ninguno después de El, pues El se identifica con el mensaje que anuncia.

b Profetismo de Jesús

La palabra que dirige, es decir su predicación, se encuentra siempre referida a la promesa, de tal manera que lo que El anuncia significa el cumplimiento: “Esta Escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido hoy” (*Lc.* 4,21). En El, en verdad, se identifican la promesa absoluta de salvación de Dios al mundo y la revelación de Dios.

La Escritura da testimonio de esta realidad presentando de manera muy amplia todo lo relativo al profetismo de Jesús¹⁸⁰.

177. Ampliar el tema en: TOMAS DE AQUINO S.Th III q.39; SCHUTZ CH., “Los misterios de la vida y actividad pública de Jesús” *MySal* III/II (Madrid, 1971) 72-88; COUNE M., “Baptême, transfiguration et passion” *NRT* 92 (1970) 165-179; FEUILLET A., “Bautismo de Jesús” *SdeT* 4 (1962) 228-234.

178. Cf. TAYLOR V., *La personne du Christ dans le Nouveau Testament* (Paris, 1969) 17.

179. Cf. GONZALEZ C.I., *Jesucristo el Salvador* (México, 1978) 149.

180. Para una mayor información sobre este aspecto: ALFARO J., “Las funciones salvíficas de Cristo como Revelador, Señor y Sacerdote” *MySal* III/I 671-688; LATOURELLE R., *Teología de la revelación* 46-50; FUGLISTER N., “Fundamentos veterotestamentarios de la Cristología neotestamentaria” *MySal* III/I 163-193; JEREMIAS J., *Teología del Nuevo Testamento* 97-107.

1) Jesús el Maestro

Los evangelios presentan a Jesús no como un maestro religioso más, sino como el "Rabbi", el Maestro, que enseña una doctrina llena de poder (*Mc. 1,27*), hasta el punto de llegar a afirmar que "sólo uno es vuestro maestro, todos vosotros sois discípulos" (*Mt. 23,10*). A diferencia de los maestros de la ley, no son los discípulos quienes buscan al maestro para recibir la enseñanza, sino que es Jesús quien llama y convoca a sus discípulos para enseñarles su doctrina, que en definitiva se identifica con su propia persona (*Mc. 8,35-38; Mt. 10,31-33*).

Su actividad como maestro se desarrolla en la sinagoga (*Mc. 1,21*), en la montaña (*Mt. 5,12*), en el templo (*Mc. 12,35; Mt. 26,55*), enseñando de una manera nueva, llena de autoridad. Mientras que los doctores de Israel tan solo comentaban la ley, El la interpreta, la corrige y la profundiza, porque El no ha venido a destruir la ley (*Mt. 5,17-21*), sino a cumplirla, dándole profundidad definitiva (*Mt. 5,21-48; Lc. 6,27-37*), de tal manera que sus palabras no pasarán (*Mt. 24,35*).

2) Jesús el Profeta

Por su predicación, Jesús aparece en continuidad con la tradición profética, la cual había tenido gran importancia en la formación y en la conducción del pueblo de Israel. El profetismo¹⁸¹ había sido una de las grandes manifestaciones de Yavé a lo largo de la antigua alianza. Ser profeta había significado ser el intermediario entre Dios y el pueblo, recibiendo directamente de Dios su mensaje para transmitirlo (cf. I *Sam. 15,16; II Sam. 12, 7-11; Am. 3,7; Is 1,2*) de tal modo que el profeta era como la boca de Dios (*Ex. 4,14-16; Is. 6,6-9; Jer. 15,19*), que ejercía su misión en razón de una vocación gratuita por parte de Dios (*Ex. 3,1-20; Is. 5,9; 6,1-10; Jer. 1, 4-19; Ez. 1,1-6*). Esa experiencia de la vocación hacía que los profetas tuvieran conciencia de que era Yavé quien les dirigía la palabra (*Jer. 14,*

181. Sobre el profetismo en general: cf. FUGLISTER N., "Profeta" CFT I 432-453; RAHNER K., "Profetismo" SaM V 569-576; von RAD G., *Teología del Antiguo Testamento* (Salamanca, 1969) II 17-380; MONLOUBOU L., *Profetismo y profetas* (Madrid, 1971); NEHER A., *Esencia del profetismo* (Salamanca, 1975).

14) y quien los acompañaba y auxiliaba en el cumplimiento de su misión (*Jer.* 1,8. 18).

Los sinópticos presentan de manera relevante el profetismo de Jesús. Sin llamarlo jamás con el título de 'profeta', tal como habían designado a Juan el Bautista (*Mc.* 9,11-13; *Mt.* 11, 2-15; *Lc.* 7,18-29; 16,16), señalan, eso sí, que en la opinión del pueblo Jesús era visto como un profeta (*Mc.* 6,14-16; 8,28; *Lc.* 7,16) y como tal había sido reconocido por los discípulos en el camino de Emaús (*Lc.* 24,19), ya que en su predicación y en sus milagros habían visto el estilo de los grandes profetas.

Jesús, ungido por el Espíritu Santo para anunciar el Evangelio a los pobres, para proclamar la libertad a los cautivos, la recuperación de la vista a los ciegos y la liberación a los oprimidos, nos ha entregado en las Bienaventuranzas y en el sermón de la montaña la gran proclamación de la nueva ley del Reino de Dios¹⁸², llevando a cumplimiento todo el profetismo, de tal modo que El es el Profeta, en sentido exclusivo y definitivo. En El, Dios habla directamente al hombre, porque es la Palabra misma de Dios que viene a traer la revelación. El no es un simple intermediario, sino que es el Mediador, porque es al mismo tiempo Dios verdadero y hombre verdadero. Jesús tiene conciencia de que su misión siendo semejante a la de los profetas del Antiguo Testamento, sin embargo es superior. Así lo manifiesta en la parábola de los viñadores (*Mt.* 21,33-46) y en expresiones suyas que quieren hacer significar esa superioridad: "aquí hay algo más que Jonás" (*Mt.* 12,41); "en verdad, os digo", anteponiendo su palabra a la de Moisés, y empleando el término "amén", casi sin precedentes en el judaísmo y sin analogía en el resto del Nuevo Testamento¹⁸³. Con ello quería significar su autoridad, en modo único y original, identificando su palabra con la palabra de Dios y comportándose de una manera diferente a la de los profetas que siempre decían "así dice el Señor".

Otro rasgo de la superioridad del profetismo de Jesús se encuentra en la identificación que hace de El mismo con la

182. Puebla, 190.

183. Cf. GALOT J., *¡Cristo! ¿Tú quien eres* (Madrid, 1982) 139-144

voluntad divina, de tal modo que la actitud de cada hombre ante su persona se convierte en factor decisivo para la salvación (Mc. 8,35-38; Mt. 16,24). Así, Jesús vincula el destino del hombre a la toma de posición ante su persona y su palabra (Lc. 12,8-9; Jn. 5,24-25).

En el hecho, pues, de que Jesús se entendió a sí mismo como aquél en quien la salvación del mundo se decide definitivamente, podemos entender por qué El no se tuvo por un simple profeta cuya palabra pudiera ser superada o completada por otra revelación. El anuncia que su vida, su presencia, su palabra y su acción son la promesa definitiva e irrevocable de la Gracia. En esa conciencia de Jesús de ser el sí definitivo de la salvación de la humanidad se funda la fe de la comunidad primitiva¹⁸⁴.

El contenido esencial de su predicación es el Reino de Dios¹⁸⁵, el amor y la misericordia divina hacia todos los hombres, que de una manera muy expresiva va a confirmar a través de los milagros, los cuales están estrechamente vinculados a la palabra de Jesús¹⁸⁶.

c Los milagros de Jesús

La revelación realizada por Jesús no está contenida únicamente en sus palabras, sino que además toda su vida y sus acciones son manifestaciones del misterio que nos viene a comunicar¹⁸⁷, constituyéndose así en elementos fundamentales de la definitividad de la revelación en su persona.

Las acciones son muchas veces más elocuentes que las palabras, porque hacen comprender de manera inmediata la realidad significada. En Jesús, su vida al servicio de los demás, su amor por los pobres, por los afligidos y por los enfermos, con quienes se solidariza plenamente llegando incluso a identificarse con ellos (cf Mt. 25,31-46), hace que las Bienaventuranzas y

184. Cf. DARLAP A., "Teología fundamental de la Historia de la salvación" MySal I 147.

185. El contenido de la predicación de Jesús se estudia en la cristología de esta colección: cf. GONZALEZ C.I., *El es nuestra Salvación* 112-127.

186. Cf. Puebla 191.

187. DV 4.

la totalidad de su predicación no sean un simple discurso, sino la expresión viva de la misericordia de Dios (cf. *Lc 7,22*).

Los milagros realizados por Jesús¹⁸⁸ son signos de la salvación que El ha venido a traer (*Lc. 11,20*) y un testimonio de su realidad mesiánica¹⁸⁹, como cumplimiento de la voluntad del Padre.

Cuando decimos que, en el contexto de la vida de Jesús, el milagro es un signo, esto significa que es un hecho extraordinario que inmediatamente capta la atención de los que lo presencian y muestra que la persona de Jesús está dotada de poderes especiales.

Sin embargo, es necesario saber leer el signo; la clave de lectura en este caso se encuentra casi siempre en la asociación con lo que obró Yavé en el Antiguo Testamento o con las profecías de los tiempos escatológicos. Quien lee bien no puede concluir sino que el poder salvífico de Dios, que obraba en la historia de Israel, ha llegado a su culmen soteriológico en la persona y en la obra de este hombre que predica la llegada del Reino de Dios.

188. Sobre la temática general de los milagros cf: TOMAS DE AQUINO, *STh III* q.43 y 44; BLANK J., *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje* (Madrid) 70-79; GALOT J., *Problemi Cristologici* (Roma, 1977) 79-90; GONZALEZ M., *Cristo, el misterio de Dios I* (Madrid, 1976, BAC) 370-404; GNILKA J., FRIES H., "Milagro/Signo" CFT II 18-36; KAMPHAUS F., "Las narraciones de milagros en los evangelios" *SdeT* 9 (1970) 86-94; KASPER W., *Jesús el Cristo* (Salamanca 1978) 108-121; LAPPLE A., *El mensaje de los evangelios hoy* (Madrid 1976) 246-252; LATOURELLE R., "Miracle et révélation" *Gr 43* (1962) 492-509; *Miracles et théologie des miracles* (Montreal-Paris 1986). METZ J., "Milagro" *SaM IV* 595-599; MONDEN L., "Sentido cristiano del milagro" *SdeT* 4 (1964) 117-122; TRESMONTANT C., *La doctrina de Jeshua de Nazaret* (Barcelona, 1973) 27 - 46.

189. Esta relación entre milagro y mesianismo viene íntimamente manifestada de manera especial en aquellos milagros que hace Jesús para expulsar los demonios. Para la mentalidad hebrea había una relación entre enfermedad, pecado y Satanás. Por ello el Mesías debía destruir el reino de Satanás venciendo la enfermedad y la muerte. De ahí, entonces, la continua referencia al demonio cuando se habla de enfermedad y curaciones, como también la actitud de Jesús que concibe su vida como una lucha contra el poder del demonio (I Jn 3,8). Cf. FISICHELLA R.; *La rivelazione: evento e credibilità* 59 nota 8.

Quienes narran en los evangelios están convencidos de que estos hechos han sucedido y, por ello, se interesan no tanto en cómo han ocurrido, como en el por qué del hecho mismo. Así, el milagro evangélico tiene un aspecto teológico que sigue a la fe, y un aspecto apologético que lo precede. Estos dos aspectos son mostrados claramente por el evangelio de Juan en el episodio del ciego de nacimiento (*Jn.* 9) y en el relato de la resurrección de Lázaro (*Jn.* 11,27). Así, pues, en los evangelios no encontramos una crónica de los milagros, sino una serie de narraciones bastante teologizantes¹⁹⁰.

A pesar de su importancia, los milagros no se pueden entender como signos exclusivos en sí mismos, que den total credibilidad a la persona y a la misión de Jesús, sino que hay que inserirlos en el horizonte global de la persona de Cristo, que por sí mismo es signo único y total de la credibilidad. Los milagros tan sólo acompañan el acto de revelación que se cumple en Cristo, el cual es el que da comprensión al significado de los hechos¹⁹¹. Así por ejemplo, si El resucita un muerto es porque El es la Resurrección y la Vida (*Jn.* 11,1-44); si da de comer a la muchedumbre es porque El es verdadero alimento (*Jn.* 6,1.15. 22-66); si da la vista a un ciego es porque El es la luz del mundo (*Jn.* 9,14).

d La muerte de Jesús

Ante la perspectiva reveladora de Jesús, el problema de su muerte¹⁹² podría aparecer, bien como un fracaso de sus preten-

190. Cf. GRECH P., "El problema cristológico y la hermenéutica" en LATOURELLE R., O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca, 1982) 179-181.

191. Cf. FISICHELLA R., *Hans Urs von Balthasar. Dinámica dell'amore e credibilità del cristianesimo* (Roma, 1981) 204-208.

192. Para una visión amplia sobre la muerte de Jesús: TOMAS DE AQUINO, *STh* III q.46-50; KASPER W., *Jesús el Cristo* 138-150; von BALTHASAR H. U., "El misterio pascual" *MySal* III/II 169-194; BENOIT P., *Pasión y resurrección del Señor* (Madrid 1971); BARRIOLA M., *Cristo crucificado. Señor de la historia* (Colección Puebla 5) 31-66; MOLTMANN J., *El Dios crucificado* (Salamanca 1977) 178-218; LUCIANI A., *Ilustrísimos señores* (BAC minor, 1979) 108-115; JEREMIAS J., *Teología del Nuevo Testamento* 332-346.

siones, bien como una culminación lógica de ellas. Sin embargo, constituye centro fundamental de la actividad reveladora de Jesús.

La realidad de su muerte es uno de los hechos que más certeza histórica tiene. No se puede negar que Jesús murió y que murió en la cruz. Difícilmente alguien podría imaginar que se pudiera inventar una religión con base en un crucificado, sobre todo en esa época en la que este tipo de muerte era el más vil, ya que se aplicaba a los esclavos rebeldes. El problema central que se plantea en relación con su muerte no es tanto lo relativo a la fecha o a ciertas concomitancias históricas, cuanto lo referente al significado que ella tiene¹⁹³.

1) Conciencia del significado de su muerte

La muerte de Jesús es el cumplimiento final de su obra redentora. Es la hora de Jesús, aquella que esperaba con angustia (*Lc. 12,50*), pero que acepta consciente y libremente. Este momento culmen de su misión lo había anunciado Jesús (*Mc. 8,31-33; 9,30-32; 10,32-34*), dando allí a entender algunos elementos clarificadores de su identidad y de la conciencia que tenía en relación con su misión. Es impensable que El no tuviera conciencia de su entrega y que su muerte fuera sólo el resultado de una serie de incidencias políticas¹⁹⁴. No se puede rechazar que en las palabras de la última cena, a través de las diversas redacciones pospascuales, se afirma la entrega libre y amorosa de Jesús, como sacrificio expiatorio y alianza nueva para la salvación de todos los hombres (*Mc. 14,22-25* y paralelos), al estilo del Siervo de Yavé¹⁹⁵.

193. El análisis de los significados político y religioso, como del significado redentor que le dio el mismo Jesús, se estudian en la Cristología, a la cual remitimos. Aquí solamente daremos una visión general del problema, centrándonos en su importancia como manifestación de la plenitud de la revelación.

194. Cf. JUAN PABLO II, Discurso inaugural de Puebla I. 4.

195. Lo relativo a su conciencia mesiánica en el momento de la muerte y al valor plenamente salvífico como expiación, ha sido objeto de intensas discusiones teológicas. Algunos autores han llegado incluso a negar todo nexo entre la muerte y su misión salvífica, entre ellos Bultmann, Käsemann y Kessler. Cf. KASPER W., *Jesús el Cristo*. 140-150.

Esta conciencia del significado mesiánico de la muerte de Jesús tuvo una gran importancia en la conciencia que tuvo luego la Iglesia naciente. En efecto, en el Nuevo Testamento hay unos textos que muestran esa convicción: I *Pe.* 2,21; 3,18; I *Cor.* 1,13; 15,3; II *Cor.* 5,14; *Rom.* 5,6-8; *Gal.* 2,20; 3,13. Dichos textos no tendrían sentido si no hubiera un nexo fundamental entre el conjunto de creyentes que orienta su vida hacia Cristo y Cristo que da la vida por esos creyentes. Y, precisamente, este nexo es la conciencia, ya que en el recuerdo que los discípulos tienen de Jesús descubren rasgos de esa conciencia mesiánica. Al relacionar los gestos de la cena pascual y de la muerte con todo lo que había sido la vida de Jesús, ellos estaban en grado de afirmar con certeza que Cristo murió 'por nosotros', que dio su vida en rescate de la humanidad (*Mc.* 10,45)¹⁹⁶.

2) Dimensión reveladora de la muerte de Jesús

La muerte de Jesús es núcleo fundamental de revelación en cuanto que es la expresión más profunda de la 'kenosis' de Dios y una verdadera manifestación trinitaria. Allí, en efecto, Jesús se reveló como el Hijo y muestra sus estrechas relaciones con el Padre. En su muerte, Dios se revela como es; en ella hay una verdadera automanifestación de Dios¹⁹⁷ en la que El nos sale radicalmente al encuentro y se entrega a nosotros como Amor y por amor.

La revelación del amor de Dios a los hombres, en efecto, alcanzó su cénit o insuperable cima en la pasión y muerte de su Hijo. Si tras ésta "se rasgó el velo del Templo", —que hasta entonces ocultaba la salvadora presencia y gloria de Dios en Mundo—, fue porque con la muerte redentora de su Hijo se manifestó definitiva y plenamente el amor con que "tanto amó Dios al mundo" pecador: ¡No hay velo que oculte más tiempo ese Amor! Pues "por nuestros pecados" o por amor al hombre pecador "fue entregado" Cristo por Dios, quien "no perdonó a su propio Hijo sino lo entregó por nosotros" y por todo "el mundo" sumido en el pecado: ¡Incomparable amor!... ¡En la Cruz de Cristo fulguró el amor de Dios!¹⁹⁸

196. Cf. GUILLET J., "El acceso a la persona de Jesús" en LATOURELLE R. — O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* 313-317.

197. Cf. RAHNER K., *Escritos de teología* IV (Madrid 1964) 105ss.

198. SABUGAL S., *Credo. La fe de la Iglesia* (Zamora 1986) 523-524.

Esta 'kenosis', este abajamiento, es lo que hace que Dios se distinga de los falsos dioses; su abajamiento es una exaltación del hombre y por ello, en la muerte de Jesús, Dios está comprometido totalmente¹⁹⁹. El Padre no fue indiferente a la pasión de su Hijo, sino que por el contrario, es el Padre quien lo introduce al sacrificio. Padre e Hijo condividen el drama de la cruz: "Todo lo que es mío es tuyo" (*Jn.* 17,8). 'Sufren', claro está, este drama de manera diferente y en ese compartir el sufrimiento no hay mutabilidad por parte de Dios, o imperfección alguna. El Padre asume el sufrimiento de su Hijo en la libertad de su amor, y así Jesús revela en la cruz el amor misericordioso de un Padre que comparte también el sufrimiento de la humanidad. En la cruz, Dios es amor con todo su ser. En su abajamiento Dios muestra su grandeza²⁰⁰. Esta es la gran paradoja de la muerte de Jesús en la cruz: fracaso aparente de los planes que presentaba y predicaba, pero, al mismo tiempo, realización plena e inigualable de ellos.

En la muerte de Jesús se vive entonces la plenitud del amor, del servicio y de la solidaridad. El se entrega a la muerte en la cruz como meta del camino de su existencia. El se ofrece en sacrificio por todos, "Hijo obediente que encarna ante la justicia salvadora de su Padre el clamor de liberación y redención de todos los hombres²⁰¹. Allí, la realidad del Reino de Dios, de la salvación de los hombres, de la presencia y de la cercanía de Dios llegan de manera inesperada. Pero esta muerte, realizada en libre obediencia y en total entrega a Dios, sólo se consuma y se hace aprehensible para nosotros por medio de la resurrección.

e Resurrección de Jesús y envío del Espíritu Santo

La muerte de Jesús no es la conclusión de su obra y de su palabra reveladora, porque a ella sigue la resurrección²⁰², con la

199. Cf. von BALTHASAR H.U., "El misterio Pascual" MySal III'II 192-194.

200. Cf. Ibid., 153-163; MOLTMANN J., *El Dios crucificado* 275-288.

201. Puebla 194.

202. En este capítulo nos limitamos a señalar los principales aspectos de la resurrección en su dimensión reveladora. Posteriormente trataremos otros aspectos más particulares de la resurrección de Cristo, señalando allí la respectiva bibliografía.

cual se da pleno significado a toda la vida de Cristo y se da la garantía de cuanto ha revelado.

1) La resurrección: ratificación de la autodonación de Dios

Con la resurrección de Cristo, Dios ha querido ratificar el mensaje y la existencia de Jesús, mostrando el verdadero sentido salvífico de su muerte, al mismo tiempo que da sentido a la muerte del hombre, como paso a la vida absoluta. Con ella, Dios confirma el actuarse de la salvación y el cumplimiento de las promesas antiguas.

El acontecimiento último y culminante de la revelación, verificado en la persona y en la historia de Jesús, la más expresiva prueba de que se ha dado en Jesucristo el cumplimiento de la revelación; la demostración más poderosa, según la afirmación del Nuevo Testamento, de que Jesús es el Cristo y el Kirios, es la resurrección de Jesús de entre los muertos. "Toda la casa de Israel debe saber con entera certeza que Dios ha hecho a este Jesús a quien habéis crucificado, Señor y Cristo" (Act. 32,36). Mediante la resurrección de entre los muertos, Dios ha "acreditado para todos" a Jesús (Act. 17,31). La resurrección de Jesús es, por consiguiente, el contenido y el fundamento de la predicación y de la fe cristiana²⁰³.

Resurrección y glorificación pertenecen al acto decisivo de la revelación en cuanto constituyen elementos fundamentales para la credibilidad. Bien lo ha expresado el apóstol Pablo al afirmar que "Si no resucitó Cristo, vacía es nuestra predicación y vacía también vuestra fe" (I Cor. 15,14).

Con este acontecimiento de la resurrección se llega a la plenitud de la revelación trinitaria, ya que con la glorificación de Jesús se puede dar a conocer el don escatológico del Espíritu Santo, que llevará a cumplimiento su revelación.

2) Misión del Espíritu Santo

La exposición acerca de la revelación que se da en Jesucristo quedaría incompleta si no se mencionara la obra y el estado de salvación que el Cristo, resucitado de entre los muertos y exaltado, llevó a plena realización con el envío del Espí-

203. FRIES H., "La revelación" MySal I 272.

ritu. Jesús lo había prometido a los suyos, anunciando que sólo vendría cuando hubiera sido glorificado (*Jn.* 7,39; 16,9). El Espíritu Santo es enviado para que enseñe todo y haga recordar lo que Jesús había dicho (*Jn.* 14,20), para que dé testimonio de Jesús (*Jn.* 15,26; cf *I Cor.* 12,3) e introduzca en la verdad (*Jn.* 16,13). Esta promesa del envío del Espíritu Santo (*Act.* 1,8) se cumplió en Pentecostés (*Act.* 2), con lo cual se pone el sello definitivo a la revelación cumplida en Jesús, porque a través del Espíritu Santo la salvación operada por Cristo para todos los hombres continúa su curso en el mundo y en la historia y sigue estando presente y siendo accesible a todos los tiempos.

En el Espíritu Santo se conserva y se actualiza la obra salvadora de Cristo. Desde el comienzo de la vida de la Iglesia ocurre esto a través de la predicación apostólica, del bautismo (*Mt.* 28,19; *Act.* 2,38-41), del perdón de los pecados (*Jn.* 20, 22ss), de la celebración de la cena del Señor. Al servicio de esas tareas salvíficas se encuentran aquellos a quienes Jesús eligió e hizo partícipes de su ministerio mesiánico (cf *Mc.* 3,14-17), infundiéndoles el Espíritu Santo para que, guiados, iluminados y fortalecidos por El, pudieran cumplir su misión. que es participación de la propia misión de Jesús (*Jn.* 20,21).

Estos cinco momentos de la vida de Jesús que hemos señalado, lo colocan como centro de la historia y explicitan la conciencia que El tenía de ser el culmen de la revelación.

De este modo, la existencia toda de Jesús aparece como fuente de revelación —aunque no siempre con la misma intensidad—, y por eso mismo cuando se trata de averiguar el contenido de la revelación que Jesús quiso transmitirnos de parte de y sobre el Padre, es necesario investigar detenidamente en sus palabras, su comportamiento, sus signos y milagros, su entrega a la muerte por los hombres y su resurrección de entre los muertos. En todos estos acontecimientos Jesús dio a entender un aspecto nuevo de su autoconciencia filial. De ahí que, en la medida en que los tengamos presentes todos, en esa misma medida alcanzaremos la revelación de Dios como autorrevelación de Jesús.

La Iglesia continúa predicando y transmitiendo esa realidad de Jesús, precisamente porque su misión y cometido es testificar

y explicar, histórica y concretamente, que la voluntad salvífica de Dios está presente y se ofrece a todos los hombres en Jesucristo, como salvación para toda la humanidad²⁰⁴.

4. Valor de la revelación de Cristo

Por todo lo que hemos explicado en los numerales anteriores podemos comprender que la revelación de Cristo no se puede identificar únicamente con su doctrina, sino que abraza su misma persona y toda su vida, desde la Encarnación hasta la Pascua. En El la revelación tiene un valor total y definitivo, de tal manera que frente a este acontecimiento en su totalidad no se puede buscar o esperar una nueva revelación. Por ello, el Concilio afirma enfáticamente que la economía cristiana, “por ser la alianza nueva y definitiva, nunca pasará” y no se puede esperar otra revelación pública de Dios²⁰⁵.

a Cumplimiento y novedad

Históricamente Cristo ha sido la plenitud de la revelación porque El ha actuado y llevado a cumplimiento, en su persona, las promesas hechas a Israel, superando así la función del simple profetismo. El es la salvación y la alianza definitiva, el signo de la irrupción de Dios en el mundo y el comienzo de una realidad nueva²⁰⁶.

Ontológicamente Cristo es la plenitud de la revelación, porque El no es sólo hombre, sino el Hijo de Dios, el Verbo del Padre. Únicamente El nos puede manifestar la verdadera naturaleza del Padre. Sólo El es la plenitud exhaustiva de manifestación divina, ya que en El Dios ha dado comienzo a una realidad completamente nueva e inaudita de comunicación filial del hombre con Dios.

Esto no impide que después de Cristo exista un tiempo, que es el último, pero todavía no realizado en la plenitud de la gloria, que es el tiempo de la Iglesia, en el que se vive la novedad traída por Cristo, bajo la acción del Espíritu Santo. Un tiempo

204. Cf. SCHILLEBEECKX E., “Iglesia y humanidad” Co 1 (1965) 65-94.

205. DV 4.

206. Puebla 197.

que permanece en actitud de espera de la manifestación gloriosa.

Desde el punto de vista de contenido, en Cristo se ha revelado todo el designio salvífico. Sin embargo, la comprensión de este misterio y su profundización se efectúan en la Iglesia con la asistencia del Paráclito prometido a los Apóstoles²⁰⁷.

b Unidad y relación entre Antiguo y Nuevo Testamento

Si bien el Antiguo Testamento constituye la promesa de las realidades salvíficas, el Nuevo Testamento, al llevarlas a su pleno cumplimiento, comporta un salto cualitativo que significa una superación y una elevación del Antiguo Testamento, pero sin comportar una ruptura con él²⁰⁸.

El hecho de la unidad última de los dos Testamentos es el acontecimiento de Cristo²⁰⁹. El es centro y punto de unidad de todas las fases de la historia de la salvación y de la revelación, como también de los diversos testimonios escritos acerca de la palabra y de la acción de Dios en la historia.

Sólo partiendo de la unidad de la Escritura podremos alcanzar el sentido definitivo de los textos veterotestamentarios, y sólo desde esa unidad comprenderemos el sentido verdadero de los textos del Nuevo Testamento.

207. El Documento de consulta elaborado como preparación de Puebla (cf n 539) expresaba con claridad que "En el tiempo de Pentecostés, con la muerte del último apóstol, concluye la historia salvífica como 'historia de la revelación'. Ya todo está dicho por Jesús y en su Iglesia permanece el Espíritu, que explica a los fieles el sentido profético de las enseñanzas de Jesús y su misterio (EN 75, cf Jn 14,26; 16,13-18). Pero ahora, en Pentecostés, comienza la historia de la misión, el tiempo de la evangelización de la Iglesia a todos los pueblos".

208. Cf. CDF. "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación" 49.

209. En verdad el Antiguo Testamento obtiene su propia individualidad por referencia a Cristo. Al respecto comenta el P. Alonso Schökel: "Si lo consideramos como movimiento, lo veremos vectorialmente atraído por su centro de gravedad que es Cristo; si lo consideramos en su condición temporal e histórica, lo veremos como 'antiguo', aunque no anticuado, sino renovado en Cristo; si lo consideramos temáticamente, vemos que su tema central, de un modo o de otro, es Cristo". Cf. ALONSO SCHÖKEL L., "Interpretación de la Sagrada Escritura:: en: AA.VV. *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la Divina Revelación* (BAC 284, 1969) 495.

La revelación es más bien un proceso único y peculiar, cuya esencia propia no se manifiesta de la misma manera en cada período de este proceso único de revelación, sino que se descubre en el punto culminante y en el fin de todo este acontecimiento, en Jesucristo.

... desde Jesucristo, y desde el período cristiano definitivo y escatológico de la salvación, todos los períodos anteriores se manifiestan como momentos y fases de la única historia de la salvación, que lleva en toda su dinámica interna, dirigida por Dios, a la realidad de Jesucristo²¹⁰.

La relación que hay entre Nuevo y Antiguo Testamento se puede expresar de diferentes formas, ya sea como cumplimiento, como plenitud o como perfección. Estos términos, en realidad, deben ir referidos explícitamente a Jesús. Un texto muy iluminador de esta realidad se encuentra en el libro de los Hechos de los Apóstoles: "Dios ha constituido Señor y Cristo a aquel Jesús que vosotros habéis crucificado" (Act 3,36). Este versículo se apoya sobre una realidad actual que tiene sentido solamente como cumplimiento de las promesas: la condición de Jesús como Señor y Cristo (Mesías); pero incluye también una referencia histórica a su vida terrena, terminada en el drama de la cruz.

La preparación del Antiguo Testamento no fue simple alegoría de lo que habría de venir, sino que fue la historia de un pueblo único y la de las intervenciones de Dios en ella: el devenir de la salvación. A la luz de ella, el acontecimiento de Jesucristo tal como se anuncia en el Nuevo Testamento, como acontecimiento nuevo e inaudito dentro de la historia de Dios y de la de los hombres, encuentra en lo que le precede una clave de lectura apropiada, pues en las vicisitudes de promesa y esperanza se puede situar con propiedad lo que fue la realidad de Jesús. El ha venido a realizar la promesa y a colmar la esperanza del pueblo 'según las Escrituras', de tal manera que el pasado ilumina lo que es su persona y su obra, pero, sin embargo, es el acontecimiento de Jesucristo el que porta una novedad absoluta respecto a lo que precede, iluminando así de modo nuevo el verdadero significado de la esperanza de Israel²¹¹.

210. DARLAP A., "Teología fundamental de la historia de la salvación" MySal I 137-138.

211. Cf. FORTE B., *Jesús de Nazaret. Historia de Dios, Dios de la historia* (Madrid, 1983) 61-67.

Jesús en su vida terrena ha sido un judío por excelencia y ha vivido su existencia judía conforme a las Escrituras. El no se limitó, sin embargo, a mostrar el doble mandamiento del amor como plenitud de la ley, sino que lo constituyó como regla única de su vida hasta entregarse por sus hermanos en la cruz. Así tomó cuerpo, en su comportamiento histórico, el cumplimiento de la ley.

En cuanto Hijo de Dios hecho hombre, El ha inaugurado el modo de vida que caracteriza la Nueva Alianza, comunicándola al mismo tiempo a través de su relación con sus discípulos. Pero El no es un simple modelo a quien hay que imitar, sino que es el principio de Vida divina que se comunica a los hombres²¹². Con su muerte y resurrección se ha sellado la Nueva Alianza, se ha vencido la muerte que separaba al hombre de Dios, se ha restaurado la dignidad del hombre²¹³, y con el envío del Espíritu Santo se da la garantía permanente a esa Alianza que Dios ha establecido en lo más íntimo de los hombres (cf. *Jn* 7,39; *Act* 2,16-21). De esta manera el Nuevo Testamento se impone sobre el Antiguo²¹⁴.

La sangre de Jesús derramada en la cruz ha hecho saltar la barrera que separaba a Israel de las otras naciones y ha impuesto una economía de Gracia que sustituye a la antigua, la cual se basaba en el cumplimiento de la ley. Así, pues, aparece la figura de Jesús como el nexo y la unión entre los dos Testamentos, y su misterio como la única realidad del que uno y otro son portadores, aunque de modo diverso²¹⁵.

c Cristo Revelador y Salvador

La revelación no es sólo la manifestación del misterio divino, sino que es también la comunicación de la Vida y del Amor de Dios a los hombres. Ambas realidades se han hecho presentes en Jesucristo, de tal modo que hay que reconocer que Dios se

212. Puebla 214.

213. Puebla 331.

214. Ampliar la temática en: von RAD G., *Toología del Antiguo Testamento* II 411-450; KRINETZKI L., "Relación entre el Antiguo Testamento y el Nuevo" en SCHREINER *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento* (Barcelona, 1972) 448-466.

215. Cf. GRELOT P., "Relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento en Jesucristo" en LATOURELLE R., — O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* 284-288.

ha revelado en su Hijo para liberar al hombre de la muerte del pecado y para restituirle la Vida verdadera.

En efecto, todos los libros de la Escritura están dirigidos y dominados por la esperanza de salvación. En Cristo se centra y se cumple esa esperanza, ya que siendo el centro de la historia de la revelación y de la salvación, El es el Revelador y el Salvador (cf. *Mt.* 1,21; *Lc.* 2,11.30-32; *Act.* 4,12; *Rom.* 10,9), que ha venido a llamar a los pecadores (*Mt.* 9,13; *Lc.* 5,32) y a salvar lo que estaba perdido (*Lc.* 4,18; *Mt.* 9,12). El, por ser la única Palabra divina (*Jn.* 1,1ss) dicha eternamente por el Padre, media la salvación y la revelación para toda la humanidad, en el tiempo y en la historia, en cuanto que es el Verbo Revelador y Salvador universal.

En Jesucristo, pues, la revelación y la salvación²¹⁶ se relacionan mutuamente, como elementos indispensables de la auto-comunicación de Dios²¹⁷. En la fe, el creyente encuentra en Cristo no sólo al Revelador, sino también al Salvador, al Hijo de Dios que llama al amor²¹⁸.

El Concilio de Trento ya había esbozado esta realidad al afirmar que el Evangelio, es decir la revelación, es fuente de toda verdad saludable²¹⁹, y el Vaticano II utiliza los términos 'revelación' y 'salvación' en modo casi intercambiables²²⁰. Con esto se quiere hacer ver que la intención salvífica está presente en el

216. Cf. Puebla 352-354.

217. Cf. O'COLLINS G., *Teologia fondamentale* 74-79; 148-149; 195-196.

218. J. ALFARO, en el artículo "La gracia de Cristo y del cristiano en el Nuevo Testamento" Gr. 52 (1971) 27-64, subraya la íntima relación existente entre los conceptos "revelación" y "Salvación". Refiriéndose al misterio de Cristo utiliza repetidamente el binomio "cumplir" y "revelar": Dios cumple o realiza en Cristo la salvación, y esta es la revelación; de igual manera, la función reveladora El la lleva a cabo realizando la "obra" de la salvación de los hombres. Esta "obra" de la redención no se circunscribe exclusivamente a los acontecimientos de Pascua, sino al misterio total de la Encarnación del Hijo de Dios: El misterio salvífico del Padre se ha manifestado y realizado en la Encarnación, muerte y resurrección de su Hijo. (Cf. Gr 49 (1968) 433; MySal III-I 721).

219. Ds. 783.

220. Cf. DV 2. 3. 4.

hecho mismo de la revelación, es decir, en la palabra divina dirigida a la humanidad. Así pues, en la revelación Dios viene al encuentro del hombre pecador para llamarlo a la Vida, lo cual no puede significar sino amistad, gracia y salvación²²¹.

ACTIVIDADES DE COMPLEMENTACION

1. Profundización del tema

- a. Naturaleza, causa y modo del conocimiento profético en Sto. Tomás: STh II II qq. 171-173.
- b. ALFARO J., "Revelación cristiana, fe y teología" 65-68.
- c. Para una mayor comprensión del profetismo de Jesús, analizar la vocación y conciencia profética a partir del Antiguo Testamento. Para ello puede consultarse FUGLISTER N., "Profeta" CFT II 432 - 452; RAHNER K., "Profetismo" SaM V 569 - 576.

2. Guía Pastoral

- a. A partir de los momentos más significativos de revelación en la vida de Jesús elaborar una catequesis sobre "Jesús revelador y revelación del amor y la misericordia de Dios".
- b. Teniendo en cuenta la realidad de América Latina, discutir la importancia que tiene la "evangelización de los pobres" (cf. Mt 11,5) a la luz de la Instrucción Libertad cristiana y liberación 49 -57 y Puebla 1141 - 1152;

3. Círculo de estudio

- a. Analizar el discurso de Juan Pablo II en la inauguración de Puebla, en lo referente a la Verdad sobre Jesucristo.
- b. Analizar la función evangelizadora de Jesús según EN 6-16.

221. Cf. LATOURELLE R., *Teología de la revelación* 535-540.

4. Lectura espiritual

Se recomienda una lectura pausada de la encíclica "Dives In misericordia" de S.S. Juan Pablo II.

5. Liturgia de las Horas. Lecturas

- a. S. ANDRES DE Creta, "Lo antiguo ha pasado, lo nuevo ha comenzado". Lectura del 8 de septiembre.
- b. S. JUAN DE LA CRUZ, "Dios nos habló por medio de su Hijo". Lunes II Adviento.
- c. S. IRENEO, "Dios se hace visible a los hombres con la venida de Cristo". Miércoles III Adviento.
- d. S. HIPOLITO, "Manifestación del misterio escondido" Lectura del 23 de diciembre.
- e. S. AGUSTIN, "En la encarnación se ha manifestado la misma vida en persona". Lectura del 27 de diciembre.
- f. S. LEON MAGNO, "La luz se nos dio por mediación de Moisés, pero la gracia y la verdad nos han venido por Cristo". Domingo II Cuaresma.
- g. S. LEON MAGNO, "Dichosos los pobres de espíritu" Viernes XXII ordinario.

BIBLIOGRAFIA

En este capítulo hemos indicado una serie de bibliografías particulares en relación con algunos de los temas tratados. Ahora presentamos una bibliografía general que puede servir para ampliar la temática general.

- ALFARO J., *Revelación cristiana, fe y teología* (Salamanca, 1985).
 CABA J., *El Jesús de los evangelios* (BAC 392, Madrid, 1977).
 CITRINI T., "El principio "Cristocentrismo" y su operatividad en la teología fundamental" en: LATOURELLE R. - O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca, 1982) 246-271.
 DARLAP A., "Teología fundamental de la historia de la salvación" *MySal* I 49-202.
 FISICHELLA R., *La rivelazione: evento a credibilità* (Bologna, 1985).
 FRIES H., "La Revelación" *MySal* I 207-282.
 FUGLISTER N., "Fundamentos veterotestamentarios de la cristología neotestamentaria" *MySal* III/I 163-193.

- GALOT J., *¡Cristo! ¿Tú quién eres?* (Madrid, 1982).
 — *Problemi cristologici* (Roma, 1977).
- GRECH P., “El problema cristológico y la hermenéutica” en: LATOURELLE R., — O’COLLINS G., “Problemas y perspectivas de teología fundamental” (Salamanca, 1982) 160-196.
- GRELOT P., “Sentido cristiano del Antiguo Testamento” (Bilbao, 1967).
 — “Relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento” en: LATOURELLE R., — O’COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca, 1982) 160-196.
- GRELOT P., *Sentido cristiano del Antiguo Testamento* (Bilbao, 1967).
 “Relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento” en: LATOURELLE R. — O’COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca, 1982) 198-272.
- JEREMIAS J., *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca, 1974).
- KASPER W., *Jesús el Cristo* (Salamanca, 1978).
- LARCHER C., *La actualidad cristiana del Antiguo Testamento* (Barcelona, 1965).
- LATOURELLE R., *Teología de la revelación* (Salamanca, 1969).
- LAVATORI R., *Dio e l'uomo incontro di salvezza* (Bologna, 1985).
- O’COLLINS G., *Teología fondamentale* (Brescia, 1984²).
- SCHARBERT J., “Historia y economía salvífica en el Antiguo Testamento” MySal II 825 - 880.
- SCHUTZ C., “Los misterios de la vida y actividad pública de Jesús” MySal III/II 72-134.

CAPITULO 7: RESPUESTA DEL HOMBRE A LA REVELACION

No se puede concebir el hecho de la revelación sino teniendo en cuenta tanto la realidad de Dios que libremente se manifiesta como el destinatario de la revelación, el hombre, que la acoge en la fe. Así, pues, revelación de Dios y fe del hombre son correlativas, y no se pueden comprender la una sin la otra. En efecto, la revelación funda la respuesta de la fe, y ésta, a su vez, sitúa concretamente en el hombre el evento de la revelación. Más aún, la revelación incluye la fe, de tal modo que no se puede hablar propiamente de revelación sino en la respuesta de la fe: revelación y fe son un don de Dios en favor del hombre. Ambos hechos se realizan concretamente en la historia, de tal manera que por medio de la fe el hombre puede percibir determinados eventos de la historia como acciones salvíficas de Dios.

Solamente en la fe el hombre puede acoger la automanifestación de Dios en Cristo; por la fe el hombre confiesa que Jesús es el Señor y Salvador, el Hijo de Dios hecho hombre que con su muerte y resurrección ha liberado a la humanidad de la esclavitud del pecado; por la fe el hombre acoge con confianza a Dios y lo reconoce como un Padre de misericordia; por la fe el hombre hace una opción vital que da sentido a su existencia, abriéndose a la esperanza de la salvación eterna y haciéndola viva y presente por medio del amor.

La fe cristiana, pues, se fundamenta en la revelación de Dios al hombre cumplida en el acontecimiento de Cristo. El hombre es el destinatario de la revelación, a la cual debe responder tomando conciencia de la llamada divina y proyectando su vida como respuesta a esa vocación. De esta manera, entonces, la

revelación no es sólo expresión de Dios, sino que también es acción del hombre, que viene interpelado por la autocomunicación de Dios para que opte y se decida.

La fe, sin embargo, no es un hecho aislado e individual de cada uno; es una riqueza, un don que se recibe a través de la Iglesia, de su predicación y de su experiencia comunitaria como familia de Dios. Por ello la fe es eclesial y responde también a la estructura comunitaria del hombre.

En este capítulo vamos, por lo tanto, a estudiar algunos elementos de la respuesta del hombre a la revelación, tratando primero lo relativo a la dimensión existencial de la fe y a su historicidad; luego veremos las diversas dimensiones de la fe cristiana a la luz de la Sagrada Escritura, para llegar a comprender la íntima relación que tiene con la esperanza y la caridad; posteriormente trataremos el carácter eclesial de la fe y abordaremos lo relativo al papel de la razón en el acto de fe. Para concluir presentamos sumariamente dos aspectos que tienen gran importancia en América Latina: La religiosidad popular como expresión de la fe y la necesidad de saber integrar fe y cultura.

1. Dimensión existencial de la fe

La existencia del hombre en lo más profundo de su ser es una realidad abierta a la trascendencia. El hombre, en realidad, aunque está inmerso en el mundo finito, sin embargo tiene un anhelo de infinito. Su realidad natural lo hace tender, por una llamada de Dios que se comprende en la gracia, hacia Aquel que constituye el principio y el fin de su existencia.

a Revelación y fe, fundamentos de la existencia cristiana

Por la revelación el hombre descubre que se encuentra al interior de un movimiento que lo lleva a comunicarse con Dios mismo. A ese Dios que se le manifiesta en la revelación, el hombre sólo puede responder tomando conciencia de su propia existencia y proyectando su vida como respuesta a la llamada divina.

La revelación no es algo que aleje al hombre ni de sí mismo, ni del mundo. Por el contrario, es aquello que quiere dar respuesta a los interrogantes más serios y profundos de cada perso-

na, ya que no nos descubre únicamente quién es Dios, sino también quién es el hombre y cuál su vocación²²². Dicha revelación realizada en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, tiene por objeto descubrirnos el verdadero rostro del hombre. En El, en Jesús de Nazaret, la vida de cada uno adquiere sentido y encuentra respuesta a las contradicciones internas que experimenta por la realidad del pecado. Al descubrir la verdad sobre la propia existencia, el hombre se reconoce como producto de un acto creador y, al mismo tiempo, se experimenta pecador, que está llamado a una vida de comunión con Dios. En ese reconocimiento de su ser, por una parte comprende el acto de gratuidad y de amor que Dios cumple en él, como por todos los demás hombres, en la muerte de su Hijo (2 Cor. 1, 18-20; Rom. 5,8; 8,32; Jn. 3,16; 1 Jn. 4,9), y por otra parte, se abre a la realidad de un Dios que no es sólo Creador, sino un Dios lleno de amor y misericordia.

Al confrontarse con el dato revelado el hombre llega a un reconocimiento profundo de la propia realidad personal, de su originalidad e individualidad. Al responder a la vocación, que es inherente a la revelación²²³, el hombre se compromete a realizarse plenamente en todas sus dimensiones frente a sí mismo, frente al mundo, frente a los demás hombres y frente a Dios²²⁴.

Revelación, fe y existencia del hombre son por tanto inseparables. Creer en Jesús como "Señor y Cristo" implica la conversión a una existencia nueva y la permanencia en ella (cf. Act. 2,38. 42. 44; 3,19; 8,22; 16,34; 1 Tes. 1,7-10; Rom. 10,4.11; Gal. 3,22); supone dejar el "hombre viejo" para revestirse de Cristo y fundar en El la vida. De esta manera "conversión" y "fe" constituyen el acto mediante el cual el cristiano elige la verdad sobre la propia vida y comprende el evangelio como principio inspirador de una auténtica praxis cristiana²²⁵.

222. Cf. GS 22.

223. Cf. Puebla 319.

224. Cf. Puebla 322-326.

225. Cf. FISICHELLA R., *La rivelazione: evento e credibilità* (Bologna, 1985) 99.

b En Cristo encontramos sentido a nuestra existencia

Fe y existencia cristiana se fundan en el misterio de Cristo y sólo a la luz de ese misterio se pueden comprender²²⁶. Efectivamente, de acuerdo con los datos de la Escritura, Cristo es aquel que es capaz de dar una verdadera y definitiva respuesta al enigma del hombre, porque ha destruido para siempre el pecado y la muerte (*Rom.* 8; *1 Cor.* 3, *Gal.* 3). A lo largo de su vida ha vencido la tentación (*Mc.* 1,13; *Lc.* 4,2; *Mt.* 4,11; *Heb.* 2,17-18; 4,15); y su muerte, libremente aceptada en abandono filial y sumisión al Padre para la salvación de los hombres, constituye el vencimiento de la muerte (cf. *1 Cor.* 15,54-57) y del pecado, pues su muerte es su decisión fundamental, la que vino a dar a la existencia su definitivo sentido y la que nos abre a la esperanza de la resurrección.

La fe en Cristo rompe el enigma más profundo del hombre: la muerte. Cristo resucitado es la esperanza definitiva del hombre y quien impulsa a una existencia humana auténtica, vivida sin temores ni cobardías. Apoyados en Cristo, como El estuvo siempre apoyado en su Padre, con un abandono confiado, podremos dar sentido a nuestra existencia y vivir la libertad. Cristo es entonces no sólo quien da sentido y esperanza a nuestra existencia, sino que además constituye el modelo perfecto de lo que debe ser la existencia del creyente (cf. *Hb.* 12,1-4)²²⁷.

c Historicidad de la fe

Si la fe es algo que compromete a todo el hombre, a su existencia concreta, y que exige una respuesta libre a la llamada que Dios hace en Jesucristo, entonces no podemos separar la fe de la historia. La palabra ha sido pronunciada históricamente, la respuesta también tiene que ser en la historia.

La fe es esencialmente ese encuentro entre Dios y el hombre, encuentro que supone la revelación que Dios ha hecho en

226. Cf. ALFARO J., *Revelación cristiana, fe y teología* (Salamanca, 1985) 91.

227. Ampliar la temática en MALEVEZ L., "Le Christ et la foi" NRT 88 (1966) 1009-1043.

la historia y en la que ofrece gratuitamente la salvación. El hombre encuentra esa vocación, no al margen de la historia, sino a través de su actuación concreta en el mundo, de su relación fraterna con los demás, en una apertura a Dios en el descubrimiento de la presencia de Cristo que sigue actuando en la historia²²⁸, como "Señor de la historia"²²⁹, para llevarla a su plenitud²³⁰.

Esta historicidad de la fe no se reduce a la actuación del hombre en la historia, en donde responde a la llamada divina, sino que cubre otros aspectos de la fe. En efecto, el contenido de la fe cristiana es histórico: confesar que "Jesús es el Cristo" (1 Cor. 12,3) es reconocer que el Jesús histórico es el mismo Cristo de la fe, es aceptar que Dios ha enviado a su Hijo, que ha irrumpido en la historia y que nos ha logrado la salvación. Asimismo es aceptar y vivir la fe que la Iglesia ha transmitido y comunicado a lo largo de los siglos²³¹.

Pero la aceptación de la historicidad de la fe no quiere decir que la fe sea simplemente un hecho histórico como cualquier otro, pues la fe supone la trascendencia, lo absoluto y definitivo. La fe es la que entrelaza la historia y lo absoluto en cuanto que sólo por la fe se puede percibir esa presencia misteriosa de Dios en la historia. La acción de Dios solamente es captable por la fe, y aunque se realiza en la historia, sin embargo la trasciende. El hombre se abre a Dios en la fe y no queda atado al devenir de la historia; abriéndose a lo absoluto y reconociendo la acción de Dios en la historia y la responsabilidad que él mismo tiene en ella, hace que la historia acontezca como historia de salvación. La historia de salvación supone por lo tanto la acción de Dios en la historia y el reconocimiento de su obra por parte del hombre a través de la fe y la obediencia al plan divino. Es entonces cuando la historia de salvación alcanza su meta²³².

228. Cf. Puebla 436.

229. Cf. Puebla 195. 242.

230. Cf. Puebla 183.

231. Cf. CDF. "Instrucción sobre Libertad cristiana y liberación" 24. 98. 99.

232. Cf. KASPER W., *Introducción a la fe* (Salamanca, 1976) 178-187.

2. La fe respuesta a la revelación

El Concilio Vaticano II presenta la fe como respuesta del hombre a la autocomunicación divina, entendiendo por fe el acto con el que "el hombre se entrega entera y libremente a Dios, le ofrece 'el homenaje total de su entendimiento y voluntad', asintiendo libremente a lo que Dios revela"²³³. De esta manera, en plena fidelidad con lo que nos presenta la Sagrada Escritura, el Concilio entiende globalmente la fe como una confesión, un compromiso y una actitud de confianza que constituye el "sí" total del hombre a la actividad reveladora y salvífica de Dios en la encarnación, vida, muerte y resurrección de Cristo.

Esta presentación conciliar resume una fórmula clásica: "Credere Christum, Christo, in Christum" que aparece en San Agustín y que ha sido tradicionalmente tenida como resumen de los distintos aspectos que están implicados en la fe. En dicha formulación aparecen unidas las dimensiones cognoscitiva, fiducial y escatológica de la fe cristiana, por cuanto que la fe supone un conocimiento de la realidad salvífica (creer en Dios que se revela en Cristo); una actitud de confianza y obediencia (creer a Dios, aceptar la palabra que nos ha dirigido por su Hijo); una disposición a la justificación a través de la opción que hace el hombre al dar un "sí" total a Dios.

Lo que caracteriza la fe cristiana es que centra toda la vida del creyente en la persona de Cristo, tal como lo presenta la teología paulina²³⁴, de tal manera que Cristo no es sólo el centro de la fe, sino también su fundamento y término final.

a La fe del Antiguo Testamento

Al analizar el lenguaje que utiliza la Escritura²³⁵ vemos que no hay en el Antiguo Testamento un término específico para

233. DV 5; cf. DH 10.

234. Cf. Rom 10,9; 4,25; Fil 2,9-11; Col 1,4; Gal 3,26-27; Ef 1,15; I Tim 3,13.

235. Para una visión amplia de la temática escriturística cf. ALFARO J., "Fides in terminologia biblica" Gr 42 (1961) 463-505.

designar la fe, ya que la fe viene descrita como una actitud por la que el hombre confiando en Dios (Ex. 4,1-5) funda su existencia únicamente en El (cf. Is. 7,9)²³⁶.

En el Antiguo Testamento, el pueblo de Israel funda su existencia en la alianza con Yavé, de tal modo que la fe se presenta como una estructura colectiva. La fe de Israel se va formando en conexión con la idea de la alianza y se basa en teofanías y experiencias históricas. Esa fe es como el modo de existir unido a Dios, es el 'amén' a Dios.

La principal confesión de fe que encontramos en el Antiguo Testamento va en la línea del reconocimiento de que Yavé es el Dios de Israel (*Jue.* 5; *Jos.* 24,1-28; *II Re.* 23,3). Y la fe, como respuesta al Dios que actúa en la historia, muestra unas características condicionadas por cada situación histórica²³⁷. El hombre responde a las exigencias de Dios con obediencia y reconocimiento (*Dt.* 9,23; *Sal.* 119,66); a las promesas, con la confianza (*Gen.* 15,6; *Num.* 20, 12-13; *Jer.* 39,18); a la fidelidad de Dios, con la fidelidad (*Is.* 26,2s; *Am.* 2,22). Así, entonces, la fe significa tomar en serio a Dios (*Ex.* 14,31; 19,19; *Dt.* 1,32), buscar su protección (*Sal.* 57,2; 9,14), esperar en El (*Jer.* 8,15; *Is.* 69,9.11), y todo esto como fruto de su descubrimiento de Dios como salvador.

En el Antiguo Testamento, por lo tanto, la fe viene íntimamente ligada a la obediencia y al amor que provienen de una actitud de escucha activa de la palabra divina, la cual hace que el hombre se entregue a Dios con una sumisión como la de Abraham (*Gen.* 15,6; 24,7; *Miq.* 6,8; *Jer.* 5,1-9). Así, la historia del pueblo escogido es la historia de un pueblo que trata de ser fiel a Yavé, a través de una actitud de confianza y de sumisión a sus exigencias. Su existencia es el drama de la necesidad de apoyarse en Dios (*Ex.* 14,31; *Sal.* 106,12s; *Dt.* 1,32; 9,23).

236. Hay muchos textos en los que de distinta manera se puede ver esta idea como constante del Antiguo Testamento: cf. I Sam 17,45; Dt 31,6-8; Jos 1,5-9; Sal 18,30; I Re 17,1; Is 49,7.

237. Cf. SECKLER M., "Fe" CFT I 562-563.

b Dimensiones de la fe cristiana

La vinculación de la salvación del hombre con la fe en Cristo es lo que determina la novedad del cristianismo²³⁸ (cf. Act. 4,12; 5,31s; 10,36; 13,23; 15,11). De ahí que para el Nuevo Testamento Cristo es el elemento determinante, el centro y fundamento de la fe. La fórmula veterotestamentaria “apoyarse en Dios”, que era lo que venía a significar el “creer a Dios”, se convierte ahora en “creer a Cristo” (cf. *Jn.* 8,18s; 10,37s; 14,10-12).

La realidad nueva que Cristo aporta con su gracia y su mensaje coloca al hombre en la necesidad de tomar la decisión de aceptar la existencia nueva que El propone, llegando a una conversión radical que comprometa toda su vida. Apoyado en Cristo, el cristiano debe renunciar a su egoísmo y a una autosuficiencia intramundana para abrirse a la acción de la gracia, aceptando la revelación de Dios en Cristo y esperando la salvación exclusivamente como el mejor don de Dios. Así, la fe es una decisión absoluta que empeña la libertad del hombre impulsado por la gracia. Al aceptar libremente a Dios en Cristo, el hombre llega a su plenitud como persona²³⁹.

Así pues, la riqueza de la fe cristiana no se agota en la confesión verbal de unas verdades, supone por el contrario un conocimiento de la acción salvífica de Cristo, una actitud de disponibilidad a la voluntad divina, que lleve a una opción radical que se traduzca en el ejercicio de una auténtica vida de amor cristiano²⁴⁰.

1) La fe como confesión

Una primera dimensión de la fe es el aspecto confesional que tiene. La fe supone confesar algo, aceptar como verdad una

238. Cf. ALFARO J., *Revelación cristiana, fe y teología* 91-97.

239. Cf. CDF “Instrucción sobre libertad cristiana y liberación” nn.28-30

240. En este volumen tocamos únicamente lo relativo a la fe como respuesta a la revelación. Los demás aspectos de la fe serán expuestos en el tratado sobre las virtudes, al cual remitimos.

serie de contenidos y profesarlos públicamente. En otras palabras, reconocer en la palabra de la predicación la palabra salvífica de Dios. En este sentido la fe cristiana es "la aceptación del anuncio cristiano y la acogida en sí de la salvación; esto significa reconocer y hacer propia la obra salvífica de Dios obrada en Cristo. La fe, por lo tanto, es el reconocimiento de la palabra salvífica y al mismo tiempo la apropiación de la realidad anunciada por la palabra"²⁴¹.

Este aspecto confesional ya aparecía claramente en el Antiguo Testamento en el que cuando se preguntaba por la fe nunca se respondía con un sistema de enunciados sobre Dios, el mundo y el hombre, sino que la respuesta consistía más bien en el relato de una historia y en la confesión de haber experimentado el amor y la fidelidad de Dios en esa historia. La fe era respuesta a una palabra que había sido primeramente dirigida.

Así, el contenido veterotestamentario de la fe son unas confesiones históricas de la acción poderosa y fiel de Dios en la historia. La fe del Antiguo Testamento es una fe histórica, algo nunca acabado, cuyas confesiones son continua y repetidamente formuladas y reinterpretadas a la luz de las nuevas experiencias históricas²⁴².

En el Nuevo Testamento las confesiones de fe pospascuales tienen más bien un carácter cristológico. La fe neotestamentaria es una fe cristológica, cuyo contenido esencial es la persona de Jesucristo, pero no como una fórmula abstracta, sino como la experiencia del Dios que ha hablado y actuado en la historia. Esto es lo que se quiere expresar en las primeras formulaciones de la comunidad primitiva: 'Jesús es el Señor' (*Rom.* 10,9; *1 Cor.* 12,3), 'Jesús es el Cristo' (*1 Juan.* 1,22; 5,1), 'Jesús es el Hijo de Dios' (*1 Jn.* 4,15; 5,5). La fórmula de fe que resume de manera sintética esa conciencia que se tiene de la acción amorosa y salvífica de Dios en la historia a través de Jesucristo es la que se encuentra en *1 Cor.* 15,3-5:

241. LAVATORI R., *Dio e l'uomo un incontro di salvezza* (Bologna, 1985) 172.

242. Cf. SCHREINER J., "El desarrollo del 'credo' israelita" *Co* 20 (1966) 384-397.

Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mí vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce...

Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento encontramos formulaciones de fe en las que el creyente particular, como la comunidad, testimonian el contenido de fe de forma pública y vinculante. El punto central en el Nuevo Testamento es el reconocimiento de la acción salvífica de Dios en la historia, que alcanza su punto culminante en Jesucristo²⁴³. Toda predicación posterior está remitida a este centro, lo debe explicitar y actualizar de nuevo.

El ser divino revelado y realizado en Jesucristo como fundamento de la humanidad del hombre es, por esto mismo, la palabra una y única en las muchas palabras y el dogma uno y único en los muchos dogmas. Quien sostenga y confiese que Dios en Jesucristo es salvación, esperanza y paz para todos los hombres, y quien se comprometa con esto a fin de hacerse signo de esperanza para los demás, quien haga esto, cree y confiesa toda la fe, porque esta fe no es una suma de enunciados, sino la totalidad de una figura: Jesús el Cristo²⁴⁴.

Esta realidad cristocéntrica de la fe quiere decir que todos los enunciados de fe tienen una interpretación teológica y doxológica, en cuanto que a través de ellos llegamos al Padre (cf. *Jn.* 14,6). Por lo tanto, lo que la fe reconoce o acoge no es una verdad abstracta, o una formulación de conceptos, sino una Persona que vive, habla y obra con su infinito poder y con un gran amor: es Dios mismo²⁴⁵ que nos habla en Jesucristo.

La profesión de fe no descansa en la fórmula, sino que remite más allá de sí misma, introduciéndonos en el misterio divino. Esto es lo que Santo Tomás quería expresar cuando dice que "el acto del creyente no termina en el enunciado, sino en la cosa (res)"²⁴⁶, la cual no es otra que Dios mismo, su

243. Una visión más general y amplia del desarrollo de las formulaciones del credo apostólico cf. RATZINGER J., *Introducción al cristianismo* (Salamanca, 1971²); DE LUBAC H., *la fe cristiana* (Madrid, 1970).

244. KASPER W., *Introducción a la fe* 128.

245. Cf. STh II-II q.11 a.1.

246. Cf. STh II-II q.1 a.2.

divinidad, “de la que sabemos más qué no es que lo que es”²⁴⁷. La profesión de fe, por lo tanto, es una percepción de la verdad divina, que nos hace tender a Dios²⁴⁸ y adecuar nuestra existencia a la realidad salvífica que está comprendida en ella. Además del asentimiento a la Palabra personal de Dios hecha carne, incluye la aceptación de lo que ella dice y es. Esto conlleva entonces un elemento de reconocimiento y de confesión²⁴⁹.

2) La fe como conocimiento

La profesión de fe resume hasta cierto punto las demás dimensiones de la fe, ya que para profesar la fe se supone un conocimiento previo de la verdad salvífica, y una actitud de confianza plena en Dios. De igual modo, para que sea una profesión auténtica y personal exige que se traduzca en una opción vital en el hombre.

Esta dimensión cognoscitiva de la fe aparece resaltada especialmente en el Nuevo Testamento, el cual, sin embargo, no deja de lado el aspecto fiducial de la fe que había sido subrayado por el Antiguo Testamento.

El conocimiento que exige la fe no es la simple percepción intelectual de unas verdades, sino una actitud permanente de apertura al misterio de Dios, para que a la luz de éste, el hombre sea capaz de comprender los signos por los cuales Dios se hace accesible²⁵⁰. La fe entonces supone el conocimiento del objeto y la percepción del misterio de Dios que se revela y que permite al hombre abrirse al misterio. Dicha percepción se realiza por la “luz de la fe” que es una gracia interior que permite al hombre trascender su capacidad natural de conocer (cf. *Mt.* 16,17; 11,25; *I Cor.* 2,10). En la fe no hay nada que se dé sin gracia interna y para creer se necesita la luz de la fe²⁵¹, que capacita

247. Cf. STh II-II 1.1 a.1 Esta sabia apreciación del Aquinate es lo que lo lleva a definir la fe como “un hábito de la mente con el que se inicia en nosotros la vida eterna y que hace que el entendimiento dé su asentimiento a aquellas cosas que no ve” II-II 1.4 a.1.

248. Cf. STh II-II q.1 a.6.

249. Cf. SECKLER M., “Fe” CFT I 575.

250. Visión amplia de la problemática en ALFARO J., “Fe, motivo de la fe, preambula fidei” SaM III 102-126.

251. Cf. STh II-II q.1 a.4 ad 2.

al hombre para "ver" el testimonio de Dios en y a través del testimonio externo del mensajero de la fe, enviado por Dios y cuya credibilidad viene acreditada con unas señales externas²⁵². Así, pues, según Santo Tomás, "Dios es quien causa la fe en el creyente inclinándolo hacia ella la voluntad e iluminando la inteligencia"²⁵³.

En los evangelios sinópticos aparece esta relación entre fe y conocer. Allí la fe consiste esencialmente en el reconocimiento de que en Jesús de Nazaret el reino de Dios está en acto y de que en él Dios quiere obrar la salvación definitiva del hombre (cf. *Mt.* 10,32). Ese mensaje, expuesto en las parábolas de Jesús, es comprendido por los Apóstoles, porque creen en El y tienen un corazón dispuesto a recibirlo.

El objeto de ese conocimiento se resume en el misterio de Cristo, su muerte y resurrección (*Act.* 2,36), para lo cual se requiere, según nos indica ya con claridad el apóstol Pablo, la gracia del Espíritu Santo (*Rom.* 5,5; 8,5) a fin de poder comprender el significado interior de lo que Cristo ha revelado (*Ef.* 1,17-20). Pablo subraya que tener fe significa ser creyente (*I Tes.* 1,8; *Rom.* 10,14; *I Cor.* 2,5; *II Tes.* 1,10), lo cual requiere el conocimiento del misterio de Cristo (*Fil.* 3,8; *Ef.* 3,18s) para poder llegar a la salvación (*Rom.* 3,27). De ahí que la condición específica de la fe del Nuevo Testamento es la aceptación del kerigma, unida a la obediencia y a la fidelidad (cf. *II Tim.* 4,7).

Para Pablo la fe brota de la palabra (*Rom.* 10, 14-21), se realiza mediante la aceptación de ésta (*I Cor.* 15,1s; *I Tes.* 1,8) y es sostenida por el Espíritu Santo (*I Tes.* 1,4s; *I Cor.* 2,4s). Por estar basada en la palabra, excluye la visión (*II Cor.* 5,7), pero no un conocimiento progresivo (cf. *I Cor.* 2,10-16).

En Juan encontramos una cierta identificación entre creer y conocer, ya que ambas acciones tienen por objeto la aceptación de la filiación divina de Jesús (*Jn.* 8,24; 4,42). Creer es reconocer en Jesús al enviado del Padre (*Jn.* 11,42; 17,3) y que Jesús es la verdad (*Jn.* 14,6).

252. Ampliar el tema en TRUTSCH J., "La fe" MySal 955-958; LATOURELLE R., "Teología de la revelación" 471-479.

253. De Ver., q.27 a.3 ad 12; cf. DUNAS N., *Connaissance de la foi* (Paris 1963) 112-115.

El conocimiento, por lo tanto, es un momento esencial de la fe, porque ésta incluye la aceptación del contenido revelado como verdadero, pero teniendo en cuenta que no se trata de una simple apreciación subjetiva, pues si el acontecimiento de Cristo no es real en sí mismo, tampoco podría ser real para el creyente y no podría vivirlo como tal (I *Cor.* 15,14; *Gal.* 2,20). La aceptación de la revelación por la fe, exige entonces un asentimiento intelectual.

3) La fe como obediencia

La fe no se queda en el conocimiento de la verdad revelada, ayudado por la gracia divina; la fe impulsa a la conversión. Esta realidad ya viene expresada claramente en el texto de *Mc.* 1,15, en donde se exige la conversión para poder creer. Para que haya auténtica fe, no basta un proceso reflexivo meramente racional, sino que es necesaria una conversión interior y radical²⁵⁴.

Pablo señala que la aceptación del mensaje de la fe tiene lugar en la obediencia (*Rom.* 16,26; II *Cor.* 9,13), es decir, en la renuncia a la propia voluntad y sabiduría, y en la sumisión plena a la economía de la salvación dispuesta por Dios (*Rom.* 10,9s). Esto corresponde a la actitud de Jesús mismo que se abandonó en manos del Padre y obedeció hasta la muerte en la cruz (*Fil.* 2,6-11).

De acuerdo con lo anterior, creer significa obedecer el evangelio (*Rom.* 10,16), confiarse a la gracia de Dios para obtener la salvación, respondiendo con todo lo que es la persona a dicha gracia. Por ello, la fe comporta un verdadero movimiento de la voluntad, una actividad del hombre que libremente se somete a la voluntad divina.

La verdadera fe es un identificarse con la actitud más profunda de Jesús ante el Padre, es un decir "amén" a Dios con todas sus consecuencias, fundando la existencia en El²⁵⁵. En este sentido, la fe es una autoentrega personal a Dios que compromete a todo el hombre y los ámbitos de su realidad²⁵⁶; abarca,

254. Cf. Puebla 1193.

255. Cf. KASPER W., *Introducción a la fe* 98.

256. Cf. Puebla 515.

por lo tanto, la existencia cristiana en su totalidad y supone la esperanza y el amor como dos formas de realización.

4) La fe opción fundamental del hombre

La fe, como respuesta al "sí" absoluto de Dios en Cristo, es una decisión total que empeña irrevocablemente la libertad del hombre. Es una acción motivada por el signo de credibilidad que Jesús de Nazaret ha dejado en la historia²⁵⁷, es decir, por su mensaje y su entrega libre hasta la muerte y por el incomparable influjo de su persona en sus seguidores a lo largo de los siglos, a través de la Iglesia que manifiesta la presencia viva de Cristo en los creyentes.

Creer, pues, es ir hacia Cristo, seguirle, aceptar su testimonio, lo cual supone una opción radical y total ante la persona y la misión de Cristo como Hijo de Dios. En efecto, si Cristo es el Hijo de Dios, la Verdad en persona, su palabra se convierte en punto de apoyo, en norma, en criterio de todo. Pensamiento y comportamiento humanos están sujetos al juicio de esta palabra²⁵⁸.

Dar un "sí" a Dios es un acto totalmente libre: es una actitud personal que imprime una orientación nueva y definitiva a la vida del hombre. Esta opción surge en lo más profundo de la libertad del hombre, internamente invitado por la gracia a la intimidad con Dios, y abarca toda la persona humana, en su inteligencia, voluntad y acción. Así, la fe implica una tendencia a la amistad con Dios (caridad) y brota del deseo de la vida eterna (esperanza).

El hombre acepta libremente a Dios o lo rechaza. Pero al aceptar sus exigencias lo hace porque ve en ellas no unos mandamientos impuestos, sino la invitación a una coherencia en la vida humana; y allí, en su apertura o su rebeldía al Absoluto, como gracia, se decide el sentido fundamental de su existencia.

257. Para un estudio amplio de esta temática cf. von BALTHASAR H. U., *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca, 1971).

258. Cf. LATOURELLE R., *Teología de la revelación* 416-417.

c Fe, esperanza y caridad, constitutivos de la respuesta

Las dimensiones de la fe, que hemos expuesto hasta el momento, nos muestran con claridad que la fe resume en sí la totalidad de la respuesta, tanto en cuanto vaya unida a la esperanza y al amor. Estas tres actitudes fundamentales constituyen, en conjunto, la respuesta total a la iniciativa de amor de Dios en Cristo, hasta el punto que se puede decir que en el cristiano forman una realidad tal que constituyen la esencia de su ser cristiano²⁵⁹.

Esta unidad viene determinada por la dimensión cristocéntrica y cristológica de la fe, ya que Cristo como revelación definitiva (*Hb.* 1,1-4) es al mismo tiempo la promesa última (*II Cor* 1,20) y el amor supremo de Dios a la humanidad (*Rom* 8,31-39). El es Palabra, Promesa y Autodonación de Dios.

La unidad del acontecimiento de Cristo es la identidad de un acontecimiento indivisible (único e irreplicable, por absolutamente supremo), que se llama 'revelación' en cuanto manifestado en la historia, se llama 'promesa' en cuanto anticipación y garantía de la plena salvación venidera, y se llama 'amor' en cuanto originado en la gratuita y suprema autodonación de Dios.

La respuesta del hombre refleja esta totalidad-unidad del acontecimiento de Cristo en la implicación existencial de fe, esperanza y caridad²⁶⁰.

Esta íntima unidad hace que al hablar de la fe no podamos quedarnos únicamente en el aspecto cognoscitivo de la verdad revelada, sino que tengamos que hacerla vida, motivados por la esperanza de la salvación.

1) Implicaciones mutuas en la confianza en Dios

Si la fe tiene que informar toda la persona e implicar la inteligencia y la voluntad del hombre para poder decidirse a dar respuesta a la revelación, entonces podemos afirmar que la fe tiene que estar movida por la confianza en Dios.

259. Para un estudio más amplio de esta relación fe-esperanza-caridad cf. ALFARO J., *Cristología y antropología* (Madrid 1973) 413-477; O'COLLINS G., *Teología fondamentale* (Brescia, 1982) 163-195.

260. ALFARO J., *Revelación cristiana, fe y teología* 116.

La dimensión fiducial de la fe ha tenido en la teología católica muchos reparos debido a la visión luterana de la fe, la cual insistía de manera parcial y exclusiva en este aspecto hasta el punto de casi reducir la fe a una confianza sin límites en un Dios "incomprensible en su ira y en su gracia, al que no conduce ningún camino del pensamiento humano",²⁶¹ de tal modo que la fe sería tener una confianza en las promesas divinas y en su misericordia que llevaría a una convicción de la propia justificación personal. Este principio se ha entendido como la "justificación por la fe", por la sola fe, que se define como fe fiducial.

Sin embargo, la dimensión fiducial de la fe, tal como aparece en la Escritura, no se reduce a eso. En efecto, para Pablo esta actitud corresponde a la plena gratuidad de la justificación, de tal manera que la justificación por la fe²⁶² quiere decir justificación como gracia. Por la fe confesamos el don gratuito de Dios (*Rom.* 3,24; 4,4s; *Ef.* 2,8-10) que nos perdona los pecados y nos llama a participar en su propia vida. A partir de esa convicción y por la gracia divina el hombre se apoya en Dios, en su palabra, se abandona en sus promesas y se somete a la voluntad divina (*Rom.* 3,20s). De esta manera, vivir en la fe, confiar en la promesa salvífica, es vivir de Cristo (*Gal.* 2,20), es experimentar que Cristo nos sostiene y nos da la fuerza para someternos a su amor (*Rom.* 8, 14-17). Se tiene confianza por la fe, porque se tiene esperanza; esperamos la salvación que como gracia ha sido ofrecida definitivamente en Cristo (*Rom.* 5,1-10; *Gal.* 5,5). No se trata de una seguridad humana, sino del reconocimiento y la experiencia vivencial del amor de Dios en nuestra vida (*Rom.* 8,31-39).

El Concilio de Trento, si bien es cierto que para clarificar lo que se entiende por justificación por la fe, tuvo que acentuar el valor que tiene el asentimiento a las verdades divinas, presentando la confianza en Dios como estrechamente ligada a la esperanza, sin embargo insiste en la necesidad de apoyarse en

261. SECKLER M., "Fe" CFT I 570.

262. Para una visión amplia del problema justificación-fe cf. ALFARO J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre* (Barcelona, 1971), cap IV. El desarrollo completo de este tema será estudiado en el tratado de gracia, al cual remitimos.

la misericordia divina para poder tener esa confianza en Dios que lleva a vivir plenamente en Cristo. La fe, según el Concilio, es el comienzo, el fundamento y la raíz de la justificación²⁶³.

Así, pues, según la doctrina católica, que ha encontrado una explicitación en la Dei Verbum, la fe en su unidad de conocimiento y opción es el acto total por el que el hombre se entrega a Dios, que en Cristo ha cumplido y revelado su amor salvífico. Por la fe, entonces, no sólo se escucha y se conoce la Buena Nueva de la muerte y resurrección de Cristo (I Cor. 15,3-5), que corresponde a lo que tradicionalmente se ha llamado "fides quae", el contenido ortodoxo de la fe, lo que ha sido transmitido por el testimonio apostólico y que constituye el centro de la confesión de fe (Rom. 10,9), sino que además por la fe se "cree en", es decir, hay una obediencia a Dios, llamada tradicionalmente "fides qua". Una y otra expresión suponen la esperanza en un futuro, en una promesa que llena de sentido la totalidad de la existencia²⁶⁴.

A la autorrevelación de Dios en Cristo corresponde la dimensión confesional-cognitiva de la fe, como afirmación de la realidad del acontecimiento de Cristo (credere Christum: fides quae); pero la fe implica también esencialmente la opción libre de creer, en la que el hombre se entrega a sí mismo, se confía y se da a Dios en Cristo (credere Christo: fides qua): la opción de fe no puede ser sino opción de esperanza y amor. La confianza aparece así como constitutivo tanto de la fe, como de la esperanza y del amor.

A la promesa de amor en Cristo corresponde la dimensión propia de la esperanza, como espera de la salvación venidera. Pero la esperanza incluye esencialmente la confianza y el deseo de la comunión de vida con Dios y por eso implica en sí misma la fe y el amor.

Al amor de Dios en Cristo corresponde la autodonación del hombre en el amor, que incluye el abandono fiducial de sí mismo al Dios Amor, y por eso conlleva la confianza inmanente en la fe y en la esperanza²⁶⁵.

263. Es importante estudiar el decreto del concilio de Trento sobre la justificación (Ds. 792-810) y sus respectivos cánones (Ds. 811-843), porque así se aclaran los malentendidos que han surgido sobre el tema. Un comentario breve y sintético cf. DETTLOFF W., "Justificación" CFT I 857-866.

264. Ampliación de esta temática en O'COLLINS G., *Teología fundametal* 161-201.

265. ALFARO J., *Revelación cristiana, fe y teología* 116.

Fe, esperanza y caridad significan responder a la autocomunicación de Dios en Cristo. La fe, hasta cierto punto, mira al pasado, hacia la realidad cumplida en el misterio de Cristo; pero se apoya en la esperanza que mira hacia el futuro, hacia la plenitud de salvación que Dios gratuitamente nos ofrece; y actúa a través de la caridad, que es la que en el presente lleva a vivir el amor de Dios, traducido en el amor al prójimo²⁶⁶.

2) Fe, verdad y vida

Por todo lo que hemos visto hasta el momento, no podemos entonces reducir la fe a una simple confesión de verdades o a la afirmación y aceptación de unos contenidos determinados. La fe es una relación personal con Jesucristo que lleva al cristiano a aceptar y reconocer la verdad revelada, pero también a acoger la salvación que El actúa. La fe, por lo tanto, implica un compromiso vital y dinámico²⁶⁷, una decisión libre que compromete el actuar del hombre, su libertad, para adecuar su existencia al amor de Jesús. Sólo así la fe es viva.

San Pablo de manera muy elocuente nos dice que la fe, es decir el conocimiento y la aceptación de la verdad divina, actúa por la caridad (*Gal* 5,6). Esta doctrina recibe una mayor explicitación en Santiago (2,16-26) y en la I carta de Juan (4,8-16; 3,16-18.23). Esto quiere decir que conocer la verdad de la fe requiere reconocerla y acogerla en la obediencia a Cristo, lo cual tiene que traducirse en auténtica praxis cristiana, que no es otra cosa que el cumplimiento del gran mandamiento del amor²⁶⁸.

Ya en el Antiguo Testamento aparecía clara esta unión entre fe y praxis, cuando los profetas ligaban al conocimiento de Dios y a la confesión de Yavé, la praxis de la justicia y el amor del prójimo (cf. *Jer* 22, 13-16; *Os* 4,1s; *Is* 1,10-17).

266. Cf. CDF "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación" nn. 56; 58-60.

267. Cf. JIMENEZ DUQUE, "El compromiso vital y dinámico de la fe" REVISTA DE ESPIRITUALIDAD 26 (1967) 367-381.

268. Cf. CDF "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación" n. 71.

El Concilio Vaticano II, asimismo, consecuente con su presentación acerca de la revelación, constituida por acciones y palabras²⁶⁹, coloca la respuesta de la fe tanto en la aceptación de la Palabra divina, como en la sumisión viva, es decir que implica la inteligencia y la voluntad²⁷⁰. Jesucristo, a quien aceptamos en la fe, es Verdad y Vida (*Jn.* 14,6). Por consiguiente, la fe exige hacer vida el mensaje de Cristo, vivir el mandamiento del amor, que tiene como consecuencia la exigencia directa e imperativa de respetar a cada ser humano en sus derechos, de practicar la justicia y ejercer la misericordia²⁷¹.

En este sentido entonces es como podemos afirmar que la fe es 'ortodoxia' y 'ortopraxis', conocimiento de la verdad y praxis cristiana, proclamación del acontecimiento salvador de Cristo y vivencia del amor, la justicia y la misericordia, como expresiones de la aceptación del amor de Dios. Una y otra son expresiones necesarias para una recta comprensión de la fe. La verdad, su conocimiento y proclamación impulsan y requieren la acción del cristiano²⁷², pero a su vez, la praxis cristiana es la que da autenticidad a la proclamación.

La preocupación por la pureza de la fe ha de ir unida a la preocupación por aportar, con una vida teológica integral, la respuesta de un testimonio eficaz de servicio al prójimo, y particularmente al pobre y al oprimido²⁷³.

Por lo tanto, si la fe es aceptar a Cristo y vivir la existencia en El, tenemos entonces que vivir incorporados en su cuerpo, practicando lo mismo que El y la Iglesia siempre han realizado. Esto quiere decir que la auténtica respuesta de la fe a la revelación, exige encarnar la aceptación del mensaje salvador, la aceptación de Cristo, por medio de un amor de preferencia

269. Cf. DV 2; Puebla 191.

270. Cf. DV 5.

271. Cf. CDF "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación" nn. 4. 57; Puebla 1206.

272. "La verdad del misterio de salvación actúa en el hoy de la historia para conducir a la humanidad rescatada hacia la perfección del Reino, que da verdadero sentido a los necesarios esfuerzos de liberación de orden económico, social y político, impidiéndoles caer en nuevas servidumbres" *Ibid.*, n. 99; cf. CDF Instrucción "Libertatis Nuntius" X.3.

273. CDF Instrucción "Libertatis Nuntius" XI.18.

a los pobres, siguiendo así el ejemplo de Cristo²⁷⁴, que obediente al Padre se hizo pobre y humilde hasta la cruz (2 Cor 8,9) y se comprometió con los más necesitados²⁷⁵. La respuesta de fe nos pide que hagamos viva la opción preferencial por los pobres que ha asumido la Iglesia, de modo particular en América Latina²⁷⁶.

3. La fe de la Iglesia y experiencia cristiana

Una característica fundamental de la fe cristiana es su aspecto eclesial. En efecto, el cristiano al unirse a Cristo se incorpora a la comunidad cristiana, de tal manera que su adhesión a la Iglesia es esencial para unirse plenamente a Cristo: "El único mediador y camino de salvación es Cristo, quien se hace presente a todos nosotros en su cuerpo, que es la Iglesia"²⁷⁷.

a Dimensión eclesial de la fe

El hombre creyente es una persona que vive con autenticidad toda la verdad sobre el hombre, es decir su dignidad de hijo de Dios, hermano de los otros hombres y señor del mundo, respondiendo a la vocación que Dios le ha dado, al llamarlo a la íntima comunión con El. Esta respuesta no puede ser dada de manera aislada y solitaria, sino viviendo con gozo su ser social. Así es como Dios ha querido al hombre y como le ha ofrecido la salvación²⁷⁸.

La fe cristiana nace y se extiende en la comunidad eclesial²⁷⁹, la cual transmite y perpetúa el mensaje de salvación y los medios sacramentales para que el hombre se pueda unir a Cristo y logre su salvación. El creyente cree en cuanto que recibe de la Iglesia la fe; a su vez, la Iglesia experimenta vitalmente la fe a través de la actitud creyente de cada uno de sus miembros. En la Iglesia, por consiguiente, cada uno da y recibe, cada uno

274. Cf. Puebla 1145.

275. Cf. Puebla 1141.

276. Cf. Puebla 476; 1134-1165.

277. LG 14; Cf UR 22.

278. Cf. LG 9.

279. Cf. LIEGE A., "L'Eglise, milieu de la foi chretienne" LV 23 (1955) 45-68.

debe enriquecer la fe de la Iglesia y, al mismo tiempo, se enriquece constantemente con la fe de ella.

La Iglesia nace de la respuesta de fe que nosotros damos a Cristo, de tal modo que la acogida de la Buena Nueva por parte de los creyentes es la que nos reúne para formar la Iglesia; pero a su vez "nosotros nacemos de la Iglesia, ella es la que comunica la riqueza de vida y de gracia de que es depositaria, nos engendra por el bautismo, nos alimenta con los sacramentos y la palabra de Dios, nos prepara para la misión, nos conduce al designio de Dios"²⁸⁰.

La expresión comunitaria de la fe es el "símbolo", mediante el cual se significa el carácter comunitario de la fe. Aceptando la predicación de la Iglesia, su testimonio perenne, el creyente se une al "nosotros" de la fe²⁸¹, y entra a formar parte de la unidad del cuerpo de Cristo (cf *Rom* 12,5)²⁸².

Puesto que la fe conlleva el unirse y encontrarse plenamente con Cristo, el creyente debe siempre estar unido a la Iglesia, que presencializa a Cristo en la historia. Ella es el "protosacramento"²⁸³ de nuestra unión con Dios y con los otros hombres, signo e instrumento de salvación. Aceptar a Cristo en la fe exige aceptar su Iglesia²⁸⁴; amar a Cristo supone amar a la Iglesia²⁸⁵, y el escuchar a Cristo se realiza escuchando la Iglesia (cf. *Lc.* 10,16), la cual es madre y maestra de todos los creyentes²⁸⁶, en donde cada uno debe aprender a vivir la fe, experimentándola y descubriéndola encarnada en otros²⁸⁷.

b Especificidad de la experiencia cristiana

La experiencia humana es parte esencial de la vida. Por ella el hombre logra asimilar lo que conoce y traducir en algo vital

280. JUAN PABLO II, Discurso inaugural de Puebla I.6.

281. Ampliaremos esta temática en el capítulo relativo a la transmisión de la revelación: cf. pp. 229-232; 256s.

282. Cf. Puebla 214.

283. Cf. LG 1. 9. 48.

284. Cf. PO 14; Puebla 223.

285. Cf. EN 16.

286. Cf. Puebla 511.

287. Cf. Puebla 274.

todo lo que percibe. La fe cristiana también es parte de su experiencia, más aún de la experiencia más radical y profunda de su vida.

1) La experiencia humana

La experiencia es aquello que nos lleva al contacto directo con algo o con alguien, es entrar en contacto personal con una realidad para llegar a conocer. La experiencia es fundamental para el hombre, para poder "experimentar" su realidad viva y poder confrontarse con todo lo que está a su alrededor. Es parte esencial del ser humano y a través de ella va definiendo el curso de su existencia. Entre más auténtica y profunda sea la experiencia, más va a influir en el sujeto mismo.

Ahora bien, para que una experiencia sea válida tiene que ser concreta y supone un discernimiento, una interpretación, una expresión y una memoria. Sólo así puede servir como elemento constructivo de la personalidad. Por lo tanto, en la experiencia entra no sólo el factor sensitivo, sino también el cognoscitivo.

El hombre no tiene únicamente experiencia de lo tangible, sino que de acuerdo con su realidad existencial trascendente, en cada experiencia va descubriendo la necesidad de una realidad definitiva, algo que lo lleve a experimentar a Dios, a entrar en diálogo salvífico con El. El hombre, en efecto, puede experimentar su ansia de infinito y, al mismo tiempo, reconocer la cercanía de Dios en su vida. En otras palabras, el hombre puede tener una auténtica experiencia religiosa²⁸⁸.

La experiencia religiosa exige que el hombre no se encierre en sí mismo, sino que se abra a la experiencia de lo trascendente y definitivo, a la experiencia de Dios, liberándose y trascendiéndose a sí mismo.

2) La experiencia cristiana

La fe cristiana es también objeto de la experiencia del hombre, pero tiene la particularidad de que no se trata de una ex-

288. Para una visión del valor de la experiencia humana y sus diversos grados, como base para la experiencia de fe: cf. O'COLLINS G., *Teología Fundamental* 44-68.

perencia aislada de cada creyente. Su experiencia está ligada a la experiencia de la Iglesia, donde a lo largo de la historia se ha vivido y experimentado ese mundo de la fe. Esta experiencia cristiana puede ser expresada a través de tres medios que se complementan mutuamente²⁸⁹.

- a) El punto de apoyo experiencial está constituido por la vida en común de la fe y de la liturgia de la Iglesia, ya que la fe vivida en conjunto por la participación común en la oración, en las fiestas, en los gozos, en los sufrimientos y la vida, hacen de la Iglesia una comunidad que permite al hombre experimentar su fe como una fuerza que sustenta su vida personal.
- b) El creyente, en la medida en que va madurando su fe, se convierte en luz y apoyo para los otros. El testimonio de la fe del creyente se vuelve un estímulo para que otros se unan a la comunidad y lleguen también a creer.
- c) Los santos constituyen figuras vivas de una fe experimentada y confirmada, signos de un acceso a la trascendencia experimentada y probada. Ellos son espacios de vida de la fe en los cuales se puede penetrar más fácilmente, por cuanto están muy unidos a nuestra propia vida y experiencia²⁹⁰.

En la medida en que se madura y se profundiza la fe a través de los medios señalados, la experiencia de la comunidad cristiana y del creyente se vuelve un camino para trascender la creación y la historia, y llegar al "gusto de lo divino" (cf *Sal* 34,9; *I Pe* 2,3; *Hb* 6,4), a la experiencia personal con Dios en Cristo, a la experiencia sobrenatural que impulsa y conforta para poder afrontar la vida diaria, guiada por la palabra del Señor.

4. La fe "obsequium rationale"

Como la fe es un acto que compromete la totalidad de la existencia y de las facultades humanas exigiendo una respuesta

289. Cf. RATZINGER J., *Les principes de la Théologie catholique* (Paris, 1982) 393-398.

290. Cf. CDF "Instrucción sobre "Libertad cristiana y liberación" n. 57; Puebla, 1963.

total de parte del creyente, la razón tiene un puesto importante en la decisión de fe.

a La fe no es un acto irracional

La fe no es un acto que anule la razón, por el contrario, la fe exige que el hombre justifique ante sí mismo, ante su razón, la decisión de creer. En otras palabras, la opción libre de la fe requiere un acto consciente. Una fe irracional, una fe ciega, que anulara totalmente la inteligencia del hombre, sería una fe inhumana y, por lo tanto, no cristiana, ya que dicha fe no respetaría la naturaleza misma del ser humano.

No podemos entonces concebir la fe como un simple salto en la oscuridad, sino que tenemos que tener en cuenta la luz de la inteligencia para poder comprender y discernir los signos de credibilidad²⁹¹. Pero la fe no se basa únicamente en la luz de la razón, que ayuda a la aceptación consciente del dato revelado, sino que cuenta además con la luz de la gracia, la llamada de Dios a la fe.

El papel de la razón en este campo sólo llega hasta el juicio práctico de credibilidad²⁹², pero no penetra el acto de fe, el cual se logra como un don de la gracia. La razón permite discernir los signos de credibilidad y justificar la opción libre de creer²⁹³, pero es la gracia la que hace ver en esos signos una vocación personal a la fe.

La fe, por consiguiente, no procede de un impulso irracional, sino de un discernimiento. La opción de fe está condicionada por la razón, por el conocimiento suficiente de los signos de la revelación, pero no se puede reducir a una conclusión racional. La razón, en efecto, no puede deducir la verdad del mensaje cristiano, ya que éste trasciende la capacidad de la razón al abrimos al misterio de Dios y del hombre²⁹⁴.

291. Lo relativo a los signos de credibilidad será tratado ampliamente en la V parte del presente volumen: "Revelación y credibilidad". Para una visión global y rápida del tema cf. TRUTSCH J., "La fe" MySal I 922-930.

292. Cf. BOUILLARD H., *Logique de la foi* (Paris, 1964) 67-86.

293. Cf. STh II-II 1.1 a.4 ad 2.

294. Cf. Ds 1795, 1796.

b Inmanencia y trascendencia de la fe

El problema de la inmanencia y de la trascendencia de la fe ha sido objeto de estudio explícito a partir de la Edad Media. En efecto, en el siglo XIII se colocó agudamente la cuestión de la función de la razón en el acto de fe. Los distintos autores de esta época veían que la fe no podía dejar de lado la razón, pero al mismo tiempo veían que tampoco podía reducirse a una conclusión de un raciocinio.

Santo Tomás clarifica el problema, ya que para él el acceso a la fe se funda únicamente en Dios, Verdad Primera, y reclama, por lo tanto, la iluminación interior de la gracia²⁹⁵; pero también, para él, la opción libre de la fe no puede estar privada de la luz de la razón²⁹⁶. Así, la opción de la fe está constituida por el conocimiento racional de los signos y por la iluminación de la gracia. De esta manera el Aquinate salva la trascendencia de la fe, pues está fundada en Dios mismo y suscitada por una iluminación interior; asimismo salva la inmanencia de la fe en cuanto que la opción de fe está condicionada (no obligada) por la intervención de la razón.

El magisterio de la Iglesia en diferentes ocasiones ha abordado el problema, reafirmando el puesto que tiene la razón ante la fe. Estas intervenciones magistrales han sido diversas²⁹⁷, pero fue principalmente el Papa Pío IX, en su encíclica "Qui pluribus" el que, al hablar acerca de los errores del racionalismo, de manera muy clara y firme hizo ver la relación que hay entre la fe y la razón:

De ahí que con un género de argumentaciones ciertamente retorcidas y falaces, no paran jamás de apelar a la fuerza y excelencia de la razón humana y de exaltarla contra la fe santísima de Cristo y audaz-

295. STh II-II q.4 a.4 ad 3.

296. STh II-II q.4 a.1.

297. Cf. por ejemplo durante el pontificado de Gregorio XVI, las tesis firmadas por Eugenio Bautain, por mandato de su Obispo, contra el fideísmo: "No tenemos derecho a exigir de un incrédulo que admita la resurrección de nuestro Divino Salvador, antes de haberle propuesto argumentos ciertos; y estos argumentos se deducen de la misma tradición por razonamiento. La razón precede a la fe y debe conducirnos a ella" (Ds 1625-1626).

mente gritan que ésta se opone a la razón humana. Nada, ciertamente, puede inventarse o imaginarse más demente, nada más impío, nada más repugnante a la razón misma. Porque si bien la fe está por encima de la razón, no puede, sin embargo, hallarse jamás entre ellas disensión alguna ni verdadero conflicto, como quiera que ambas nacen de una misma fuente, la Verdad inmutable y eterna, que es Dios Optimo y Máximo, y de tal manera se prestan mutua ayuda que la recta razón demuestra, protege y defiende la verdad de la fe, y la fe libra a la razón de todos los errores y maravillosamente la ilustra, confirma y perfecciona con el conocimiento de las cosas divinas²⁹⁸.

El Concilio Vaticano I afirma que el asentimiento de la voluntad a la fe es conforme con la razón, pero no como una conclusión obligante. Al mismo tiempo señala que los signos externos son normalmente necesarios, a fin de que el asentimiento de la fe se haga de acuerdo con la razón. Estos signos son una manifestación del evento salvífico y ayudan a hacer la opción de fe conforme a la razón. A través de esos signos, la razón puede "probar" el hecho de la revelación (sin que esa prueba tenga que ser evidente). Asimismo ha puesto en relieve que la Iglesia es un signo de credibilidad, sin disminuir el signo por excelencia que es Cristo²⁹⁹.

Esta doctrina fue recogida por el Vaticano II al recordar que por la fe el hombre se entrega libremente a Dios, ofreciéndole el homenaje total de su entendimiento y voluntad, asintiendo libremente a lo que Dios revela³⁰⁰, y al insistir en la relación que hay entre fe y cultura, señalando la importancia que tiene ésta en el reconocimiento y la contemplación del Creador³⁰¹.

Así pues, la afirmación del papel de la razón ante la fe no va en detrimento de la trascendencia de la fe, pues ésta no es un simple conocimiento de la verdad revelada y su aceptación, sino que además de requerir el impulso de la gracia, la fe es en sí misma gracia, don de Dios³⁰² que constituye principio,

298. Ds 1635.

299. Cf. Ds 1790. 1796-1800.

300. DV 5.

301. Cf. GS 57-59; Puebla 400-407.

302. Cf. Ds 1789. 1791.

raíz y fundamento de la justificación, comienzo de la vida eterna en el hombre y unión con Dios³⁰³.

El creyente nunca podrá analizar ni racionalizar plenamente su llamada a la fe; el elemento decisivo de esta llamada escapa a su capacidad de reflexión. La llamada de Dios no es plenamente conocida como tal, sino en la respuesta misma de la fe.

c. El hombre puede abrirse a lo Transcendente

Esta doctrina sobre la inmanencia y trascendencia de la fe ha sido objeto de una mayor profundización en la teología actual, y se ha llegado al desarrollo de una antropología teológica fundamental que permite comprender mejor la capacidad que tiene el hombre para abrirse y acoger a Dios, en cuanto que en su mismo ser creatural el hombre posee ya una posibilidad apriorística de apertura al Transcendente. Según la explicación que da Rahner, Dios es un ser que puede libremente manifestar su vida íntima. Pero esta vida divina el hombre no llega a conocerla a partir de sí mismo y del mundo que lo rodea, puesto que Dios trasciende toda la realidad creada y la capacidad congnotiva del ser humano. Sin embargo, el hombre en cuanto ser histórico, por su misma constitución íntima de ser espiritual corpóreo, está en capacidad de escuchar una revelación histórica: él es el 'oyente de la palabra'³⁰⁴ el ser que en su historia debe tener siempre la mirada vuelta hacia la revelación de Dios, porque posee la capacidad de poder escuchar la revelación divina, de la cual sólo el hombre puede ser destinatario, ya que se trata de una relación personal (autocomunicación) que lo toca en lo más íntimo de su ser espiritual.

Dicha capacidad receptiva no implica una exigencia inmanente de la palabra divina por parte del hombre, sino que depende exclusivamente de la libertad absoluta de Dios que se

303. Cf. STh II-II q.68 a.4 ad 3; Comp Theol 1.

304. El término 'oyente de la palabra' tiene una connotación metafísica muy profunda que recoge toda la amplitud de una antropología teológica fundamental. Dada la importancia de esta temática sería conveniente hacer un estudio complementario, para lo cual recomiendo la lectura y el análisis de RAHNER K., *El oyente de la palabra* (Barcelona 1967).

revela como un don gratuito. La escucha de la palabra reveladora supone y afirma entonces una determinada constitución del hombre, requiere además que la palabra de Dios pueda ser escuchada en un modo humano. En otras palabras, la 'potencia obedencial' del hombre es la que permite justificar la aceptación de la revelación por la fe.

Ahora bien, el hombre en razón de su ser corpóreo-espiritual tiene una capacidad de trascendencia, de recepción, de conocimiento y de comunicación que le permite superarse a sí mismo y de ir al encuentro de los otros y del Otro. Para lograr la comunicación utiliza la palabra, que constituye, por consiguiente, el lugar de encuentro con Dios. Por su parte, Dios al revelarse sale al encuentro del hombre en su propia historia, en su dimensión temporal y espacial y le comunica su Palabra, más aún su Palabra se hizo carne, para que el hombre pueda escucharla, recibirla y acogerla. Únicamente de esta manera, el hombre podrá satisfacer su anhelo de infinito, porque en la Palabra encuentra la revelación del Absoluto.

5. La religiosidad popular como expresión de fe

Uno de los mayores valores de la teología latinoamericana ha sido su fuerte raigambre en la fe vivida del pueblo. Las expresiones de fe del pueblo latinoamericano han sido de una riqueza tal, que constituyen parte fundamental de su identidad histórica y la matriz cultural del continente³⁰⁵. Estas expresiones de fe sencilla y popular son la muestra del radical sustrato católico establecido por la labor evangelizadora y de promoción humana por parte de innumerables misioneros y de los santos latinoamericanos que sembraron el evangelio en el Nuevo Continente³⁰⁶.

La realidad de esta experiencia de fe ha sido consagrada por el Episcopado Latinoamericano, de manera particular en Medellín³⁰⁷ y Puebla³⁰⁸, y ha tenido un eco en cada una de las Confe-

305. Cf. Puebla 445.

306. Cf. Medellín VI Pastoral Popular 2; Puebla 7-9.

307. Cf. Medellín VI Pastoral Popular 2-5. 10; VIII Catequesis 2.

308. Cf. Puebla 444-469. 910-915.

rencias Episcopales de las distintas naciones que de diversas maneras han promovido su estudio, valoración y desarrollo³⁰⁹.

a Elementos que constituyen la religiosidad popular

A partir de Medellín se comenzó a revalorizar la religiosidad popular latinoamericana³¹⁰, la cual había tenido en épocas anteriores una interpretación muy negativa hasta el punto que se hablaba de ella como si fuera una ideología alienante³¹¹.

El descubrimiento de la religiosidad popular como vehículo apropiado para la evangelización³¹² tuvo que superar esa primera impresión negativa que se tenía de ella, a la que además se consideraba como expresión religiosa carente de evangelización de fondo, superficial y con raíces y costumbres paganas. Sin embargo, pronto comenzaron a aflorar sus valores y a considerarla como una expresión privilegiada del proyecto cultural latinoamericano.

Puebla al definir la religiosidad popular³¹³ recoge la rica reflexión que la antecedió, en donde se iban ya delineando los elementos que posteriormente vendrían a formar parte de su

309. El Papa Juan Pablo II en diversas alocuciones a los Episcopados Latinoamericanos ha resaltado el valor y la importancia de discernir los signos de la religiosidad popular, de hacerlos progresar por medio de una profunda evangelización que los haga aptos para el crecimiento de la fe: cf. Alocución a los Obispos Chilenos en visita ad limina 19 de octubre de 1984: AAS LXXVII (1985) 150-151; Alocución a los Obispos Paraguayos en visita ad limina 15 de noviembre de 1984: AAS LXXVII (1985) 373-374.

310. Cf. CELAM *Reflexiones sobre Puebla* (Bogotá, 1980) 27.

311. Para una visión histórica de esta evolución cf. CELAM *Iglesia y religiosidad popular en América Latina* (Bogotá, 1977): ARIAS M., "Religiosidad popular en América Latina" 17-32; LOZANO BARRAGAN J., "La religiosidad popular y el sentido de la fe del pueblo de Dios" 193-209.

312. Cf. Puebla 109.

313. En Puebla no hay una terminología unificada para hablar de 'religiosidad popular'. Tal como aparece en la definición (444) se la llama también 'religión del pueblo', 'piedad popular', 'catolicismo popular'. Ese intercambio de terminología se encuentra asimismo en otros párrafos (457. 460. 465. 466).

definición³¹⁴. A lo largo de encuentros y documentos se hace ver que la religiosidad popular es el “eje del discernimiento para la evaluación de momentos distintos de la vida auténtica de la Iglesia”³¹⁵, expresión de la fe del pueblo de Dios que contiene un conjunto de creencias y ritos con formas de organización peculiares que comportan una ética determinada³¹⁶ y que responden a la cultura propia y a las características de un pueblo.

En la definición que da Puebla se puntualiza, entonces, que en la religiosidad popular están presentes formas culturales particulares y se la reconoce como expresión de la fe.

Por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular entendemos el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular³¹⁷.

La religiosidad popular es considerada dentro de una perspectiva sobrenatural, ya que se reconoce en las manifestaciones populares una orientación querida por el Creador, que aún antes de la evangelización habría sembrado en el corazón de los hombres “gérmenes del Verbo”³¹⁸, que constituyen la base para una primera relación entre el hombre y Dios³¹⁹.

La religiosidad popular, por lo tanto, como conjunto de creencias y prácticas religiosas que el pueblo ha derivado de la

314. Cf. LOZANO BARRAGAN J., “Significación del catolicismo popular en la preparación de la III Conferencia general del Episcopado Latinoamericano” CELAM, Colección Puebla 14,2.

315. METHOL FERRE A., “Marco histórico de la religiosidad popular” en CELAM *Iglesia y religiosidad popular en América Latina* 47.

316. Cf. Documento final del encuentro sobre *Iglesia y religiosidad popular en América Latina* (CELAM, 1977).

317. Puebla 444.

318. Cf. Puebla 401. 403. 451. 935.

319. Antes de Puebla ya había aparecido este tipo de reflexión: cf. Medellín VI Pastoral popular 5; PIRONIO E., “Relación sobre la Evangelización del mundo de este tiempo en América Latina” en CELAM *Evangelización: desafío de la Iglesia* (Bogotá, 1978) 116.

fe católica, se expresa en formas culturales propias³²⁰, constituye una característica de América Latina, abarca todos los sectores sociales, pero es vivida preferentemente por los pobres y sencillos³²¹. Este último elemento señala el por qué se llama precisamente “popular”³²².

La religión del pueblo,³²³ piedad popular³²⁴ o religiosidad popular es consiguientemente un “acervo de valores que responde con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia”, sabiduría católica que permite al pueblo hacer una síntesis vital para unir en modo creativo lo divino y lo humano, espíritu y cuerpo, inteligencia y afecto, constituyéndose entonces en un verdadero “humanismo cristiano”³²⁵.

b Aspectos positivos e implicaciones pastorales

El documento de Puebla resume los elementos positivos de la religiosidad popular, verdadera expresión de fe católica en los siguientes puntos:

... la presencia trinitaria que se percibe en devociones y en iconografías, el sentido de la providencia de Dios Padre; Cristo, celebrado en su misterio de Encarnación (Navidad, el Niño), en su Crucifixión, en la Eucaristía y en la devoción al Sagrado Corazón; amor a María: Ella y ‘sus misterios pertenecen a la identidad propia de estos pueblos y caracterizan su piedad popular’ (Juan Pablo II, Homilía Zapopán 2: AAS LXXI 228), venerada como Madre Inmaculada de Dios y de los hombres, como Reina de nuestros distintos países y del continente entero; los santos, como protectores; los difuntos; la conciencia de dignidad personal y de fraternidad solidaria; la conciencia de pecado y de necesidad de expiación; la capacidad de expresar la fe en un lenguaje total que supera los racionalismos (canto, imágenes, gesto, color, danza); la fe situada en el tiempo (fiestas) y en lugares (santuarios y templos); la sensibilidad hacia la peregrinación como símbolo de la existencia humana y cristiana, el respeto filial a los

320. Cf. Puebla 446.

321. Cf. Puebla 447. 452. 911.

322. Cf. Documento final del encuentro sobre *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*; ARIAS M., “Religiosidad popular en América Latina” 27.

323. Cf. Puebla 449. 453. 457. 460. 469.

324. Cf. Puebla 449. 454. 464. 910-915, 935-937, 957, 959-961.

325. Cf. Puebla 448.

pastores como representantes de Dios, la capacidad de celebrar la fe en forma expresiva y comunitaria; la integración honda de los sacramentos y sacramentales en la vida personal y social; el afecto cálido por la persona del Santo Padre; la capacidad de sufrimiento y heroísmo para sobrellevar las pruebas y confesar la fe; el valor de la oración; la aceptación de los demás³²⁶.

A estos elementos positivos, se añaden además la disponibilidad a la palabra de Dios y el desprendimiento de lo material³²⁷.

De acuerdo con esa presentación de Puebla podemos individuar algunos elementos fundamentales de la fe, que vienen resaltados en la religiosidad popular. En primer lugar, la fe en Jesucristo constituye la base esencial de la piedad popular, la cual está fundada en una cristología heredada de la evangelización española y portuguesa en el período de la conquista, en la que se acentúa la divinidad de Cristo. Sin embargo, las formas sencillas de práctica religiosa, teniendo de fondo este elemento cristológico, ha dado una gran importancia a la devoción a la Santísima Virgen y a los santos, tratando así de equilibrar la necesidad de un mediador para su relación con el Señor³²⁸. De aquí surge entonces una tarea primordial para la pastoral: educar y evangelizar siempre de nuevo la fe popular³²⁹, rescatando la verdadera imagen de Cristo, de tal modo que se llegue a una madurez de fe, en la que, respetando las expresiones propias de la piedad popular, se dé la primacía al misterio pas-cual de Cristo³³⁰.

Otro elemento importante de la religiosidad popular es la vivencia y la comprensión familiar que tiene de la Iglesia, a la cual considera como "familia de Dios" que se reúne en la "casa

326. Puebla 454.

327. Cf. Puebla 913.

328. El Santo Padre Juan Pablo II ha enumerado muchos de estos valores y ha reconocido la importancia que han tenido la devoción al Santo Cristo y a la Santísima Virgen. Cf. Discurso a los indígenas de Guatemala en Quetzaltenango, 7 marzo 1983; Homilía en Zapopán, México, 30 enero 1979.

329. Cf. Puebla 457-469. En estos números Puebla señala con claridad las implicaciones necesarias para esa tarea evangelizadora.

330. Cf. Medellín, VIII Catequesis 2; Puebla 959-963; CDF "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación" 22.

de Dios”,³³¹ pasando así a la Iglesia la estima y los valores familiares que están hondamente arraigados en nuestro continente.

Aunque el compromiso eclesial no es sólido y muchas veces su práctica está alejada de un verdadero influjo doctrinal y pastoral, sin embargo se tiene gran estima al sacramento del bautismo como incorporación a la familia de Dios, hay una autoidentificación como católicos, se acepta globalmente la doctrina cristiana y se ejercita la caridad³³². Todos estos elementos son una base muy positiva que se puede aprovechar para la tarea evangelizadora, sobre todo al interior de las comunidades eclesiales de base, que surgen como una expresión de una vivencia más familiar de la Iglesia³³³ y en donde se puede valorar y purificar su religiosidad, dando la posibilidad de una verdadera inserción y participación en la Iglesia y de un auténtico compromiso en la transformación del mundo³³⁴. Estas comunidades eclesiales de base constituyen una auténtica esperanza para la Iglesia³³⁵, son medios para construir una comunión más profunda en la medida en que vivan con autenticidad la comunión eclesial, y su experiencia, enraizada en un compromiso por la liberación integral del hombre, viene a ser una riqueza para todo el Pueblo de Dios³³⁶.

c Aspectos negativos

No obstante todo lo positivo que tiene la religiosidad popular, sin embargo, Puebla señala una serie de elementos negativos que obstaculizan para una auténtica vida cristiana. En efecto, la religiosidad popular ha tenido desviaciones y ambigüedades³³⁷ que, quizá por una falta de cuidadosa atención pastoral, han llevado a que la religión del pueblo muestre “signos de des-

331. Cf. Puebla 238.

332. Se puede ampliar esta reflexión en GALILEA S., “Intentos de un análisis teológico-pastoral del catolicismo popular” en PASTORAL POPULAR 137 (1976).

333. Cf. Puebla 239. 629. 640-642.

334. Cf. Puebla 643.

335. Cf. Puebla 1309.

336. Cf. CDF “Instrucción sobre libertad cristiana y liberación” n. 69.

337. Cf. Puebla 109.

gaste y deformación: aparecen sustitutos aberrantes y sincretismos regresivos”³³⁸.

Los aspectos negativos de la religiosidad popular se manifiestan principalmente en:

falta de sentido de pertenencia a la Iglesia; desvinculación entre fe y vida; el hecho de que no conduce a la recepción de los sacramentos; valoración exagerada del culto de los santos con detrimento del conocimiento de Jesucristo y su misterio; idea deformada de Dios; concepto utilitario de ciertas formas de piedad; inclinación, en algunos lugares, al sincretismo religioso; infiltración del espiritismo y, en algunos casos, de prácticas religiosas del oriente³³⁹.

El origen de estos aspectos tan desfavorables es muy variado: por una parte, hay deformaciones de tipo ancestral, como la superstición, la magia, el fetichismo; por otra parte, una falta de adecuada catequesis que ha llevado a una carente información y a un reduccionismo de la fe, en cuanto mero contrato en la relación con Dios. A lo anterior se suman otras causas como el secularismo, el consumismo, las sectas, las religiones orientales y agnósticas, las manipulaciones ideológicas, económicas, sociales y políticas, los mesianismos políticos, el desarraigo y la proletarización urbana a consecuencia del cambio cultural³⁴⁰.

Estos elementos negativos colocan a la Iglesia latinoamericana ante un desafío y una delicada tarea,³⁴¹ pues es necesario saber purificar y clarificar la religiosidad popular de todo lo que hasta ahora ha constituido un obstáculo para la auténtica vida cristiana³⁴², respetando los elementos culturales nativos³⁴³ y, más aún, evangelizando y redimiendo integralmente las culturas, nuevas y antiguas, del continente³⁴⁴, pero sin llegar a privar al pueblo de las válidas manifestaciones de piedad popu-

338. Cf. Puebla 453.

339. Puebla 914.

340. Cf. Puebla 456.

341. Cf. Puebla 432.

342. Cf. Puebla 937. 342.

343. Cf. Puebla 936.

344. Cf. Puebla 343.

lar³⁴⁵. Todo esto exige por consiguiente la prioritaria tarea de una adecuada formación de evangelizadores que puedan hacer de la religiosidad popular una auténtica e integral expresión de la fe católica³⁴⁶.

d Relación entre fe y cultura

Para terminar este estudio sobre la fe, es necesario complementar la visión que hemos dado acerca de la religiosidad popular, con algunas líneas generales sobre una realidad que tiene gran importancia para la vivencia concreta de la fe.

El Concilio en la Constitución *Gaudium et Spes* dio un aporte muy grande al reconocer los valores de la cultura³⁴⁷, ya que ésta indica el modo particular como en un pueblo los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios, de modo que puedan llegar a “un nivel verdadera y plenamente humano. Es el estilo de vida común que caracteriza a los diversos pueblos”³⁴⁸.

La cultura es, por consiguiente, el medio por el cual el hombre puede vivir una vida verdaderamente humana, es un hecho global del hombre, expresión de su humanidad.

La cultura es un modo específico del ‘existir’ y del ‘ser’ del hombre. El hombre vive siempre según su cultura que le es propia, y que, a su vez, crea entre los hombres un lazo que les es también propio determinando el carácter inter-humano y social de la existencia humana. En la unidad de la cultura como modo propio de la existencia humana, hunde sus raíces al mismo tiempo la pluralidad de culturas en cuyo seno vive el hombre. El hombre se desarrolla en esta pluralidad, sin perder, sin embargo, el contacto esencial con la unidad de la cultura, en tanto que es dimensión fundamental y esencial de su existencia y de su ser³⁴⁹.

345. Cf. Puebla 961.

346. Se puede ampliar la temática en: ALLIENDE J., “Líneas pastorales para la piedad popular” en CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina* 344-367.

347. Cf. GS 53-62.

348. Puebla 386.

349. JUAN PABLO II, Discurso ante la UNESCO, París 2 de junio 1980; cf. CELAM 71, *Evangelización de la cultura* (Bogotá, 1985) 39.

De ahí surge precisamente la necesaria síntesis que debe haber entre cultura y fe. La fe tiene que informar las culturas, transformarlas y penetrarlas, tomando como punto de partida la persona, y teniendo siempre presente las relaciones de las personas entre sí y con Dios³⁵⁰, para hacer una nueva humanidad, con hombres nuevos, y encaminar a todos hacia una nueva manera de ser, de juzgar, de vivir y de convivir³⁵¹.

El documento de Puebla³⁵² destaca que la cultura es una actividad creadora del hombre que se va formando y transformando con base en la experiencia histórica y vital de los pueblos³⁵³ y con la cual responde a la vocación de Dios³⁵⁴. Así el hombre vive inmerso en esa realidad histórica y social, la recibe, la modifica creativamente y la sigue transformando. Pero, lo esencial de la cultura está constituido por su apertura hacia Dios, "por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios"³⁵⁵.

El creyente tiene que encarnar su fe en la cultura que le es propia, pues como bien subraya el Papa, "una fe que no se hace cultura es una fe que no ha sido plenamente recibida, no enteramente pensada, no fielmente vivida"³⁵⁶. La fe se vive a partir de una cultura y tiene que saber asumir los elementos y valores que ella le presenta, renovándolos, elevándolos y perfeccionándolos, al tiempo que denuncia y corrige la presencia del pecado que puede encontrar en ella³⁵⁷.

La tarea de evangelizar la cultura fue una de las opciones del Episcopado Latinoamericano en Puebla³⁵⁸, y es uno de los

350. Cf. EN 20.

351. Cf. Puebla 350.

352. Una visión amplia del tema en: REMOLINA G., "Puebla, evangelización y cultura" CELAM, colección Puebla 22 (Bogotá, 1980).

353. Cf. Puebla 392.

354. Cf. Puebla 391.

355. Cf. Puebla 389.

356. JUAN PABLO II, Carta al Cardenal Cassaroli, creando el Pontificio Consejo para la cultura, 20 mayo 1982 cf. CELAM "Evangelización de la cultura" 12.

357. Cf. Puebla 400-407.

358. Cf. Puebla 395.

mayores retos que se nos presentan; es una tarea que tenemos que asumir con decisión: lograr una verdadera cultura engendrada en la fe, una cultura cristiana que coloque a Cristo como el valor supremo³⁵⁹ y se convierta en verdadero camino de experiencia de fe y de auténtica realización humana. Para ello es necesario saber enfrentar las amenazas de una sociedad secularista, egoísta, consumista, hedonista, manipulada, ideologizada, angustiada y carente de amor, por medio de una profunda experiencia de Dios, de una vivencia del amor al Padre, a los hermanos y preferentemente a los pobres, y de una libertad evangélica que abra a la esperanza del Reino³⁶⁰.

ACTIVIDADES DE COMPLEMENTACION

1. Profundización del tema

- a. Fórmula "Credere Deo, Credere Deum et credere in Deum" según Sto. Tomás; STh II II q. 2 a 2
- b. ALFARO J., La fe como entrega personal del hombre a Dios" Co 21 (1967) 56-69.
- c. ALFARO J., "Fe, motivo de la fe, preambula fidei" SaM III 102-126.

2. Lectura espiritual

JUAN PABLO I, Catequesis "Vivir la fe" (Miércoles 13 de septiembre 1978; cf. L'Osservatore Romano, ed. española del 17 septiembre 1978).

3. Círculo de estudio

Dada la importancia de la religiosidad popular como expresión de la fe en América Latina, hacer por grupos un análisis de los distintos capítulos del estudio del CELAM: *Iglesia y religiosidad popular*" (Bogotá 1977).

359. Cf. JUAN PABLO II, Alocución a los Obispos Uruguayos en visita ad limina 14 enero 1985 AAS LXXVII (1985) 657-658.

360. Cf. JUAN PABLO II, Alocución a los Obispos Colombianos en visita ad limina 7 mayo 1985 AAS LXXVII (1985) 1045-1046.

4. Guía pastoral

- a. El Santo Padre ha convocado a una segunda evangelización de América Latina: ¿qué elementos podemos encontrar a partir de EN 20.48 y Puebla 340-562?
- b. Comúnmente la gente piensa que “fe es creer lo que no vemos”: hacer una investigación para detectar cuál es el concepto de fe que existe a nivel campesino, obrero, estudiantil y profesional, y buscar las pautas para una presentación llamativa y correcta acerca de la fe, con sus implicaciones de tipo vivencial.

5. Liturgia de las Horas

- a. S. CIRILO DE JERUSALEN, “La fe realiza obras que superan las fuerzas humanas”. Miércoles XXXI ordinario.
- b. S. ANTONIO DE PADUA, “La palabra tiene fuerza cuando va acompañada de las obras”, lectura del 13 de junio.
- c. S. GREGORIO DE NIZA, “Combate bien el combate de la fe”. Sábado XXVI ordinario.
- d. S. AGUSTIN, “Hasta ver a Cristo formado en vosotros” Jueves IX ordinario.

BIBLIOGRAFIA

- ALFARO J., *Cristología y antropología* (Madrid, 1973) 367-412
- *Revelación Cristiana, fe y teología* (Salamanca, 1985)
 - *Esperanza cristiana y liberación del hombre* (Barcelona, 1971)
 - “Fides in terminología bíblica” *Gr* 42 (1961) 463-505
 - “Fe, motivo de la fe, preambula fidei” *SA* III 102-126.
 - “La fe como entrega personal del hombre a Dios” *Co* 21 (1967) 56-69
- AUBERT R., *El acto de fe* (Barcelona, 1965)
- BOUILLARD H., *Logique de la foi* (Paris, 1964)
- CELAM, *Iglesia y religiosidad popular* (Bogotá, 1977)
- Evangelización de la cultura* (Bogotá, 1985)
- DE LUBAC H., *La fe cristiana* (Madrid, 1970)
- DUNAS N., *Conocimiento de la fe* (Barcelona, 1965)
- JIMENEZ DUQUE, “El compromiso vital y dinámico de la fe” *REVISTA DE ESPIRITUALIDAD* 26 (1967) 367-381

- KASPER W., *Introducción a la fe* (Salamanca, 1976)
- LATOURELLE R., *Teología de la revelación* (Salamanca, 1969)
- LAVATORI R., *Dio e l'uomo incontro di salvezza* (Bologna, 1985)
- LIEGE A., "L'Eglise, milieu de la foi chretienne" LV 23 (1955) 45-68
- MALEVEZ L., "Le Christ et la foi" NRT 88 (1966) 1009-1043
- O'COLLINS G., *Teologia fondamentale* (Brescia, 1982)
- RAHNER K., *Escritos de teología V* (Madrid, 1964) 11-32; 459-480
El oyente de la palabra (Barcelona, 1967).
- RATZINGER J., *Les principes de la théologie catholique* (Paris, 1982)
- SCHREINER J., "El desarrollo del 'credo' israelita" Co 20 (1966) 384-397
- SECKLER M., "Fe" CFT I 562-581.
- TRUTSCH J. - PFAMMATTER J., "La fe" *MySal* I 861-971.



**TRANSMISION
DE LA REVELACION**

Parte III

La Constitución Dei Verbum dió un paso adelante en la comprensión de la revelación al dedicar todo un capítulo a la transmisión. En efecto, la revelación por ser automanifestación de Dios en Cristo para todos los hombres, es una palabra que no puede permanecer vacía y ser considerada como un simple recuerdo de la acción realizada por Dios en Jesús. Ella es una interpelación personal hoy, lo fue ayer y lo será siempre.

Ante los hechos pasados de la historia, podemos recordar el suceso, narrar sus hazañas, analizar sus consecuencias, proyectar nuevas actuaciones que actualicen lo acaecido hace mucho tiempo; pero corremos el riesgo de ver ese 'monumento' histórico como algo que poco nos toca personalmente, que no nos compromete, y que podemos dejar de lado en la construcción del presente y en la proyección del futuro.

En Jesucristo se encuentra la originalidad radical e insuperable del acontecimiento de la revelación. Pero no podemos contemplar ese misterio como una simple acción de Dios en el pasado, pues la revelación se actualiza sin cesar en la constante acción de Dios en Jesucristo por el Espíritu Santo en la Iglesia, de tal manera que es esa misma presencia salvífica la que interpela al hombre en lo más profundo de su ser haciendo presente, siempre actual, el mismo acontecimiento revelador. Sin embargo, no lo hace de la misma manera como lo realizó en el pasado, pues Jesús ya cumplió su tarea, manifestó la realidad del ser de Dios y la bondad amorosa de su plan salvífico, por eso se entregó al Padre en muerte obediente en la cruz y el Padre lo resucitó para infundir la nueva vida que no

se agota. El Señor resucitado, a su vez, ha entregado su Espíritu a la comunidad viva de la Iglesia, la cual actualiza y hace presente la revelación, no para enseñar nuevas cosas, sino para hacer lograr una profundización y actualización de Cristo en el hoy de cada época.

La Iglesia es sacramento de la automanifestación de Dios, es presencia siempre perenne de Cristo en medio de los hombres por su Espíritu Santo, que vive en la Iglesia y anima a quienes la conforman. Ella es la encargada de transmitir la revelación.

La transmisión de la revelación no es un simple acto de narración del pasado, de conservación de lo poseído. La transmisión es un hecho vivo que comunica vida y que hace progresar la revelación al interpelar al hombre y exigirle una respuesta actual, al descubrirle la acción y la palabra de Dios, acción y palabra perennes pero siempre nuevas. Allí, precisamente, se marca el reto de la Iglesia: debe ser fiel en continua renovación.

En efecto, uno de los problemas más complejos que tiene que afrontar la Iglesia es la tensión constante que vive entre la fidelidad inalterable al dato revelado y la necesaria adaptación al presente y su proyección al futuro, que compromete la encarnación de su ser en el aquí y ahora. El cumplimiento de la misión de la Iglesia exige una continua renovación, que necesariamente se ancla en el rico depósito de verdad, fruto de la revelación de Dios en Jesucristo y de la perenne reflexión de la Iglesia, que ha tomado esa verdad y la ha hecho vida en el correr de sus veinte siglos de historia. Fidelidad y renovación son la dinámica propia de la transmisión de la revelación en la Iglesia y el reto que tiene en todo momento.

Al abordar, pues, este tema, retomamos todo lo que hasta el momento se ha expuesto en los capítulos anteriores, para mirar cómo ese hablar y actuar de Dios en Jesucristo es una interpelación viva del Señor para todos los hombres. Interpelación, Palabra y Vida es lo que transmite la Iglesia, no una simple doctrina. Y porque esa vida se nos entrega, la revelación se prolonga en la Tradición y en la Sagrada Escritura, a cuyo servicio está el Magisterio de la Iglesia.

En esta III parte estudiaremos por lo tanto en qué consiste la Tradición, analizando diversos factores de tradición profana y religiosa, el desarrollo del concepto a lo largo de la historia de la Iglesia, los distintos niveles de tradición, el objeto y el sujeto de la transmisión, sus formas de expresión y los criterios para reconocer la Tradición dentro de las tradiciones (capítulo 8).

Ahora bien, como Magisterio y teología son dos momentos particularmente importantes en la transmisión de la revelación, estudiaremos entonces lo relativo al Magisterio de la Iglesia, encuadrándolo dentro de una perspectiva eclesiológica global, la especial asistencia del Espíritu Santo en el cumplimiento de su misión, los órganos del Magisterio y finalmente el puesto de la teología en la Iglesia (capítulo 9). Para concluir daremos algunas líneas generales acerca del desarrollo dogmático, tratando de puntualizar lo que es permanente en la formulación de la fe y lo que es susceptible de evolución, señalando cuáles son los factores de ese desarrollo dogmático (capítulo 10).

CAPITULO 8: LA TRADICION EN LA IGLESIA

El cristianismo se funda en acontecimientos históricos: la vida, la doctrina, la muerte de Jesús y la fe de los discípulos en la resurrección del Señor. Los Apóstoles, en cumplimiento del encargo de Cristo, dieron testimonio de estos hechos a través de sus palabras y de su propia vida. Esto es lo que constituye el fundamento permanente de toda tradición cristiana. Ese testimonio no es pura transmisión verbal de un acontecimiento ocurrido en el pasado y que permanece en el recuerdo, sino que es la presencia del Señor resucitado quien con su Espíritu impulsa a los Apóstoles a anunciar la Buena Nueva, y quien a través de ese testimonio exige la fe, ofrece su gracia y regula la vida de los cristianos³⁶¹.

El Concilio Vaticano II habla de la Tradición como la fe siempre viva de la Iglesia:

La Iglesia, en su doctrina, en su vida y en su culto perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es, todo lo que ella cree³⁶².

La Tradición es la fe vivida de la Iglesia, la cual nunca se agota en la formulación explícita, pues en esta fe actúa Cristo mismo. Es por esto que la Tradición precede a cualquier fijación por escrito y es el fundamento de la fe.

361. Cf. WEGER K.H., "Tradición" SaM VI 695.

362. DV 8.

En términos muy generales, tradición significa el hecho de que una persona transmite algo a otra y que, por lo tanto, sólo se realiza entre sujetos vivos. Por ello, en todo acto de transmisión entran tres elementos fundamentales: el proceso de transmitir (*actus tradendi* o tradición viva); el contenido que se transmite (*objectum traditum* o tradición pasiva); y el sujeto transmisor (*subiectum tradens* o tradición subjetiva). Estos tres aspectos aunque se distinguen fácilmente, sin embargo son difíciles de separar entre sí y están íntima y estrechamente relacionados.

En este capítulo, después de hacer un análisis rápido de la tradición en su aspecto dinámico, como parte fundamental y estructural del ser histórico, explicaremos los elementos mencionados en ese proceso de transmisión.

1. El hecho de la tradición

Un elemento esencial de toda relación interpersonal es la comunicación, la cual exige una interpelación y una respuesta. El fenómeno humano de la comunicación es parte del ser histórico del hombre y supone necesariamente el influjo del medio ambiente y de la cultura, que le dan las bases para poder entrar en comunicación de vida con los demás y los elementos esenciales para la comprensión.

a Importancia de la tradición

El hombre es un ser histórico que debe ligar continuamente el pasado con el futuro. Su realidad histórica le hace desarrollar permanentemente su capacidad de trascender, al tener que ir más allá del presente, al proyectar su acción y al fijar el objetivo hacia el cual tiende, superando el presente pero apoyándose en el pasado. Así el hombre crea la historia, pero a su vez es condicionado por ella.

El ser humano en su realidad espiritual es capaz de mantener vivo el recuerdo del pasado; este recuerdo es el que funda la tradición, la cual se realiza a lo largo de la historia. La historia, por su parte, ayuda al hombre a realizarse, al colocarlo en una relación supratemporal con toda la comunidad humana. De esta manera la tradición, por una parte, se presenta como la capacidad de reconocer el presente como significativo para las genera-

ciones posteriores, transmitiéndoles lo que hoy se ha descubierto; por otra parte, la tradición significa conservar hoy lo que fue fruto del descubrimiento del pasado, estableciendo así el lazo entre las distintas épocas, lo cual en definitiva significa construir la historia. De aquí resulta que la tradición bien comprendida expresa la superación del instante presente en las dos direcciones: en efecto, el pasado únicamente se puede considerar como valor que debe conservarse, si el futuro es visto como una misión. El descubrimiento del futuro y el recuerdo del pasado se condicionan mutuamente y es precisamente esta unión indivisible de pasado y futuro lo que constituye la tradición³⁶³.

En el campo de la filosofía se ha ido desarrollando una nueva revaloración de lo que es el papel de la tradición y su importancia para la comprensión del ser histórico del hombre. Heidegger, por ejemplo, hace ver cómo la tradición permite que el hombre logre entender su existencia concreta a partir de lo que recibe de otras generaciones³⁶⁴. Esta tradición puede él repetirla, comunicarla e incluso contestarla, superarla o anularla, de tal modo que la tradición no es algo que esclavice al hombre frente al pasado. La tradición tiene su importancia en cuanto que muestra cómo el hombre depende de lo que encuentra en el ambiente o en el pasado, no sólo en orden de las decisiones aisladas, sino también en la decisión fundamental, la cual está ya previamente incrustada en un contexto determinado, ligado al conocimiento de la existencia que han tenido otros hombres en tiempos anteriores.

La filosofía moderna se ha ocupado ampliamente del problema de la tradición humana y busca restituirle su importancia. Gerhard Krüger, frente al progreso arrollador de la historicidad, ha hecho ver cómo todo se ha vuelto cambiante, sujeto de nuevas configuraciones y en donde no hay algo estable, pues lo transmitido parece siempre a punto de ser devorado por la furia de los cambios. Por ello, Krüger ve en la historia el cambio, la mudanza, lo revolucionario y destructivo y

363. Cf. RATZINGER J., *Les principes de la théologie catholique* (Paris 1982) 92-96.

364. Cf. HEIDEGGER M., *El ser y el tiempo* (Mexico 1951) 385-386.

cuyo reponsable es el hombre que quiere conquistar una absoluta libertad de pensamiento y de acción. Para él, en definitiva, este querer del hombre es un movimiento de deserción de Dios. Por ello, entiende por tradición lo que permanece y resiste a pesar de los cambios y cuya persistencia se debe a la identidad del ente, bajo el cual en definitiva se encuentra Dios, del que depende todo y que aparece como fundamento de toda identidad permanente³⁶⁵.

Finalmente J. Pieper ha insistido en que uno de los elementos esenciales de la tradición es que alguien que ha recibido algo debe, a su vez, entregar lo recibido a otras personas. Pero a diferencia de la tradición humana, sólo la tradición religiosa tiene la particularidad de que el primer portador humano de la tradición es también receptor y no inventor³⁶⁶.

Este tratamiento de la tradición nos muestra que ella, antes de ser un fenómeno religioso, es un hecho humano por medio del cual se forman las culturas y toma cuerpo la historia.

b Tradición en las religiones

El hecho de la tradición pertenece también a la esfera de la religión. Para las religiones en general y para su conveniente desarrollo, la tradición es algo de vital importancia. En efecto, las religiones están íntimamente relacionadas con la tradición, ya que deben su perpetuación al hecho de ser transmitidas de generación en generación a través de los ritos, los mitos y las doctrinas. Las grandes religiones expresan siempre, al lado de sus textos sagrados, unas tradiciones orales que sólo de manera sumaria toman una forma escrita. Sin embargo, estas formas de transmisión religiosa están determinadas por el respectivo estado de civilización y cultura de los pueblos en que se halla presente, de tal modo que el perfeccionamiento de la cultura hace progresar a las religiones en cuanto a su expresión de lo sagrado y de lo santo³⁶⁷.

365. Cf. LENGSELD P., "La tradición en el período constitutivo de la revelación" MySal I 290-291.

366. Cf. Ibid., 291-293.

367. Cf. GEISELMANN J.R., "Tradición" CFT II 811-812.

Esta experiencia se realiza de manera especial en los 'ritos', como forma fundamental de tradición religiosa, que al hacer perceptible y eficaz el acontecimiento original, hace posible que el hombre se identifique con lo experimentado en los 'misterios'. Asociados a los ritos están los 'mitos', que vienen a descubrir el sentido de aquellos y el significado del acontecimiento originario. Lo específico de los mitos está en el hecho de ser transmitidos y recibidos en el ámbito claramente delimitado de un grupo cultural a cuya actitud religiosa dan forma y expresión. Finalmente, no hay tradición religiosa sin fórmulas fijas, fórmulas sagradas que pasan de unos a otros y que permiten la transmisión invariable de unas generaciones a otras³⁶⁸.

El judaísmo y el cristianismo, lo mismo que el islamismo y el budismo, tienen una tradición oral a la base de sus textos sagrados, que les han dado forma a lo largo de siglos y que les han permitido comunicar y perpetuar la respectiva fe y vida religiosa.

c Tradición y vida

El hecho de transmitir está muy ligado a la vida. En realidad la vida humana constituye una continua transmisión de sí misma a lo largo de las generaciones, de tal modo que ella se conserva porque se transmite. Si el acto de transmitir es vital, entonces lo transmitido es vida, fuerza de expansión que crece y se multiplica.

De igual manera, en el campo de la revelación cristiana lo que se transmite es un evangelio vivo³⁶⁹, ya que comunica lo que es necesario para una vida santa y para una fe creciente³⁷⁰.

La Iglesia, que nos comunica y transmite la revelación, es también una realidad viva y vivificante, transmisora de una vida total. Y así como la transmisión de vida supone la comunica-

368. Cf. BRELICH A., "Prolegómenos a una historia de las religiones" en: AA.VV., *Historia de las religiones I* (ed. siglo XXI 1977) 41-65.

369. Cf. DV 7.

370. Cf. DV 8.

ción de unos conocimientos y de una cultura, también la Iglesia transmite un depósito de doctrina. Por esa fuerza dinámica de la Tradición la Iglesia entera está viva y es sustentada por ella; pero, a su vez, la Iglesia sustenta a la Tradición³⁷¹.

d La tradición según el Antiguo y el Nuevo Testamento

La Sagrada Escritura nos da un testimonio claro de la importancia que tiene la Tradición. El Antiguo Testamento presenta la religión judía como una religión de la tradición, de tal modo que ella nace, se desarrolla y crece en torno a la tradición de los padres, la cual va comunicando lo que a través de los siglos ha realizado Yavé en favor de su pueblo³⁷².

Las antiguas profesiones de fe recogen precisamente esa forma de transmisión. Uno de los textos más elocuentes lo encontramos en el libro del Deuteronomio (26, 5-11):

Tu pronunciarás estas palabras ante Yavé tu Dios: 'Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y residió allí como inmigrante siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Nosotros clamamos a Yavé Dios de nuestros padres, y Yavé escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yavé nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra que mana leche y miel. Y ahora yo traigo las primicias de los productos del suelo que tú, Yavé, me has dado'...

Esa tradición iba añadiendo en su transmisión lo relativo a los nuevos acontecimientos y se iba adaptando a las circunstancias históricas de cada época (cf. *Sal.* 78, 3-6), y aunque las distintas tradiciones lentamente se fueron fijando por escrito, dando así una normatividad a la vida del pueblo, sin embargo la tradición oral nunca dejó de existir.

El Nuevo Testamento, por su parte, es el fruto también de una tradición que tiene como origen la predicación y la obra

371. Cf. ALONSO SCHÖKEL L., "El dinamismo de la tradición" en: AA.VV. *Comentarios a la Constitución Dei Verbum* (BAC 284) 276-277.

372. Cf. FISICHELLA R., *La rivelazione: evento e credibilità* (Bologna 1985) 109.

de Jesús (cf. *Mt.* 5,21-22). El reúne en torno a sí un grupo de discípulos a quienes encomienda la tarea de transmitir lo que han visto y oído, la Buena Nueva de salvación. A su vez, Jesús da origen a una nueva normatividad (cf. *Mc.* 10,5).

La comunidad pospascual transmite el mensaje de Jesús, interpretando su palabra y su obra a la luz del acontecimiento de la resurrección. Esa predicación oral luego se pone por escrito, especialmente con una finalidad pastoral: perpetuar la transmisión, previniéndola de posibles errores.

Pablo en diversas ocasiones hace alusión a la tradición oral, señalando su importancia y la necesidad de que la comunidad continúe ese proceso de transmisión (*I Cor.* 15,1-5; *I Cor.* 11, 23-26; *I Tes.* 2,13; 4,1; *II Tes.* 2,15; 3,6; *Gal.* 1,9 *Rom.* 6,17; *Fil* 4,9; *Col.* 2,6), pero teniendo en cuenta la interpretación que él mismo ha dado (*II Tim.* 1,13-22), ya que él no interpreta a Cristo a partir de la tradición, sino la tradición a partir de Cristo³⁷³.

2. Desarrollo del concepto de tradición cristiana

Los cristianos confesamos nuestra fe en Jesucristo como Señor, Hijo de Dios encarnado, muerto y resucitado para nuestra salvación. Allí está la esencia de nuestra fe y el punto central de nuestra identidad cristiana. Esta verdad, que constituye el vértice definitivo de la autocomunicación de Dios, viene transmitida por la Iglesia de muchas maneras, a través de su predicación, sus creencias y prácticas que aseguran la continuidad idéntica y única. Sin embargo, dado que la transmisión podía desviar su camino y dejar de lado lo esencial, reduciéndose a comunicar elementos secundarios y pasajeros, la Iglesia ha tenido que ir purificando el concepto mismo de tradición a lo largo de su historia.

a Planteamiento del problema a partir de Lutero

La discusión dentro de la Iglesia acerca de la importancia y el contenido de la tradición se formalizó de manera especial a partir de Martín Lutero en el siglo XVI.

373. Cf. KASPER W., *Fe e historia* (Salamanca, 1974) 126.

1) Principio luterano de la 'sola Scriptura'

Lutero tenía una convicción de la primacía de la Escritura sobre cualquier otra autoridad en la transmisión del mensaje salvífico. Para él, la Escritura es la única regla de la fe. Sin embargo, su lucha interior concluyó con la afirmación exclusiva de la fe contra la tentativa imposible de la santidad por medio de las obras, lo cual le condujo a llevar hasta el extremo el principio de la soberanía de la Biblia. Lo único que cuenta entonces es el Evangelio, es decir, Jesucristo el Salvador.

Con esta afirmación quería excluir prácticas y afirmaciones que la teología católica justificaba por los 'dichos' o 'autoridades' del Magisterio, especialmente de los Concilios, o también por las 'tradiciones'. Para Lutero, todo esto tiene que ser juzgado únicamente de acuerdo con el criterio de la Escritura. Las tradiciones, son para él, 'traditiones hominum', tradiciones humanas. De esta manera rechaza la Tradición, sin plantearse la cuestión de saber si hay otros datos divinos fuera de la Escritura.

Para Lutero, como para los demás reformadores, se trata de restituir a Dios toda la determinación de la existencia religiosa, colocando por lo tanto una alternativa radical: Dios, absolutamente verdadero, o su creatura que es mentirosa y vana. De esta manera, la Iglesia es vista como una simple instancia humana, a la cual se le niega su instancia sacramental³⁷⁴.

A partir de todo lo anterior elabora una teología de la Escritura como principio puramente divino de determinación de la existencia cristiana. Esa Escritura tiene a Dios como autor, a Jesucristo como contenido objetivo y al Espíritu Santo como principio subjetivo de inteligencia, que asiste individualmente a todos los fieles para que puedan interpretar la Escritura. Así, toda la existencia cristiana se constituye a partir de Dios, que actúa como palabra de salvación en Jesucristo.

374. Cf. CONGAR Y., *La tradición y las tradiciones I* (San Sebastián 1964) 235-236.

2) Rechazo a las 'tradiciones'

Lutero no rechaza totalmente la Tradición, pues él, como los demás reformadores, reconoce la pureza de la Tradición de los primeros siglos de la Iglesia.

Melanchton, el más abierto frente a estos testimonios de la Tradición, sobre todo en la época de sus relaciones constantinopolitanas, es quizás aquí el más serio: es preciso, dice, escuchar estos testimonios, es menester seguir a la Iglesia, cuando su magisterio está conforme con el de la Escritura³⁷⁵.

Sin embargo, los reformadores rechazaron muchas prácticas, costumbres y 'tradiciones' que eran vistas por ellos como si la Iglesia las equiparara a las instituciones divinas, rechazando así algunos sacramentos, la oración por los difuntos, el culto a las imágenes, ceremonias y fiestas, el ayuno, los votos monásticos por cuanto que todo esto conducía a los fieles a una situación jurídica que impedía buscar la salvación y su seguridad sólo en Cristo, por medio de la fe, y se veían privados de la libertad que Cristo garantizaba.

En todo lo anterior no se quiere negar el principio de la Tradición, sino que se rechaza el abuso de las 'tradiciones' en la Iglesia. Efectivamente, la Tradición nunca ha sido, ni podrá ser, ese bagaje de cosas, de costumbres antiguas y convenciones sociales canonizadas por la antigüedad. Cuando se confundió la Tradición con su abuso fue necesario clarificar, y fue precisamente esa confusión la que llevó al rechazo de las tradiciones por parte del protestantismo, pues el abuso hacía ver una superioridad del ordenamiento humano sobre la palabra de Dios.

Lutero veía en el evangelio una gran sencillez y, por ello, en la "Confessio Augustana" denuncia unos ordenamientos que según la doctrina corriente debía guardarse so pena de pecado mortal: trabajo en domingos y fiestas de guarda, rezo de las horas canónicas, preceptos de ayuno. Ante ellos se pregunta: ¿de dónde les vienen a los Obispos el derecho y el poder para

375. Ibid., 237.

imponer a la cristiandad tales artículos y enredar las conciencias?³⁷⁶. A esta tradición, entendida como ordenación jurídica, se opone el mensaje de la gracia, y por ello hay que mantener el principal artículo del evangelio, es decir, que alcanzamos la gracia de Dios por la fe en Cristo, sin mérito de nuestra parte y sin que la podamos adquirir por un culto instituido por los hombres.

Lo que comenzó como una reforma evangélica de la Iglesia, desembocó sin embargo en una división de la misma Iglesia. El ataque a las tradiciones alcanzó también a la Tradición de la fe, en cuanto contexto normativo para la interpretación de la Escritura y a la autoridad eclesiástica que protegía a la Escritura y a la Tradición.

b Respuesta del Concilio de Trento

Teniendo presente el contexto de la reforma protestante y el contenido que había dado a la palabra 'tradiciones', entendida como costumbres, preceptos, usos de legislación humana, el Concilio de Trento en la sesión del 8 de abril de 1546 tomó una posición en relación con lo referente a la Tradición.

En el Decreto "de libris sacris et de traditionibus recipiendis"³⁷⁷ la Iglesia respondió a los ataques de la reforma y aclaró varios puntos que sirvieron para colocar en su verdadero puesto a la Tradición.

1) Las tradiciones

Por tradiciones entiende Trento aquellas "que pertenecen ora a la fe, ora a las costumbres, como oralmente por Cristo o por el Espíritu Santo dictadas y por continua sucesión conservadas en la Iglesia católica", distinguiéndolas así de lo que es mudable en la Iglesia.

376. Cf. RATZINGER J., "Ensayo sobre el concepto de Tradición" en: RAHNER K. —RATZINGER J., *Revelación y Tradición* (Barcelona, 1971) 29.

377. Ds 783.

De esta manera, las tradiciones que el Concilio toma en consideración son únicamente las divino-apostólicas, que se caracterizan: por su origen divino; por ser recibidas y transmitidas por los Apóstoles; por ser norma para la fe y las costumbres; y por no haber sido fijadas por escrito en la era apostólica.

2) Escritura y tradiciones

Con la aclaración anterior, Trento rechaza el principio de la 'sola Scriptura' y declara además que la verdad de la revelación cristiana se contiene en los libros sagrados y en las tradiciones no escritas. Para superar la contra-posición luterana entre Escritura y Tradición, Trento sitúa la fuente de la revelación en el evangelio, es decir, en el evento de Cristo, del que Escritura y Tradición son mediadoras.

En realidad el Concilio no definió si en la Escritura está contenida la totalidad de la revelación³⁷⁸, o sólo una parte del evangelio, es decir, si la Escritura es un testimonio completo de la revelación y la Tradición un comentario, o si se puede admitir que una parte de la revelación está en la Escritura y otra en la Tradición³⁷⁹.

Los padres conciliares tenían otra perspectiva; su cometido era conservar la pureza del evangelio tratando de eliminar errores, de tal modo que el evangelio puro, predicado por Cristo y los Apóstoles, fuera considerado como fuente y origen de la fe y de la vida cristiana. Con esto el Concilio afirma la unicidad de la fuente y el pleno valor del evangelio, y dos formas según las cuales la única fuente se nos comunica en su pureza y plenitud, desde Jesucristo³⁸⁰.

3) Normatividad de la Escritura y de la Tradición

Al declarar que los escritos son insuficientes para el conocimiento global de la verdad revelada, Trento acepta la Tradi-

378. Cf. LENGSELD P., "Tradición y Sagrada Escritura: su relación" MySal I 532-533.

379. Un análisis amplio de la historia del decreto se encuentra en RAHNER K., RATZINGER J., *Revelación y Tradición* 54-76.

380. Cf. CONGAR Y., *Tradición y tradiciones* I 273-275.

ción como un dato esencial y normativo para la fe. Por ello, Escritura y Tradición son aceptadas por la Iglesia con idéntica piedad y reverencia, ya que ambas tienen el único y mismo fundamento.

Así, pues, en el Tridentino se ve con claridad que la Escritura, siendo un elemento central, no es la única que transmite la revelación. La Tradición va unida a ella. Y la Tradición que considera el Concilio tiene como diferentes estratos³⁸¹: por una parte la tradición inscrita, es decir el evangelio, no sólo en la letra, sino en el corazón; luego, el hablar del Espíritu Santo a lo largo de todo el tiempo de la Iglesia; la actividad conciliar; y finalmente la tradición litúrgica y toda la tradición de la comunidad cristiana.

c Doctrina del Vaticano II

Los siglos posteriores a Trento dieron gran importancia a la discusión acerca de si la Escritura contenía, o no, toda la revelación. La polémica se agudizó sobre todo a partir de los nuevos dogmas marianos de la Iglesia, los cuales de una u otra forma tienen que estar contenidos en la Escritura, es decir, debe estar allí su núcleo, su raíz, su principio fundamental de fe.

El Vaticano II no entró a resolver directamente la cuestión, sino que se centró en algo más de fondo: cómo volver a hacer presente el evangelio en el mundo de hoy a través de la Iglesia³⁸².

La Constitución Dei Verbum subraya muy bien la unidad orgánica que hay entre Escritura, Tradición e Iglesia en la transmisión de la revelación. Esta unidad viene presentada de manera muy clara en los cuatro números que dedica a este tema³⁸³.

381. RAHNER K. — RATZINGER J., *Revelación y Tradición* 74.

382. Cf. KASPER W., *Fe e historia* 108.

383. En este capítulo nos limitaremos a dar una visión general de los distintos puntos que presenta la Dei Verbum y a desarrollar lo referente a la Tradición. Posteriormente se explicarán los demás temas que vienen tratados en la Constitución conciliar.

1) Los transmisores del *evangelio* (DV 7)

En este número de la Constitución se da un planteamiento general acerca de lo que es la entrega de la revelación. Allí se traza una especie de arco: comienza el movimiento en el plan de la decisión amorosa de Dios: Dios envía a su Hijo para realizarlo, el cual a su vez envía con su mandato a los Apóstoles, ellos predicán, escriben y nombran sucesores suyos a los Obispos y así la Iglesia continúa su misión hasta llegar finalmente al Padre. De esta manera la Tradición se extiende a lo largo de la historia humana, desde Cristo hasta la consumación.

Los Apóstoles son testigos de las obras y palabras de Cristo y transmiten lo que han visto y oído. Sin embargo es Cristo quien constituye en revelación esas obras y palabras, porque El es la comunicación y manifestación personal de Dios. Los Apóstoles la comunican por la fuerza del Espíritu Santo que viene a ratificar e iluminar esa enseñanza. Esa actividad transmisora de los Apóstoles es diversificada: con su predicación, sus ejemplos, sus instrucciones y también a través de los escritos, por medio de los cuales quieren hacer permanecer el mensaje³⁸⁴.

Finalmente el Concilio destaca el hecho de que Cristo es el culmen de la revelación y que el Espíritu Santo es quien impulsa la transmisión de la revelación tanto en la Tradición como en la Escritura. Hace ver además que el testimonio apostólico desborda la predicación oral y que la transmisión se prolonga por medio de los sucesores de los Apóstoles.

2) La Sagrada Tradición (DV 8)

La *Dei Verbum* de manera clara muestra el dinamismo propio de la Tradición. Habla primero del hecho de la transmisión de la revelación “sentido activo de la Tradición”, y luego de lo que es transmitido “sentido pasivo de la Tradición”. El objeto de la Tradición es definido como aquello que contribuye a que el pueblo de Dios viva santamente y aumente su fe, es decir, todo lo referente a la fe y costumbres del pueblo cristiano.

384. Cf. ALONSO SHÖKEL L., “Transmisión de la revelación divina. Unidad y composición” en AA.VV., *Comentarios a la Constitución Dei Verbum* (BAC 284) 228-230.

Un aspecto novedoso, y que amplía el sentido que ha tenido la Tradición, es el de señalar que ésta no se limita a conservar lo recibido, sino que hay un progreso en la Tradición, progreso que se describe como una percepción cada vez más profunda de las cosas y palabras transmitidas por medio de la contemplación y el estudio por parte de los creyentes y por medio de la predicación de la Iglesia. De esta manera el Concilio señala el aspecto histórico de la Tradición y su crecimiento en la historia, en la que se crean nuevas expresiones de vida que sirven para actualizar el hecho salvífico que transmite.

Así, pues, la verdad divina conocida por la Tradición no se percibe plenamente por un solo testimonio, sino por el conjunto de testimonios y formas de expresión: escritos de los Padres, liturgia, práctica de la Iglesia, reflexión teológica y Magisterio.

Finalmente, en este número de la Dei Verbum se muestra la importancia de la Tradición en relación con la Escritura, ya que por aquella se conoce el canon íntegro de ésta (e implícitamente se da a entender que la Tradición desborda el contenido de la Escritura). Además hace ver que por la Tradición se puede conocer más a fondo y hacer actual la Escritura³⁸⁵.

3) Relación Tradición-Escritura (DV 9)

La Constitución presenta cómo la Tradición y la Escritura están unidas y se complementan mutuamente; no son dos caminos paralelos e independiente. Ambas son palabra de Dios: La Escritura es palabra de Dios en cuanto consignada por escrito; la Tradición es palabra confiada por Cristo y el Espíritu Santo a los Apóstoles, transmitida intacta a toda la Iglesia por medio de sus sucesores.

De esta manera la Iglesia no deriva su certeza acerca de las verdades reveladas por Dios, sólo de la Escritura; sino que posee la palabra viva recibida desde el principio. Reitera además lo ya expresado por Trento acerca de la veneración y respeto que se deben tanto a la Tradición como a la Escritura.

³⁸⁵. Cf. LATOURELLE R., *Teología de la revelación* (Salamanca, 1969) 376-379.

4) Relación Tradición-Escritura-Iglesia-Magisterio (DV 10)

Escritura y Tradición constituyen el único depósito de la revelación confiado a toda la Iglesia, para que los creyentes vivan de él. Así, lo que se transmite es una vida, no simplemente unas verdades, y es precisamente ese elemento vital el que hace que Tradición y Escritura estén estrecha e indisolublemente unidas a la Iglesia como comunidad viva. Toda la Iglesia es testimonio de la revelación y su fe debe ser la expresión de la comunión con el Señor y con lo que El nos reveló.

Al referirse al papel propio del Magisterio, se aclara que su oficio es el de interpretar auténticamente el depósito de la fe y que se cumple en nombre de Cristo y con la asistencia del Espíritu Santo. Se trata de un servicio a la palabra de Dios y, por consiguiente, no puede ponerse por encima de ella. El Magisterio tiene que escuchar siempre la voz del evangelio y debe guardar con fidelidad esa palabra. De ahí se desprende que no le corresponde perfeccionar la palabra de Dios, sino ayudar a su comprensión, ya que su tarea consiste en proponer a los fieles lo que Dios ha revelado en Jesucristo para ser creído y vivido. De esta manera Escritura, Tradición y Magisterio son inseparables y concurren a la salvación.

5) Principales avances de la Dei Verbum

El Vaticano II no se limitó a ratificar lo que había expuesto Trento, sino que profundizó acerca del papel de la Iglesia viva como transmisora de la revelación. De ahí la importancia que da a la Tradición, pero sin desligarla de la Escritura. En resumen, los principales avances son:³⁸⁶

- a) En lugar de hablar de tradiciones no contenidas en la Escritura, se insiste en la unidad e inseparabilidad de Escritura y Tradición, reafirmando además que no son dos fuentes separadas.
- b) La Tradición no se mira como un simple proceso oral. Ella es vista dentro de toda la vida de la Iglesia y realizada a través de la praxis orante y creyente de la comunidad de fe.

³⁸⁶. Cf. KASPER W., *Fe e historia* 114-115.

- c) El Espíritu Santo es el que sostiene la Tradición y vivifica a la Iglesia. La Tradición constituye la voz viva del evangelio, su predicación perenne y, por lo tanto, no es un archivo muerto, o un museo de verdades. Ella es la comprensión vital y la actualización del mensaje original en la Iglesia.
- d) La lectura de la Escritura, unida a la oración, tiene que ser una interpelación viva para el hombre, un diálogo de Dios con la humanidad. La Constitución señala entonces de manera muy pastoral la importancia de la Escritura para la vida y el crecimiento espiritual del cristiano.
- e) La actualización del evangelio se realiza por el testimonio vivo de toda la Iglesia, no sólo por su doctrina, es decir, en ella intervienen la vida, la liturgia y la praxis eclesial³⁸⁷.
- f) Se afirma que la Tradición contiene toda la revelación y recalca que la Escritura, sólo con la Tradición, puede ser la norma suprema de la fe y la vida de la Iglesia.

3. La transmisión de la revelación en la Tradición

La transmisión de la revelación no es un simple proceso de comunicación humana; en ella hay una verdadera relación vital con Jesucristo, que permanece presente y se entrega continuamente a los hombres en el don perenne de su Espíritu.

387. Este es uno de los puntos que mayor realce ha tenido después del Concilio en el campo ecuménico. Con ocasión del 450º. Aniversario de la 'confesión de Augsburgo' una comisión luterano-católica firmó una declaración el 23 de febrero de 1980, en la que se hace ver la importancia del testimonio de la fe a través de la vida de la Iglesia, con su culto, su praxis, su catequesis y la necesidad de expresar dicha fe con fórmulas que van más allá de las palabras. Se reafirma entonces la importancia de la Tradición apostólica (la parádoxis del kerigma), testimoniada en la Escritura, transmitida en y por la Iglesia bajo el poder del Espíritu Santo. La Tradición así entendida es actualizada en la predicación de la Palabra, la administración de los sacramentos, el culto, la enseñanza cristiana, la teología, la misión y el testimonio de los cristianos. Finalmente hace ver cómo a la unidad de fe no se opone la diversidad de tradiciones, de acentuaciones doctrinales, pues así se manifiesta la trascendencia de la fe. Cf. Me 26 (1981) 287-292.

La acción de transmitir la verdad y la vida, se origina en Dios, se hace manifestación visible en Cristo y se prolonga a lo largo de la historia a través de la Iglesia. Para entender este proceso de transmisión es necesario entonces distinguir con claridad tres momentos que se relacionan y se complementan mutuamente, y que constituyen el proceso de la Tradición.

a *La Tradición divina*

La Tradición es una entrega, una 'parádoxis', cuyo fundamento es la entrega del Hijo por parte del Padre a la humanidad. El, en efecto, nos ha entregado a su Hijo como el mayor don, en el que está contenido todo cuanto Dios puede dar o entregar (cf. *Rom.* 8,31-32). De aquí toma su origen cualquier tradición que pueda contribuir a la salvación de los hombres.

Así como Cristo es el primer objeto y sujeto de la revelación, de igual manera El no sólo es el objeto de la Tradición, sino que es también el primer portador (*Jn.* 12,49), El es quien trae a la humanidad la 'tradición' de la vida de Dios (*Jn.* 5,26). Con sus palabras y sus hechos nos ha transmitido esa entrega que hace el Padre a la humanidad, de tal modo que El es la realidad total que se nos transmite en la Tradición, El es la 'protoparádoxis'³⁸⁸. Esto es lo que constituye la dimensión vertical de la Tradición.

Esta Tradición divina continúa a lo largo de la historia hasta la nueva venida de Cristo al final de los tiempos. El Espíritu Santo ha sido enviado por Cristo para que guarde y asista la comunidad de salvación que El ha fundado. De esta manera la responsabilidad última de la continuidad y de la pureza de la 'parádoxis' no radica en los intermediarios humanos, sino en el Señor y en su Espíritu, el 'Paráclito' (*Jn.* 14,16), en quien y por quien se lleva a cabo toda verdadera 'parádoxis'³⁸⁹.

388.Cf. LENGSEFELD P. — SOLTERO C., "La Tradición según la Escritura" en: AA.VV. *Comentarios a la Constitución Dei Verbum* (BAC 284) 231-235; RATZINGER J., *Revelación y Tradición* 49-50.

389.Cf. LENGSEFELD P., "La Tradición en el período constitutivo de la revelación" *MySal* I 332-333.

b La Tradición divino-apostólica

Jesús escogió a sus Apóstoles para enviarlos a transmitir lo que ellos habían recibido de El (*Mc.* 3,13-19) y después de la resurrección los constituyó definitivamente en 'enviados' (*Jn.* 20,21; *Mt.* 28.10.19) con quienes El se identifica (*Jn.* 17, 18. 23; *Lc.* 10,16). Ellos son los nuevos portadores de la parádoxis y deben continuarla en su nombre, porque lo que transmiten lo han recibido de El (*Gal.* 1,12). Esto es lo que constituye la dimensión horizontal de la Tradición.

Según el dato de la Escritura, esta Tradición apostólica es múltiple. En efecto, los Apóstoles entregan los misterios cristianos de salvación que han recibido del Señor (*I Cor.* 11,23; 15,3); a su vez, entregan los creyentes a Cristo a través de la profesión de fe (*Rom.* 6,17) y finalmente Cristo es entregado a la comunidad (*Col.* 2,6).

Este 'tradere Christum' apostólico no es sólo en forma de mensaje; encuentra su forma más perfecta en el 'tradere Christum eucharisticum', donde se unen la palabra y la acción (se vuelve presente la 'tradición' voluntaria y redentora de Jesús); acción que, a su vez, anuncia la muerte del Señor hasta que venga (cf. *I Cor.* 11)³⁹⁰.

Los Apóstoles cumplen esa misión porque han recibido el Espíritu Santo, el cual no es un nuevo revelador, sino que enseña y recuerda lo que Jesús ya había transmitido (*Jn.* 14,26). El es el vínculo seguro entre la Iglesia y Jesucristo y el que hace que la Tradición de los Apóstoles no se separe de la de Cristo. Precisamente por este vínculo interno entre la predicación de Cristo y la de los Apóstoles es por lo que ésta se convierte en regla de fe.

Lo que los Apóstoles entregan, y que a su vez habían recibido, (*I Cor.* 15,3) se condensó en el kerigma: proclamación pública de Jesucristo como Señor y del acontecimiento de la cruz y de la resurrección. El kerigma constituye el núcleo y la norma de la predicación apostólica y de ahí se van desarrollando las profesiones de fe y las reglas morales formuladas por la autoridad apostólica.

³⁹⁰.LENGSFELD P. — SOLTERO C., "La Tradición según la Escritura" 235-236.

Esta transmisión de los Apóstoles no es algo que esté sometido simplemente a las leyes humanas que rigen la comunicación entre los hombres, sino que es una actuación salvífica de la revelación, ya que a través de esa transmisión se perpetúa la presencia siempre actual de Jesucristo en la Iglesia por el Espíritu Santo. Dicha presencia no anula al transmisor humano, por el contrario ayuda a su vitalidad, de tal manera que al transmitir comunica la verdad revelada y se expresa la personalidad y libertad del Apóstol. De aquí precisamente el por qué la transmisión acerca de un mismo y único hecho de Cristo nos llega a través de matices y detalles diferentes, que constituyen muchas veces un desarrollo de las palabras originarias de Jesús y una interpretación de sus hechos a la luz del acontecimiento pascual.

La Tradición apostólica no consistió únicamente en su predicación,³⁹¹ implicó además la realización cotidiana del misterio cristiano en la vida misma de los Apóstoles y toda su actividad litúrgico-sacramental. Para ello los Apóstoles tenían a su disposición algunas instituciones sacramentales recibidas de Cristo y, con la asistencia especial del Espíritu Santo, ellos mismos estaban capacitados para ir determinando la actuación del mensaje revelado en la vida religiosa, sacramental y ética de la Iglesia en conformidad con la mente de Jesús³⁹².

c La tradición eclesiástica

La tradición eclesiástica es la forma como la Tradición apostólica prolonga su vida y su existencia en el ámbito de la Iglesia. Hay ciertamente continuidad entre una y otra, pero no son la misma cosa, ya que la tradición eclesiástica es una tradición continuativa de aquella que los Apóstoles confiaron a la Iglesia, mientras que la Tradición divino-apostólica es constitutiva y original.

La Tradición apostólica, en realidad, hace parte del acontecimiento definitivo de la revelación, porque se inserta vital y concretamente en el acontecimiento de Cristo en cuanto que los

391. Cf. DV 7.

392. Cf. ANTON A., "Revelación y comunidad creyente" en *Comentarios a la Constitución Dei Verbum* (BAC 284) 327-328.

Apóstoles son testigos directos del Señor (Act. 1,21-22). Este privilegio es único e irrepetible y constituye el valor propio y absoluto del puesto que ocupan los Apóstoles en el evento de la revelación. Para ello contaban con la especial asistencia del Espíritu Santo que los hacía idóneos para comprender y desarrollar de modo más explícito la palabra de Dios pronunciada definitivamente en Cristo³⁹³. La mediación de los Apóstoles constituye entonces una Tradición originaria y fundante de la tradición eclesial posterior.

La tradición eclesiástica es un proceso humano, guiado y asistido también por el Espíritu Santo. Quienes llevan la carga de esa transmisión son hombres llamados por Dios al servicio de la Palabra, enviados por la Iglesia y dotados por el Espíritu Santo con el carisma del Magisterio. Su misión es la recta interpretación y la enseñanza del mensaje que legaron los Apóstoles. No se trata, por lo tanto, del anuncio escueto del kerigma a los no creyentes, sino de buscar además la comprensión más profunda por parte del creyente³⁹⁴.

El paso de la Tradición apostólica a la tradición eclesiástica no se efectuó en un momento determinado, sino que lentamente se fue realizando durante la vida de los Apóstoles, en la medida en que iban confiando el encargo de las iglesias locales a personas que no eran testigos directos del Señor. Ellos tenían que conservar con fidelidad la Tradición apostólica (II Tes.2,15; 3,6; I Cor. 11,2), y el depósito que les había sido confiado (I Tim. 6,20; II Tim. 1,12-14; 3,14; Tit. 2,1).

4. Objeto de la Tradición y medios de expresión

La Tradición se ha considerado muchas veces como algo que se realiza únicamente por vía verbal, a través de la predicación de la Iglesia. La Dei Verbum, sin embargo, no se fija sólo en este aspecto, sino que insiste en que es toda la vida de la Iglesia lo que hay que transmitir, de tal manera que por la Tradición

393.Cf. DV 7. 19.

394.Cf. GEISELMANN J.R., "Tradición" CFT II 818-820; LAVATORI R., *Dio e Uomo un incontro di salvezza* (Bologna, 1985) 215-219.

se conserva y desarrolla no sólo la doctrina, sino la vitalidad de toda la Iglesia.

a Objeto de la Tradición

Lo que transmite la Iglesia es la parádoxis divino-apostólica, que no es sólo palabra sino también sacramento. Esto obedece al hecho de que la Tradición de Cristo es doble: El nos 'entrega' las palabras y el misterio del Padre, y 'se entrega' por nosotros en la cruz. De igual manera la recepción de la Tradición es doble: se escucha la palabra de Cristo y El habita en el cristiano, es decir, hay una tradición verbal y una tradición real.

En cuanto que Cristo es portador de la parádoxis divina, ésta se sigue transmitiendo a través del anuncio del evangelio; en cuanto que Cristo es objeto de la parádoxis, ésta se continúa por la administración de los sacramentos. Sin embargo hay que tener en cuenta que no hay tradición 'real' sin tradición 'verbal' (fórmulas sacramentales); como tampoco hay verdadera tradición 'verbal' sin un efecto 'real' (fe y gracia, o endurecimiento del corazón)³⁹⁵.

b Expresiones de la Tradición

La Tradición sólo se hace presente en forma de tradiciones y testimonios eclesiásticos, litúrgicos y teológicos, llamados comúnmente 'monumentos' de la Tradición, es decir, las expresiones concretas en las que ésta puede ser captada.

Entre los medios y testigos de la Tradición la liturgia ocupa un lugar privilegiado, porque ésta, en cuanto se expresa en obras y palabras, es centro y modelo de transmisión. La liturgia es expresión de la Iglesia en su vitalidad, en su alabanza a Dios, en su comunión santa con El; ella es voz de la Iglesia que ama y ora, voz que no sólo expresa su fe, sino que la canta y la practica en una celebración viviente³⁹⁶.

395.Cf. LENGSELD P. — SOLTERO C., "La Tradición según la Escritura" 240.

396.Cf. CONGAR Y., *Tradición y tradiciones* II 339-350.

De igual manera, un puesto muy importante en la Tradición ocupan los Padres de la Iglesia, entre los cuales podemos considerar a los autores de la Escritura, los santos Padres, los concilios, los Papas, en una palabra, todas las autoridades normativas que han dado a la tradición eclesiástica los rasgos característicos³⁹⁷. A ellos se debe la precisión doctrinal en relación con ciertas interpretaciones desviadas de la revelación. Esta fue, en efecto, la gran misión histórica de los primeros padres de la Iglesia y de los primeros concilios. Asimismo fueron los que pusieron las bases para una disciplina eclesiástica y quienes fijaron las formas de celebración litúrgica. De este modo, en las esferas de la fe, del culto y de la disciplina, los Padres han determinado la vida de la Iglesia.

En tercer lugar podemos señalar los gestos y costumbres, por medio de los cuales se expresa el espíritu cristiano; la vida santa de tantos miembros de la comunidad cristiana; y en general, todas las formas a través de las cuales se expresa la fe, incluido el arte cristiano.

Dentro de la Tradición tenemos que situar también el Magisterio, el cual es órgano de la Tradición, que cumple una tarea específica en orden a la transmisión e interpretación del dato revelado.

c Criterios para distinguir la Tradición

Como las expresiones de la Tradición son múltiples y variadas, al punto de llegar muchas veces a casi identificarlas con la vida entera de la Iglesia, es necesario señalar algunos criterios que sirvan para el reconocimiento de la Tradición. La búsqueda de estos criterios ha sido una tarea que se ha desarrollado especialmente a partir del Vaticano II, con la cual se trata de especificar lo propio de la Tradición apostólica y lo que pertenece a la tradición eclesiástica³⁹⁸.

³⁹⁷. Cf. *Ibid.*, 355.

³⁹⁸. Quien particularmente ha señalado con amplitud tales criterios ha sido O'COLLINS G., en su obra *Teología fundamentale* (cap. VIII, 260-280) y luego publicados bajo el título "Criterios para la interpretación de las Tradiciones" en LATOURELLE R. — O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca, 1982) 462-480. Este artículo merece leerse con atención para completar la breve presentación que hacemos en este capítulo.

1) El Magisterio

El Magisterio tiene la tarea de interpretar auténticamente La palabra de Dios,³⁹⁹ de tal manera que al tiempo que transmite lo que viene de otras generaciones, intenta discernir lo que el Espíritu sugiere hoy a la Iglesia. Su tarea está al servicio de la interpretación auténtica y está insertada en la comunión de fe eclesial, guiando a los fieles en el diálogo permanente entre tradiciones heredadas y experiencias nuevas.

2) Antigüedad

Este criterio se fundamenta en el Concilio de Trento, que considera como tradiciones únicamente aquellas que han llegado hasta nosotros,⁴⁰⁰ señalando así su universalidad y verificando su continuidad a lo largo de la historia. El antiguo canon de Vicente de Lerins ya formulaba este criterio diciendo que “lo que es creído en todas partes, siempre y por todos, eso es verdadera y auténticamente católico”, con lo cual se quería expresar que una tradición que proviene de la época apostólica y que continúa hasta nuestros días, está señalando su autenticidad y vitalidad para la vida de fe y sirve como criterio para la adquisición de nuevas tradiciones. Asimismo se debe tener en cuenta que algo que no ha sido aceptado, creído o practicado en parte alguna o por alguno, debe poner en guardia para considerarlo como criterio de discernimiento de las tradiciones. De esta manera la antigüedad, la continuidad y la universalidad sirven para poder hacer un juicio correcto acerca de la Tradición.

3) El sensus fidei

El sentido de la fe hace referencia directa a la comunión de la Iglesia en todos sus miembros y supone la presencia del Espíritu Santo para que los fieles todos reconozcan la expresión clara de la fe y posean un sentido interior de las realidades espirituales que experimentan. Para discernir las tradiciones a través del ‘sensus fidei’ es necesario tomar en examen la fe y la práctica de la Iglesia entera, desde los Obispos hasta el último

399. Cf. DV 10.

400. Cf. Ds 783.

de los fieles,⁴⁰¹ teniendo en cuenta, sin embargo, que el reconocimiento mismo del sentido de la fe supone siempre una verificación a través de los frutos visibles del Espíritu.

4) Fidelidad: continuidad y renovación

La transmisión fiel de la verdad salvífica no significa inmovilismo, sino que debe estar ligada a sus orígenes, pero al mismo tiempo debe estar abierta a nuevos cambios que permitan hacer más visible la realidad salvífica, de tal modo que responda a los anhelos y a las aspiraciones del hombre actual. No se trata, por lo tanto, únicamente de preservar lo ya existente, sino que hay que impulsar una innovación fiel, de manera que haya una tal continuidad que a través de los cambios dentro de las tradiciones particulares, se mantenga la identidad esencial de la Iglesia⁴⁰².

5) La profesión de fe

Entre los varios documentos del patrimonio eclesiástico, el 'credo' de los Apóstoles, el Niceno y otras profesiones de fe han servido como instrumentos para verificar las tradiciones heredadas. Allí se ha hecho una síntesis maravillosa de lo que enseña la Escritura y de lo que ha predicado la Iglesia, de tal modo que nos presentan el núcleo básico con el cual se pueden confrontar las nuevas formulaciones y la predicación actual.

6) La Sagrada Escritura

La Escritura es memoria normativa del origen de la fe; por consiguiente, toda tradición en la Iglesia debe confrontarse con ella como su criterio normativo y de existencia eclesial. La Sagrada Escritura es decisiva para la orientación de la fe y de la vida de los fieles, tanto más en cuanto que es formalmente la palabra de Dios⁴⁰³.

401. Cf. LG 12. En el capítulo 9 de este tratado, n. 2 b) se encuentra una ampliación de la temática.

402. Cf. Puebla 349.

403. Cf. DV 9.

7) Cristo resucitado

El criterio fundamental, al cual se dirigen todos los demás, es Cristo, como Palabra última y definitiva de Dios a los hombres. Ya San Pablo señalaba que Cristo muerto y resucitado es el 'traditum' por excelencia (I Cor. 11,23). Las tradiciones deben llevar al creyente a configurarse más plenamente con El, a celebrar mejor la eucaristía y a proclamar con mayor eficacia la muerte y resurrección del Señor.

5. Sujeto de la Tradición

La Iglesia en su totalidad ha recibido la misión de transmitir el Evangelio. Ella prolonga en la tierra la presencia y la acción evangelizadora de Cristo⁴⁰⁴, de tal manera que su vocación propia es proclamar a los hombres la persona y el mensaje de Jesús⁴⁰⁵. Para cumplir con su misión cuenta con la asistencia del Espíritu Santo que no cesa de habitar en ella y de animarla.

a La transmisión: tarea eclesial

El acto vital de transmisión corresponde primariamente a la Iglesia entera,⁴⁰⁶ en cuanto organismo vivo que debe cumplir su misión hasta la vuelta del Señor. Esto significa que cualquier miembro de la Iglesia, según su carácter y puesto dentro de ella, participa de esa función vital de transmitir: la madre que infunde y ayuda al desarrollo de la fe de sus hijos; el catequista que instruye al grupo de niños o de adultos que se le encomienda para que los inicie y eduque en la fe; el Magisterio de la Iglesia que enseña oficial y auténticamente; el teólogo que con sus reflexiones de fe ayuda a la mejor comprensión del dato revelado. Cada uno, pues, según la misión propia en la Iglesia ejerce el encargo de la transmisión de la fe.

Sin embargo, este acto de transmitir el evangelio no es un acto individual y privado, sino profundamente eclesial, es decir, que se ejerce como un acto de Iglesia, como una participación

404. Cf. Puebla 224.

405. Cf. EN 14.

406. Cf. Puebla 4. 9. 348.

de la misión que el Señor encomendó a su Pueblo y que se realiza en su nombre,⁴⁰⁷ puesto que la revelación total cumplida en Jesucristo y el don de la fe han sido confiados a la Iglesia. Así entonces, lo que el cristiano profesa, realiza y transmite es lo que los Apóstoles y la Iglesia han transmitido, no su propia idea, o su convicción particular. En otras palabras, se trata de participar y comunicar la fe de la Iglesia, lo cual no se puede concebir como un coincidir en una misma idea, sino como una real y efectiva unidad de fe, que precede a los fieles y exige la comunión con quienes han sido consagrados por el Señor para mantener esa unidad, en la cadena de una secuencia histórica a partir de Cristo y los Apóstoles.

La Iglesia, por lo tanto, existe por la Tradición. Sin ella no habría doctrina cristiana, ni habría Iglesia, sino cristianos aislados; no habría comunidad, sino individuos particulares que creen en lo mismo; sin Tradición no habría certeza, sino duda y opinión⁴⁰⁸. En efecto, la Iglesia recibe su existencia de la revelación, pero ésta supone necesariamente el pueblo que la recibe y transmite vitalmente en su peregrinar histórico. Por esto cada uno de los miembros de la Iglesia debe participar de ese sagrado deber de transmisión⁴⁰⁹.

b Pastores y fieles, sujetos de la transmisión

Puebla, retomando la doctrina de la Lumen Gentium n. 12, nos recuerda que todo el Pueblo de Dios participa de la misión profética de la Iglesia y que para esa misión el Espíritu Santo distribuye sus dones y carismas; pero al mismo tiempo, de acuerdo con la Dei Verbum n. 10, subraya la función propia del Magisterio de la Iglesia, a quien compete el juicio de autenticidad y la regulación del ministerio profético, reteniendo todo lo bueno que el Espíritu suscita en el corazón de los fieles⁴¹⁰.

Esta presentación que hace el Episcopado Latinoamericano es consecuente con la eclesiología trazada en la Constitución Lumen Gentium, en la que al hablar del Pueblo de Dios a lo

407. Cf. EN 60.

408. Cf. CONGAR Y., Tradición y tradiciones II 147 (citando a Möhler).

409. Cf. EN 13.

410. Puebla 377.

largo de todo el capítulo segundo, propone una teología de la comunidad creyente en sus aspectos más fundamentales, antes de tratar lo referente a las funciones específicas de las diversas personas dentro de la comunidad eclesial. La Iglesia es presentada como una comunidad profética, fundada en el doble encargo de escuchar y proclamar la palabra de Dios, es decir, de recibir el mensaje de salvación revelado en Cristo con la plena sumisión y firmeza del acto de fe y, a su vez, de hacerlo eficazmente presente en el mundo, cada uno según el puesto y la función propia dentro del Pueblo de Dios, pero en servicio de una misión que es común a todos los miembros de la comunidad creyente⁴¹¹.

La transmisión de la revelación no se agota entonces en la actividad del Magisterio eclesiástico, que tiene la misión de interpretar auténticamente, de custodiar y de explicar con fidelidad el depósito de la fe, asistido de manera especial por el Espíritu Santo, pero participando, al mismo tiempo, de la fe y de los carismas de toda la comunidad. En la Iglesia todos están llamados a transmitir y proclamar y por ello ninguno puede sentirse sometido a una función puramente receptora del mensaje de salvación.

En la Iglesia docente no podemos olvidar ese aspecto tan real de recibir la palabra revelada de la Palabra personal de Dios hecha carne, del Espíritu de la verdad, de la comunidad creyente garantizada con la asistencia del mismo Espíritu. Su misión de interpretar auténticamente la revelación presupone ese primer momento de escucharla en cada momento histórico del Espíritu y de la comunidad creyente...

Como la Iglesia docente recibe a su vez de otro la palabra revelada —en última instancia de la Palabra encarnada—, por eso está al servicio de la Palabra de Dios presente en la Iglesia. Por otra parte, la Iglesia discente no ejerce una función meramente receptora y pasiva frente a los ministros sagrados, sino da testimonio activo de este mensaje revelado de la salvación con la presencia de su vida cristiana en el mundo, con la profesión pública de su fe, con su actividad litúrgico-sacramental y con el mismo ejercicio activo del anuncio de la palabra revelada⁴¹².

Con la colaboración de todo el Pueblo de Dios se van comunicando y transmitiendo las riquezas de la Tradición y se trans-

411. Cf. LG 17.

412. ANTON A., *Revelación y comunidad creyente* 335-336.

forman en práctica y vida de la Iglesia que cree y ora,⁴¹³ pero sin olvidar que el destinatario de la revelación es la humanidad entera, puesto que Cristo vino a comunicar la salvación a todos los pueblos y a anunciar a todos los hombres la vida eterna⁴¹⁴.

c *El Espíritu Santo sujeto trascendente de la Tradición*

La Tradición que parte de Dios cuenta con la colaboración de muchos sujetos humanos: en el plano de su origen histórico encontramos los profetas, Jesús y los Apóstoles; en el plano de la transmisión está la Iglesia entera constituida por fieles y pastores. Pero lo que constituye la unidad interna y profunda de estos sujetos tan diversos es el Espíritu Santo.

Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho (Jn.14,26).

Cuando venga el Paráclito, que yo os enviaré junto al Padre, el Espíritu de la verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí (Jn.15,26).

La función del Espíritu Santo es actualizar e interiorizar lo que fue dicho y hecho por Cristo; El es quien hace posible la comunión dentro de la Iglesia según la vocación y el puesto de cada uno; quien garantiza la recta y fiel transmisión de la revelación, asistiendo a la comunidad entera de los fieles en la profesión de su fe y en el ejercicio de su vida cristiana, y de manera particular guiando y asistiendo al Magisterio para la auténtica y recta interpretación del dato revelado. El es quien hace posible la continuidad de la Tradición,⁴¹⁵ la fidelidad inalterable a la revelación y su perenne actualización en la Iglesia⁴¹⁶.

413. Cf. DV 8.

414. Cf. EN 49-58.

415. Cf. Puebla 1294.

416. Cf. CONGAR Y., *Tradición y tradiciones* II 175-185.

ACTIVIDADES DE COMPLEMENTACION

1. Profundización del tema

- a. A criterio del profesor elegir los más importantes capítulos de CONGAR Y., *Tradición y tradiciones*.
- b. ALONSO SCHÖKEL L., "El dinamismo de la tradición" en AA.VV. *Comentarios a la Constitución Dei Verbum* (BAC) 266-310.
- c. Leer los artículos sobre "Tradición" que se encuentran en CFT, SaM y DTI.

2. Círculo de estudio

Hacer un cuadro de los distintos aspectos que entran en la interrelación de Escritura y Tradición. Cf. LENGSELD P., "Tradición y Sagrada Escritura: su relación" MySal I 522-555.

3. Guía pastoral

- a. Uno de los mayores problemas que existen en la actualidad en América Latina es la proliferación de las sectas. A partir del artículo de SANTAGADA, O., "Caracterización y situación de las sectas en América Latina" (cf. CELAM/50 *Las sectas en América Latina* 3-36), analizar la diferencia que hay entre la Iglesia católica y las sectas fundamentalistas y la importancia de la Tradición en la transmisión de la revelación.
- b. Discutir y elaborar una catequesis en la que, a partir de la función profética de todo bautizado, se haga ver los distintos niveles y la responsabilidad en la transmisión de la revelación en la Iglesia.

4. Liturgia de las Horas

- a. S. CIRILO DE JERUSALEN, "Sobre el símbolo de la fe". Jueves XXXI ordinario.
- b. S. IRENEO, "La predicación de la verdad", lectura del 25 de marzo.
- c. TERTULIANO, "La predicación apostólica", lectura del 3 de mayo.
- d. S. LORENZO DE BRINDISI, "La predicación es una función apostólica", lectura del 21 de julio.

BIBLIOGRAFIA

- ALONSO SCHÖKEL L., "El dinamismo de la Tradición" en: AA.VV., *Comentarios a la Constitución Dei Verbum* (BAC 284, Madrid 1969) 266-310.
- ANTON A., "Revelación y comunidad creyente" en: AA.VV., *Comentarios a la Constitución Dei Verbum* (BAC 284, Madrid 1969) 311-364.
- CONGAR Y., *La Tradición y las tradiciones* (San Sebastián, 1964).
- GEISELMANN J.R., "Tradición" CFT II 811-821.
- KASPER W., *Fe e historia* (Salamanca, 1974) 107-145;
- LATOURELLE R., *Teología de la revelación* (Salamanca, 1969) 283-304; 373-389.
- LENGSFELD P., "Tradición y Sagrada Escritura: su relación" *MySal* I 522-555
- "La Tradición en el período constitutivo de la Iglesia" *MySal* I 287-337.
- LENGSFELD P. — SOLTERO C., "La Tradición según la Escritura" en: AA.VV., *Comentarios a la Constitución Dei Verbum* (BAC 284, Madrid 1969, 231-243.
- LOHRER M., "Sujetos de la transmisión" *MySal* I 607-650.
- O'COLLINS G., "Criterios para la interpretación de las tradiciones" en: LATOURELLE R. — O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca, 1982) 462-480.
- RAHNER K., — RATZINGER J., *Revelación y Tradición* (Barcelona, 1971).
- RAHNER K., LEHMANN K., "Historicidad de la transmisión" *MySal* I 794-855.
- WEGER K. H., "Tradición" *SaM* VI 692-703.

CAPITULO 9: FUNCION DEL MAGISTERIO Y DE LA TEOLOGIA EN LA TRANSMISION DE LA REVELACION

Al estudiar lo relativo al sujeto de la Tradición y a los criterios para discernir las tradiciones hemos hecho ya referencia al Magisterio de la Iglesia. Este es un servicio, querido por el Señor mismo para la propagación y la conservación de la palabra de Dios y cuya finalidad es la transmisión ininterrumpida de la revelación, adaptándola a las situaciones históricas y culturales de cada época, para que sea comprensible y se constituya en auténtica interpelación personal para los hombres de todos los tiempos.

Si bien es cierto que la Tradición y la Escritura son los canales de transmisión de la revelación, no obstante la Iglesia, como cuerpo vivo, necesita de la ayuda del ministerio eclesial del Magisterio, para poder cumplir con su transmisión fiel y perenne. Al mismo tiempo, dentro de esta tarea primordial de la Iglesia, la teología ocupa un lugar eminente, ya que constituye una reflexión del dato revelado para ayudar a la comprensión de la palabra de Dios, al desarrollo de las riquezas contenidas en ella y a la aplicación concreta en la vida de los creyentes.

Magisterio y teología se inscriben así en una línea de servicio a la palabra de Dios, dentro de la fe de la Iglesia. El primero pertenece a la estructura misma de la Iglesia, la segunda constituye una realidad carismática y profética⁴¹⁷. Lejos de oponerse, forman una especie de vasos comunicantes, ya que el Magisterio se nutre de la reflexión teológica para poder luego, de manera

417. Cf. Puebla 687.

auténtica y autoritativa, señalar al pueblo de Dios las verdades y normas que debe seguir; por su parte, la teología encuentra en el Magisterio una fuente continua de reflexión, un criterio seguro para apoyarse en la verdad y una ayuda eficaz para proseguir su tarea.

En este capítulo estudiaremos por lo tanto el papel de ambos servicios, al interior de la unidad de la fe de la Iglesia, como tareas indispensables para la transmisión de la revelación.

1. Vinculación del Magisterio con la Escritura y la Tradición

El Concilio Vaticano II dedicó en la Constitución sobre la Divina Revelación un número especial para señalar esta vinculación estrecha que tiene el Magisterio con los canales propios de la transmisión de la revelación, señalando no sólo el puesto y la importancia del Magisterio dentro de la Iglesia, sino especialmente su carácter de servicio a la palabra de Dios. De esta manera completaba muy bien lo que ya había expuesto en los números 24 y 25 de la *Lumen Gentium*. Para iniciar entonces el estudio acerca del Magisterio, detengámonos a mirar cuál es la doctrina del Concilio en el número 10 de la *Dei Verbum*:

El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado únicamente al Magisterio de la Iglesia, el cual lo ejercita en nombre de Jesucristo. Pero el Magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido, pues por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, lo escucha devotamente, lo custodia celosamente, lo explica fielmente; y de este depósito de la fe saca todo lo que propone como revelado por Dios para ser creído.

Así, pues, la Tradición, la Escritura y el Magisterio de la Iglesia, según el plan prudente de Dios, están unidos y ligados, de modo que ninguno puede subsistir sin los otros; los tres, cada uno según su carácter, y bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas.

El Magisterio, en el sentido estricto de la palabra, es el encargo dado por Cristo al Papa y a los Obispos, en cuanto sucesores de los Apóstoles, de proponer en su nombre la revelación con el carisma de la verdad, ya sea en forma extraordinaria u ordinaria. Este encargo constituye un servicio a la Iglesia, que cuenta con una especial asistencia del Espíritu Santo.

El Concilio señala entonces con claridad la unidad tan estrecha que hay entre el depósito de la fe (en la Tradición y en la Escritura) y el Magisterio de la Iglesia. En efecto, el Magisterio es una realidad básica para que ese depósito subsista a lo largo de los siglos en su integridad y pureza apostólicas. Pero ese Magisterio, a su vez, no es autónomo en relación con la Tradición y la Escritura, sino que está subordinado a la palabra revelada, oral y escrita, de la cual saca todo lo que propone para ser creído y vivido por la comunidad creyente.

La Dei Verbum afirma el complemento mutuo de estas tres realidades en el seno del misterio de la comunidad eclesial. La palabra escrita va unida vitalmente a su actuación en la Iglesia y es interpretada en la Iglesia. La palabra oral transmite la revelación traduciéndola y encarnándola en la vida toda de la Iglesia. El Magisterio, bajo la asistencia del Espíritu, dirige este proceso vital en el seno de la Iglesia⁴¹⁸.

La Dei Verbum al hablar de esta mutua complementación no coloca en el mismo plano estas tres realidades. En efecto, no da la misma importancia al Magisterio que a la Escritura y a la Tradición; sólo señala la complementariedad necesaria y el papel que ejerce el Magisterio en relación con la palabra de Dios.

La misión del Magisterio no es de dominio sobre la palabra divina, sino de servicio, enseñando fielmente lo transmitido, interpretando el mensaje revelado, pero sin aumentarle, ya que no puede enseñar sino lo que éste contiene, es decir, lo que fue transmitido por los Apóstoles. Su misión empieza escuchando la palabra de la revelación, bajo la asistencia del Espíritu Santo, para luego pasar a interpretarla con fidelidad.

Por su relación e íntima conexión con la Escritura y la Tradición, que son la 'norma normans' de nuestra fe, la norma objetiva de lo que los fieles deben creer, y por su misión frente a estos canales de la revelación, el Magisterio es también norma de fe, norma próxima y segura, normada a su vez por la Escritura y la Tradición.

Esta misión del Magisterio, que se incorpora dentro de toda la realidad de la Iglesia, como portadora del mensaje de salva-

418. ANTON A., "Revelación y comunidad creyente" en: AA.VV., *Comentarios a la Constitución Dei Verbum* (BAC 284) 359-360.

ción, no se cumple en nombre de la comunidad de los fieles, sino en nombre de Cristo y con la especial asistencia del Espíritu Santo. El Romano Pontífice y el Colegio de los Obispos, sucesores de los Apóstoles en el carisma de la verdad,⁴¹⁹ son quienes deben ejercer dicha función.

De esta manera entonces, los Obispos tienen la obligación de dar testimonio de la verdad del evangelio, no sólo por su encargo y ministerio en la Iglesia, sino también y primero por ser creyentes dentro de la comunidad eclesial; pero como sucesores de los Apóstoles, han recibido la misión específica de interpretar auténticamente la palabra revelada⁴²⁰.

2. Apoyo del Magisterio en la indefectibilidad de la Iglesia y el 'sensus fidei'

Para poder comprender la especial asistencia del Espíritu Santo al Magisterio de la Iglesia, es necesario comprender primero la acción del Espíritu en la indefectibilidad de toda la Iglesia y luego su papel en el sentido de la fe del pueblo cristiano.

a La indefectibilidad

La Iglesia toda, comunidad de fe, es la columna y fundamento de la verdad, y es la que hace posible el acontecimiento de Cristo como algo siempre vivo en el mundo, a través de su palabra y su testimonio. Es por esto que la acción del Espíritu Santo se dirige, primero que todo, a la Iglesia como totalidad, para conservarla en la verdad de Cristo⁴²¹.

Esta comunidad de fe está estructurada históricamente y recibe en la fe esa verdad y la profesa con un credo verbal idéntico. Para ello cuenta con una autoridad doctrinal, que goza también de la especial asistencia del Espíritu Santo, la cual sólo se puede pensar dentro de dicha comunidad escatológica de fe⁴²².

419. Cf. Puebla 374.

420. Cf. ANTON A., "Revelación y comunidad creyente" 356-357.

421. Cf. Concilio Vaticano I, Constitución "Pastor Aeternus" Ds 1821. 1839.

422. Cf. RAHNER K., "Magisterio eclesiástico" SaM IV, 383-384; ID., *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona, 1979) 439-440.

La indefectibilidad significa que la Iglesia, en cuanto columna y fundamento de la verdad (I *Tim.* 3,15) no puede desviarse de la verdad de Cristo, porque en ese caso dejaría de ser la Iglesia del Señor. Para conservarse en la verdad tiene la asistencia infalible del Espíritu Santo⁴²³. Esta indefectibilidad es tanto más necesaria en cuanto que los miembros de la Iglesia son hombres, por lo tanto limitados y pecadores.

El cuerpo de Cristo no puede perecer, porque el acontecimiento de Cristo es el 'sí' irrevocable de Dios (II *Cor.* 1, 19-22). La presencia de Cristo por el Espíritu Santo no puede fallar y, por ello, la comunidad eclesial tampoco puede fallar en la fe, por la que confiesa a Cristo. La Iglesia entonces permanecerá siempre en la verdad de Cristo y en la proclamación de la misma. Sin esta comunión permanente en la confesión de la misma fe en Cristo, no podría haber Iglesia⁴²⁴.

La totalidad de los fieles, por consiguiente, no puede fallar en el creer, ya que está sostenida por Cristo a través de su permanente presencia en la Iglesia por el Espíritu Santo⁴²⁵. Sólo así la Iglesia permanece como sacramento de la revelación y de la salvación de Dios en Cristo, precisamente como comunidad de fe, de esperanza y de caridad.

Esta indefectibilidad es propia de la comunidad eclesial en su conjunto, no de cada creyente en particular, y por esto la fe de la Iglesia es vinculante y normativa. De este modo la fe en Cristo y la fe en la Iglesia son inseparables,⁴²⁶ lo cual no quiere decir que sean la misma cosa, pues Cristo no es la Iglesia, aunque, está presente en ella; a su vez, la Iglesia no es Cristo, sino la comunidad vivificada por El. Sólo Cristo es fundamento de la fe, pero nos adherimos a la Iglesia, porque nos adherimos a Cristo. No podemos pretender aceptar a Cristo si rechazamos la Iglesia que es su Cuerpo.

423. Cf. Puebla 230.

424. Cf. ALFARO J., "La teología frente al Magisterio" en: LATOURELLE R., - O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca, 1982) 486-488.

425. Cf. Puebla 1294.

426. Cf. EN 16.

El Magisterio de la Iglesia, dentro de este contexto eclesiológico, no es entonces una realidad que está al margen y por encima de la Iglesia, sino que es la garantía para que la palabra de Cristo se diriga a la situación concreta de cada época y se haga vida cristiana. El Magisterio, por lo tanto, no suprime ni sustituye la acción del Espíritu Santo, por el contrario, vive de El y permanece sometido a su dirección; al mismo tiempo, el Magisterio es el instrumento a través del cual el Espíritu conserva históricamente presente el acontecimiento de Cristo y mantiene la continuidad histórica con El.

b El sentido de la fe

Las diversas formas de transmisión de la revelación no pueden dejar de lado el sentido de la fe de la comunidad eclesial. A través de este sentido de la fe, la Iglesia cuenta también con la asistencia del Espíritu Santo.

La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (cf. *Jn. 2, 20.27*), no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando "desde los Obispos hasta el último de los fieles laicos" presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres. Con este sentido de la fe, que el Espíritu de verdad suscita y mantiene, el Pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente a la fe confiada de una vez para siempre a los santos (*Judas 3*), penetra más profundamente en ella con juicio certero y le da más plena aplicación en la vida, guiado en todo por el sagrado Magisterio, sometiéndose al cual no acepta ya una palabra de hombres, sino la verdadera palabra de Dios (cf. *I Tes. 2,13*)⁴²⁷.

El Concilio presenta este sentido de la fe como un fruto de la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia, en el corazón de los fieles, a quienes comunica un sentido o comprensión interior de la realidad revelada. Se trata de una especie de conocimiento intuitivo⁴²⁸ que refleja el mismo don de la fe, por el que se tiene un sentido sobrenatural de lo divino, puesto que existe una cierta connaturalidad con la realidad divina, ya que por el bautismo se ha recibido el don del Espíritu. En efecto, por la presencia del Espíritu Santo en nosotros, somos capaces de percibir la realidad misma de Dios, gracias

427. LG 12.

428. Cf. CDF, "Introducción sobre Libertad cristiana y liberación" 22.

al don de la fe por el que el Espíritu nos pone a la altura de la realidad trascendente. Este 'sensus fidei' se da en todos los miembros de la Iglesia en su conjunto y lleva a una unidad en el asentimiento de fe. Por esta razón cuando el sentido de la fe dictamina algo con asentimiento universal no puede haber error en él, en cuanto que es imposible que esa captación intuitiva y común a todos los creyentes, don del Espíritu Santo, no refleje la Verdad⁴²⁹.

El sentido de la fe es perceptible a través de las diversas formas de confesión y testimonio en las que se dan una unanimidad moral respecto de una afirmación de fe. La fe, como tal, es una dentro de la comunidad eclesial y está referida sobre todo a las proposiciones dogmáticas hechas por el Magisterio, las cuales no son el fin del acto de fe, ya que éste se dirige a Dios, pero sirven para alcanzar este fin por medio de una formulación exacta. De igual modo, cuando se da el consenso de fe, se produce siempre de acuerdo con la predicación oficial del Magisterio, de tal manera que no se puede considerar como una realidad aislada. En efecto, el consenso de fe es una resonancia de la Tradición universal de la Iglesia y de la predicación docente actual. Dicho consenso necesita la interpretación crítica por parte del Magisterio oficial de la Iglesia; pero, a su vez, el Magisterio está referido al sentido de la fe de la Iglesia universal y a sus formas de expresión, ya que proporcionan un crecimiento y una maduración de la fe, que posteriormente sirven como elemento importante en la evolución de los dogmas.

El sentido de la fe es infalible porque la fe divina no puede orientarse hacia algo falso. Por esto puede servir como 'lugar

429. Cf. SAURAS E., "El Pueblo de Dios" en: AA.VV., *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia* (BAC 253) p. 254. BENTUE A., "El 'sensus fidelium' como categoría teológica" en *TEOLOGIA Y VIDA* (Santiago de Chile)- 1 - 2 (1985) 65-74. En este artículo de Bentué además de un encuadramiento general desde el punto de vista bíblico sobre la presencia del Espíritu Santo en el pueblo de Dios, se hace una aplicación concreta de esta presencia a través del sentido de la fe, que viene a constituirse en un 'lugar teológico', por el que los simples fieles también pueden captar el sentido de la Palabra revelada y expresarlo en sus orientaciones prácticas y en las formas históricas de inserción en el mundo. A partir de allí se plantea la importancia del laico dentro de la Iglesia, la posibilidad de una justificación de una reflexión teológica a partir de la experiencia histórica y el valor que tienen los 'signos de los tiempos' en orden a una mejor percepción, comprensión y expresión de la verdad.

teológico' al Magisterio y a la teología. Pero, como el sentido de la fe no es fácilmente perceptible, tiene que tener en la práctica una relación íntima con el Magisterio infalible de la Iglesia, ya que este Magisterio contribuye sustancialmente a la realización del consentimiento de fe del pueblo cristiano⁴³⁰.

3. El Magisterio oficial de la Iglesia

La transmisión de la revelación se realiza a través de toda la Iglesia, en la cual todos sus miembros participan del ministerio profético de Cristo. Pero la misión de enseñar y la promesa de la asistencia del Espíritu Santo en el cumplimiento de esta misión se vinculan de manera especial a los ministros oficiales de la Iglesia (cf. *Mt* 28,19-20), entendiéndose así el Magisterio como un servicio a la palabra de Dios en cuya interpretación recta debe empeñarse. Así, pues, toda la Iglesia participa de la misión docente del Señor, pero como misión especial y como magisterio oficial de la Iglesia solamente la jerarquía.

Sin duda alguna los fieles, que participan también en una cierta medida de la misión profética de Cristo, contribuyen de muchas maneras a incrementar la comprensión de la fe de la Iglesia...

Pero sólo a estos pastores, sucesores de Pedro y de los demás Apóstoles, pertenece por institución divina enseñar a los fieles auténticamente, es decir, con la autoridad de Cristo, participada por ellos de diversos modos; por esto los fieles no pueden darse por satisfechos con oírlos como expertos de la doctrina católica, sino que están obligados a recibir a los que les enseñan, con adhesión proporcionada a la autoridad que poseen y que tienen intención de ejercer. De ahí que el Concilio Vaticano II, siguiendo las huellas del Concilio Vaticano I, enseña que Cristo ha instituido en Pedro 'el principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad de la fe y de la comunión'; y por su parte el Sumo Pontífice Pablo VI ha afirmado: 'El Magisterio de los Obispos es para los creyentes el signo y el camino que les permite recibir y reconocer la palabra de Dios'. Por más que el Sagrado Magisterio se valga de la contemplación, de la vida y de la búsqueda de los fieles, sin embargo, su función no se reduce a sancionar el consentimiento expresado por ellos; sino que incluso, al interpretar y explicar la palabra de Dios escrita o transmitida, puede prevenir tal consentimiento y hasta exigirlo. Finalmente, el mismo Pueblo de Dios, para que no sufra menoscabo en la comunión de la única fe, dentro del único cuerpo de su Señor, necesita tanto más de la intervención y

430. Cf. LOHRER M., "Sujetos de la transmisión" *MySal* I 614-618.

de la ayuda del Magisterio cuando en su propio seno surgen y se difunden divisiones sobre la doctrina que hay que creer o mantener⁴³¹.

La potestad de enseñar se entiende como un mandato de transmitir la doctrina de los Apóstoles, cuya autoridad proviene de la autoridad de Cristo. Por ello, la doctrina del Magisterio no es en sí algo nuevo, sino que es lo recibido y transmitido (cf. I *Cor.* 11,2,23; II *Pe.* 2,21). Esta doctrina es transmitida a todos los pueblos por los mensajeros que Cristo ha enviado como testigos de autoridad y poder (*Mc.* 16,20).

La Iglesia tiene en Pedro y en el Colegio de los Apóstoles, en el primado del Papa y en el Colegio episcopal, su gobierno y autoridad por mandato del Señor (*Lc.* 10,16). De ahí se sigue que al Colegio episcopal, con el Papa que es su cabeza, le conviene el poder misional para transmitir la doctrina de los Apóstoles. Este servicio está sostenido por la asistencia permanente de Cristo, tal como El mismo lo prometió (*Mt.* 28,20).

a La infalibilidad

La Iglesia de Cristo, gobernada por el Romano Pontífice y por los Obispos en comunión con él, sucesores respectivamente de Pedro y de los demás Apóstoles a quienes el Señor confió la guía de su Institución y comunión de salvación, tiene que tener una absoluta fidelidad a la revelación divina, de la cual deriva su origen y su estructura. Esta fidelidad está garantizada por el don de la infalibilidad que Dios ha dado a la Iglesia, la cual no puede fallar, ya que está gobernada por el Espíritu Santo, que es Espíritu de verdad⁴³².

Ahora bien, como en el pueblo de Dios ninguno es simplemente pasivo frente a la revelación, sino que todos contribuyen a su recta comprensión y aplicación, Dios ha comunicado a la totalidad de su pueblo, en su conjunto, una parte bien limitada de la infalibilidad que sólo El posee de modo absoluto y universal. La infalibilidad que Dios comunica a la Iglesia está circunscrita únicamente a la recta comprensión y aplicación de la revelación.

431. CDF Declaración 'Mysterium Ecclesiae' (Vaticano 1973, ed. Políglota vaticana) pp. 8-9.

432. Cf. *STh* II-II q.1 a.9.

Como el pueblo de Dios está jerárquicamente estructurado,⁴³³ los pastores, que por institución divina tienen dentro de él el oficio de presidir, participan de la infabilidad comunicada por Dios a su Iglesia a título autónomo —aunque no separado respecto al consenso universal de los fieles— en cuanto que es este carisma particular de los pastores el que promueve y protege aquel consenso y, si es necesario, lo ayuda a enderezar cuando se ha desviado.

Dada, pues, la responsabilidad que tiene el Magisterio frente a la transmisión de la verdad, la Iglesia ha sostenido la necesidad de la infabilidad del Magisterio, no en virtud propia, sino en virtud del Espíritu Santo y en beneficio de la fe de la Iglesia universal⁴³⁴.

En la Constitución 'De fide catholica' del Vaticano I se define con claridad que la revelación puede ser propuesta y explicada infaliblemente por el Magisterio oficial y, al mismo tiempo, precisa cuál es el ámbito objetivo de lo que debe creerse como de fe divina y católica:

Ahora bien, deben creerse con fe divina y católica todas aquellas cosas que se contienen en la palabra de Dios escrita o tradicional, y son propuestas por la Iglesia para ser creídas como divinamente reveladas, ora por solemne juicio, ora por su ordinario y universal magisterio⁴³⁵.

433. Cf. LG capítulo III.

434. Este punto es uno de los más discutidos en el campo del ecumenismo, más cuando el protestantismo plantea y discute la justificación y la necesidad de un magisterio oficial. Ellos tienen el problema de una carencia de magisterio y de ahí la gran diversidad doctrinal que tienen; pero no obstante persisten en una mentalidad adversa al magisterio tal como lo tiene la Iglesia católica. Para muchos teólogos protestantes el magisterio infalible es un atentado contra la libertad y soberanía de la palabra de Dios y puede destruir la inmediatez que debe haber entre la conciencia y la palabra de Dios. Este problema se agudiza sobre todo en lo relativo al magisterio del Papa, a quien consideran que se le atribuye 'la competencia de la competencia' y cuya actividad magisterial escapa de todo control de la Iglesia. De ahí entonces, que algunos conciban la infalibilidad como una especial dirección del Espíritu por la que la palabra de Dios puede procurar una y otra vez vigencia nueva por los caminos que ella misma determina. Para ampliar esta problemática puede leerse LOHRER M., "Sujetos de la transmisión" MySal I 621-630.

435. Ds 1792.

El Magisterio infalible es entendido por la Iglesia católica en el sentido de que la Iglesia del Nuevo Testamento cuando habla en virtud de su autoridad doctrinal obligatoria no se puede equivocar gracias a la asistencia del Espíritu Santo. Por lo tanto, según el Vaticano I, la infalibilidad consiste en que lo que se enseña o se define como formal y definitivamente obligatorio está libre de error. Y sólo puede hablarse de decisión infalible cuando el Magisterio se pronuncia como tal y obligando definitivamente⁴³⁶.

Una definición infalible no agota por completo una verdad; por el contrario, siempre suscita nuevas reflexiones y necesita otras explicitaciones, no para reformar lo ya definido, sino para darle nueva actualidad y una mayor comprensión, ya que una definición, aunque de por sí es perfectible en consideración a los condicionamientos históricos y lingüísticos que han influido en su formulación, enuncia, sin embargo, la verdad de modo irreversible⁴³⁷.

La infalibilidad del Magisterio se dirige sustancialmente a lo referente a la revelación contenida en la Escritura o transmitida por la Tradición. Por lo tanto es un servicio a la revelación. La autoridad de la Iglesia está totalmente al servicio de la palabra de Dios, y tiene como finalidad que esa palabra fructifique y se desarrolle hasta el máximo en la vida de los fieles. De ahí entonces que la infalibilidad de la Iglesia no tiene sentido sino entendida como una garantía absoluta y cierta de fidelidad para conservar y transmitir el depósito de la revelación cristiana⁴³⁸.

436. Para una visión más amplia acerca del tema de la infalibilidad puede consultarse: COLLANTES J., *La Iglesia de la palabra* II (BAC 339, Madrid 1972) 116-143; MONTANER J., "Verdad perenne de la Iglesia" en *Revista Española de Teología* 25 (1965) 231-275; KASPER W., "La Iglesia, bajo la Palabra de Dios" Co 4 (1965) 90-94; AUER J., *La Iglesia sacramento universal de salvación* en AUER y RATZINGER *Curso de teología dogmática* VIII (Barcelona, 1986) 289-315.

437. En el próximo capítulo ampliaremos lo relativo a la inmutabilidad y al progreso del dogma.

438. Cf. COLLANTES J., *La Iglesia de la palabra* II 124-125; AUER J., *La Iglesia sacramento universal de salvación* 311.

En cierto sentido, por consiguiente, el Magisterio infalible es el caso límite y por lo tanto poco frecuente de toda la actividad magisterial de la Iglesia.

b Organos del Magisterio

El Magisterio eclesial se realiza a través de dos formas diferentes pero complementarias: la enseñanza ordinaria de los pastores y sus pronunciamientos en forma solmne y extraordinaria.

1) Magisterio ordinario

El magisterio ordinario constituye el caso normal de la predicación docente de la Iglesia, y se exterioriza a través de la enseñanza propia de cada uno de los Obispos. Ellos lo ejercitan como testigos cualificados de la fe, cuando predicán la Palabra en sus Iglesias particulares, traduciéndola a la vida. De este magisterio participan los presbíteros en comunión con su Obispo.

El Papa, por su parte, ejerce también un magisterio ordinario, que a diferencia de los Obispos se refiere a toda la Iglesia.

Estas dos formas de magisterio ordinario son distintas de lo que se llama el magisterio ordinario y universal, que constituye uno de los órganos del Magisterio infalible⁴³⁹. Este Magisterio ordinario y universal es ejercido por el Colegio episcopal unido al Romano Pontífice y está referido siempre a lo que contiene en la palabra de Dios, escrita o transmitida por Tradición. El sujeto de este Magisterio es la totalidad del Episcopado en unión con el Papa, y una de cuyas manifestaciones es el Símbolo apostólico. Se trata, por lo tanto, del Magisterio del Colegio episcopal, el cual por su colegialidad tiene una especial asistencia del Espíritu Santo, que no puede, sin embargo, postularse para cada uno de los Obispos en particular. Ahora bien, porque el Colegio comprende siempre y necesariamente a su Cabeza, no puede darse el Magisterio infalible sin el Romano Pontífice⁴⁴⁰.

439. Cf. LG 25; CIC (1983) canon 749.

440. Cf. LG nota explicativa previa 3a.

2) Magisterio extraordinario

El magisterio extraordinario está constituido por los concilios, los sínodos, las conferencias episcopales, que se reúnen en determinadas circunstancias para manifestarse a propósito de cuestiones doctrinales o de costumbres. Dentro de ese magisterio extraordinario sólo se pueden pronunciar de manera infalible el concilio ecuménico y el Papa cuando habla 'ex cathedra'.

3) Sujeto de la infalibilidad

De acuerdo con la doctrina del Vaticano II, el verdadero sitio de la infalibilidad es la Iglesia entera como 'sacramento universal de salvación', y el fundamento de ello es la presencia de Cristo y de su Espíritu en ella. De ahí entonces la infalibilidad del sentido de la fe, en el cual participan todos los miembros de la Iglesia.

Sin embargo, refiriéndose explícitamente al Magisterio, en la Iglesia sólo existe un sujeto de infalibilidad: el Colegio de los Obispos con el Papa como Cabeza. Este sujeto de infalibilidad se puede manifestar de diversas maneras: en el concilio, en el Magisterio ordinario universal y en una decisión 'ex cathedra' del Papa, que actúa como Cabeza del Colegio episcopal⁴⁴¹.

De esta manera la infalibilidad del Magisterio debe entenderse como fundada en el acontecimiento de Cristo y regulada por la palabra de Dios. Presupone además la indefectibilidad del pueblo creyente, unido por el vínculo de la fe⁴⁴².

4) El Magisterio del Papa

Cuando el Romano Pontífice ejerce su poder como Cabeza del Colegio episcopal, sus poderes no se derivan de este Colegio, sino de Cristo mismo. En razón de su ministerio propio, al ser-

441. CDF Declaración "Mysterium Ecclesiae" p. 10.

442. Cf. ALFARO J., "La teología frente al magisterio" en: LATOURELLE R. — O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* 495.

vicio de toda la Iglesia para confirmar a sus hermanos en la fe, le compete un Magisterio peculiar.

La Constitución 'Pastor Aeternus' del Vaticano I⁴⁴³ definió la infalibilidad del Papa⁴⁴⁴ al considerar que a él le compete la suprema potestad doctrinal, lo cual conlleva implícitamente la infalibilidad en orden a preservar la unidad de la Iglesia. Esta asistencia del Espíritu Santo es dada con el objeto de conservar santamente y de explicar con fidelidad la revelación, que constituye el depósito de la fe. No se trata, entonces, de que el Papa haga nuevas revelaciones o cambie el contenido de la palabra de Dios.

El Papa sólo es infalible cuando habla 'ex cathedra', es decir, cuando en cumplimiento de su oficio de pastor y doctor de la Iglesia, define con autoridad apostólica que la Iglesia universal debe aceptar una doctrina perteneciente a la fe o a las costumbres. Para que hable de esta manera se requiere que ejercite su plena potestad docente y anuncie con claridad que quiere definir una doctrina; que quiera imponerla bajo obligación de fe a toda la Iglesia; y que se refiera a una materia de fe o de costumbres para la vida cristiana. Una decisión tomada 'ex cathedra' no necesita de una ulterior aprobación de la Iglesia.

Esta doctrina fue ratificada y explicitada por el Concilio Vaticano II, el cual la coloca dentro de una mayor relación con la colegialidad episcopal y con la infalibilidad de la que goza toda la Iglesia, bajo la asistencia del Espíritu Santo⁴⁴⁵.

443. Ds 1839.

444. Esta definición ha sido contestada a nivel protestante, como también por parte de algunos teólogos católicos, dadas las circunstancias históricas que la rodearon y las polémicas que se suscitaron acerca de la definición. Sin embargo el problema ha girado en torno a una no aceptación plena de los concilios del II milenio, es decir a partir de la ruptura de las Iglesias Orientales y de la Reforma. De ahí que algunos pretendan que para que sean verdaderamente considerados concilios ecuménicos, necesitarían de la aprobación y del consenso de todas las iglesias cristianas. Con esto se olvida que la Iglesia de Cristo subsiste una e indivisa en la Iglesia católica (LG 8), lo cual, por consiguiente, no permite que se pueda imaginar que la Iglesia sea la suma de todas las Iglesias o comunidades cristianas ahora existentes.

445. Cf. LG 25 §3.

Además de este caso límite supremo, y por lo tanto, excepcional y poco frecuente, el Papa tiene un magisterio ordinario no infalible que se expresa a través de encíclicas, constituciones y exhortaciones apostólicas, motus proprio, alocuciones, que en razón de su autoridad magisterial piden un asentimiento por parte de todos los creyentes, lo cual no impide que el teólogo pueda continuar sus investigaciones en las materias tratadas así por el Romano Pontífice⁴⁴⁶.

c Asentimiento al Magisterio

Como el Magisterio es un servicio eclesial que goza de la especial asistencia del Espíritu Santo en orden a transmitir fielmente la revelación, entonces sus enseñanzas deben ser respetuosamente aceptadas por toda la Iglesia.

1) Aceptación de fe y obsequio religioso

La aceptación del Magisterio no se refiere únicamente a las proposiciones infalibles de la Iglesia, las cuales deben ser aceptadas y creídas como de "fide divina et catholica"⁴⁴⁷, sino que se extiende también al magisterio auténtico del Romano Pontífice aun cuando no hable 'ex cathedra'⁴⁴⁸, al cual se debe prestar un obsequio religioso de la voluntad y del entendimiento:

... Los Obispos, cuando enseñan en comunión con el Romano Pontífice, deben ser respetados por todos como testigos de la verdad divina y católica; los fieles, por su parte, en materia de fe y costumbres, deben aceptar el juicio de su Obispo, dado en nombre de Cristo, y deben adherirse a él con religioso respeto. Este obsequio religioso de la voluntad y del entendimiento de modo particular ha de ser prestado al magisterio auténtico del Romano Pontífice aun cuando no hable 'ex cathedra'; de tal manera que se reconozca con reveren-

446. Cf. CIC Canon 218.

447. Ds 1792.

448. Este punto del asentimiento al magisterio ordinario no infalible del Papa y de los obispos es uno de los que mayor debate ha suscitado en los últimos años. La LG 25 ha dado una claridad al respecto, pidiendo un obsequio religioso, y posteriormente el nuevo Código de Derecho Canónico ha recogido esa doctrina en el canon 752 (cf. canon 1371 §1).

cia su magisterio supremo y con sinceridad se preste adhesión al parecer expresado por él, según su manifiesta mente y voluntad, que se colige principalmente ya sea por la índole de los documentos, ya sea por la frecuente proposición de la misma doctrina, ya sea por la forma de decirlo⁴⁴⁹.

Este asentimiento religioso de la voluntad y del entendimiento se refiere al respetuoso acatamiento de obediencia por parte de todos los fieles cristianos hacia los Pastores en su doble potestad de regir y de enseñar, sin que por ello se cierren las puertas a una legítima responsabilidad y a un diálogo y una libertad de investigación en aquellos puntos que el Magisterio no ha fijado de manera autoritaria⁴⁵⁰. El Magisterio, en efecto, pide que se le escuche íntimamente también cuando sus afirmaciones no lleven la pretensión de una infalibilidad que obligue con carácter definitivo. Sin embargo hay que tener en cuenta que existe una graduación en el peso de las afirmaciones magisteriales, graduación que comunmente se suele llamar 'calificación teológica'⁴⁵¹.

449. LG 25 § 1.

450. Cf. CIC cánones 212 § 3 y 218.

451. Dentro de la perspectiva de la diferente autoridad de que gozan las afirmaciones del magisterio y las sentencias comunes en teología se ha desarrollado una escala de clasificación, en la que desafortunadamente no hay un consenso común entre los autores, respecto a la denominación del contenido y su aplicación. Sin embargo las 'calificaciones teológicas' más comunes son las siguientes: 1) 'De fe divina y católica' es decir lo que se contiene en la Palabra de Dios y que la Iglesia propone para ser creído como revelado por Dios (cf. *Ds* 1839). La negación de una verdad de este tipo es lo que se llama 'herejía'. 2) 'De fe católica' es una verdad solemnemente definida por la Iglesia, y por lo tanto infalible, sin que se declare que dicha verdad esté en la revelación. La no aceptación de esta verdad sería un error en la fe católica. 3) 'Teológicamente cierto' es una proposición que viene deducida de una premisa definida infaliblemente por el Magisterio. Lo opuesto a ello sería una sentencia errónea. 4) 'Doctrina católica' es una verdad que está enseñada por el Magisterio universal de la Iglesia, bien sea por un concilio que no intenta definir solemnemente verdades de fe, bien sea por el Papa cuando se dirige como Pastor de la Iglesia universal por medio de documentos que no son definitorios. La proposición que rechaza esa doctrina se suele llamar 'temeraria'. Para ampliar este tema cf. COLLANTES J., *La Iglesia de la palabra* (Madrid 1972) II, 228-253; LOHRER M., "Sujetos de la transmisión" *MySal* I 623-627; TRUTSCH J., "Explicación teológica de la fe" *MySal* I 958 - 964.

El creyente, por consiguiente, debe aceptar la enseñanza de la Iglesia, la cual propone lo que debe ser creído y lo que debe ser vivido en ella. Reducir el asentimiento sólo al Magisterio infalible, sería reducir la fe a una colección de doctrina. Pero sabemos que el Magisterio tiene el encargo de continuar transmitiendo todo lo que es útil y necesario para la salvación, para lo cual no sólo tiene una doctrina, sino también, sobre todo en el campo moral, una tradición viviente que expresa la vida misma de la Iglesia. Esta vida de la Iglesia no puede ser rechazada, por lo tanto, aduciendo que no se encuentra definida bajo el carisma de la infalibilidad.

Esto nos lleva, pues, a dar una breve explicación sobre el papel del Magisterio en el campo moral, que constituye uno de los puntos que mayor claridad necesitan para la actuación en el campo pastoral.

2) Magisterio y cuestiones morales

Al proclamar el Reino de Dios, Cristo proclama también necesariamente una moral. Esta moral brota de la Nueva Noticia, se desprende de ella y ayuda al cristiano a cumplir su vocación. Si no fuera así, la moral cristiana sería solamente un catálogo de imperativos estériles que no podrían dar luz y vida a la conciencia del hombre, que es la fuente última de los actos humanos.

Al hablar de Magisterio y moral⁴⁵² nos ponemos de inmediato en la unidad de fe y vida. Dogma y moral van ligados,

452. Aquí solamente daremos unas ideas generales acerca de esta temática, la cual será ampliada en el tratado de moral fundamental. Para una ampliación del tema cf. HÄRING B., "Magisterio" en *DICCIONARIO ENCICLOPEDICO DE TEOLOGIA MORAL* (Madrid 1980) 600-611; *COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS*, "Theses de Magisterii Ecclesiastici et Theologiae ad invicem relatione" Gr 57 (1975) 549-563; TETTAMANZI DE., *La ética cristiana 'sub ductu sacri Magisterii* (Milano 1975) 67-83.

pues dogma sin moral es pura especulación a nivel de principios; pero, a su vez, moral sin dogma es sólo humanismo. En efecto, la verdad tiene que ser vivida, operada, puesta en hechos visibles que nos llevan a una interrelación mutua y necesaria entre ortodoxia y ortopraxis. Las verdades salvíficas están de por sí ordenadas a la expresión en vida concreta y tangible.

En las cartas apostólicas vemos cómo Pablo no solamente expone la doctrina que ha recibido para transmitir, sino que constantemente da normas morales, es decir está realizando el paso del mensaje de la gracia a la vida concreta del cristiano. Esta enseñanza moral se observa en todos los escritos del Nuevo Testamento y se prolonga en la Iglesia post-apostólica. De ahí que la continuidad del Magisterio en materia moral es una tarea irrenunciable para la Iglesia de Cristo.

El cumplimiento de esta tarea se desprende de la misión universal que el Señor ha dado a su Iglesia, a la cual ha encomendado la misión de 'enseñar' la verdad y de 'guardar' lo 'mandado': "Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado" (*Mt. 28,18-20*).

Por su parte, el Concilio de Trento⁴⁵³ presenta el Evangelio como "fuente de toda saludable verdad y de toda disciplina de costumbres", y el Vaticano II en la *Gaudium et Spes* da también una ulterior explicación sobre el papel del Magisterio en este campo, haciendo ver que el Magisterio debe buscar en la divina revelación luz para el hombre y el mundo, que en su desarrollo histórico va llegando a situaciones y problemas nuevos, ni siquiera imaginados en el momento en que se formularon los libros inspirados. A la luz de la vocación integral del hombre y de su destino final, conocidos por la revelación, la Iglesia presenta al mundo normas morales constantemente actualizadas:

La Iglesia, custodio del depósito de la palabra de Dios, del que manan los principios en el orden religioso y moral, sin que siempre tenga a

453. DS 783.

mano respuesta a cada cuestión, desea unir la luz de la revelación al saber humano para iluminar el camino recientemente emprendido por la humanidad⁴⁵⁴.

De aquí se desprenden, entonces, el respeto y el reclamo de un insustituible esfuerzo de la razón humana. El Magisterio no sustituye los conocimientos morales que el hombre alcanza con su inteligencia, ni puede ignorar los aportes de la ciencia y la reflexión de los teólogos. El diálogo permanente entre revelación, razón y Magisterio, brindan la posibilidad de una vida verdaderamente humana y plenamente cristiana.

La revelación no es un depósito frío e inmóvil defendido por la Iglesia. Es más bien el mensaje salvífico vivo y latente, escrito 'semel pro sempre', que leído, explicado y aplicado por la Iglesia se convierte en luz y norma de comportamiento para el hombre de todos los tiempos.

El destino último del hombre y, por tanto, su obrar en armonía con él se han esclarecido en plenitud a partir del momento en que el Hijo de Dios se hizo hombre; desde entonces "el que sigue a Cristo, Hombre perfecto, se perfecciona cada vez más en su propia dignidad de hombre"⁴⁵⁵.

La fe de la Iglesia nos coloca necesariamente en el plano de la imitación de Cristo. Así lo explica Pablo con gran convicción: "Hermanos, os rogamos y exhortamos en el Señor Jesús a que viváis como conviene que viváis para agradar a Dios, según aprendisteis de nosotros, y a que progreséis más" (I Tes 4,1).

El Magisterio ejerce en moral una hermenéutica constante, una relectura y reinterpretación de la Escritura y de la Tradición, en busca de luz y normas para las situaciones nuevas de los cristianos y en general de todos los hombres en el mundo de hoy.

454. GS 33§2.

455. GS 41 § 1.

4. Unidad de la fe y pluralidad de la teología

Dentro de la Iglesia el teólogo ocupa un puesto de gran importancia en razón del noble servicio que presta⁴⁵⁶, ya que con su carisma propio ayuda a que la fe de la Iglesia sea comprensible para el hombre de cada tiempo y cultura, de tal modo que el creyente pueda traducirla en auténtica vida cristiana.

a Papel de la teología en la Iglesia

Un magnífico resumen de lo que es el papel y el servicio que prestan los teólogos, lo encontramos expuesto con mucha claridad en el documento de los Obispos Latinoamericanos reunidos en Puebla:

Los teólogos ofrecen un servicio importante a la Iglesia: sistematizan la doctrina y las orientaciones del Magisterio en una síntesis de más amplio contexto, vertiéndola en un lenguaje adaptado al tiempo; someten a una nueva investigación los hechos y las palabras reveladas por Dios, para referirlas a nuevas situaciones socio-culturales o nuevos hallazgos y problemas suscitados por las ciencias, la historia o la filosofía. En su servicio, cuidarán de no ocasionar detrimento a la fe de los creyentes, ya sea con explicaciones difíciles, ya sea lanzando al público cuestiones discutidas y discutibles⁴⁵⁷.

En esa labor que desarrolla la teología existe una tensión constante entre la fe transmitida una vez por todas y el esfuerzo permanente por comprenderla y actualizarla en el presente. Esta tarea tan compleja le exige estar sometida entonces a tres normas fundamentales:

- 1) Estar absolutamente ligada a sus orígenes. En efecto, su deber es el de dar el testimonio apostólico sobre Jesucristo, tal como se encuentra en la Sagrada Escritura, que es el alma, principio y vida de toda la teología⁴⁵⁸.
- 2) Interpretar fielmente el evangelio al hoy de cada momento histórico, abriéndose continuamente a las angustias y espe-

456. Cf. JUAN PABLO II, "Discurso en las bodas de plata del CELAM" III.5.

457. Puebla 375.

458. Cf. DV 24.

ranzas del mundo actual, tratando de dar respuesta a los problemas profundos de la realidad del hombre⁴⁵⁹.

- 3) Cuando la reflexión teológica parte de una experiencia particular que puede servir para poner en evidencia algunos aspectos de la palabra de Dios, el teólogo ha de estar atento a interpretar dicha experiencia a la luz de la experiencia de la Iglesia misma⁴⁶⁰.

La teología, pues, sirve para humanizar el acto de fe⁴⁶¹, mostrando cómo la vida del creyente no es ajena a los problemas que agobian al mundo, sino que, por el contrario, la fe cristiana responde a los anhelos y angustias del hombre. Por ello exige una gran seriedad en su elaboración, de tal manera que sus contenidos lleven a un discernimiento de lo que es verdaderamente cristiano e impulsen a una correcta praxis dentro de la Iglesia. Asimismo debe colaborar en la lectura e interpretación de los signos de los tiempos.

Esta tarea tan amplia y siempre exigente hace que la teología tenga que ser plural en sus formas de expresión,⁴⁶² que no pueda tener una uniformidad, sino que se adapte y responda a cada época y a cada cultura, pero manteniendo la unidad de la fe, que constituye el núcleo central que pretende explicitar y hacer comprensible.

b La unidad de la fe

El contenido de la fe, que tiene que ser reflexionado por la teología, se centra en la verdad sobre Jesucristo. Por lo tanto no se trata de una idea abstracta, sino de un acontecimiento histórico y salvífico que da sentido a la verdad de lo que son el hombre, el mundo y Dios y que manifiesta la salvación querida y ofrecida por Dios. Por esto, el centro y el núcleo de nuestra fe es Dios que salva en Jesucristo por la acción del Espíritu

459. Cf. GS 3. 10. 22.

460. Cf. CDF "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación" 70.

461. Cf. KASPER W., "Función de la teología en la Iglesia" Co (diciembre, 1970) 207-208.

462. Cf. Puebla 376.

Santo. Este centro de la fe cristiana, está articulado en el Nuevo Testamento en fórmulas de fe que tienen tanta mayor importancia jerárquica cuanto más unidas estén a este eje central⁴⁶³.

... la fe es una, en el sentido de que no se refiere simplemente a una colección de fórmulas que expresan una suma de cosas que hay que creer, sino a un objeto trascendente expresado por tales fórmulas por su necesaria convergencia, sin poder nunca llegar a agotar su inteligibilidad. Este objeto es lo que San Pablo llama 'el misterio de Cristo'. En el 'misterio de Cristo' se da la plenitud de una revelación progresiva, en sí misma totalmente necesaria para la inteligencia correcta del 'misterio'. Pero esta revelación, desde sus primeros inicios, pretendía conjuntamente revelarnos a Dios en sí mismo (su Nombre, como dice la Escritura) y su voluntad sobre nosotros (su Torah) como dos realidades estrechamente ligadas, pues el designio divino es imprimir en el hombre su imagen divina, crearse un pueblo 'según su corazón'. Aquí es donde encuentra su perfección en Cristo —Palabra divina hecha carne—, es decir, inseparablemente, lo que él ha enseñado, lo que él hizo; y en todo esto, él mismo, como Hijo de Dios, asumiendo nuestra humanidad para hacernos entrar a formar parte de su propia divinidad. El 'misterio de Cristo', en el sentido paulino, es esa revelación en acto vista en su perspectiva central: la cruz de Cristo como culminación de toda la historia de la salvación en su fase preparatoria y como germen del cumplimiento escatológico de la misma historia en la resurrección y la glorificación del Salvador; la donación del Espíritu, que es su consecuencia; la parusía final, el juicio y el establecimiento definitivo del reino divino, siendo por ella no solamente preparados, sino también inaugurados, por lo menos, a título de 'primacía'.

A esta unidad del contenido de la fe que podría llamarse orgánica, resultante de la 'economía' salvadora tal como se enraíza en la vida divina misma, corresponde una 'unicidad': 'No hay otro nombre que haya sido dado a los hombres por el que puedan ser salvos'; no hay, pues, sino una sola fe auténtica, sobre la que todos los verdaderos creyentes deben estar de acuerdo en la única Iglesia⁴⁶⁴.

Esta realidad salvífica ha sido el objeto de la fe de la Iglesia de todos los tiempos. Por ello es necesario afirmar que la Iglesia es el sujeto propio de la fe, ella es el "yo" del credo,⁴⁶⁵ de tal

463. Cf. FRIES H., "Pluralidad de la teología y unidad de la fe" SdeT 50 (1974) 120-122.

464. BOUYER L., "La unidad de la fe y el pluralismo teológico" en CTI *El pluralismo teológico* (BAC 387) 177-178.

465. Cf. RATZINGER J., "Las dimensiones del problema" en CTI *El pluralismo teológico* 35-36.

modo que el cristiano no cree aisladamente en Jesucristo, sino que cree junto con toda la Iglesia. De esta manera, quien acoge el "yo" del credo entra también en su realización sacramental y en la fisonomía espiritual que confiere y exige la Iglesia. Es la Iglesia, por la fuerza del Espíritu Santo, la que nos lleva al único Cristo de ayer, hoy y siempre (*Hb. 13,8*) y nos introduce en la comunidad de todos los que han accedido a El.

La teología, en orden a esta realidad, tiene que salvaguardar la unidad de la fe⁴⁶⁷, pues la teología es tarea de la Iglesia, no una simple actividad particular que trata de comunicar las conclusiones de un individuo aislado, sino que partiendo de la fe y de la vida de la Iglesia busca una comprensión actual del contenido de la fe.

Ahora bien, los artículos de fe que recogen ese núcleo central son como una percepción de la verdad divina que tiende a ella misma⁴⁶⁸, de tal modo que acoger la fe es esencialmente un acto de tender, de ir hacia el Señor. Por esto, entre la afirmación del contenido y la realización personal de la fe debe haber una unión indisoluble.

La fe, por lo tanto, nos lleva a un auténtico movimiento de conversión, es decir, a que todo nuestro ser se vuelva hacia Cristo crucificado y resucitado, que es el que hace posible la unidad de fe de los hombres de todas las épocas.

c La pluralidad de la teología

Como la teología busca la comprensión de la fe por parte del hombre de cada época y de cada cultura, es decir, que el mensaje y la persona de Jesucristo deben ser válidos para todos los hombres y la palabra definitiva sobre el hombre, la teología tiene que ser la comprensión siempre renovada de la Buena Nueva, la cual no puede quedar encerrada en la expresión de

467. Cf. CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA "La formación teológica para los futuros sacerdotes" n. 68.

468. Esta es una fórmula que aparece en Philipus Cancellarius y que recoge el patrimonio escolástico (S^Th II-II q.1 a.6). Cf. RATZINGER J., "Las dimensiones del problema" 17.

una época determinada, ya que ningún lenguaje, ninguna cultura, ninguna filosofía puede abarcar la totalidad del mensaje que pretende hacer significativo⁴⁶⁹.

La interpretación del núcleo de nuestra fe es inacabable dentro de la historia, pues el dogma cristiano se inscribe en la línea misma de la encarnación del Verbo: contiene elementos divinos y humanos, de tal modo que la verdad del evangelio trasciende el curso de la historia y las diferentes culturas. Esto es lo que explica la necesidad de diversas aproximaciones humanas a la revelación, al igual que en la transmisión y presentación de la misma⁴⁷⁰, pero manteniéndose fiel a esa palabra que viene de Dios.

Cada teólogo intenta hacer comprensible la fe y su contenido. Al realizar este trabajo no pierde las características de su subjetividad, su modo de pensar y de concebir las cosas, y al mismo tiempo se dirige a hombres que pertenecen a su propio momento histórico, con sus actuales formas de pensar de acuerdo con las condiciones propias de vida y de cultura. De esta manera hay una relación interna entre la subjetividad de quien hace teología y la pluralidad de los destinatarios, que exige necesariamente una variedad y una pluralidad en la teología.

Desde un principio, sin embargo, la proposición de esta fe —intrínsecamente una y única en su proposición total e indivisible— se llevó a cabo necesariamente por medio de múltiples fórmulas, que no dejaron de multiplicarse a continuación.

Nuestro problema, pues, consiste en tratar de discernir en qué medida pueden ser mantenidas todas estas fórmulas en conjunto para que la fe conserve su autenticidad, su unidad; y en qué medida, por el contrario, puede resultar legítimo tolerar y hasta aceptar positivamente fórmulas alternativas, entre las que subsiste la posibilidad de elegir libremente; y en este caso cómo hay que concebir las relaciones entre estos formularios para que sus diferencias no afecten ni a la unidad de la Iglesia en general ni a la unidad de la misma fe⁴⁷¹.

469. Cf. PHILIPS G., "A propos du pluralisme en théologie" en EPHE-MERIDES THEOLOGICAE LOVANIENSES 46 (1970) 161; RAHNER K., *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona, 1979) 518.

470. Cf. DELHAYE P., "Fe y pluralismo en el magisterio del último decenio" en CTI *El pluralismo teológico* 166; FRIES H., "Pluralidad de la teología y unidad de la fe" SdeT 50 (1974) 118-119.

471. BOUYER L., "La unidad de la fe y el pluralismo teológico" 178.

Esta realidad de la pluralidad en la teología no es asunto nuevo. De hecho la unidad y la pluralidad se han dado en la Iglesia desde las primeras cartas de los Apóstoles. Las fórmulas de Efesios (4,3-6), que instan a mantener la unidad y la diversidad entre judíos y gentiles convertidos, llevan pronto a plantear diversas formas de estructura eclesial y de predicación de la Buena Nueva. Testimonio de esta realidad es el primer concilio de Jerusalén, en donde algunas normas jurídicas del Antiguo Testamento son suprimidas por los cristianos venidos de la gentilidad, mientras que los judeo-cristianos continúan observándolas (Act. 15,5-21). El resultado de este concilio lleva a mostrar cómo la diversidad en la unidad será uno de los rasgos permanentes de la vida de la Iglesia.

d Criterios para salvaguardar la unidad

El trabajo de actualización de la palabra revelada no puede quedar a la libre interpretación individual de cada teólogo, pues la unidad de la fe que pretende transmitir le exige fidelidad. Por este motivo el teólogo ha de evitar hacer una selección arbitraria de las verdades; debe evitar despojar a la palabra de Dios de su significado unívoco y de su autoridad objetiva; debe evitar la ruptura de la unidad, en otras palabras, no debe dar campo en su trabajo a un pluralismo arbitrario que se sirva de las terminologías más disparatadas que hagan imposible una verdadera y propia inteligencia teológica y que lleve a la ruptura con la tradición teológica del pasado⁴⁷².

La Iglesia siempre se ha mostrado favorable a la pluralidad de las corrientes teológicas, en cuanto que esto comporta el esfuerzo de proporcionar nuevas y mejores explicitaciones para ciertos temas y problemas, afrontados desde distintos aspectos. De hecho el Concilio Vaticano II ha alentado dicha pluralidad con fines kerigmáticos, misionales y pastorales, con tal que ello signifique un ulterior enriquecimiento de la doctrina de la fe,⁴⁷³ además de las grandes implicaciones ecuménicas que tiene⁴⁷⁴.

472. SGDA CONGR. EDUC. CAT., "La formación teológica para los futuros sacerdotes" n. 66.

473. Cf. GS 44; AG 10. 16 22; RF 64.

474. Cf. UR 4. 14. 17. 18; cf. DEJAIFVE G., "Diversité dogmatique et unité de la révélation" NRT 89 (1967) 16-25.

La pluralidad teológica debe entonces tener una fidelidad al Magisterio de la Iglesia, que es quien tiene autoridad para guardar, interpretar y enseñar auténticamente la Palabra; debe tener un respeto absoluto a la integridad del mensaje revelado;⁴⁷⁵ debe salvaguardar la unidad de la fe; debe respetar, en el ámbito de las sentencias teológicas, la doctrina común de la Iglesia y el 'sensus fidelium',⁴⁷⁶ al cual debe ayudar a expresarse y a traducirse en la vida de los creyentes, evitando desviaciones⁴⁷⁷.

La actual pluralidad de la teología debe mostrar además el carácter dialogante de la Iglesia, que está siempre en búsqueda de una mayor comprensión de la verdad revelada. Para ello, hoy se hace necesario contar también con el pluralismo de la filosofía⁴⁷⁸ y con el diálogo y la mediación de un gran número de ciencias antropológicamente relevantes, como las ciencias históricas, naturales y sociológicas.

... la misma filosofía, sin cuyo medio de ningún modo puede el teólogo desempeñar su cometido, es de una pluralidad tal que nadie es capaz hoy de dominar la filosofía toda, sino que trabaja con y según una determinada filosofía o, a lo sumo en una línea marcadamente ecléctica.

La filosofía ha dejado de ser, como antes lo fue, el lugar único y suficiente de confrontación, el mercado común donde se adquieren para la teología conocimientos humanos de interés, obtenidos por el hombre en su experiencia cotidiana, en su vida cultural plena o en sus ciencias. La ciencia moderna (ciencias históricas del espíritu, ciencias naturales, ciencias sociales) se ha emancipado de la filosofía (si justa o injustamente, es otra cuestión); más el teólogo debería de por sí, permanecer en un estrecho contacto y en diálogo directo con todas ellas. Esto, sin embargo, le es la más de las veces imposible, de manera que no puede saber si lo que él ignora en ese campo carece de interés teológico⁴⁷⁹.

475. PABLO VI, Alocución del 4 diciembre 1968, "Fidelidad al mensaje de salvación y adaptación a la mentalidad actual".

476. SGDA CONGR. EDUC. CAT., "La formación teológica para los futuros sacerdotes" n. 68.

477. CDF "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación" 98.

478. Cf. COTTIER G., "La pluralité de philosophies et la théologie" RT 71 (1971) 300-326; TOINET P., "Le problème théologique du pluralisme" RT 72 (1972) 10-12.

479. RAHNER K., "El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia" (Co 46 (1969) 430.

Así, pues, la unidad se da en la pluralidad, la cual es una expresión viva de aquella. La unidad de la fe no es uniformidad, como la pluralidad no es pluralismo contradictorio y arbitrario⁴⁸⁰.

ACTIVIDADES DE COMPLEMENTACION

1. Profundización del tema

- a. Lectura de la Constitución "PASTOR AETERNUS" del Vaticano I (Ds 1821 - 1840).
- b. ALFARO J., "La teología frente al magisterio" en LATOURELLE R. —O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* 481-503.
- c. RAHNER K., "El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia" Co 46 (1969) 427 - 448.
- d. GEFFRE C., "Diversidad de teologías y unidad de fe" en AA. VV., *Iniciación a la práctica de la teología I* (Madrid 1984) 123-146.

2. Círculo de estudio

- a. Dado que el tema de la infalibilidad ha sido contestado por algunos teólogos, discutir por grupos y elaborar un pequeño trabajo sobre el tema: para ello puede leerse AUER J., *La Iglesia sacramento universal de salvación* 189-315; COLLANTES J., *La Iglesia de la palabra* II 116-143; CDF "Declaración sobre algunos puntos de la doctrina teológica del profesor Hans Küng" (Dic. 1979).
- b. Analizar los grados de asentimiento al Magisterio que presenta la LG 25.

480. Se recomienda la lectura y el análisis de las proposiciones de la Comisión Teológica Internacional sobre la unidad de la fe y el pluralismo teológico. De manera especial las 9 primeras que se ocupan directamente del tema expuesto en esta sección del capítulo. Cf. CTI, *El pluralismo teológico* (BAC 387) 11-14.

- c. Clarificar a la luz de Santo Tomás, STh I q. 1 la relación entre doctrina sagrada, revelación y teología.

3. Guía pastoral

A partir del n. 70 de la Instrucción sobre Libertad cristiana y liberación, señalar los aspectos novedosos y positivos que presenta la elaboración teológica de América Latina. (Para un conocimiento general del método de la teología de la liberación latinoamericana, cf. SCANNONE J.C., "El método de la teología de la liberación" TX 73 (1984) 369-399. Puede verse también el artículo de BENTUE A., "El sensus fidei como categoría teológica" en Teología y vida 1-2 (1985) 65-74. Tener en cuenta además de la misma Instrucción los nn. 22.24.48.69.70.98.99).

4. Liturgia de las Horas

- a. S. LEON MAGNO, "La Iglesia de Cristo se apoya en la firmeza de la fe de Pedro", lectura del 22 de febrero.
- b. PABLO VI, "Prediquemos a Cristo hasta los confines de la tierra", Domingo XIII ordinario.
- c. GUILLERMO ABAD, "El Espíritu Santo nos da la inteligencia de la fe", lectura del oficio de Doctores.

BIBLIOGRAFIA

Por tratarse de una temática íntimamente ligada con la del próximo capítulo, al final de éste se dará la bibliografía correspondiente a ambos temas.

CAPITULO 10: LAS DEFINICIONES DE FE EN LA IGLESIA

La transmisión de la revelación por parte de la Iglesia encuentra siempre dificultades de distintos géneros. Ante todo éstas surgen por el hecho de que los misterios de Dios “trascienden de tal manera por su naturaleza el entendimiento humano que, aunque hayan sido transmitidos por la revelación y recibidos por la fe, sin embargo permanecen velados por la fe misma y como envueltos en oscuridad”⁴⁸¹.

Las definiciones de fe, o fórmulas dogmáticas del Magisterio de la Iglesia, han querido siempre ayudar a la comprensión del dato revelado, fijando con autoridad obligante lo que el creyente debe aceptar en la fe. Y cuando la Iglesia hace nuevos enunciados intenta confirmar o aclarar las verdades ya contenidas, de una u otra manera en la Sagrada Escritura o en precedentes expresiones de la Tradición, pero al mismo tiempo suele pensar en resolver ciertas cuestiones o también extirpar los errores⁴⁸².

Al estudiar en este capítulo lo relativo a las definiciones de fe, llamadas también dogmas declarados por la Iglesia, pre-

481. Ds 1796 (Vaticano I, Constitución dogmática “*Dei Filius*” acerca de la fe católica).

482. CDF Declaración “*Mysterium Ecclesiae*” (Vaticano 1973, ed. Políglota Vaticana) p. 12. Ver también: CDF. *Notificatio* sobre el libro “Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante” del P. Leonardo Boff O.F.M., en *L'Osservatore Romano*, ed. cast. (1985) p. 186 (31. III. 85).

tendemos esbozar cuál es la labor del Magisterio dentro de la Tradición de la Iglesia, cuál el aporte de la teología en el desarrollo dogmático y cómo en la formulación de los contenidos de la fe, la Iglesia vive en una continua tensión entre la fidelidad al depósito recibido y la constante necesidad de reformulación de la revelación, para que sea siempre actual a los hombres de todas las épocas.

1. Función de la Iglesia en el paso del kerigma al dogma

La misión de la Iglesia, como sacramento universal de salvación, consiste en hacer presente y operante a Cristo a lo largo de toda la historia de la salvación. En este sentido, la Iglesia desarrolla una función mediadora del evangelio, en cuanto que tiene que proclamar el anuncio de la Buena Nueva y comunicar la gracia de la salvación, en cada momento de la historia y de manera comprensible para los hombres de todas y cada una de las épocas.

a Kerigma y dogma

El evangelio es el punto de partida para poder la Iglesia cumplir con su misión de evangelización, ya que éste es ante todo el anuncio vivo y eficaz de la salvación en Cristo. La Escritura representa el momento de la forma escrita de éste, que viene expresado sintéticamente en lo que se llama el kerigma, es decir, el anuncio del Señor muerto y resucitado salvador de la humanidad, y en la catequesis primitiva, como una profundización de la experiencia de fe del tiempo apostólico⁴⁸³.

En efecto, a la luz de la resurrección de Cristo, la Iglesia naciente reinterpretó, bajo la luz del Espíritu Santo, toda la doctrina de Jesús y la retuvo como norma definitiva de su fe. Esta comprensión del misterio de Cristo se fijó en los escritos neotestamentarios, no al simple capricho de cada uno de los testigos cualificados, sino con la guía e inspiración del Espíritu Santo, para transmitir a toda la Iglesia lo que constituyó la

483. Cf. RAHNER K. - LEHMANN K., "Kerigma y dogma" *MySal* I 686-698.

realidad fundante de la fe, de tal manera que ellos en su conjunto nos ofrecen la totalidad de la revelación del Padre ⁴⁸⁴.

Esto obedeció a que la Iglesia vio la necesidad urgente de progresar no sólo en su desarrollo misionero, sino también en el campo de la comprensión del misterio de Cristo, pero al mismo tiempo conservándose fiel a lo que había recibido de su Señor. Ella, la Iglesia, es testigo de Cristo que necesitó desde el primer momento comunicar un mensaje concreto que se resume en la persona de Cristo, no como una doctrina fría e inmóvil, sino como una vida que se comunica y permanece siempre presente en la comunidad eclesial.

La proclamación del kerigma apostólico sobre el Jesús resucitado estuvo siempre ligado a una fidelidad inalterable a la experiencia personal de quienes fueron testigos de esa realidad. Por ello, la predicación y anuncio kerigmático no quedó a la libre interpretación de los pueblos, sino íntimamente ligada a la fidelidad histórica, a la doctrina del Señor resucitado. Y en este anuncio, por lo tanto, no hay sólo un espíritu que se transmite, ni solamente una palabra, sino también un hecho histórico que es salvífico.

Esa fidelidad a lo revelado que se transmite en el kerigma apostólico exige, por consiguiente, una comprensión del legado original en el espíritu, en la palabra y en los hechos de cada época y cultura, pero conservando la fidelidad inalterable al espíritu, palabra e historia del Señor, que ha dirigido su palabra salvífica en un momento determinado, pero con la intención de ser palabra siempre actual a lo largo de todos los siglos.

Dentro de ese contexto, entonces, el dogma es una de las formas más típicas y oficiales del desarrollo del kerigma y de la interpretación de la Escritura en el curso de la Iglesia, puesto que es el que hace presente una comprensión auténtica del evangelio a través de expresiones doctrinales que actualizan la formulación originaria bíblica, o proveniente de la Tradición, en nombre de la autoridad del Magisterio de la Iglesia.

484. Cf. BOUYER L., "La unidad de la fe y el pluralismo teológico" en CTI *El pluralismo teológico* (BAC 387) 179-182.

Así, pues, el nacimiento del dogma obedece a la necesidad de pasar del kerigma y del dato bíblico original, a la actualización en el transcurso de la historia. Esta mediación actualizadora es tarea específica de la Iglesia, que cumplió desde los primeros siglos formulando en confesiones de fe la respuesta y comprensión que daba a la revelación divina. En efecto, así se expresaron los dogmas que aparecen en el Símbolo apostólico y en el Símbolo niceno-constantinopolitano⁴⁸⁵, en los que la dimensión 'doxológica' constituía una característica estructural de la confesión de fe y del dogma. Sin embargo, con el correr de los tiempos se impulsó un carácter 'definitorio' en sentido doctrinal, pero que de todas maneras debía tener una referencia y continuidad con el kerigma.

Dentro de estas definiciones hay que tener en cuenta, sin embargo, que hay algunas que son como los pilares de toda la Tradición, particularmente aquellas que quedaron fijas en la confesión de fe del Credo de la Iglesia. Otras formulaciones posteriores vinieron a guiar la interpretación correctamente teológica de esas primeras definiciones. Así, pues, la Iglesia tiene que permanecer fiel a su más legítimo fundamento tradicional que se encuentra en el Símbolo de los Apóstoles y los credos formulados en Nicea y Constantinopla, que no son otra cosa que la síntesis de lo que debemos creer a partir del dato revelado.

b Significado de la palabra 'dogma'

Desde muy temprano en la Iglesia, la palabra 'dogma' fue empleada para señalar los artículos de la fe, es decir, la doctrina autoritativa de fe. Sin embargo se cuidó muy bien de no entenderla en el sentido que tenía en la ley antigua, en donde los dogmas eran prescripciones encaminadas a reglamentar la vida práctica.

Los dogmas de la Iglesia contienen una doctrina que no es producto de un simple hallazgo de la razón humana y, por lo tanto, no son únicamente la expresión de una determinada escuela teológica. La doctrina expuesta en los dogmas tiene

⁴⁸⁵. Cf. Ds 54. 86.

un carácter divino, en cuanto que es expresión y explicitación de un contenido de la revelación, bajo la luz y guía del Espíritu Santo.

1) El dogma como regla de fe

Para Vicente de Lerins, el dogma es una regla de fe transmitida de una vez para siempre y heredada de la antigüedad; es por consiguiente, la misma palabra de Dios confiada a la Iglesia⁴⁸⁶. Una determinada parte del depósito de la fe confiado a ella ha sido expresado precisamente en los dogmas.

Para el Concilio Vaticano I, el dogma es la doctrina de fe que tiene su origen en la palabra reveladora de Dios. El 'depositum' es el contenido de la revelación confiada a la Iglesia y los dogmas son la proclamación autoritativa, auténtica e infalible de la palabra de Dios por el Magisterio, es decir, la definición del sentido de una determinada verdad revelada, definición que se hace bajo el juicio solemne de la Iglesia⁴⁸⁷. Esta proclamación tiene lugar a través de los concilios ecuménicos y de las decisiones doctrinales del Papa cuando habla 'ex cathedra'⁴⁸⁸.

Así, pues, hay que considerar como dogma todo aquello que es verdad revelada por Dios y definida como tal por el Magisterio, en otras palabras, todo aquello que el Vaticano I ha llamado 'verdad divina y católica'⁴⁸⁹. Estos dogmas pueden provenir de una declaración solemne de la Iglesia o de la profesión unánime de fe en el pueblo de Dios, que sirve de base para la posterior declaración solemne de la verdad.

486. Cf. GEISELMANN J.R., "Dogma" CFT 361-377.

487. Ds 1792.

488. Ds 1683.

489. Para ampliar el tema y tener una visión general acerca de la evolución del concepto, cf RAHNER K. — LEHMANN K., "Kerigma y dogma" MySal I 704-728.

Teniendo en cuenta estos elementos, entonces podemos determinar en el dogma⁴⁹⁰ dos realidades fundamentales: primero que lo que se propone en el dogma pertenezca efectivamente a la revelación divina, pública y oficial, tal como se nos transmite en la Escritura y la Tradición; segundo, que la Iglesia lo proponga explícita y definitivamente como perteneciente a la revelación⁴⁹¹. En otras palabras, la Iglesia no puede inventar los dogmas, ella lo que hace es explicitar unas verdades que se encuentran ya en la revelación, pues de lo contrario el dogma no estaría al servicio de la palabra de Dios y el Magisterio sería infiel al encargo de su Señor.

Los dogmas, por consiguiente, representan uno de los momentos más intensos de reflexión eclesial acerca de la experiencia de fe, pues son definiciones de un contenido preciso de fe, expresadas con un determinado lenguaje conceptual sacado de la filosofía y la cultura de una época y que corresponden a una particular instancia histórica. Con esto no se quiere decir que sea una verdad relativa y que esté únicamente sometida a los condicionamientos externos que influyen en su formulación. Por el contrario, los dogmas expresan una verdad que, aunque muchas veces deba luego ser reformulada con otros lenguajes para una mayor intelección, sin embargo permanece siempre y no puede cambiarse, pues la Iglesia no puede contradecirse ni equivocarse en esa tarea, ya que cuenta con la especial asistencia del Espíritu Santo.

Estas definiciones de fe no son, ni pueden ser, como una especie de camisas de fuerza con las que la Iglesia reviste el Evangelio para coartar su fuerza y dinamismo, su capacidad de ser un mensaje que abre las perspectivas hacia el futuro y su posibilidad de ser contemporáneo en toda época⁴⁹². Por el con-

490. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que en la actualidad la palabra "dogma", además del sentido que hemos expresado en este capítulo, en algunos ámbitos culturales ha tomado una connotación negativa al confundírsela con lo que se entiende por "dogmatismo", es decir, con la actitud de quienes ponen principios en modo absoluto y apriorístico, sin dar pruebas intrínsecas y sin cuestionarse el asunto. Dada la posibilidad de este equívoco se prefiere mejor utilizar otras expresiones como 'profesión de fe', 'declaraciones' o 'definiciones de fe'.

491. Cf. RAHNER K., "Dogma" SaM II, 378-379.

492. Ampliar en RAHNER K., "¿Qué es un enunciado dogmático?" en *Escritos de teología* V, (Madrid, 1964) 55-82.

trario, la definición de fe, aunque tiene un sentido inmutable, sin embargo, es algo dinámico, vital, histórico, que debe progresar al mismo tiempo que lo hace la historia y la Iglesia. Los dogmas de fe, por lo tanto, no son meras verdades teóricas, sino que corresponden históricamente a momentos en que se presenta el problema crítico de señalar a los hombres el camino recto de la salvación, cuando la Iglesia siente la necesidad de aclarar, explicitar o corregir. De ahí, pues, que la definición de fe esté profundamente vinculada con toda la vida real e histórica de la Iglesia.

La validez de los dogmas, sucesivamente enunciados a través de la historia de la Iglesia, dependía no puramente de factores subjetivos —y por consiguiente mudables—, sino del hecho de que indicaban la vía a través de la cual cada uno de los miembros de la comunidad de salvación podía encontrar la justa relación con el Padre⁴⁹³.

2) El dogma al servicio de la verdad revelada

Teniendo presente que la definición de fe señala con claridad y para siempre lo que se debe creer en un determinado punto de la revelación, vemos entonces cómo esta tarea tiene que ser cumplida por el Magisterio oficial de la Iglesia, a quien corresponde la interpretación auténtica de la palabra de Dios. Por consiguiente, no queda al arbitrio de cada uno de los fieles el oficio de interpretar dicha Palabra de manera independiente, según sus propias categorías, intereses o ideologías.

Con la misma firmeza debemos decir que no admitimos la actitud... de cuantos parecen ignorar la tradición viviente de la Iglesia desde los Padres hasta la enseñanza del Magisterio, e interpretan a su modo la doctrina de la Iglesia, incluso en el mismo Evangelio, las realidades espirituales, la divinidad de Cristo, su resurrección o la Eucaristía, vaciándolas prácticamente de su contenido, y creando de esa manera una nueva gnosis e introduciendo en cierto modo en la Iglesia el 'libre examen'⁴⁹⁴.

En razón de su encargo, la Iglesia desde un comienzo tuvo que corregir muchas veces los enfoques que se hacían sobre

493. ALZEGHY Z. — FLICK M., *Cómo se hace la teología* (Madrid 1976) 77.

494. PABLO VI, Alocución sobre el estado actual de la Iglesia, Mayo 24 de 1976.

algunos puntos doctrinales, porque no se mantenían en la fidelidad al dato revelado. Estas llamadas de atención y muchas veces condenas de una doctrina, se ejercieron ya desde la época apostólica. Pablo, por ejemplo, tuvo que luchar contra los gnósticos (cf. I *Cor* 1, 10-31) que querían tratar como una ciencia el misterio de la cruz. San Juan, por su parte, rechaza con dureza los 'anticristos' que ya en su época se habían apartado de la fe de la comunidad: "Salieron de entre nosotros, pero no eran de los nuestros" (I *Jn* 2,19; cf. 4,1-6). El Apocalipsis reprende a la Iglesia de Pérgamo porque "también tú mantienes algunos que sostienen la doctrina de los nicolaítas" (*Ap* 2,15), que predicaban dentro de la línea gnóstica, ya combatida por Pablo en sus cartas.

No obstante, las herejías tuvieron un papel importante en el desarrollo de la comprensión de la revelación, ya que la Iglesia se vio en la necesidad de aclarar y precisar los contenidos de muchos puntos, que hasta ese momento no habían sido suficientemente explicitados. En la mayoría de los casos, sobre todo en la antigüedad cristiana, los errores corregidos o condenados eran los intentos particulares de algunos Obispos que interpretaban la fe gnósticamente, es decir, a la luz de sus propios conceptos, de su propia ciencia, de su particular ideología, en manera tal que la revelación quedaba relativizada al propio conocimiento⁴⁹⁵.

La Iglesia cuando condena una doctrina, lo hace en virtud de su fidelidad a la verdad revelada. Ella tiene que salvaguardar la unidad de la fe y transmitirla íntegra. Por eso, cuando alguien elige su propia interpretación, independiente de la fe de la comunidad eclesial y muchas veces contraria a la Tradición de la Iglesia y a lo que ella ha definido ya con carácter obligatorio y vinculante, se separa de la Iglesia y rompe la comunión, lo cual viene ratificado con la condena que hace la Autoridad eclesial acerca de dicha doctrina.

495. Cf. GONZALEZ C.I., *Jesucristo el salvador. Cuaderno de estudio de cristología y soteriología* tomo II, (Mexico, 1978) 9-19.

2. Inmutabilidad y evolución de los dogmas

El desarrollo dogmático es el proceso a través del cual la verdad revelada ha pasado desde la predicación de los Apóstoles hasta la enseñanza actual de la Iglesia.

Como ella tiene la obligación de transmitir el mensaje de salvación a todos los hombres y en todos los tiempos, no puede simplemente repetir de manera literal lo que ha sido definido en la antigüedad. El esfuerzo constante por una inteligencia creciente y actual del mensaje es parte de su tarea fundamental.

Ese crecimiento de la inteligencia del mensaje revelado se convierte en un verdadero progreso dogmático, cuando la mejor inteligencia adquirida es proclamada infaliblemente por el Magisterio de la Iglesia, como verdad contenida en el depósito de la revelación, es decir, como dogma. Esto, sin embargo, no quiere decir que se amplíe la revelación como tal, pues los dogmas tienen que estar explícita o implícitamente contenidos ya en el depósito revelado, sino que la Iglesia, con la luz del Espíritu Santo, manifiesta públicamente lo que ya estaba objetivamente contenido en la revelación, pero hasta ese momento sin una determinación autoritativa de la Iglesia⁴⁹⁶.

Este desarrollo dogmático se ha llevado a cabo siempre a través de una constante tensión entre la inmutabilidad y el progreso o evolución dogmática.

a La inmutabilidad de las definiciones de fe

Los dogmas han sido formulados con ciertos conceptos que en un momento determinado han sido suficientes para explicar la verdad revelada, de acuerdo con los problemas que estaban en juego y con los conocimientos adquiridos hasta esa época. Esto, sin embargo, no excluye que se hubieran podido expresar de una manera más clara y utilizando otras palabras, pero el sentido que con ellas se quiso expresar permanece siempre inmutable, ya que el sentido mismo de las fórmulas dogmáticas es siempre verdadero, allí está el núcleo de la verdad que se ha

496. Cf. POZO C., "Evolución de los dogmas" SaM II 383-388.

querido poner de manifiesto y es coherente con toda la fe de la Iglesia⁴⁹⁷.

El valor absoluto e inmutable del dogma ha sido repetidamente sostenido por el Magisterio, contra todas las formas de 'relativismo dogmático'. El Concilio Vaticano I, precisamente por esto, declaró lo siguiente:

De ahí que también hay que mantener perpetuamente aquel sentido de los sagrados dogmas que una vez declaró la santa madre Iglesia y jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y nombre de una más alta inteligencia⁴⁹⁸.

Si alguno dijere que puede suceder que, según el progreso de la ciencia, haya que atribuir alguna vez a los dogmas propuestos por la Iglesia un sentido distinto del que entendió y entiende la misma Iglesia, sea anatema⁴⁹⁹.

Por su parte, el Vaticano II, aunque insiste en la necesidad de la renovación de la Iglesia y de su enseñanza, parte del principio de que el Magisterio de la Iglesia debe ser absolutamente fiel al depósito de la fe, que permanece como su única fuente y norma⁵⁰⁰.

El Papa Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi* recuerda además la grave responsabilidad que incumbe al Magisterio de guardar inalterable el contenido de la fe católica, que el Señor confió a los Apóstoles. Este contenido debe ser traducido a nuevas expresiones, que tengan en cuenta los medios culturales, sociales y raciales diversos, pero sin ser mutilado ni cambiado en su contenido esencial⁵⁰¹.

La teología tradicional ha visto en la inmutabilidad y permanencia del dogma una relación con el valor objetivo y metafísico que tiene la verdad, la cual es única y no puede cambiar. Además ha fundado esa inmutabilidad en dos principios que son patrimonio de la Tradición:

497. Cf. CDF Declaración "Mysterium Ecclesiae" p. 13.

498. Ds 1800.

499. Ds 1818.

500. Cf. DV 10.

501. Cf. EN 65.

- 1) La revelación pública, objeto de la fe católica, se cerró con los Apóstoles. Esta verdad la ha sostenido para refutar una cierta provisionalidad de la actual economía cristiana, y contra los que admiten un cambio sustancial del depósito de la fe. La Iglesia sabe que ella no puede ser fuente de nuevas verdades, sino que se basa en un fundamento limitado contenido en la Sagrada Escritura y la Tradición.

Sin embargo, es necesario entender bien qué significa la "clausura" de la revelación. Con esa fórmula se quiere decir que en Jesucristo se ha dado la plenitud de la revelación⁵⁰² y no hay ya ninguna verdad que pueda igualar o superar a su palabra (cf. *Hb.* 1,1-2). Pero esto no significa que la revelación y la salvación se hayan detenido al fin de la era apostólica, lo que sucede es que la revelación, en cuanto que Dios ha hablado, ha sido ya totalmente pronunciada en Jesucristo, pero no es aún completa en cuanto a nuestra plena comprensión. La revelación y la salvación continúan hoy, en dependencia total a la experiencia única y normativa de Jesucristo y del testimonio apostólico.

- 2) El Magisterio de la Iglesia es infalible al proponer los dogmas y por esto tienen un valor permanente. La verdad revelada permanece siempre la misma y cuando la Iglesia entra en posesión de una parte de la revelación a ella confiada, como objeto de su fe incondicional, es una posesión definitiva y para siempre.

El sentido de los dogmas que declara la Iglesia es determinado e irreformable, pero debe ser estudiado y expuesto en conformidad con la exigencia propia de cada tiempo. Es decir, la verdad revelada y definida (con una proposición verbal siempre limitada) permanece firme e inmutable, aunque cada vez pueda ser contemplada desde un ángulo diverso y con diferentes perspectivas que enriquecen su comprensión, pero permaneciendo la misma verdad. No se trata, entonces, de un cambio radical, como si la verdad dejara de existir y se volviera a hacer de nuevo, sino que se trata más bien de un desarrollo histórico de la Tradición, que va reafirmando cada vez más lo original y al mismo tiempo lo va revitalizando.

502. DV 4.

b La evolución del dogma

En la transmisión de la revelación hay una serie de dificultades que es necesario tener en cuenta, para poder comprender el alcance real y la importancia de lo que se llama la evolución del dogma⁵⁰³. En efecto, la transmisión de la revelación —revelación que es divina, absoluta e inagotable— se hace a través de una serie de declaraciones de la Iglesia que se insertan dentro de un preciso contexto histórico y cultural. Por esta razón la transmisión se ve determinada por unos condicionamientos históricos, ya que el sentido del enunciado que se ha definido ha tenido que utilizar unas fórmulas de expresión propias de una época, las cuales no logran expresar toda la verdad revelada, ni son aptas para todos los hombres de todos los tiempos y culturas. Estas limitaciones plantean la necesidad de nuevos enunciados que aclaren, completen y actualicen definiciones anteriores, para que aparezca así más clara y nítida la verdad y se excluya la posibilidad de futuros errores⁵⁰⁴.

Las diversas fórmulas de fe se complementan mutuamente⁵⁰⁵, de tal modo que un dogma explica y profundiza el sentido de los precedentes. Esto obedece a que la doctrina de Cristo tiene que ser actual para el hombre⁵⁰⁶ y no puede ser un elemento extraño a la historia y a la cultura propia de cada época⁵⁰⁷. De este modo, la verdad revelada, permaneciendo firme e inmutable, sin embargo cada vez puede ser enriquecida con nuevas aproximaciones que ayudan a nuestra comprensión.

En esta tarea los teólogos contribuyen de manera eficaz, ya que de acuerdo con su tarea en la Iglesia deben ayudar a los

503. Una explicación amplia de esta temática en: RAHNER K. — LEHMANN K., "Historicidad de la transmisión" *MySal* I 794-851.

504. Cf. RAHNER K., "Sobre el problema de la evolución del dogma" en *Escritos de teología* I, (Madrid, 1961) 54.

505. El Vaticano II en el Decreto sobre el ecumenismo (UR 17) aplica este principio a las diversas fórmulas teológicas. De igual manera se puede hablar de las definiciones dogmáticas.

506. "... Cristo y la Iglesia, que de El da testimonio por la predicación del Evangelio, trascienden todo particularismo de raza o de nación, y, por lo tanto, no pueden ser considerados como extraños a nadie o en lugar alguno" (AG 8).

507. Cf. GS 58.

hombres de su época para que logren una mejor comprensión de los contenidos de la fe,⁵⁰⁸ lo cual supone que, para que puedan colaborar con el progreso de la inteligencia de la fe, deben tener una justa libertad de investigación cuyos resultados deberán ser sometidos al juicio autoritativo del Magisterio de la Iglesia.

Este progreso no se reduce a una evolución de la interpretación teológica, o a una relectura de los dogmas definidos. La Iglesia tiene un verdadero progreso en el dogma, en cuanto que ella puede encontrar un sentido más profundo de una verdad, descubrir nuevas implicaciones para la vida cristiana y reexpresar una verdad incluso en el nivel normativo de la fe.

Un aserto dogmático, por tanto, es un enunciado que se adentra en el misterio: por esto siempre tiene necesidad de ser ulterior y progresivamente reinterpretado. Su verdad está no en la imposibilidad de repensarlo y de perfeccionarlo, sino en la necesidad de que cualquier ulterior desarrollo suyo se norme por su sentido original, que sigue siendo válido a través de toda evolución posterior.

Si consideramos, además, el término a que tiende la evolución del dogma, encontramos otra razón por la que ésta nunca podrá considerarse agotada. Efectivamente, la inteligencia de la fe llegaría al límite de su desarrollo sólo cuando el mensaje revelado hubiera penetrado completamente la conciencia humana, asumiendo todas las categorías de esta conciencia para comprender la fe, y dando la interpretación de todos los aspectos de la existencia a la luz de la palabra salvífica de Dios, que se dirige a todas las generaciones. Si no pudiera, o debiera tender a este límite, la revelación no sería una palabra de vida, un *evangelio*, para todos los hombres de todas las épocas y de todas las culturas⁵⁰⁹.

3. Factores del desarrollo dogmático

El Concilio Vaticano II expresa de manera muy clara la necesidad de un auténtico desarrollo del dogma, señalando, al mismo tiempo, algunos modos concretos de cómo se debe realizar.

Esta Tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, crece la comprensión de las palabras e insti-

508. Cf GS 62.

509. ALSZEGHY Z. — FLICK M., *El desarrollo del dogma católico* (Salamanca, 1969) 160-161.

tuciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón (cf. *Luc.* 2,19.51), cuando comprenden internamente los misterios que viven, cuando las proclaman los Obispos, sucesores de los Apóstoles en el carisma de la verdad. La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios⁵¹⁰.

a El Espíritu Santo, principio activo del desarrollo dogmático

Como todos los acontecimientos de la vida eclesial, la evolución del dogma se cumple por iniciativa divina, por la acción del Espíritu Santo. El asiste a los creyentes y los guía hacia una penetración más profunda de las verdades divinas. Sin su asistencia no se podría reconocer en Jesús al Señor resucitado (*I Cor.* 12,3) y no se podría conocer la verdad de Cristo. El Espíritu Santo no viene a hacer nuevas revelaciones a la Iglesia, sino a conducirla al conocimiento fiel y pleno de lo que Dios ha expresado a través de su Hijo Jesucristo.

Su asistencia es múltiple y diversificada, y a cada uno de los creyentes da la asistencia según el oficio propio dentro de la comunidad eclesial (cf. *I Cor.* 12,4-11) repartiendo múltiples carismas. Por ello no se puede oponer la asistencia del Espíritu Santo al Magisterio a aquella que da a los fieles y a los teólogos, ni contraponer el carácter pneumático del pueblo de Dios, al carácter particular del teólogo o a la acción pastoral, magisterial y jurídica de la Jerarquía.

El Espíritu Santo es entonces quien guía doctrinalmente a la Iglesia. El Magisterio sólo está a su servicio⁵¹¹. Este servicio a la revelación no está, sin embargo, desencarnado de la historia, sino que se realiza en ella. Por esta razón el camino de la verdad se reafirma históricamente a través de múltiples búsquedas, en las que muchas veces tiene que enfrentarse a las desviaciones heréticas, nacidas siempre en esa perspectiva de progreso y adaptación.

⁵¹⁰. DV 8.

⁵¹¹. Cf. DV 9.

b *La contemplación y el estudio*

Esta es la actividad intelectual propia del creyente, el cual va consiguiendo una cierta inteligencia de los misterios, revelados en la Escritura y predicados por la Iglesia. Ningún fiel puede eximirse de contemplar y profundizar las verdades de fe. Sin embargo, corresponde de manera particular al teólogo seguir estudiando las formulaciones de fe, desarrollándolas y explicándolas, y al mismo tiempo continuar su búsqueda teológica, que en muchos casos sirve para preparar posteriores enseñanzas del Magisterio.

No podemos olvidar que la fe siempre busca la comprensión de lo creído, y por ello los dogmas son nuevamente interpretados y expresados por la fe cristiana, dentro de una norma ya claramente señalada: la continuidad y permanencia del verdadero sentido de la verdad dogmática que se trata de explicar, pero contemporáneamente buscando nuevas fórmulas que puedan expresar mejor la verdad. De hecho, todas las definiciones dogmáticas del Magisterio han nacido de una teología determinada, con conceptos propios, y posteriormente, una vez que la Iglesia los ha definido como dogmas, han vuelto a ser interpretados en su 'recepción eclesial'. La palabra de Dios y los dogmas necesitan una interpretación siempre actual, ya que han sido expresados en una alocución humana históricamente condicionada⁵¹².

El teólogo tiene que tratar de entender el sentido original de las definiciones de fe en el momento histórico en que fueron elaboradas; estudiar su inserción dentro de la revelación,⁵¹³ y transmitir las con una comprensión teológica, sistemática y actual. De esta manera el teólogo promueve el desarrollo dogmático, siguiendo el Magisterio y ejerciendo una especie de mediación entre éste y la comunidad cristiana.

Con su trabajo de reflexión e investigación teológica debe ir determinando cuál es propiamente la verdad afirmada, para

512. Cf. ALFARO J., "La teología frente al Magisterio" en LATOURELLE R. — O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca, 1982) 496-498.

513. Cf. PIO XII, Encíclica "Humani Generis" Ds 2314.

mantenerse fiel a ella, y cuáles son los elementos de expresión que pueden ser renovados. De esta manera, cuando la teología sugiere nuevas formas de expresión sobre dicha verdad, más acordes con la mentalidad y cultura contemporánea, pero conservando inalterable el sentido original, está colaborando con el progreso de la comprensión de la verdad revelada.

En general, su trabajo teológico se encamina a preparar el terreno para la futura enseñanza del Magisterio, y en este sentido, se puede decir que va delante de éste en el desarrollo dogmático, pero siempre unido y en comunión con él.

El teólogo, pues, es un servidor de la verdad revelada que tiene como tarea esclarecer la conciencia de fe que tiene el Pueblo de Dios. Pero al exponer sus doctrinas teológicas debe tener en cuenta que no puede presentarlas como si sus propias conclusiones fueran el contenido de la revelación, ya que dentro de la Iglesia no está para predicar sus ideas personales, "sino un evangelio del que ni ellos ni ella (la Iglesia) son dueños y propietarios absolutos para disponer de él a su gusto"⁵¹⁴. Por lo tanto, debe transmitirse el evangelio con suma fidelidad, procurando proporcionar al mismo tiempo nuevos elementos de comprensión que ayuden a la actualidad de la expresión de fe.

Cuando el teólogo tiene que enfrentarse a nuevos problemas que no están contenidos en el Magisterio infalible de la Iglesia, debe emprender con lealtad su investigación, dentro de los límites de su competencia, proponiéndola y discutiéndola con otros teólogos. Tocaré luego al Magisterio dictaminar si sus conclusiones están de acuerdo con la revelación y si son susceptibles de ser propuestas a todos los fieles como interpretaciones auténticas o, por el contrario, si han de ser rechazadas por no ser fieles a la verdad revelada⁵¹⁵.

c El sentido de la fe

Otro modo de desarrollar el progreso dogmático es por medio del sentido de la fe, el cual, suscitado en el pueblo cre-

⁵¹⁴. EN 15.

⁵¹⁵. Cf. ALSZEGHY Z. — FLICK M., *El desarrollo del dogma católico* 107-117.

yente por la gracia y los dones del Espíritu Santo, hace descubrir en la palabra de Dios significaciones y valores auténticos, que muchas veces son menos asequibles aun a los mismos teólogos⁵¹⁶.

El desarrollo dogmático no es otra cosa que una profundización auténtica de la fe. El acto de fe, en este sentido, consiste en reconocer la palabra de Dios en la predicación de la Iglesia y en ello ocupa un lugar de primordial importancia el sentido de fe del pueblo creyente. Este sentido de la fe no sustituye al Magisterio ni a la labor propia de los teólogos, ya que necesita de éstos para una mejor comprensión y debe estar en comunión con el Magisterio, que es el único que da valor definitivo a los desarrollos dogmáticos provenientes de las intuiciones del sentido de la fe⁵¹⁷.

d El Magisterio eclesiástico

El Magisterio, por lo tanto, no es el único factor que interviene en la evolución dogmática. Sin embargo, su actividad no puede ser reducida simplemente a sancionar lo que testimonia la comunidad. De hecho ya en la antigüedad la Iglesia primitiva definió muchas cosas que eran desconocidas por los fieles, y en las definiciones papales hechas 'ex cathedra' no hay necesidad de una posterior aprobación y ratificación de la comunidad. Sin embargo, el Magisterio siempre ha procedido teniendo en cuenta el desarrollo doctrinal de la reflexión teológica y la tendencia carismática del Pueblo de Dios.

La intervención del Magisterio en el desarrollo de la comprensión del dogma se realiza cuando los Obispos, en comunión con el Papa, predicán con el carisma de la verdad. Allí presentan a los fieles el depósito de la fe y dan su palabra autoritativa en la que se señala lo que debe ser creído y vivido por la comunidad. Además, su enseñanza global y constante

516. Cf. CDF "Instrucción sobre Libertad cristiana y liberación" nn. 21. 22; MARTINEZ F.G., "Justificación de la evolución del dogma" en AA.VV. *Comentarios a la Constitución Dei Verbum* (BAC 284) 247.

517. Cf. ALSZEGHY Z. — FLICK M., *El desarrollo del dogma católico* 119-130.

constituye el horizonte en el que el progreso dogmático puede realizarse auténticamente.

Así, pues, en la evolución del dogma entran todos los factores señalados por la Dei Verbum. Allí está su riqueza, al comprometer a todos los creyentes, puesto que el Espíritu Santo asiste a toda la Iglesia. Por lo tanto, sin desconocer el puesto primordial que compete al Magisterio en esta tarea, es necesario que cada uno dentro de la comunidad cristiana colabore, de acuerdo con su función eclesial, en el desarrollo y el progreso de las proposiciones de fe para que sean cada vez más comprensibles y lleven a una auténtica vida cristiana.

e. La inculturación del evangelio

A los anteriores factores del desarrollo dogmático podríamos añadir además el esfuerzo de inculturación del evangelio,⁵¹⁸ tal como lo presentaba Pablo VI en la 'Evangelii Nuntiandi' y ha desarrollado posteriormente el actual Pontífice⁵¹⁹. La cultura, en efecto, tiene una función insustituible en la tarea del anuncio del evangelio por cuanto que hace posible expresar, comprender, vivir y testimoniar la fe dentro de un contexto humano determinado.

La Iglesia tiene que evangelizar las culturas, no sólo asumiendo los valores específicamente cristianos que se encuentran en ellas, sino también realizando un esfuerzo de 'trasvasamiento' del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en la que se inserta⁵²⁰. Tiene además que estar atenta a discernir los signos de los tiempos y a interpretarlos con la ayuda del Espíritu Santo a fin de que la verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor comprendida y expresada en forma más adecuada⁵²¹. Solamente así se hace posible expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada pueblo y, al mismo tiempo, se fomenta un intercambio vivo

518. Cf. EN 20

519. Cf. JUAN PABLO II, "Catechesi Tradendae" 53

520. Cf. EN 53. 62. 63; Puebla 400 - 407; 408-443.

521. GS 44

con las culturas, pues éstas suministran los instrumentos y las expresiones más significativas para el anuncio cristiano.

En esta tarea de evangelización de las culturas⁵²² y en la inculturación del evangelio hay un doble enriquecimiento: por una parte el evangelio revela y libera la verdad que se encuentra en las culturas, pero por otra parte, la cultura permite expresar el evangelio en manera original y manifestar aspectos novedosos⁵²³. De esta manera la Iglesia, bajo la guía del Magisterio, trata de encausar la verdad eterna en los caminos mutables de la historia y busca iluminar todo contexto cultural con la luz de la palabra de Dios. Pero, a su vez, las culturas le ofrecen tanto el revestimiento lingüístico indispensable a la verdad revelada inmutable y perenne, como también los modos de investigación, de profundización, exposición y anuncio que permitan una mejor comprensión y adecuada comunicación⁵²⁴.

ACTIVIDADES DE COMPLEMENTACION

1. Profundización del tema

- a. Buscar la significación de la palabra "Dogma" en SaM, CFT, DTI y en el artículo de Rahner y Lehmann en MySal I 704-728; véase además RAHNER K., "Qué es un enunciado dogmático" en ID., *Escritos de teología* V: 55-82.
- b. Estudiar la Declaración de la CDF "Mysterium Ecclesiae" (Vaticano 1973);
- c. Para un conocimiento directo de la presentación de Vicente de Lerins sobre el progreso dogmático, cf. PL 50. 667 - 668 (L.H. Lectura del viernes XXVII ordinario).

522. Cf. Puebla 385 - 443

523. Cf. CTI, "Temas selectos de eclesiología" (8 octubre 1985) n. 4,2.

524. Cf. MARTINELLI R., *Missione inculturata* (Roma 1986 77-88)

- d. Para ampliar la visión general del capítulo cf. ALSZEGHY Z. — FLICK M., *El desarrollo del dogma católico* (Salamanca 1969); JACKES GF., “El estudio analítico de los enunciados teológicos” en AA.VV., *Iniciación a la práctica de la teología I* (Madrid 1984) 503 - 531.

2. Círculo de estudio

- a. Para comprender la relación entre dogmas y definiciones de fe, estudiar y analizar el estudio de Sto. Tomás sobre el objeto de la fe: STh II II q. 1 principalmente artículos 1.2.6.
- b. Ampliar la temática de inculturación del evangelio sacando los principales elementos que aparecen en Puebla 385-443.

3. Lectura espiritual

PIO XII, de la Constitución apostólica “Munificentissimus Deus” (dogma de la Asunción) Ds 2332 - 2333, cf. también L.H. Lectura del 15 de agosto.

4. Guía pastoral

A partir de la UR 17 y teniendo en cuenta el documento en general, estudiar la importancia ecuménica de un conocimiento de los distintos matices que enriquecen la explicación de la fe cristiana, según las distintas confesiones. Tener en cuenta además GS 58.62.

5. Liturgia de las Horas

S. BERNARDINO DE SIENA, “El hombre de Jesús, esplendor de los predicadores”, lectura del 20 de mayo.

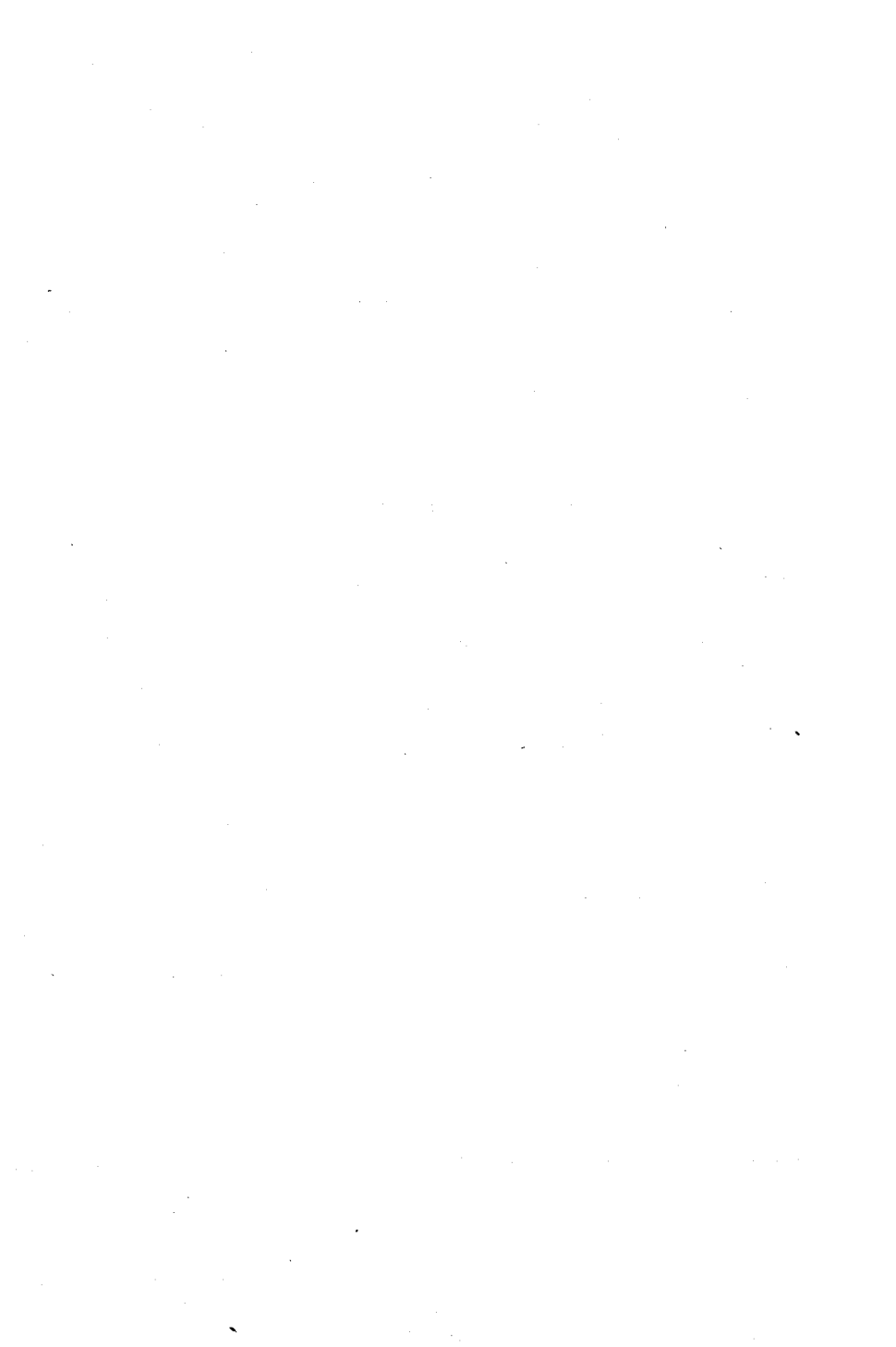
BIBLIOGRAFIA

- ALFARO J., "La teología frente al Magisterio" en LATOURELLE R. – O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca, 1982) 481-503.
- ALSZEGHY Z. – FLICK M., *El desarrollo del dogma católico* (Salamanca, 1969).
Cómo se hace la teología (Madrid, 1976).
- ANTON A., "Revelación y comunidad creyente" en AA.VV., *Comentarios a la Constitución Dei Verbum* (BAC 284) 311-364.
- AUER J., *La Iglesia sacramento universal de salvación* en AUER/ RATZINGER, *Curso de teología dogmática* vol. VIII (Salamanca, 1986) 289-315.
- CDF, Declaración "Mysterium Ecclesiae" (Declaración sobre la doctrina católica acerca de algunos errores actuales), Vaticano 1973.
"Declaración sobre algunos puntos de la doctrina del profesor Hans Küng", Vaticano 1979.
- CTI *El Pluralismo teológico* (BAC 387).
- COLLANTES J., *La Iglesia de la palabra* vol. II (BAC 339, Madrid 1972) 116-143.
- CONGAR Y., *Situaciones y tareas de la teología hoy* (Salamanca 1970).
- COTTIER G., "La pluralité des philosophies et la théologie" RT 71 (1971) 300-326.
- DAFAIFRE G., "Diversité dogmatique et unité de la révélation" NRT 89 (1967) 16-25.
- GEFFRE C., "Diversidad de teología y unidad de la fe" en AA.VV., *Iniciación a la práctica de la teología I* (Madrid 1984) 123-146.
- GEISELMANN J.R., "Dogma" CFT I 361-377.
- HAMMANS H., "Visión actual del problema de la evolución del dogma en los últimos años" Co 21 (1967) 108-128.
- JACQUES F., "El estudio analítico de los enunciados teológicos en AA.VV., *Iniciación a la práctica de la teología I* (Madrid 1984) 508 - 531.
- LOHRER M., "Sujetos de la transmisión" *MySal* I 607-669.
- MARTINELLI R., *Missione inculturata* (Roma 1986).
- MARTINEZ F.G., "Justificación teológica de la evolución del dogma en la Iglesia de Cristo" en AA'VV., *Comentarios a la Constitución Dei Verbum* (BAC 284) 244-265.
- PHILIPS G., "A propos du pluralisme en théologie" en: *Ephemerides theologicae Lovanienses* 46 (1970) 149-169.
- POZO C., "Evolución de los dogmas" *SaM* II 383-392.
- RAHNER K., "Magisterio" *SaM* III 177-193.
– *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona, 1979) 436-448.
– "Dogma" *SaM* II 375-383.

- *Escritos de Teología* Vol. I (Madrid 1961) 51-92; Vol. IV (Madrid 1964) 13-52; Vol. V (Madrid 1964) 55-82.
- "El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia" *Co* 46 (1969) 427-448.
- RAHNER K. - LEHMANN K., "Historicidad de la transmisión" *MySal* I 794-852.
- SCHILLEBEECKX E., "La infalibilidad del Magisterio" *Co* 83 (1973) 399-423.
- TOINET P., "Le problème théologique du pluralisme" *RT* 72 (1972) 5-32.

**INSPIRACION DIVINA
E INTERPRETACION DE
LA SAGRADA ESCRITURA**

Parte IV



El evangelio de San Juan presenta a Cristo como “el camino, la verdad y la vida” (*Jn. 14,6*), mostrando así tres aspectos fundamentales que señalan el ser y la misión del Señor. En efecto, a través de la persona de Cristo podemos llegar al conocimiento del Padre y participar desde ya de la vida divina que nos ofrece. Esa es la Verdad que marca nuestra existencia y nos hace libres (*Jn. 8,32*), porque nos participa del amor divino y enaltece nuestra dignidad humana al llamarnos a ser hijos de Dios.

Cristo es la Verdad sobre Dios y sobre el hombre. Esta Verdad es la que su revelación personal nos vino a manifestar a través de toda su vida y sus palabras, y que la Iglesia debe continuar proclamando a todos los hombres hasta el fin de los tiempos de acuerdo con el mandato del Señor (*cf. Mt. 28, 18-20; Mc. 16,15*), bajo la guía del Espíritu Santo que asiste a la Iglesia y la introduce “hacia la verdad completa” (*Jn. 16,13*).

Al explicar lo referente a la transmisión de la revelación hemos ya expuesto lo que es esta asistencia del Espíritu Santo para que la Iglesia pueda conservar y transmitir fielmente la verdad revelada. Por ello vamos ahora a desarrollar lo relativo a la verdad de la Sagrada Escritura, en donde encontramos la palabra de Dios, Palabra que es Verdad (*Jn. 17,17*).

Para poder acercarnos a esta verdad de la Sagrada Escritura, tenemos que abordar por lo tanto una temática que va directamente ligada al reconocimiento de la palabra de Dios en el texto sagrado. ¿Cómo y por qué la Iglesia retiene como palabra de Dios lo que se encuentra en la Sagrada Escritura? ¿Cómo ha

podido determinar cuáles son los libros sagrados? ¿Qué criterios tiene para discernir y comprender esa palabra? Todos estos interrogantes tienen que llevarnos a una respuesta que permita determinar la verdad de la Escritura, que constituye fundamento esencial de toda nuestra labor teológica y de la fe de la Iglesia.

De acuerdo, pues, con lo señalado por esos interrogantes, estudiaremos en qué consiste la inspiración y su íntima relación con la actividad reveladora de Cristo, dando una luz sobre lo que se entiende por autor de la Escritura y cuál es la verdad fundamental que ella nos transmite (capítulo 11). Luego entraremos a mirar cómo la Iglesia ha reconocido esa palabra escriturística a través del canon y cómo se realiza el proceso de interpretación, sobre todo a partir de la doctrina del Vaticano II (capítulo 12).

CAPITULO 11: REVELACION E INSPIRACION

La Constitución conciliar *Dei Verbum* al iniciar el capítulo III enseña que “la revelación que la Sagrada Escritura contiene y ofrece ha sido puesta por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo”⁵²⁵. Con estas palabras y con su desarrollo a lo largo de la Constitución, el Concilio quería abordar un tema que siempre ha estado presente en la reflexión acerca de lo que es la Sagrada Escritura, en cuanto contiene la palabra de Dios. La inspiración, en efecto, ha sido uno de los puntos que han tratado de ser explicados siempre con mayor precisión, ya que de su comprensión depende en gran parte lo que se entiende por verdad de la Escritura.

Durante mucho tiempo la inspiración escriturística estuvo ligada a una función negativa, es decir a la especial intervención del Espíritu Santo para que la Escritura no contuviera errores; sin embargo, dicha concepción, siendo verdadera, no logra expresar toda la riqueza de la inspiración. Ella va más allá, está encaminada a la transmisión de la Verdad a través de la Escritura, de tal modo que por la realidad de la inspiración Dios mismo es autor de la Escritura. Así, pues, revelación e inspiración van íntimamente ligadas, tal como las ha presentado la Constitución sobre la divina revelación.

Precisamente esa unión íntima con la revelación es la que convierte a la inspiración, y a todo lo relativo a la verdad bíblica, en objeto de estudio de la teología fundamental. Hasta hace

525. DV 11

unos años prácticamente era un capítulo introductivo al estudio de la Sagrada Escritura, pero que quedaba muchas veces sin fundamento al no dar la visión de conjunto de lo que es la revelación como tal y al mirársele únicamente dentro de una visión reducida a la elaboración escriturística. Hoy todavía sigue siendo un capítulo que se presenta muy estrechamente unido a la teología bíblica, y ciertamente tiene allí un puesto importante, pero en cuanto que la inspiración está ligada a la revelación y a su continuidad, pertenece también a la teología fundamental⁵²⁶. De esta manera entonces, tenemos que precisar que lo relativo a la inspiración es un estudio interdisciplinar, que debe ser tratado desde ángulos diversos por la propedéutica bíblica y por la teología de la revelación.

Con estas precisiones señalamos ahora los principales puntos que vamos a desarrollar en este capítulo. En primer lugar daremos una breve definición de lo que se entiende por inspiración, ligándola, para una mayor comprensión, a todo el proceso de la Encarnación; buscaremos luego cuál ha sido el fundamento escriturístico y tradicional del concepto, para detenernos posteriormente en un análisis de la Dei Verbum y presentar sus avances en relación con esta doctrina. Con el objeto de comprender este ulterior desarrollo, presentaremos las líneas de reflexión teológica que más importancia han tenido en la actualidad. Finalizaremos el capítulo con una breve exposición acerca de la verdad bíblica.

1. La inspiración de la Sagrada Escritura

La inspiración no la podemos confundir con la revelación, pero tampoco la podemos separar de ella. En la inspiración tenemos que reconocer una acción especial de Dios en orden a su plena automanifestación, de tal modo que la inspiración se presenta como un carisma en función de la revelación, pero que no la agota, ya que la revelación salvífica de Dios va mucho más allá de un impulso a escribir para comunicar la verdad.

526. Cf. FISICHELLA R., *La rivelazione: evento e credibilità* (Bologna 1986) 134.

a. *Precisión del término*

Una definición precisa de lo que es la inspiración se hace tanto más difícil, cuanto que se trata de un fenómeno que escapa de nuestra percepción humana. En efecto, nos encontramos ante una realidad que supone la fe para poder reconocer esa especial acción del Espíritu Santo. De ahí entonces que tenemos que tratar de comprender dentro de la fe lo que es esta realidad de la inspiración.

Por inspiración escriturística se entiende la especial acción del Espíritu Santo bajo cuyo impulso y guía han sido escritos determinados libros, de tal modo que por ello tienen a Dios como autor y contienen la palabra de Dios⁵²⁷. Por esta razón se les considera sagrados y normativos para la fe de la Iglesia.

La Inspiración, por lo tanto, está constituida por todo el conjunto de elementos que son indispensables para que Dios sea el autor de la Escritura, es decir, para transformar la palabra humana en palabra de Dios. En efecto, la "Sagrada Escritura es la palabra de Dios, en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo"⁵²⁸.

b. *Inspiración y Encarnación*

Para poder entender esta realidad de la inspiración es necesario en primer lugar referirla al misterio central de la salvación, es decir, a la Encarnación,⁵²⁹ pues dada la unidad de la obra de la salvación y de la revelación solamente así podemos iluminar esta realidad.

Esta profunda unidad viene ya presentada en el texto de la carta a los Hebreos: "En distintas ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres por los profetas. Ahora, en esta etapa final, nos ha hablado por el Hijo..." (*Hb.* 1, 1-2). Las muchas palabras de los profetas se

527. Cf. O'COLLINS G., *Teología fundamentale* (Brescia 1982) 285; RAHNER K., "Inspiración" CFT I 781.

528. DV 9

529. Cf. ALONSO SCHÖKEL L., *La palabra inspirada* (Barcelona 1969) 43-79.

orientan a la palabra definitiva del Hijo, la preparan, la prolongan, la explican. La inspiración de la Escritura está, por lo tanto, ordenada también a la Encarnación.

En el fondo, estas dos realidades están íntimamente ligadas, pues la inspiración nos lleva a plantear algo que está muy vecino al problema mismo de la Encarnación. En la inspiración se pregunta ¿cómo puede una palabra ser al mismo tiempo humana y divina? Al tratar de resolver la pregunta encontramos que el Concilio Vaticano I, que fue el que solemnemente definió la inspiración, nos dice que los libros de la Escritura “la Iglesia los tiene por sagrados y canónicos, no porque compuestos por sola industria humana hayan sido luego aprobados por ella; ni solamente porque contengan la revelación sin error; sino porque escritos por inspiración del Espíritu Santo tienen a Dios por autor, y como tales han sido transmitidos por la misma Iglesia”⁵³⁰.

La Escritura, por consiguiente, no es palabra de Dios simplemente porque la Iglesia la haya aprobado, o porque el Espíritu Santo se hubiera apropiado de unos escritos, como tampoco Jesucristo es Dios por la simple aceptación de esta verdad en la Iglesia, o porque el Espíritu Santo hubiera deificado al hombre Jesús, pues no hubo momento alguno en que ese hombre no fuera en verdad Dios. Esto, sin embargo, no obsta para que el Espíritu Santo pudiera emplear materiales: en la Encarnación empleó el cuerpo santificado de María; en la inspiración se vale de hombres que escriben bajo su luz y que utilizan muchas veces materiales pre-existentes: lenguaje, motivos literarios, estilos, etc... Igualmente tampoco se dice que la Escritura es palabra de Dios porque contiene la revelación sin error, ya que una colección de definiciones infalibles de la Iglesia puede contener y formular la revelación sin errores, pero no es por eso palabra de Dios.

El Vaticano II ligó aún más estrechamente esta realidad de la inspiración con la Encarnación al presentarla no sólo en términos muy semejantes a lo que siempre se ha entendido como correspondiente a la economía del misterio de la En-

530. Ds. 1787, cf. Ds 1809.

carnación, a la condescendencia de Dios, sino que la compara directamente con ella.

Sin mengua de la verdad y de la santidad de Dios, la Sagrada Escritura nos muestra la admirable condescendencia de Dios, "para que aprendamos su amor inefable y cómo adapta su lenguaje a nuestra naturaleza con su providencia solícita". La palabra de Dios, expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano, como la Palabra del eterno Padre, asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres ⁵³¹.

2. Fundamento escriturístico de la inspiración

Aunque son muy escasos los textos que directamente puedan referirse a esta particular acción de Dios en su intervento revelador, sin embargo encontramos a lo largo de toda la Sagrada Escritura una tradición bíblica que nos muestra la realidad de la inspiración.

a. *Textos del Antiguo Testamento*

La idea de que la Escritura está inspirada por Dios no es uno de los temas primordiales de la religión israelita. Sin embargo, encontramos allí que se alude enfáticamente a la acción de Dios en la mente de los profetas; pero este influjo se expresa en términos de una proclamación oral mediante la cual Dios les comunica su mensaje. En el Antiguo Testamento se consigna el dato de que Dios manda a un profeta para que ponga algo por escrito (*Ex.* 17,14; *Is.* 30,8; *Jer.* 30,2; *Hab.* 2,2) y que dichas profecías reciben el título de 'libro de Yavé' (*Is.* 34,16). Pero ninguna de estas expresiones parece mostrar que el profeta sienta el acuciante deber de escribir. No hay indicación alguna del influjo divino sobre el escritor profético en el sentido de que Dios fuera considerado autor de tales escritos. La acción divina sobre los hombres queda limitada al campo de la acción y de la expresión oral ⁵³².

No obstante, se puede ver en esos testimonios lo que es la inspiración, en cuanto acción del Espíritu Santo que toma

531. DV 13

532. Cf. FISICHELLA R., *Rivelazione: evento e credibilità* 136.

posesión de un hombre y lo impulsa a obrar, a comportarse en un modo tal que los gestos que realiza sean expresión de la voluntad reveladora de Dios,⁵³³ por cuanto que el Espíritu está en él para conducirlo y consagrarlo como instrumento de la revelación en la historia de la salvación.

Los relatos de vocación profética que encontramos en el Antiguo Testamento van íntimamente ligados al hecho de la inspiración por parte del Espíritu Santo. En efecto, tanto Isaías como Jeremías (cf. *Is.* 6; *Jer.* 1,4-10) se sienten llamados a proclamar la palabra del Señor, porque El ha puesto sus palabras en ellos, las ha colocado en su boca y los ha purificado con la presencia del Espíritu. De igual manera se expresa Ezequiel, el cual más simbólicamente debe comer el rollo que contiene la palabra, para que la pueda proclamar (*Ez.* 2,8-3,11).

b. Fundamentación neotestamentaria

La doctrina de la inspiración se basa fundamentalmente en algunos textos del Nuevo Testamento, que señalamos a continuación:

Sobre esta salvación investigaron e indagaron los profetas, que profetizaron sobre la gracia destinada a vosotros, procurando descubrir a qué tiempo y a qué circunstancias se refería el Espíritu de Cristo, que estaba en ellos, cuando les predecía los sufrimientos destinados a Cristo y las glorias que les seguirían. Les fue revelado que no administraban en beneficio propio sino en favor vuestro este mensaje que ahora os anuncian quienes predicán el Evangelio, en el Espíritu Santo enviado desde el cielo; mensaje que los ángeles ansían contemplar. (*1 Pe.* 1,10-12).

Del mismo modo que en este texto se atribuyen las profecías al Espíritu Santo, en otros lugares del Nuevo Testamento se le atribuyen los salmos de David (cf. *Mc.* 12,36; *Act.* 4,25). Así el Nuevo Testamento nos da testimonios según los cuales el anuncio de la salvación del Antiguo Testamento tiene como autor al Espíritu Santo. El texto igualmente muestra cómo toda la Escritura para ser comprendida debe centrarse en la persona de Cristo, que es la Verdad prometida en los profetas y anunciada ahora por los Apóstoles.

⁵³³Cf. ALONSO SCHÖKEL L., *La palabra inspirada* 81-93; SMITH R., "Inspiración e inerrancia" CBSJ V 12-14.

Os hemos dado a conocer el poder y la Venida de nuestro Señor Jesucristo, no siguiendo fábulas ingeniosas, sino después de haber visto con nuestros propios ojos su majestad... Pero, ante todo, tened presente que ninguna profecía de la Escritura puede interpretarse por cuenta propia; porque nunca profecía alguna ha venido por voluntad humana, sino que hombres movidos por el Espíritu Santo, han hablado de parte de Dios. (II Pe. 1,16.20-21).

De los anunciadores del mensaje profético se dice que “hablaban movidos por el Espíritu Santo”. Este efecto del Espíritu Santo se atribuye aquí no sólo a la palabra profética hablada, sino también a la escrita. Este texto ha sido tomado como una de las afirmaciones explícitas en favor de la inspiración⁵³⁴ y en el que no se hace distinción entre la profecía escrita y la hablada en cuanto a su carácter divino. Ambas son puestas al mismo nivel y en las dos toma parte el Espíritu de Dios. Allí se muestra que la Sagrada Escritura es la consignación escrita, accesible y permanente de la palabra de Dios.

Tú, en cambio, persevera en lo que aprendiste y en lo que creíste, teniendo presente de quiénes lo aprendiste, y que desde niño conoces las Sagradas Letras, que pueden darte la sabiduría que lleva a la salvación mediante la fe en Cristo Jesús. Toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia; así el hombre de Dios se encuentra perfecto y preparado para toda obra buena (II Tim. 3,14-17).

Este texto, que constituye el único caso en el que se utiliza expresamente la palabra ‘inspiración’ para explicar la particular acción de Dios en su intervento salvífico,⁵³⁵ se dirige más concretamente a explicar la eficacia de la Escritura por cuanto que es inspirada por Dios. Cuando la palabra reveladora y viva de Dios se convierte en Escritura, no se transforma en letra muerta, sino que sigue siendo ‘Escritura inspirada’, vivificada por el hálito de Dios.

En los dos últimos textos es importante recalcar que la plasmación de la palabra de Dios en Escritura es atribuida al Espíritu de Dios, del mismo modo que la Encarnación de la Palabra de Dios aparece como efecto del Espíritu divino (Lc. 1,35).

534. Cf. HAAG H., “La palabra de Dios se hace libro en la Sagrada Escritura” MySal I 388.

535. Cf. FISICHELLA R., *Rivelazione: evento e credibilità* 135.

Al igual que en la Cristología, siempre ha habido el peligro de acentuar uno de los elementos, el divino o el humano, a costa del otro. En el caso de la Escritura la dimensión humana es la que más ha sufrido olvido. Este peligro no parte de la interpretación de los textos citados, sino del querer afirmar de manera explícita la especial intervención de Dios en la Sagrada Escritura y su verdadero carácter de autor.

Los textos hasta ahora comentados se refieren especialmente al origen divino de los libros sagrados del Antiguo Testamento. Es bueno, por consiguiente, ver que también hay otros textos que hacen alusión al origen divino de los libros cristianos (cf. *Ap.* 1, 1-3; 22,7.10.18-19). El autor de la segunda carta de Pedro (3,16) equipara las cartas de Pablo a las "otras Escrituras". Pablo por su parte retiene que lo que los Apóstoles proclaman es palabra de Dios (*II Tes.* 2,13-15): son ellos quienes las pronuncian, pero es palabra de Dios que obra eficazmente (cf. *I Tes.* 1,5; *Ef.* 3,5)⁵³⁶.

Así, pues, la Iglesia siempre ha tenido la convicción de poseer unas Escrituras Sagradas en las que encuentra la palabra de Dios, regla de su fe y de su conducta. Y en la conciencia que fue tomando de que ha recibido de los discípulos de Cristo unas nuevas Escrituras, fue descubriendo que éstas completaban las del Antiguo Testamento y daban la expresión definitiva de la revelación.

3. Desarrollo del concepto 'inspiración'

La reflexión acerca de la inspiración bíblica apareció en época muy temprana dentro del cristianismo, para oponerse al montanismo que reconocía una nueva inspiración profética. La aceptación de las nuevas Escrituras fue vista como un coronamiento de las antiguas, no como superación de ellas, tal como pretendían los gnósticos y maniqueos, quienes atribuían a un 'dios inferior' las escrituras judías. De ahí entonces que la Iglesia vió la necesidad de mantener y proclamar la unidad de ambos Testamentos.

536. Un comentario de estos textos puede ser útil para una mejor comprensión de esta temática. Por ello es conveniente ampliar este punto en ALONSO SCHÖKEL L., *La palabra inspirada* 93-103.

La comprensión del concepto inspiración tuvo una lenta evolución a lo largo de la patrística y de la teología, que fue, sin embargo, llevando a una recta intelección de ella.

a. El autor sagrado como instrumento

En un primer momento se utilizó la analogía del 'instrumento' por medio de la cual se comparaba al profeta y al hagiógrafo con un instrumento musical tocado o pulsado por Dios, por la Palabra, por el Espíritu. Esta imagen fue utilizada por primera vez por Atenágoras:

Nuestros testigos son los profetas, que hablaron por virtud del Espíritu Santo... el Espíritu Santo movía la boca de los profetas como un instrumento... el Espíritu Santo usaba de ellos como un flautista que toca la flauta⁵³⁷.

Esta misma imagen se encuentra posteriormente en Teófilo de Antioquía, en Hipólito, Clemente de Alejandría, Orígenes, Juan Crisóstomo y Jerónimo, los cuales utilizan la imagen en un sentido más genérico. Al respecto escribe Jerónimo:

Yo debo preparar mi lengua como un estilo o una pluma, para que con ella escriba el Espíritu Santo en el corazón y en los oídos de los oyentes. A mí me toca hacer resonar su doctrina como por un instrumento. Si la ley fue escrita por el dedo de Dios, por la mano de un mediador... cuánto más el evangelio será escrito con mi lengua por el Espíritu Santo⁵³⁸.

San Agustín, en cambio, al utilizar esta imagen de la instrumentalidad, la refiere más bien a los órganos del cuerpo humano. Su preocupación, sin embargo, se enfocaba más a demostrar la verdad de toda la Escritura, derivante del contenido salvífico presente en ella, para combatir así las tesis de los maniqueos, para quienes el Antiguo Testamento tenía como autor a Satanás.

Otra analogía, que se utiliza para explicar la inspiración, es la del 'dictado', aplicada a la acción del Espíritu Santo en la confección de la Escritura (Jerónimo y Gregorio Magno) con lo

537. PG 6, 906, 908.

538. PL 22, 627.

que se acentúa el carácter de autor del Espíritu Santo. Isidoro, por su parte, la expresaba de la siguiente manera:

Creemos que el Espíritu Santo es el autor de la Sagrada Escritura: pues el que dictó a sus profetas para que escribiera, El mismo escribió⁵³⁹.

Estas primeras aproximaciones interpretan la inspiración de manera muy mecánica, reduciendo drásticamente el papel de los escritores sagrados. Prácticamente son simples secretarios que copian fielmente lo que Dios les dicta. Allí, por consiguiente, se daba gran importancia a la causalidad divina, mientras que se anulaba la causalidad humana⁵⁴⁰.

b. Dios, autor de las Escrituras

A partir del siglo IV se encuentra la afirmación de que Dios es autor de las Escrituras, autor del Antiguo y del Nuevo Testamento. No obstante, sin embargo, la expresión tuvo diferentes significados ya que en un principio se la consideró como una consecuencia de la inspiración, o como expresión del hecho de que el mismo Dios había querido esta Escritura en la historia de la salvación para manifestar su verdad a los hombres. Esta idea de Dios-autor se fue clarificando cada vez más hasta llegar a concebirla como autor propio de la Escritura, a partir del cual se define el concepto de inspiración⁵⁴¹.

Santo Tomás de Aquino configuró su doctrina acerca de la inspiración basándose en una conexión del concepto de autor con el principio de causalidad principal e instrumental y de ahí su concepción de la inspiración como carisma profético.⁵⁴² Revelación e inspiración, hasta cierto punto, son dos aspectos de la profecía: la revelación es el descubrimiento de una verdad que estaba escondida por un velo de oscuridad e ignorancia y que permite ahora al profeta la percepción de la realidad divina; la inspiración, por su parte, es un elemento complementario de la revelación mediante la cual el profeta viene elevado a un

539. PL 83, 750.

540. Cf. O'COLLINS G., *Teología fundamental* 287-288.

541. RAHNER K., "Inspiración" CFT I 783.

542. STh II-II qq. 171-184.

nivel superior por obra del Espíritu Santo. De esta manera todo conocimiento de Dios sólo se logra por un impulso del Espíritu Santo que permite al hombre percibir y comprender la verdad⁵⁴³.

Esta doctrina tradicional fue largamente discutida y desarrollada y sirvió para ir clarificando algunas posiciones en relación con el valor y la naturaleza de los libros sagrados. El Concilio de Florencia, el primero que utilizó la palabra 'inspiración' dentro del Magisterio oficial de la Iglesia,⁵⁴⁴ se refirió explícitamente a esta idea de Dios autor de las Escrituras, recogiendo así los resultados del desarrollo teológico del concepto. Trento, a su vez, designó a Dios como autor de ambos Testamentos y explicó que la Escritura y la Tradición han llegado hasta nosotros "Spiritu Santo dictante".⁵⁴⁵ En este texto algunos ven una reducción del papel de los hagiógrafos, a quienes correspondería tan solo una función de secretarios que copian lo que dicta el Espíritu⁵⁴⁶.

Como reacción a esta concepción y a una mala interpretación de la misma, algunas corrientes protestantes, en el tiempo de la Ilustración, llegaron a reducir la Escritura al nivel de un simple libro religioso, o a concebir la inspiración como una realidad subjetiva que recae solamente sobre el lector de aquella, pero sin concederle cualidad objetiva en la Escritura misma.

En la teología católica nunca se negó la doctrina de Dios autor, pero prevaleció la tendencia a identificar la inspiración con la canonicidad y la autenticidad de la doctrina⁵⁴⁷.

Ante los nuevos problemas que fueron surgiendo a partir de los descubrimientos científicos y que ponían en duda las en-

543. Cf. supra capítulo 4 pp. 88-90.

544. Ds 706

545. Ds 783

546. Hay que tener en cuenta que Trento no está definiendo directamente lo que es la inspiración; únicamente quiere responder a la doctrina de los reformadores que rechazan la Tradición. De ahí que el Concilio presenta a Dios como autor de Escritura y Tradición, que son la fuente de la revelación.

547. Cf. RAHNER K., "Inspiración" CFT I 784

señanzas de la Biblia, la discusión se fue desplazando más bien hacia la cuestión de los rasgos históricos específicos de cada uno de los libros, hacia los “géneros literarios”, en el intento de con-
 jugar la inerrancia de la Escritura con su dependencia de la historia.

c. Definición del Vaticano I

El Concilio Vaticano I al definir que “La Iglesia considera dichos libros sagrados y canónicos... porque inspirados por el Espíritu Santo. tienen a Dios por autor y como tales fueron entregados a la Iglesia”⁵⁴⁸, quería oponerse al racionalismo contemporáneo y defender con toda claridad el origen divino de las Escrituras. Por primera vez se definió la inspiración y se la relacionó estrechamente con la idea de Dios-autor.

Prácticamente el Vaticano I viene a recoger la evolución que hasta ese momento había tenido el concepto inspiración y a fijar de manera normativa lo que la Iglesia había ido percibiendo a lo largo de tantos siglos de historia. Sin embargo, la definición conciliar no cerró la investigación sobre el asunto, sino que más bien dió ocasión para que se fuera cada vez más perfeccionando la comprensión eclesial acerca de la inspiración.

d. El Espíritu Santo actúa en el autor humano

En la encíclica “Providentissimus Deus” el Papa León XIII describe la inspiración diciendo que el Espíritu Santo “con su virtud sobrenatural excitó y movió a los hagiógrafos a escribir y asistió a los que escribían, de forma que concibieran rectamente todas y sólo aquellas cosas que El mandaba, las escribieran fielmente y las expresasen de modo adecuado a la verdad infalible. De lo contrario, no sería El el autor de toda la Escritura”.⁵⁴⁹ La encíclica subraya, pues, el alcance de esta moción divina detallándola según las tres etapas psicológicas que requiere la composición de un libro sagrado: el Espíritu Santo ha obrado sobre la inteligencia del autor humano para que concibiera con certeza lo que Dios le ordenaba escribir; sobre su

548. Ds 1787

549. Ds 1952

voluntad para que se determinara a escribir con fidelidad; sobre sus facultades ejecutivas (operativas) para que se expresara en un modo conveniente.

Todo este desarrollo teológico iba encaminado a explicar y defender la inerrancia.⁵⁵⁰ En efecto, si Dios-autor influye en el entendimiento del hagiógrafo mediante una sobrenatural iluminación, mueve eficazmente su voluntad y contribuye con su asistencia a la obra de redacción, es evidente que toda la Biblia esté exenta de error.

Esta encíclica tuvo gran importancia por cuanto abrió la concepción de autor de la Escritura al reconocer el papel que tienen los escritores sagrados. Ellos también son autores, juntamente con Dios. Dios como causa principal, el hombre como causa instrumental. De esta manera, admitiendo un autor divino y otro humano, se podían explicar las características históricas e individuales de cada uno de los escritos y la diversidad de concepciones teológicas que se expresan en ellos. Asimismo, sirvió para esclarecer que la inspiración y la inerrancia se extienden a toda la Escritura, rechazando de esta manera las opiniones que limitaban la inspiración solamente a algunas partes de la Escritura o a algunos contenidos.

No obstante la doctrina de León XIII planteó algunos inconvenientes al definir la naturaleza de la inspiración en función casi exclusivamente de la inerrancia y al utilizar un concepto tan antropomórfico, cual es el de Dios-autor-literario de la Biblia⁵⁵¹.

e. Importancia de los géneros literarios

Pío XII en su encíclica "Divino Afflante Spiritu" dió una gran importancia a los géneros literarios, a través de los cuales

550. No hay duda de que cuando Dios enseña, y en la medida en que enseña, no puede engañarse ni engañarnos: su palabra está necesariamente exenta de todo error. Esto es lo que propiamente se llama el privilegio de la "inerrancia", pero esto no es sino un corolario de la inspiración, no su fin específico.

551. Cf. ARTOLA A., "La inspiración de la Sagrada Escritura" en: AA. VV., *Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la divina revelación* (BAC 284, 1969) 372-374.

se puede encontrar el sentido genuino que el autor sagrado ha querido expresar. El Papa insistió por ello en la necesidad de conocer, mediante una crítica literaria bien informada, los modos de hablar del oriente antiguo, pues sólo así se puede discernir lo que el autor ha querido decir y enseñar. De esta manera Pío XII realzó la figura del hagiógrafo, el cual cumple un papel activo en la composición del libro sagrado.

Así, pues, el intérprete, con todo empeño y sin descuidar luz alguna que hayan aportado las investigaciones modernas, esfuércese por averiguar cuál fue el carácter y condición de vida del escritor sagrado, en qué edad floreció, qué fuentes utilizó ya escritas ya orales y qué formas de decir empleó. Porque así podrá conocer más plenamente quien haya sido el hagiógrafo y qué haya querido significar al escribir⁵⁵².

4. Doctrina del Vaticano II sobre la inspiración

Todo el recuento histórico del concepto "inspiración" nos ha hecho ver que se trata de una realidad que no se puede fácilmente esquematizar por medio de una definición, y que para comprenderla rectamente es necesario tener en cuenta su íntima conexión con la automanifestación de Dios en Cristo, de la cual la inspiración es un instrumento en orden a la comunicación perenne de la palabra divina.

Precisamente en esta íntima conexión con la revelación es como la Constitución *Dei Verbum* encuadra y desarrolla su doctrina acerca de la inspiración. A partir de allí se pueden entender los distintos puntos que trata en relación con la acción de los escritores sagrados y los efectos mismos de la inspiración.

a. Revelación e inspiración

La Constitución conciliar nos presenta la revelación como la palabra divina mediante la cual Dios se automanifiesta. Esta palabra se transmite por la intervención de los profetas, se recibe en la comunidad y se comunica luego a las generaciones venideras. Para esta transmisión, Dios dispuso de una doble vía:

⁵⁵²Ds 2294; cf. 2293

la predicación oral y la consignación escrita. La inspiración en relación con la palabra de la revelación es precisamente esta fijación y consignación por escrito, mediante la cual la palabra de revelación se hace Escritura⁵⁵³.

Revelación, pues, quiere decir todo el hablar y obrar de Dios con los hombres, una realidad de la que la Escritura da noticia, pero que no es simplemente ella misma. La revelación trasciende la Escritura, como la realidad trasciende la noticia de sí misma⁵⁵⁴. De esta manera entonces, al formularse la verdad de la Biblia desde la revelación, como verdad de salvación, la inspiración se libera de la hipoteca en que la tenía la inerrancia y vuelve a centrarse en torno a la revelación⁵⁵⁵.

De acuerdo con estas premisas, miremos ahora detenidamente los textos de la Dei Verbum que nos presentan la inspiración.

La revelación que la Sagrada Escritura contiene y ofrece ha sido puesta por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo. La santa madre Iglesia, fiel a la fe de los Apóstoles, reconoce que todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, con todas sus partes, son sagrados y canónicos, en cuanto que escritos por inspiración del Espíritu Santo (*Jn* 20,31; *II Tim* 3,16; *II Pe* 1,19-21; 3,15-16), tienen a Dios como autor, y como tales han sido confiados a la Iglesia⁵⁵⁶.

Pues lo que los Apóstoles predicaron por mandato de Jesucristo, después ellos mismos con otros de su generación lo escribieron por

553. Cf. ARTOLA A., "La inspiración de la Sagrada Escritura" 378-379.

554. Puede darse "Escritura" sin que se dé revelación, pues la revelación sólo se hace realidad donde hay fe. La revelación se da solamente cuando, además de los dichos materiales que la atestiguan, opera su realidad histórica en forma de fe. En este sentido entra en la revelación el sujeto-receptor, sin el cual aquella no existe. Cf. RAHNER K., — RATZINGER J., *Revelación y tradición* (Barcelona (1970) 37-39.

555. Esto es precisamente lo que ha traído como consecuencia que el lugar propio de la inspiración sea la teología fundamental y no únicamente la propedéutica bíblica. Permanece sin embargo la apreciación que ya hemos dado, de que se trata de un asunto interdisciplinar que debe ser tratado en ambas partes, cada una desde su propio ángulo de vista.

556. DV 11

inspiración del Espíritu Santo y nos lo entregaron como fundamento de la fe⁵⁵⁷.

Estos textos reducen la descripción pormenorizada que hacía León XIII, de tal modo que sólo queda la mención de la puesta por escrito, es decir, el impulso para la redacción. Como podemos darnos cuenta en la *Dei Verbum* la doctrina acerca de la inspiración no está orientada hacia la inerrancia; su doctrina central es la doctrina sobre la revelación, la cual tiene su plenitud en Cristo quien completa y lleva a su perfección toda la revelación.⁵⁵⁸ Los Apóstoles recibieron esa revelación de boca de Cristo en el continuo trato con El y en la enseñanza de sus obras, y —una vez enviado el Espíritu Santo por el mismo Señor— tenían un principio de iluminación interior que les sugería todo cuanto Cristo les había enseñado.⁵⁵⁹ Pero era designio de Dios que todo este depósito de la revelación permaneciera por siempre y que se transmitiera a todas las generaciones. Esta economía de transmisión se lleva a cabo tanto por la predicación oral, como por la consignación escrita, realizada por inspiración del mismo Espíritu Santo, mediante los Apóstoles y otros varones de la misma generación apostólica.

Hay, pues, una economía de revelación y otra de conservación y transmisión; una acción del Espíritu Santo que tiende a instruir e ilustrar internamente sobre el contenido y una acción del mismo Espíritu ordenada a poner por escrito ese mensaje de salvación. La Constitución conciliar mira la inspiración desde el punto de vista de la conservación y transmisión de la revelación por vía escrita.

Aunque no precisa la constitución cómo se verifica el conocimiento de la verdad revelada, se deja adivinar que se realiza por obra del Espíritu Santo como perfeccionador de la revelación de Cristo, mediante sus internas sugerencias, pero en el ámbito del carisma de la revelación. La inspiración es un carisma diferente, ordenado a la puesta por escrito de dicho conocimiento de revelación, en forma análoga al carisma de la transmisión infalible por la predicación oral apostólica⁵⁶⁰.

557. DV 18

558. DV 4

559. DV. 7

560. ARTOLA A., "La inspiración de la Sagrada Escritura" 381

b. La acción de los escritores sagrados

Una de las principales innovaciones de la Dei Verbum ha estado precisamente en la presentación del papel positivo que le corresponde a los hagiógrafos. Al respecto dice:

En la composición de los Libros sagrados, Dios se valió de hombres elegidos, que usaban todas sus facultades y talentos; de este modo, obrando Dios en ellos y por ellos, como verdaderos autores, pusieron por escrito todo y sólo lo que Dios quería⁵⁶¹.

Aquí aparecen los elementos del aporte humano del escritor sagrado: la elección divina para ser transmisor cualificado de la revelación; plenitud de sus facultades humanas que no son menoscabadas por la actuación divina; verdadero carácter de escritor.

Esta revaloración del papel de los escritores sagrados es muy importante, ya que el texto en sí mismo transmite la verdad divina, pero propiamente tal como fue percibida por un escritor que participaba de una historia y de una cultura determinada. Allí en esa experiencia de Dios es donde el Espíritu Santo inspira, es decir, haciéndole vivir intensa e integralmente su propia experiencia de fe, de tal manera que pueda transmitir la revelación en el conjunto entero de la historia de la salvación. Al ser inspirado por Dios el hombre no queda anulado, permanece libre y en su escrito deja percibir los rasgos propios de su personalidad. La inspiración se presenta entonces como un carisma en orden a cumplir una misión que se inserta en el plan salvífico y revelador de Dios⁵⁶².

Así, pues, el Vaticano II no dice que los autores sean instrumentos y que Dios sea la causa principal. Habla más bien de un obrar de Dios en ellos y por ellos, reconociéndoles así el carácter de autores a los hagiógrafos. De esta manera, Dios sigue siendo el autor de las Escrituras con la participación y la colaboración de los escritores sagrados, verdaderos autores también de la Escritura. Esta idea había sido negada en el siglo pasado por el Cardenal Franzellin, el cual veía una total incompatibilidad entre la idea de Dios-autor y el hagiógrafo-

⁵⁶¹.DV 11

⁵⁶².Cf. FISICHELLA R., *Rivelazione: evento e credibilità* 153-155.

autor.⁵⁶³ Sin embargo, la idea ya había comenzado a hacer camino, y por ello el Cardenal Bea trató de demostrar que la expresión tiene sentido de autor literario y que como tal había sido utilizada en los "estatutos de la Iglesia antigua"⁵⁶⁴.

La Dei Verbum al darle a los hagiógrafos el carácter de verdaderos autores, planteó el problema de la analogía con que debe tomarse el término para aplicarlo a Dios. En efecto, Dios sólo puede ser autor en sentido propio como causa, no como escritor.⁵⁶⁵

c. La verdad escriturística

De acuerdo con la Dei Verbum, el efecto primero y más propio de la inspiración es transmitir y conservar la verdad de la salvación. Por ello la Escritura, por ser palabra inspirada, contiene la doctrina y la fuerza de la salvación. Ella no sólo enseña, sino que además obra sobre nosotros,⁵⁶⁶ ya que contiene la revelación, la palabra de Dios. Esta palabra-revelación se transmite en doble forma: Tradición y Escritura, constituyendo ambas la única palabra:⁵⁶⁷ la Escritura como palabra escrita, la Tradi-

563. Franzellin en 1870 distinguía en el libro un elemento formal y otro material, las ideas y las palabras. El autor sagrado recibía de Dios todo lo que debía imprimir en su libro: ideas, pensamientos, juicios. Aún aquellos elementos que ya podía poseer naturalmente por experiencia anterior, debían serle nuevamente como sugeridos y de cierto modo "revelados" a través de una iluminación especial y sobrenatural. Para Franzellin, únicamente las palabras, las frases, el ropaje literario escapaba de ese influjo divino. El escritor encontraba por sí mismo las palabras y no era ayudado en su trabajo más que por una simple asistencia divina que impedía que dichas palabras pudieran traicionar el pensamiento. Su tesis central era: Dios debe ser el autor principal de la Sagrada Escritura, pues para que alguien sea el autor de un libro es necesario y suficiente que haya concebido todos los pensamientos del mismo y ordenado su redacción. No es necesario que por sí mismo haya realizado la redacción hasta los últimos detalles, pues esto lo puede hacer un secretario. Así es entonces el caso de Dios que ha confiado el trabajo a los hagiógrafos, dejándoles cierta iniciativa.

564. Cf. BEA A., "Deus auctor Scripturae" *Angelicum* (1943) 16.31.

565. Cf. ARTOLA A., "La inspiración de la Sagrada Escritura" 385.

566. Cf. ALONSO SCHÖKEL L., *La palabra inspirada* 323.

567. DV 10

ción como palabra confiada a los Apóstoles y sus sucesores para su perenne transmisión⁵⁶⁸.

La verdad que transmite la Escritura es fundamentalmente la verdad de la salvación en Cristo. Hacia esta verdad se orientan todos los escritos del Antiguo y Nuevo Testamento. De este modo no podemos considerar la Biblia como un conjunto de verdades abstractas y metafísicas, sino como la que nos transmite una verdad histórico-salvífica. En la Escritura encontramos sobre todo la experiencia vivida de esa verdad que se ha traducido en la afirmación acerca de la bondad y la fidelidad de Dios (cf. *Dt* 7,9; *Es* 18,21), que se ha manifestado y comunicado plenamente a nosotros mediante la persona de su Hijo (*Jn* 1,17).

Como todo lo que afirman los hagiógrafos, o autores inspirados, lo afirma el Espíritu Santo, se sigue que los Libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra⁵⁶⁹.

La verdad de la Escritura es, por lo tanto, una verdad religiosa que nos ha sido entregada con miras a la salvación y que impulsa a la conversión. Es una verdad que penetra el corazón y que transforma la existencia, si la recibimos con fe y dejamos que el Espíritu obre también en cada uno de nosotros. Esta verdad, por consiguiente, es una verdad progresiva en su adquisición y que se encuentra de manera complementaria en el conjunto de los datos revelados.⁵⁷⁰ No podemos entonces tomar los datos bíblicos fuera de su verdad total, pues deformamos lo que allí Dios ha querido manifestarnos. Es una verdad a la que sólo podemos llegar con la fe y la gracia, bajo la acción del Espíritu Santo.

El término "verdad" en sentido propiamente cristiano no indica a Dios mismo, en su trascendencia, sino la revelación de Dios, esa revelación del designio que ha encontrado su cumplimiento definitivo en Jesucristo y que se va profundizando progresivamente en el corazón de los creyentes mediante la obra del Espíritu Santo para hacerlos cada vez más partícipes de la misma vida del Hijo de Dios⁵⁷¹.

568. DV 9.

569. DV 11

570. Cf. O'COLLINS G., *Teología fundamentale* 157.

571. Cf. DE LA POTTERIE I., "Historia y verdad" en: LATOURELLE R. — O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca 1982) 149.

Así, pues, la verdad bíblica no se limita únicamente a la revelación traída por Jesucristo, sino que es necesario que el cristiano entre en posesión de la verdad. Esto es lo que Juan quiere significar al hablar de "obrar la verdad" (*Jn.* 3,21; I *Jn.* 1,6), es decir, hacer propia la verdad de Cristo, vivirla de tal manera que por su presencia en el interior del creyente se llegue a amar a los hermanos con el mismo amor con el que Dios nos ha amado (cf. I *Jn.* 2, 4-6).

5. Principales aportes teológicos recientes acerca de la inspiración

La doctrina conciliar fue el fruto de una serie de avances teológicos en el campo bíblico, y particularmente en lo referente a este tema de la inspiración. Dichos estudios estuvieron encaminados a buscar una presentación teológica, de tal modo que la discusión pasó de la búsqueda de conjugación de causalidades a la comprensión de la subordinación del elemento humano al agente divino, para que el efecto producido se pudiera decir obra del uno y del otro bajo distintos aspectos.

En el presente numeral nos limitamos a presentar dos autores, Benoit y Rahner, que contribuyeron muchísimo en la reflexión conciliar acerca de la inspiración.

a. Explicación del P. Benoit

Según Benoit,⁵⁷² el autor inspirado ha suministrado ciertamente, de manera consciente y libre, todo lo que hay en el libro, es decir, las ideas y su expresión literaria; pero el influjo divino le ha movido de tal forma, soberanamente eficaz, que esas ideas y esas expresiones son en definitiva de Dios mismo.

Para poder llegar a esa conclusión, Benoit ha partido de la distinción entre inspiración y revelación. La primera la considera un carisma de dirección y ejecución práctica; la segunda, en cambio, un carisma de iluminación y conocimiento. Pero

572. Cf. BENOIT P., *La prophétie* (Paris 1947); "Révélation et inspiration" RB 70 (1963) 321 - 370; "La vérité dans la Bible. Dieu parle la language des hommes", en LA VIE SPIRITUELLE 114 (1966) 387-416; "Inspiración y revelación" Co 10 (1965) 13-32.

lo más importante es la visión amplia dentro de la que encuadra la inspiración, siguiendo el ejemplo mismo de la Escritura, la cual para hablar de este carisma se refiere más a la acción del Espíritu que toma posesión del hombre para impulsarlo a hacer algo de parte de Dios, o para hablar en su nombre.

En efecto, el Espíritu aparece muchas veces impulsando al hombre para que realice una serie de actos que estructuran la historia del pueblo escogido, por ejemplo a Moisés (*Num.* 11, 17-25), a Josué (*Num.* 27,18) a Gedeón (*Jue.* 6,34), a Jefté (*Jue.* 11,29) a Sansón (*Jue.* 14,6-9). Invade a Saúl (*I Sam.* 10, 6-10) y cae luego sobre David (*I Sam.* 16,13). En todos esos textos se encuentra una especie de “inspiración pastoral” que dirige a los pastores del pueblo escogido. De igual modo el Espíritu también hace hablar. Los profetas son los mensajeros que llevan la palabra divina a los oídos del pueblo. Así el Espíritu invade a Ezequiel y le hace hablar (*Ez.* 11,5), pone las palabras de Dios en boca de Isaías (*Is.* 59,21), llena de fuerza a Miqueas (*Miq.* 3,8). El mismo Espíritu es quien se da a los Apóstoles y los impulsa a predicar (*Act.* 2, 16ss).

Benoit, por lo tanto, hace la distinción entre una “inspiración pastoral” y una “inspiración oratoria”, que viene a complementar aquella. Esta distinción sería, por su parte, la que explica también el hecho de que Cristo haya ordenado a los Apóstoles predicar el Evangelio y fundar la Iglesia con el impulso del Espíritu Santo (*Act.* 8,29.39; 10,19; 13,2.4; 16,6), el cual concede a los cristianos diversos carismas, de acción y de palabra, que estructuran la comunidad (*I Cor.* 12,4-11).

Bajo el impulso del Espíritu Santo, tanto en el Nuevo como en el Antiguo Testamento la Escritura fija el recuerdo de las cosas que fueron hechas y dichas. Así los Apóstoles y los discípulos ponen por escrito lo esencial del mensaje para conservarlo, preservarlo y transmitirlo a las generaciones posteriores. Este es como el coronamiento de la acción inspiradora que ha precedido a los escritos.

Por esta razón, explica Benoit, la “inspiración escriturística” hay que verla dentro del gran conjunto de la “inspiración bíblica” de la que ella forma parte, al lado y como consecuencia de las inspiraciones “pastoral” y “oratoria”. Antes de ser escrito el mensaje comenzó por ser vivido y hablado. De esta

manera, el poner de relieve la inspiración de la Tradición, al lado de la inspiración de la Escritura, ayuda a percibir mejor su relación, como dos aspectos de expresión de una misma corriente inspiradora⁵⁷³.

Con estas aclaraciones, y dentro de una concepción análogica de lo que es la inspiración, Benoit hace ver el valor social⁵⁷⁴ y el alcance eclesial de ésta, no porque se trate de una inspiración colectiva a toda la comunidad, ya que Dios elige una serie de hombres, pastores, profetas, apóstoles, escritores a quienes El dirige, sino porque la inspiración está destinada al bien de la colectividad. Dios forma para Sí un pueblo a fin de salvar en él a sus miembros y, por medio de él, a toda la humanidad. Dios se revela al pueblo, y esto lo hace a través de sus intermediarios. Los escritores sagrados recogen lo esencial de todo este proceso y lo consignan en unos libros para transmitirlos a todas las generaciones.

Al utilizar una concepción analógica de la inspiración, Benoit puede describir la continuación de esta obra del Espíritu Santo a lo largo de la Iglesia. Por ello puede hablar también de una "inspiración eclesial", que a semejanza de la "inspiración bíblica" por la cual Dios ha guiado a su pueblo inspirando los textos sagrados para que fueran instrumento de salvación, hoy el Espíritu inspira a la Iglesia en la comprensión e interpretación de aquellos escritos, normativos para su propia existencia. La inspiración bíblica, sin embargo, estaría encaminada al crecimiento y desarrollo de la revelación; la eclesial, por su parte, destinada sólo a la comprensión⁵⁷⁵.

573. Cf. ID., "Inspiración y revelación" Co 10 (1965) 21s. Estas relaciones no fueron tenidas en cuenta en la Dei Verbum y se dejaron a la discusión abierta de los teólogos. cf. GRELOT P., "L'inspiration de l'Écriture et son interprétation", en: AA.VV., *La Révélation divine. Constitution dogmatique Dei Verbum* II (Paris 1968) 360.

574. Este aspecto social de la inspiración es también una de las cuestiones disputadas en la actualidad. La Dei Verbum no hace mención expresa de ello, pues tan sólo señala el carácter individual del carisma dado a los escritores sagrados, aunque subraya su estrecha cohesión con la vida de la comunidad para la cual trabaja, cf. GRELOT P., "L'inspiration de l'Écriture et son interprétation" 353.

575. Benoit ha tenido un pensamiento evolutivo en este aspecto que lo ha llevado a ir comprendiendo más ampliamente la realidad de la inspiración Cf. FISICHELLA R., *Rivelazione: evento e credibilità* 147-150.

b. Aporte de K. Rahner

El aporte de Rahner también fue muy importante y se encuadra dentro de un modelo eclesiológico. En efecto, él plantea el problema de la inspiración a partir del Nuevo Testamento en cuanto designio divino para la formación de la Iglesia, y sólo después analiza la inspiración de los libros del Antiguo Testamento, ya que la Iglesia ve en ellos el testimonio, querido por Dios y dado por el Espíritu, de su propia pre-historia⁵⁷⁶.

El carisma de la inspiración lo concibe dentro de la actividad divina en la historia especial de la revelación de la salvación que conduce a la fundación de la Iglesia como última, definitiva e irrevocable institución salvífica, que concreta la realización de su libre, victoriosa e incondicional voluntad de salvación. Dentro de esta perspectiva, Dios ha querido los libros del Nuevo Testamento como objetivación de la fe de la Iglesia primitiva, en la cual se encuentran los elementos esenciales que permiten vivir hoy a la Iglesia. En este sentido Dios es autor, en cuanto que quiere a la Iglesia primitiva como normativa del tiempo posterior de la comunidad eclesial, y la quiere además objetivada por medio de un testimonio escrito. Lo que Dios pretende, al ser autor de la Escritura, es precisamente esa objetivación de la doctrina y de la fe de la Iglesia primitiva, en cuanto fuente y norma para los tiempos venideros. La Escritura es, por consiguiente, la palabra objetiva de la Iglesia y, por lo tanto, la Iglesia puede interpretar esa palabra suya de manera autoritativa.

Rahner deduce de todo lo anterior que la palabra de Dios está inspirada en cuanto que se dirige a la Iglesia. Entendida así, la inspiración no es tan solo algo que transforma unos libros determinados en libros sagrados, sino que más bien señala una cualidad permanente de la Escritura, en razón de la cual ella no sólo está inspirada, sino que inspira a todo aquel que quiere abrirse a la palabra de Dios.⁵⁷⁷ Así, pues, el efecto de la inspiración, más que la inerrancia, es una cualidad permanente

576. Cf. RAHNER K., "Inspiración" CFT I 786-790.

577. Cf. HAAG H., "La palabra de Dios se hace libro en la Sagrada Escritura" MySal I 403.

en virtud de la cual el Espíritu vivificador se encuentra, como "auctor primarius", detrás de la palabra, dispuesto siempre a introducir en mayores profundidades de la verdad divina a todo aquel que intenta comprender esa palabra suya en el Espíritu de la Iglesia⁵⁷⁸.

ACTIVIDADES DE COMPLEMENTACION

1. Profundización del tema

- a. ALONSO SCHÖKEL L., "La palabra inspirada".
- b. BENOIT P., "Inspiración y Revelación" Co 10 (1965) 13-32.
- c. von BALTHASAR H.U. *Palabra, Escritura, Tradición* 19-39.

2. Círculo de estudio

- a. La revelación de Dios al hombre ha adoptado un lenguaje humano: analizar la importancia de ese hecho tomando como base la lectura de von BALTHASAR H.U. *Palabra de Dios y liturgia* (Salamanca, 1966) 63-90.
- b. Clarificar la diferencia entre "inspiración" e "inerrancia", para ello puede verse el artículo de SMITH R., "Inspiración e inerrancia" CBSJ V, 9-48.

3. Guía pastoral

Tomando como base la lectura de HAAG H., "La palabra de Dios se hace libro en la Sagrada Escritura", elaborar una presentación sintética de la formación de la Biblia, para presentar a un grupo apostólico.

4. Lectura espiritual

DV 21. 25. 26

5. Liturgia de las Horas

- a. S. EFREN, "La palabra de Dios, fuente inagotable de vida", domingo VI ordinario.
- b. S. JERONIMO, "Ignorar la Escritura es ignorar a Cristo", lectura del 30 de septiembre.

⁵⁷⁸. En este sentido se expresa también H.U. von BALTHASAR en su libro "Palabra, Escritura, Tradición" (Madrid 1964) 19-39.

- c. S. LORENZO JUSTINIANO, "María conservaba todas estas cosas en su corazón"
 Celebración del inmaculado Corazón de María, L.H.
 III p, 142s, lectura para el sábado posterior al domingo
 II después de pentecostés, cf. 31 mayo.

Bibliografía

- ALONSO SCHÖKEL A., *La palabra inspirada* (Barcelona 1969).
- ARTOLA A., "La inspiración de la Sagrada Escritura", en: AA.VV., *Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la Divina Revelación* (BAC 284, 1969) 371-391.
- von BALTHASAR H.U. *Palabra, Escritura, Tradición* (Madrid 1964).
- BENOIT P., *La Prophetie* (Paris 1947).
- "Révélation et inspiration" RB 70 (1963) 321 - 370.
 - "Revelación e inspiración" Co 10 (1965) 13-32
 - "La vérité dans la Bible. Dieu parle la language des hommes" en: LA VIE SPIRITUELLE 114 (1966) 387 - 416.
- DE LA POTTERIE I., "Historia y verdad", en: LATOURELLE R. -O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca 1982) 130-159.
- FISICHELLA R., *Rivelazione: evento e credibilità* (Bologna 1986) 133-162.
- GRELOT P., "L'inspiration de l'Écriture et son interprétation", en: AA. VV., *La Révélation divine. Constitution dogmatique Dei Verbum II* (Paris 1968) 347-380.
- HAAG H., "La palabra de Dios se hace libro en la Sagrada Escritura" MySal I 338-519.
- O'COLLINS G., *Teología fondamentale* (Brescia 1982) 281 - 301.
- RAHNER K., "Inspiración" CFT I 781 - 790.
- *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona 1979).

RAHNER K. — RATZINGER J., *La revelación y la tradición* (Barcelona 1971).

ROBERT A. — FEUILLET A., *Introducción a la Biblia I* (Barcelona 1970³) 60-81.

SMITH R., "Inspiración e inerrancia", en: CBSJ, V, 9-48.

TOMAS DE AQUINO, *Sth II-II* qq. 171-174.

CAPITULO 12: CANONICIDAD E INTERPRETACION

En el capítulo anterior hemos explicado lo que se refiere a la acción de Dios en la Escritura, por medio de la inspiración, a través de la cual se encuentra en Ella la palabra de Dios. Corresponde ahora ver cómo la Iglesia ha podido reconocer en Ella la palabra de Dios y cuáles han sido los criterios fundamentales para poder interpretar dicha palabra, de tal modo que sea siempre fiel al Escrito sagrado, pero al mismo tiempo sea una interpretación viva para los cristianos de cada época.

No podemos olvidar que la revelación se contiene en la Escritura y la Tradición, interpretada auténticamente por el Magisterio de la Iglesia. Al respecto ya hemos expuesto cuáles son los criterios para reconocer la Tradición en medio de las tradiciones de la Iglesia, de tal modo que se pueda ver allí una norma autoritativa para la Iglesia. Igualmente se ha explicado cuál es la función del Magisterio en esta tarea y cuál la especial asistencia del Espíritu Santo. Corresponde en este momento estudiar cómo reconocer la Escritura, pues si Dios ha roto su silencio para comunicar su verdad salvífica a los hombres y ha querido que se conserve por escrito, tiene que haber algunos medios que sirvan para saber con seguridad que allí, en esos escritos y sólo en ellos, se encuentra la palabra de Dios.

Una vez expuesto, por lo tanto, lo relativo al canon de las Escrituras, pasaremos a dar unas líneas generales acerca de la tarea de interpretación de estos Escritos sagrados, viendo en concreto cómo la hermenéutica es una labor que siempre ha estado presente en la Iglesia. Finalmente analizaremos los criterios que para ello señala con claridad la Constitución Dei Verbum.

Todo este estudio, sin embargo, estará enmarcado dentro de un recorrido histórico tanto en lo referente a la canonicidad, como a lo relativo a la interpretación, para poder comprender mejor cuáles han sido las distintas posturas de la Iglesia al respecto y cuál el aporte concreto del Concilio Vaticano II.

1. Canonicidad de la Escritura

Es un hecho admitido en las religiones judía y cristiana que existen libros inspirados por Dios, que, por esta razón, son llamados “sagrados”, o “escrituras sagradas”. A estos libros se les dice también “canónicos” porque están contenidos en los cánones del Antiguo y del Nuevo Testamento.

a. El canon de las Escrituras

La tradición judía ha recibido, como venidos de Dios y dotados de autoridad, varias obras que ha reunido en una colección tripartita: Ley, Profetas y otros escritos. La Iglesia, a su vez, ha recibido de la Sinagoga estas Escrituras y esta fe en su inspiración. En efecto, Jesús las cita como palabra de Dios (*Mt* 22,31; *Mc* 7,13; *Jn* 10,34ss) que deben ser enteramente cumplidas (*Mt* 26,34). Los Apóstoles, y sus discípulos, han hecho lo mismo de tal manera que afirman que es el Espíritu Santo quien ha hablado por boca de David (*Act* 28,25) y se argumenta con la Sagrada Escritura como una autoridad divina (*Rom* 3,2; *I Cor* 14,21).

La Iglesia, por su parte, ha agregado pronto sus propias escrituras a las de la Sinagoga.⁵⁷⁹ Al lado del Antiguo Testamento ha sido colocado el Nuevo Testamento, tan digno como aquel en cuanto a la inspiración (cf. *II Pe* 3,16), pero superior al Antiguo por su objeto (cf. *II Cor* 3,14ss). Los Padres de la Iglesia así lo entendieron y luego el Magisterio de la Iglesia ha ido repitiendo y precisando esta doctrina fundamental, que se ha entendido como canon de las Escrituras.

579. En relación con la historia de la formación de los cánones del Antiguo y Nuevo Testamento cf. TURRO J. — BROWN R., “Canonicidad” CBSJ, V 57-91; HAAG H., “La palabra de Dios se hace libro en la Sagrada Escritura” MySal I 426-436; NEUENZEIT P., “Canon” CFT I 172 - 179.

El concepto de 'canon' aparecía ya en la filosofía epicúrea para designar los criterios que servían en la lógica para encontrar el fundamento del conocimiento y para determinar la verdad de una afirmación. En el cristianismo, especialmente durante los tres primeros siglos, 'canon' designaba todo lo que, para la Iglesia y los cristianos, es ley interna y norma imperativa.⁵⁸⁰ Dado que la Sagrada Escritura es la norma de fe y de vida para la Iglesia, desde mediados del siglo IV se designa a la colección de los escritos sagrados como 'canon' por antonomasia. De esta manera, los libros canónicos son los que sirven de regla de vida y de fe, de norma en la creencia y en la práctica. En la época de Atanasio y de Agustín la canonicidad no aparecía como una cualidad añadida a un libro, sino como la expresión, en términos jurídicos, de una relación que tiene el libro con la Iglesia, en razón de su cualidad de libro divino: Dios lo dió a su Iglesia para que fuera norma de fe. De hecho la Iglesia sólo reconoce como libros canónicos a los libros inspirados.

El término 'canónico' tiene, pues, dos sentidos: un sentido activo, en el que se subraya el valor de la Escritura para la Iglesia: es canónico un libro porque es regla de creencia y de conducta; un sentido pasivo en cuanto que estos escritos son conocidos y reconocidos por la Iglesia como escritura inspirada.⁵⁸¹ De este modo, la canonicidad es la propiedad que tienen los libros inspirados de haber sido destinados a la Iglesia y luego efectivamente reconocidos por ella.

Al canonizar un libro, la Iglesia pone de relieve su condición de inspirado, reconociendo, por lo tanto, que dicho libro ha sido escrito bajo la especial asistencia del Espíritu Santo para comunicar y conservar por escrito todo y sólo lo que Dios ha querido.

b. La Iglesia y el canon

Considerado objetivamente, el canon de las Escrituras se nos presenta como un conjunto de producciones literarias

580. Cf. NEUENZEIT P., "Canon" 171 - 172.

581. Cf. ROBERT A. — FEUILLET A., *Introducción a la Biblia I* (Barcelona 1970³) 62; HAAG H., "La palabra de Dios se hace libro en la Sagrada Escritura" *MySal I* 427.

dotadas de cohesión interna, orientado a manifestar el acontecimiento de Cristo, ya sea preparando su venida, ya sea recontando su palabra y su acción, o también cuál fue la comprensión de este acontecimiento en la Iglesia apostólica. Es indudable que tal cohesión se debe a que aquellos libros fueron utilizados por una comunidad guiada por el Espíritu Santo, los cuales alimentaron su oración, impulsaron su reflexión y le ofrecieron una norma de vida⁵⁸².

La Iglesia fijó definitivamente el canon de las Escrituras en el Concilio de Trento. Allí adoptó una postura clara y definitiva acerca de los libros que debían incluirse en la Biblia: 45 libros canónicos del Antiguo Testamento y 27 del Nuevo Testamento. El Concilio declaraba a la vez santos y canónicos todos los libros de la Biblia porque "escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y como tales han sido entregados a la Iglesia".⁵⁸³ Así, al lado del Espíritu Santo, autor de la Escritura, aparece la Iglesia como guardiana del depósito inspirado. Esta relación de la Escritura con la Iglesia es lo que propiamente expresa el término 'canónico', aplicado a los libros sagrados⁵⁸⁴.

La Iglesia, pues, guarda, protege y comenta la Escritura y ve en ella la expresión más sagrada de su pensamiento. Es el pensamiento del mismo Espíritu de Cristo, que en otro tiempo fijó en el libro inspirado y lo renueva de edad en edad en la Iglesia, a la que da su perenne asistencia. Por ello, los fieles reciben de la Iglesia los libros sagrados, así como ella los ha recibido del Espíritu Santo por medio de la Tradición.

Trento al hacer esa solemne declaración de canon, confirmó las decisiones del Concilio de Florencia,⁵⁸⁵ el cual, a su vez, había recogido antiguas tradiciones de la Iglesia al respecto. Así, por ejemplo, el 'Decretum Damasi'⁵⁸⁶ del año 382 y el Concilio Cartaginense III⁵⁸⁷ del 397 habían elaborado listas de los libros de la Sagrada Escritura, que coinciden con las de Trento.

582. Cf. TURRO J. — BROWN R., "Canonicidad" CBSJ, V 52.

583. DS 783

584. Cf. ROBERT A. — FEUILLET A., *Introducción a la Biblia* 160.

585. Cf. DS 706

586. Cf. DS 179

587. Cf. DS 186

Surge, sin embargo, una pregunta: ¿qué rasgos específicos de un libro sirvieron para que la Iglesia lo identificara y reconociera como inspirado? En otras palabras, ¿cuáles han sido los criterios de canonicidad?

c. Criterios de canonicidad

Sin duda alguna ha sido la Tradición de la Iglesia la que ha dado los criterios para fijar el canon de la Escritura. No podemos olvidar la íntima relación y dependencia mutua que hay precisamente entre Escritura y Tradición, como única fuente de la revelación. Ambas son testigos permanentes de la actividad reveladora de Dios en la Iglesia, de tal modo que la Escritura sin la Tradición sería ineficaz y estéril, como la Tradición sin la Escritura sería confusa y desorientadora. Sólo unidas pueden desempeñar su propio papel en la Iglesia. Así, pues, la Escritura no ha podido ser conocida como santa, inspirada y canónica sino únicamente por la Tradición; a su vez, ésta sin la Escritura no podría ser conocida como divino-apostólica⁵⁸⁸.

La Tradición, entonces, ha señalado tres criterios que guiaron a la Iglesia en el reconocimiento de los libros inspirados: el origen apostólico, el uso en la liturgia y la pureza de la doctrina. Tres criterios que van unidos entre sí y que suponen la especial asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia en esta selección de los libros canónicos.

1) Origen apostólico

Puesto que las Escrituras del Nuevo Testamento están íntimamente ligadas con la fundación de la Iglesia, de tal modo que ellas expresan por escrito la fe que profesaba la Iglesia apostólica, el primer criterio que se fijó fue el del origen apostólico. Con ello se ha querido expresar que sólo se consideran canónicos aquellos libros que pertenecen al período de la revelación fundante, que culminó con la venida de Cristo y la activi-

588. Para una visión amplia de la relación entre Escritura y Tradición es conveniente hacer una lectura de LENGSELD P., "Tradición y Sagrada Escritura: su relación" MySal I 522-555.

dad de sus Apóstoles, los cuales dieron testimonio del acontecimiento central de la fe —la muerte y resurrección del Señor— y organizaron la Iglesia bajo la guía del Espíritu Santo.

De esta manera, entonces, el canon de las Escrituras está constituido por aquellos libros que “confirman la realidad de Cristo y van explicando su doctrina auténtica, proclaman la fuerza salvadora de la obra divina de Cristo, cuentan los comienzos y la difusión maravillosa en la Iglesia, predicen su consumación gloriosa”.⁵⁸⁹ A estos libros inspirados del Nuevo Testamento se agregaron además los que dieron testimonio de Cristo de manera profética y que se encontraban reconocidos por el judaísmo como inspirados.

La Iglesia al rechazar del canon otros libros escritos durante la era apostólica, lo ha hecho precisamente porque ha tenido como criterio que “únicamente las personas que participaron en los acontecimientos culminantes de la crucifixión y resurrección de Jesús y del envío del Espíritu Santo, como también en la fundación de la Iglesia, estaban en una posición adecuada para expresar mediante Escritura inspirada su propio testimonio escrito de tales experiencias”.⁵⁹⁰

No obstante la importancia de este criterio, sin embargo, no es suficiente para explicar el proceso de canonización del Nuevo Testamento, ya que sabemos que varios libros no fueron directamente escritos por los Apóstoles y que algunos de ellos fueron de elaboración tardía.⁵⁹¹ Pero, de todas maneras, en cuanto que estos libros del Nuevo Testamento expresan la fe normativa de la Iglesia apostólica, tenemos que reconocer que la canonicidad se basa en la apostolicidad.

589. DV 20

590. O'COLLINS G., *Teología fundamentale* 304.

591. Este sería el caso, entre otros, de la carta a los Hebreos, la cual hoy se acepta pacíficamente que no fue escrita por Pablo, o la carta II de Pedro que parece fue escrita después de la muerte del Apóstol y sería posterior a otros escritos, como la Didajé y la carta de Clemente. Sin embargo, la Iglesia más tarde reconoció tales escritos como apostólicos, es decir, como expresión de la fe normativa de la Iglesia apostólica, mientras que los otros escritos fueron considerados post-apostólicos.

2) Uso litúrgico

La Iglesia primitiva muy pronto comenzó a incorporar en la liturgia los escritos que retenía de origen apostólico, porque veía en ellos unos documentos escritos que participaban de la autoridad del testimonio y de la enseñanza oral de los Apóstoles.

Este fue un proceso lento, que necesitó una maduración y que sólo a través del uso mismo y de la continua praxis litúrgica se llegó a afianzar el valor normativo, hasta convertirse en irrefutable.⁵⁹² Sin embargo, este criterio solo, como tal, no daría pie suficiente para ver allí el fundamento de la canonicidad, por cuanto que algunas iglesias de la antigüedad utilizaron además otros escritos en la liturgia, como por ejemplo la I carta de Clemente. Apostolicidad y tradición litúrgica deben ir estrechamente ligadas para ayudar a comprender este proceso de reconocimiento por parte de la Iglesia.

3) La pureza del evangelio

Un último criterio que se tuvo en cuenta para la aceptación de un determinado libro en el canon, fue el de la pureza del Evangelio, o sea el de la conformidad con el mensaje esencial. De esta manera, el criterio de la verdad fue importante, ya que en la era apostólica hubo no sólo libros canónicos, reconocidos por la Tradición, sino también una serie de escritos que, aunque se referían a la vida de Jesús, sin embargo, no estaban en conformidad total con el evangelio. Este es el caso de varios escritos que reciben el nombre de 'apócrifos'.

d. Escritura y fundación de la Iglesia

De acuerdo con los criterios expuestos hay que reconocer entonces que no se trata de un círculo vicioso por el que la Iglesia establece el canon autoritativamente por medio del Magisterio y, a su vez, el Magisterio fundamenta sus derechos en la Escritura contenida en el canon. En este proceso hay que tener en cuenta que hay allí tres elementos implicados: Dios, la Igle-

⁵⁹²Cf. HAAG H., "La palabra de Dios se hace libro en la Sagrada Escritura" MySal I 436.

sia y el canon. Dios quiere la Iglesia y quiere concretamente la Iglesia primitiva en un sentido cualitativamente único y, al mismo tiempo, quiere la Escritura como objetivación normativa de la fe de la Iglesia primitiva. La época post-apostólica reconoce esta norma que Dios le da y establece así el canon.⁵⁹³

Hay que distinguir, por lo tanto, entre el establecimiento del canon y el reconocimiento del mismo, al que llega la Iglesia a través de un proceso de reflexión. Lo mismo que la Iglesia primitiva — la del tiempo de los Apóstoles y de los orígenes—, la Escritura agrupada en el canon procede de la acción fundadora de Dios que instaura el tiempo de la Iglesia. La Escritura pertenece también a la constitución de la Iglesia primitiva como obra de Dios cualitativamente única y como origen canónico permanente para la Iglesia de los tiempos futuros.⁵⁹⁴ De esta manera, entonces, el canon es algo cerrado que no admite la incorporación de nuevos libros en cuanto que va a la par con la naturaleza cerrada y normativa de la era y del carisma apostólico. Así como la Iglesia apostólica participó del carácter único e irreplicable del acontecimiento de Cristo, de igual modo sus escritos sagrados participaron de ese rol irreplicable.⁵⁹⁵ Sólo así los libros sagrados pueden funcionar como canon, es decir, como criterio verdaderamente normativo para la fe y la praxis cristiana.

El canon, pues, “es un don de Dios a la Iglesia, y del que en su eficacia tenemos que ver una acción del Espíritu Santo prometido a la Iglesia, lo cual podría llamarse ‘inspiración’ en un sentido amplio, pero quizá sea designado más exactamente con el nombre de canonicidad”⁵⁹⁶.

Finalmente, hay que anotar que el Concilio Vaticano II muy claramente habla de la unidad de ambos Testamentos, pues “Dios es el autor que inspira los libros de ambos Testamentos, de modo que el Antiguo encubriera el Nuevo, y el Nuevo descubriera el Antiguo”.⁵⁹⁷ Habla, además, de una pre-eminencia de

593. Cf. *Ibid.*, 439; NEUENZEIT P., “Canon” CFT I 183.

594. Cf. RAHNER K., “Inspiración” CFT I 787

595. Cf. O’COLLINS G., *Teología fundamental* 306-307.

596. NEUENZEIT P., “Canon bíblico” SaM I 643.

597. DV 16

los evangelios,⁵⁹⁸ con lo cual la discusión sobre una jerarquía en los escritos bíblicos, o de un 'canon en el canon' ha recibido un punto de orientación: la primacía de los evangelios.

2. La hermenéutica bíblica y teológica

El problema hermenéutico pertenece a ese tipo de problemas fundamentales que tienen una gran interdisciplinaria, ya que interesa tanto al filósofo como al teólogo, al lingüista como al sicólogo.

La hermenéutica, en sentido genérico, significa "interpretar", esclarecer, traducir, hacer perceptible una realidad. En general se la puede describir como "ciencia de los principios de interpretación"⁵⁹⁹.

Una hermenéutica es requerida por todo símbolo lingüístico hablado o escrito, y su finalidad es la de suscitar una captación de sentido, convertir algo en inteligible. El hombre, en efecto, para poder entender tiene que interpretar. La hermenéutica, por lo tanto, trata de hacer entender algo que pertenece a la experiencia de la inteligencia intersubjetiva, la cual está entretrejida con momentos individuales y colectivos, permanentes e históricos. El hombre recibe una tradición, pero muchas veces a partir de allí, puede llegar a confusiones y errores, porque la distancia temporal y el cambio del uso lingüístico de las maneras de representación y de las formas de pensar pueden producir una verdadera ruptura con la tradición⁶⁰⁰.

En el campo de la teología, el planteamiento hermenéutico ha surgido de la pregunta que plantea una acertada proclamación del Evangelio, es decir, de una proclamación que, por una parte, esté resuelta a seguir fiel a la palabra de Dios y que, por otra parte, desee que esa palabra sea escuchada por los hombres de hoy, sin que quede al margen la realidad vital de quien

598. DV 18.

599. Cf. HAAG H., "La palabra de Dios se hace libro en la Sagrada Escritura" MySal I 450.

600. Cf. LEHMANN K., "Hermenéutica" SaM III 400

recibe el mensaje. En otras palabras, se plantea el problema de la legitimidad de que la teología afecte realmente la realidad concreta del hombre⁶⁰¹.

La hermenéutica católica recibió un fuerte impulso gracias a las encíclicas bíblicas de León XIII, de Benedicto XV y de Pío XII, especialmente en la "Divino Afflante Spiritu". Posteriormente han influido la "Instrucción sobre la verdad histórica de los evangelios" de la Pontificia Comisión Bíblica (1964) y la Constitución dogmática Dei Verbum del Concilio Vaticano II, la cual en el capítulo II explicó, con notable amplitud, importantísimos principios hermenéuticos,⁶⁰² haciendo hincapié además en que el esfuerzo de las ciencias especializadas ha de preparar y posibilitar el juicio maduro de la Iglesia. En todos estos documentos subyace el problema general planteado a nivel escriturístico y teológico: la Sagrada Escritura es también palabra de hombres históricos, lo cual presupone necesariamente la vinculación de sus maneras de concebir las cosas, de pensar y de hablar al lugar, al tiempo y a las personas contemporáneas al autor. De esto se derivan tanto la posibilidad de una reproducción intelectual, como la tarea y la necesidad de una interpretación.

a. Filo histórico de las hermenéuticas en la Iglesia

El problema de la hermenéutica no es un problema que se plantee solo en la actualidad. Su historia se remonta al desarrollo de la reflexión y de la crítica y es fruto de una continua 'crisis' de la tradición⁶⁰³.

El problema hermenéutico se encontraba ya en la antigüedad greco-latina a partir del momento en el que el pensamiento racional permitió una cierta ruptura de las tradiciones míticas, constituyéndolas en objeto de interpretación. La interpretación textual de obras literarias, de testimonios históricos, de textos legales arcaicos y de símbolos culturales se hizo necesaria

601. Cf. SCHILLEBEECKX E., *Dios futuro del hombre* (Salamanca 1970) capítulo I, pp. 11-57.

602. Cf. DV 12

603. Cf. MARLE R., "Ermeneutica e teologia" en: MARRANZINI A., *Correnti teologiche post/conciliari* (Roma 1974) 255-557.

para poder dilucidar el sentido que los autores quisieron expresar.

1) Actividad hermenéutica en la Iglesia primitiva

Por lo que atañe a la Biblia, la hermética textual fue aplicada ya por el mismo Israel: los maestros de la Ley fueron escrutadores e intérpretes del sentido de la Sagrada Escritura y sobresalieron en lo que se llama exégesis rabínica de los textos.

Sin embargo, es el 'hecho cristiano' el que presenta en toda su magnitud el problema hermenéutico, al hacerlo salir de un ámbito puro académico, al que se había llegado por el helenismo, para presentarlo como problema decisivo para la existencia. Jesús, con su autoridad superior a la de cualquier intérprete de la Ley, hizo una labor de intérprete y de dador de nuevo y genuino sentido de la Escritura, según los testimonios neotestamentarios. La manifestación de Cristo es una 'crisis' radical de las tradiciones hebráicas y esto ha comportado toda una 'relectura' de la escritura antigua.

El Nuevo Testamento no es solo un libro, o parte de un libro, sino principalmente un principio de lectura, un modo de referirse a las antiguas escrituras, un modo de comprenderlas y de interpretarlas. San Pablo, precisamente, desarrolla de manera eficaz esta novedad que constituye, en propiedad, una revelación, un cambio de época, un nuevo 'eón', que representa también un cambio de régimen, de economía, y que puede ser caracterizado como el paso de la 'letra' al 'espíritu', el cual es en sí un paso de la muerte a la vida.⁶⁰⁴ En efecto, Cristo resucitado, más allá de su muerte, manifiesta el sentido perdido de las antiguas escrituras, interpretándolas en el camino de Emaús:

¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas!... Y empezando por Moisés y continuando por los profetas les explicó lo que había sobre El en todas las Escrituras. (Lc. 24,25-27).

Vemos, pues, en el mismo acontecimiento de Cristo y en su predicación cómo no se puede suprimir la distancia entre el

604. Cf. ID., "Hermenéutica y Escritura" en: LATOURELLE R. - O' COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca 1982) 106-107.

pasado y el presente. La labor hermenéutica que allí se realiza exige el que se proyecte un horizonte histórico que se diferencie del horizonte actual, para que en la fusión de los dos horizontes nos hagamos conscientes de la diversidad del otro en cuanto otro. La aceptación de la verdad se verifica en el diálogo de los hombres del presente y del pasado. Esta ha sido, precisamente, la dinámica propia de la hermenéutica de la Sagrada Escritura en la que los estratos nuevos de la tradición se sedimentaron sobre los más antiguos, con lo cual lo antiguo fue interpretado de nuevo a partir del propio presente. Por ello el cristiano al tomar la Sagrada Escritura parte de una nueva situación hermenéutica (el kerigma escatológico del cristianismo) para llegar a una lectura actual y a una interpretación que interpele y haga comprensible su fe⁶⁰⁵.

En esta nueva interpretación que nos da el Nuevo Testamento es donde se expresa la fe pascual de los discípulos, es decir, el significado que reconocieron a las palabras y acciones, a la muerte y resurrección de su Maestro, las cuales fueron anunciadas como cumplimiento de la Escritura y esto equivale a una nueva situación: La Nueva Alianza, que desempeña el papel de norma permanente para toda interpretación creyente de la Biblia, acomodada a los tiempos. Así, la identidad de fe siempre ha de quedar salvaguardada dentro de la nueva interpretación cristiana.

Desde los primeros siglos de cristianismo, la reflexión teológica se realizó bajo esa característica fundamental de la realidad. Refiriéndose constantemente a la Escritura, en la que se reconoce por la fe la palabra de Dios, no se contenta, sin embargo, con analizarla y comentarla a distancia, sino que se acompaña la lectura del texto con una reflexión sobre el modo de conducir dicha lectura. El pensamiento cristiano, al menos hasta el siglo XIII, se consagró a la interpretación de la Sagrada Escritura y a la elaboración de principios de interpretación⁶⁰⁶.

605. Cf. SCHILLEBEECKX E., *Dios futuro del hombre* 41-42.

606. El Cardenal Henri de Lubac hace notar claramente la actividad teológica-hermenéutica en la interpretación de la Sagrada Escritura hecha por los Padres de la Iglesia y por los teólogos, al menos hasta la época de las 'sumas' durante el medioevo, cf. DE LUBAC H., *L'Écriture dans la Tradition* (Paris 1966).

Dicha búsqueda podía sintetizarse en la siguiente pregunta: ¿cómo y sobre cuál base estos textos antiguos, y la historia a la cual se refieren, conservan un significado actual? Por ello, a partir de los Padres, especialmente de San Ireneo, Orígenes, Tertuliano, San Jerónimo, el cristianismo se dió a la tarea hermenéutica de la exégesis, a la búsqueda de los significados gramaticales y textuales, a la fundamentación de los diversos sentidos en que se puede entender un texto.

2) Cambio de hermenéutica en la Reforma

Cada vez que la naturaleza de la realidad cristiana se encuentra cuestionada, aparece el problema hermenéutico. Esto se verificó de modo particular durante la Reforma, cuyo principio de la 'sola Scriptura' no era otra cosa que una hermenéutica, una manera de colocarse frente a la palabra de Dios. Para los Reformadores, la Escritura, acompañada del 'testimonio interior del Espíritu Santo', debía sugerir por sí misma su propio significado al creyente; de esta manera ella no era solamente objeto de la fe, sino también su única regla, que debía permanecer 'intérprete de sí misma'.

A este principio de la 'sola Scriptura' el Concilio de Trento respondió con el principio de 'la Escritura y la Tradición', según el cual el sentido de la Escritura sólo puede ser encontrado al interior de la Iglesia, bajo el impulso de la Tradición, auténticamente interpretada por el Magisterio, y todo ello con la guía del Espíritu Santo.

3) La hermenéutica a partir del Modernismo

Otra crisis del pensamiento cristiano se introdujo a partir del desarrollo de la ciencia, de los métodos científicos y, especialmente, de la crítica histórica. Desde allí se llegó a una ruptura en el modo de concebir el universo, de colocarse frente a él y, por ello, no se afrontaba más la Biblia del mismo modo como la habían afrontado los Padres de la Iglesia, los teólogos medievales y los reformadores. Las cuestiones que se plantearon en el Modernismo no pertenecían de manera primaria a la fe. De esta manera la armonía fundamental que existía entre la doctrina de fe, fundamentada en la Sagrada Escritura, y el conjunto de la cultura comenzó a sufrir un resquebrajamiento. En efecto, el

hombre moderno dirigía sus interrogantes a partir de un universo que estaba preconcebido y que se estabilizaba cada vez más por fuera de la realidad de la fe.

Las corrientes idealistas y racionalistas, especialmente durante el siglo XVIII, fueron intentos de afirmar el ser y la realidad en conceptos, en ideas, en la deducción racional y lógica, matemática o filosófica, dentro de una perspectiva subjetiva. En el terreno del pensamiento y del arte esta revolución aconteció por medio del romanticismo y del idealismo alemán. Para Hegel, por ejemplo, lo verdadero es la totalidad, es decir, la esencia que va realizándose a través de la evolución⁶⁰⁷.

Frente a estas tendencias surgieron en el siglo XIX las corrientes histórico-positivistas, según las cuales la vía de acceso al ser, a la verdad, a la realidad, no sería lo intelectual y racional, sino el análisis de la historia del pasado, que debería servir al hombre como norma para el presente. En el campo de la teología se presentaba como un intento de desafío al tiempo, como la tentativa de encontrar una vez más un significado perdido en los archivos de la historia. Se aplicó, entonces, por entero el método histórico-crítico, o crítica textual, a la Escritura para poner al descubierto la historia de las tradiciones que concurrieron a su formación. Los datos históricos del pasado se convirtieron, por lo tanto, en la 'hipostación' de la verdad absoluta. Hacer teología llegó a ser sinónimo de conocer los datos históricos del pasado: historia de Israel, historia del comienzo del cristianismo, historia de los padres, de los concilios, de los dogmas. Así, entonces, la historia del pasado venía a ser la explicación última del hoy cristiano. Todo esto tuvo como consecuencia no sólo un dogmatismo histórico, sino también un dogmatismo textual, porque los textos del pasado, en los que el hombre había consignado sus experiencias venía a desempeñar el papel de los 'dogmas' a los que era preciso atenerse.

Ese sentido cerrado de la historia, que miraba solamente el pasado, fue roto por el Modernismo, introducido en el campo filosófico por Heidegger. En efecto, él no veía en la historicidad de la existencia una limitación del entender, ni una amenaza

607. Cf. KASPER W., *Introducción a la fe* (Salamanca 1976) 175.

contra la objetividad, ya que la existencia desde siempre habría tenido una pre-concepción del mundo. Heidegger concibe el 'entender' como un 'poder ser', como una 'posibilidad', que vendría a constituir el rango óntico de la vida misma. El hombre, en la facticidad de su ser, tiene que experimentarse, por lo tanto, como limitado y determinado por la historia⁶⁰⁸.

4) Aporte hermenéutico de Bultmann

En el campo de la teología ha sido Bultmann⁶⁰⁹ quien ha hecho el primer intento por aplicar ese análisis existencial de Heidegger. Bultmann toma el texto de la Biblia y le aplica la "ex-sistencialidad" del análisis existencial, o análisis del hombre.⁶¹⁰ Así, la hermenéutica encuentra su fundamento en la historicidad del existir humano. El intérprete pertenece, hasta cierto punto, al objeto que trata de comprender, o sea al fenómeno histórico. Nuestra propia existencia, que crece desde el pasado y está orientada hacia el futuro, juega un papel hermenéutico en la comprensión creyente del texto bíblico. De ahí entonces, Bultmann introduce un principio según el cual lo dicho en la Biblia debe ser interpretado para dar cabida a una interpretación existencial de la fe.

El criterio para una interpretación del kerigma se halla, pues, según Bultmann, en el hombre mismo: en su autocomprensión actual como comprensión previa. En otras palabras: el principio hermenéutico no reside en la fe sino en la comprensión humana previa, que se sitúa sin embargo bajo la autoridad de la palabra de Dios⁶¹¹.

Para Bultmann, sólo se puede hablar de Dios a partir de su relacionabilidad con el hombre y de la relacionabilidad del hombre con Dios. Por eso la teología habla de Dios hablando del hombre, de su situación ante Dios. De ahí, entonces, que quien quiera hablar de Dios tiene que hablar evidentemente de sí mismo.⁶¹² Esto, en el fondo, no es sino una manera de expre-

608. Cf. LEHMANN K., "Hermenéutica" SaM III 403 - 404.

609. Lo relativo a la hermenéutica de Bultmann será expuesto más ampliamente en el capítulo sobre el Jesús histórico y el Cristo de la fe.

610. Cf. SCHILLEBEECKX E., *Dios futuro del hombre* 17-18.

611. *Ibid.*, 27; cf. MARLE R., "Hermenéutica y Escritura" 108-109.

612. Cf. MALDONADO L., "Hermenéutica" CFT I 631-632.

sar su cuestionamiento esencial: ¿qué sentido tiene hablar de Dios? Sólo podemos hablar de El en cuanto está en nosotros y nos colocamos frente a El como pecadores. Este es el llamado 'círculo hermenéutico bultmanniano', es decir, para comprender la Biblia hay que tener una precomprensión de sus contenidos reales, un conocimiento previo de las posibilidades humanas. A su vez, en la Biblia hay una auto-comprensión del hombre que procede de la revelación en Jesús como hecho histórico. Tal comprensión revela una serie de posibilidades para la actual existencia auténtica: abandono de toda seguridad mundana y entrega a Dios. El hombre tiene, a su vez, una autocomprensión de sí mismo y de sus posibilidades históricas, que implica una precomprensión de la revelación bíblica, es decir, de las nuevas posibilidades para su existencia. Su autenticidad consistirá en abrirse plenamente a ellas, en aceptarlas radicalmente, decidiendo así su existencia. De esta manera pasa de la precomprensión a la plena comprensión de sí. En esto consiste la fe para Bultmann⁶¹³.

Después de Bultmann ha sido Ebeling quien ha hecho un gran esfuerzo por avanzar en esta línea hermenéutica para actualizar el kerigma, tratando de aplicar la hermenéutica bíblica a una época secular como la nuestra. Para Ebeling, la tarea hermenéutica cristiana consiste en hacer hablar a ese misterio de la realidad que envuelve al hombre, liberándolo así de que caiga en la tentación de evadirse del misterio al encerrarse en su propia autosuficiencia. La hermenéutica tiene que conseguir hablar de Dios en la profanidad, pues gracias a Jesús y a su Encarnación, podemos hablar de Dios secularmente y del hombre teológicamente⁶¹⁴.

A esta corriente de teología existencial ha seguido un esfuerzo por elaborar una 'teología de la historia', según la cual la historia misma, en la que no puede haber distinción entre histo-

613. Para tener una idea general del sistema de Bultmann puede leerse: HASENHUTTL G., "La radicalización del problema hermenéutico en Rudolf Bultmann" MySal I 484- 499

614. Cf. MALDONADO L., "Hermenéutica" CFT I 633 - 636.

ria profana e historia de la salvación, es el ámbito mismo de la revelación de Dios⁶¹⁵.

b. Cuestionamientos generales frente a la interpretación

La exégesis, como la teología, tiene que afrontar el texto en el que se encuentran una serie de verdades que deben permanecer incólumes a lo largo de los tiempos, pero que deben asimismo ser comprendidas y hechas vida por el hombre actual. Muchas veces esas verdades, por su lenguaje y formulación, no dicen cosa alguna al hombre actual, el cual trata de encontrar un sentido práctico para poder asimilarlas. De ahí se sigue que para muchos la verdad en sí de las fórmulas teológicas no afecta lo más íntimo de su ser, ya que miden la verdad únicamente según la captación de ella y según su propia experiencia personal, determinando de esta manera el valor y el sentido de dichas formulaciones. Esto explica una forma de ateísmo que más que una negación de la verdad es una no percepción de sentido y de significado.

Sin embargo, la hermenéutica no se reduce a una búsqueda de sentido de las fórmulas teológicas, o a un análisis estructural que considere el texto, o la formulación de una verdad, como un simple hecho de lenguaje; el trabajo hermenéutico toma el texto, su formulación, como un evento de la palabra, buscando la relación que tiene una comunidad viva con su pasado y, principalmente, con los textos fundadores de su existencia.⁶¹⁶

Al problema de la disociación entre la verdad y su sentido, se quiso responder en teología tratando de establecer una distinción entre la teología académica, de investigación y análisis, y la teología pastoral, de adaptación y búsqueda de sentido de la verdad cristiana.⁶¹⁷ Sin embargo, la teología no puede divi-

615. Cf. PARRA A., "Aproximaciones al método y al análisis teológico de la realidad" TX 62 (1982) 33-57; NICOLAS J.-H., "Le Christ centre et fin de l'histoire" RT 3 (1981) 357 - 380. Este último artículo trata de dar una explicación amplia acerca de cómo se debe entender la unidad de la historia profana con la historia de la salvación.

616. Cf. MARLE R., "Ermeneutica e teologia" 261 - 262

617. Cf. ALSZEGHY Z. — FLICK M., *Cómo se hace la teología* (madrid 1976). 192 - 196.

dirse de esa manera, sino que debe integrarse, pues la teología debe llevar implicado el rigor científico y la aplicabilidad concreta.

Una verdadera hermenéutica teológica tiene que luchar continuamente contra ciertas corrientes de la cultura contemporánea que quisieran ignorar el significado original y fijarse únicamente en el significado actual, lo cual puede llevar a una anarquía que impide la existencia de una tradición y de una comunidad de fe. No podemos olvidar que fe y palabra están íntimamente ligadas, como nos dice el salmo (116,10): "Credidi, propter quod locutus sum".

Paul Ricoeur ha hecho ver con gran claridad ese ligamen que hay entre la fe, mejor entre la comunidad de fe, y la palabra humana al servicio de la cual debe estar la hermenéutica. Para él, que se opone a la abstracción sostenida por una cierta ideología estructuralista, el resultado fundamental de una interpretación fecunda es que el lector se sienta perteneciente a la misma tradición del texto:

En lugar de un distanciamiento, tenemos esta co-pertenencia entre texto e intérprete, gracias a la cual la interpretación permanece como acto de una comunidad que se interpreta a sí misma interpretando los textos que han fundado su existencia... Es siempre una comunidad interpretante la que se encuentra ella misma interpretada en el texto que lee; el verdadero círculo hermenéutico se encuentra en la dimensión de una comunidad al mismo tiempo interpretante e interpretada⁶¹⁸.

3. Líneas generales de hermenéutica bíblica

El Concilio Vaticano II ha impulsado el trabajo de comprensión de la Sagrada Escritura al hacer ver la necesidad de estudiar con atención lo que los autores querían decir y lo que Dios quería dar a conocer con dichas palabras. Señala, además, un principio hermenéutico muy claro al insistir que la Escritura debe leerse con el mismo espíritu con que fue escrita, por lo que para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado

618. BARTHES R. — BEAUCHAMP P., *Exégesis y hermenéutica* (Madrid 1976) 231 - 233.

hay que tener en cuenta el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de la Iglesia y la analogía de la fe⁶¹⁹.

a. Necesidad de una hermenéutica bíblica

La necesidad de una hermenéutica bíblica, que no se limite al simple análisis textual, se desprende de la misma naturaleza de la Sagrada Escritura. En efecto, ella nos trae la palabra de Dios, que nos ha hablado a través del gesto, de los hechos históricos y de la misma palabra. Su lenguaje se nos ha transmitido no sólo a través de un código lingüístico, sino también por medio del hombre, en el que Dios se ha manifestado por la Encarnación y ha participado en las circunstancias que lo envuelven. "El haber recuperado esta dimensión global ha permitido profundizar la palabra misma de Dios a nivel lingüístico mediante un procedimiento de tipo hermenéutico".⁶²⁰ En efecto, Dios ha bajado hasta el corazón del hombre, con un mensaje hecho de palabras humanas, haciéndose oír según las leyes del lenguaje humano. Interpretar la palabra de Dios exige también conocer al hombre que ha hablado, el lenguaje que ha usado, las raíces de su lenguaje y su dimensión religiosa, que constituyen el horizonte interpretativo del fenómeno lingüístico. Supone, al mismo tiempo, fijar la atención en el hombre que ha codificado el mensaje, descubrir su significado, mirando no sólo el asunto lingüístico, sino también el cultural e histórico.

Sin embargo, todo este trabajo no se puede realizar sino a través de la fe. Tratar de interpretar la Escritura únicamente como un fenómeno de lenguaje de épocas anteriores, nos llevaría sí a descubrir fuentes, culturas, lenguajes de diversas épocas, pero nunca llevaría a un desvelamiento de su pleno sentido y de la verdad que nos transmite. Por ello, sólo una fe viva en Cristo y una docilidad a su palabra nos pueden permitir, utilizando los medios actuales de investigación y las leyes de interpretación, la realización de una auténtica hermenéutica bíblica que nos lleve a valorar y comprender la Escritura (cf. *Lc* 24,27.32.45).

619. DV 12.

620. POLO G. A., "Teología moral (metodología) en: ROSSI-VALSECHI *Diccionario enciclopédico de teología moral* (1974) 1063.

b. Niveles de interpretación

Puesto que para poder interpretar se busca acceder al texto mismo para descubrir allí la palabra de Dios, que habla a través de hombres concretos que han dejado plasmadas las huellas de su personalidad, de su cultura y de su historia, y para encontrar el sentido profundo que ha de servir para acoger hoy esa palabra, es necesario distinguir tres aspectos, o niveles, que entran en la labor hermenéutica:⁶²¹ el texto, el autor y el hombre de hoy. En la medida en que se conjugan y se interrelacionan mutuamente, siguiendo claro está los criterios que señala la Dei Verbum, se logra una auténtica interpretación.

1) El texto en sí mismo

El texto como tal es objeto primario de interpretación. Allí se encuentra hasta cierto punto escondido lo que quiere decir el autor y lo que puede significar para el lector mismo. Pero el texto en sí tiene una estructura propia, una autonomía tal, que puede llevar a comunicar mucho más de lo que conscientemente se había intentado hacer al escribirlo⁶²².

Tanto más importante es tener en cuenta esto cuando se habla de la Escritura, en la cual no sólo hay unos autores humanos, sino que Dios mismo es autor que ha inspirado los textos. Allí encontramos lo que El ha querido transmitir, lo cual supera el simple significado literal de las palabras utilizadas. De ahí entonces lo que se ha llamado el 'sentido plenior', la significación más plena a la luz del acontecimiento de Cristo, que se encuentra en el texto bíblico.

2) El autor

Quien o quienes han escrito el texto tienen algo concreto que desean comunicar. Sus palabras envuelven el sentido que ellos intentan transmitir. Para poder reconocer ese sentido

621. En el presente tratado nos limitamos a hacer una breve presentación de dichos niveles, los cuales deberán ser ampliamente estudiados en la propedéutica bíblica. En cambio daremos mayor amplitud a los criterios que nos presenta la Dei Verbum, por estar más directamente relacionados con la teología de la revelación.

622. Cf. O'COLLINS G., *Teología fundamentale* 317.

o intención del autor, el exégeta tiene que investigar las fuentes en las que se basó, las formas literarias, los motivos que lo llevaron a escribir, las características propias de los destinatarios. Sólo así se puede llegar a esa regla suprema de la interpretación que consiste en descubrir y definir lo que el autor quería expresar⁶²³.

Esta es una tarea difícil, puesto que existe un abismo cultural e histórico entre los tiempos bíblicos y el momento actual, que no se puede superar simplemente con un estudio detallado y profundo de las características lingüísticas y culturales de las épocas pasadas, ya que los autores utilizaron además mucho lenguaje simbólico y metafórico⁶²⁴.

3) El hombre de hoy

Hay que tener en cuenta además que la Sagrada Escritura es testimonio de Dios que ofrece su alianza y manifiesta su voluntad salvífica y santificadora, revelada definitivamente en Jesucristo; por ello, la recta interpretación sólo alcanzará su fin si al más adecuado método histórico y científico se añade la actitud personal y existencial de quien interpreta, es decir, la disposición a hacerse discípulo, a ver en su significación histórica la acción y la palabra de Dios atestiguadas en la Sagrada Escritura, a entenderlas como suceso que lo afecta a él mismo.⁶²⁵ La Iglesia por eso nos presenta la comprensión que ella ha tenido a lo largo de toda su historia y el enriquecimiento logrado para la mejor interpretación de la Escritura.

El creyente toma la Escritura a partir también de sus propios interrogantes y necesidades. A ellos busca respuesta en la palabra de Dios. Este es un sentido subjetivo muy importante, pero que no puede olvidar y rechazar el sentido objetivo del texto y del autor.

623. PIO XII., Enc. "Divino Afflante Spiritu" DS 2294

624. Cf. VOGUE A., "Hermenéutica bíblica" SaM III 412 - 413; O'CONNORS G., *Teologia fondamentale* 314 - 315.

625. Cf. Puebla 380. 892.

Es ya hora de que se vean los límites de un método que es válido en sí, pero que resulta infructuoso cuando se proclama absoluto. Cuanto más se aleja uno de la mera comprobación de los hechos pasados y se aspira a una comprensión actual de los mismos, tanto más afluyen también ideas filosóficas, que sólo en apariencia son productos de una investigación científica del texto. Los experimentos pueden llegar a un extremo tan absurdo como la 'interpretación materialista de la Biblia'. Gracias a Dios, se ha entablado ya entre los exégetas un intenso diálogo sobre los límites del método histórico-crítico y se han puesto en marcha otros métodos hermenéuticos modernos⁶²⁶.

Por tanto, el evangelio debe entrar en conjunción, no en disyunción, con las categorías antropológicas y sociales de cada época y de cada cultura⁶²⁷ evitando, sin embargo, que las relecturas que se hagan a partir de allí conduzcan a una teorización, reducción, inadecuación y manipulación por parte de quienes lo interpretan desde una situación dada⁶²⁸.

4. Principios teológicos para la hermenéutica bíblica

De acuerdo con la Constitución dogmática *Dei Verbum* los grandes principios teológicos para una hermenéutica de la Sagrada Escritura son los siguientes: la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de la Iglesia y la analogía de la fe.

La Escritura se ha de leer con el mismo Espíritu con que fue escrita: por tanto, para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado hay que tener muy en cuenta el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia, la analogía de la fe. A los exégetas toca aplicar estas normas en su trabajo para ir penetrando y exponiendo el sentido de la Sagrada Escritura, de modo que con dicho estudio pueda madurar el juicio de la Iglesia. Todo lo dicho sobre la interpretación de la Escritura queda sometido al juicio definitivo de la Iglesia, que recibió de Dios el encargo y el oficio de conservar e interpretar la palabra de Dios⁶²⁹.

a. La unidad de la Escritura

La Biblia no puede considerarse como un conjunto de libros separados e independientes entre sí, sino como una unidad,

626. RATZINGER/MESSORI *Informe sobre la fe* (Madrid 1985) 83.

627. Cf. EN 63

628. JUAN PABLO II, Discurso inaugural de Puebla I, 4.

629. DV 12

tanto por la unicidad de su Autor divino, como por la unidad temática que en ella se encuentra. Antiguo y Nuevo Testamento constituyen la palabra de Dios escrita. El Antiguo Testamento es preparación para el acontecimiento salvífico realizado en Cristo, el cual viene a dar sentido y cumplimiento a las promesas de salvación que trae aquél.

Ya desde la época primitiva, la Iglesia tuvo conciencia clara de que el principio más profundo de la unidad y del conocimiento definitivo del Antiguo Testamento era el acontecer de la salvación en Cristo, y a su vez veía en el Antiguo Testamento el texto para comprender el suceso de Cristo, que por su parte es principio hermenéutico fundamental para la interpretación de éste. Asimismo, el Nuevo Testamento testimonia en sus diversos escritos el acontecimiento único de la salvación en Cristo y en su Iglesia. De esta manera Cristo es el lazo que une todos los escritos neotestamentarios, y es el principio de unidad de toda la Escritura.

Podemos entonces afirmar que la interpretación de la Escritura debe tener un carácter cristológico, que es el que da sentido y significación, unidad e interrelación, a todos los libros que se contienen en el canon de la Escrituras.

Finalmente, en un modo o en otro, nuestra interpretación de la Biblia debería tener un carácter cristológico. Desde el comienzo los cristianos han dado testimonio de esta convicción. En el siglo III Orígenes declaraba: "Quienes pertenecemos a la Iglesia católica no despreciamos la Ley de Moisés, sino que la aceptamos, en la medida en que es Jesús quien la interpreta para nosotros. Sólo entonces la entenderemos justamente". El canon agustiniano del siglo XII y Hugo de San Víctor compartían una concepción similar: "toda la divina Escritura habla de Cristo y encuentra su propio cumplimiento en Cristo, porque constituye un único libro, el libro de la vida que es Cristo"...

Esta interpretación cristológica de la Escritura brota de la experiencia de Cristo y a ella conduce. Si es "Jesús quien interpreta" la Biblia para nosotros, no podía haber en definitiva ningún divorcio entre la exégesis bíblica y la práctica espiritual⁶³⁰.

630. O'COLLINS G., *Teologia fondamentale* 322-323.

b. La Tradición viva de la Iglesia

El problema hermenéutico se pone tanto al exégeta como al teólogo, no únicamente por la diferencia cultural provocada por el movimiento de la historia, sino también por las diferencias contenidas al interior del cuerpo escriturístico. Así se puede plantear el problema de la siguiente manera: ¿cómo encontrar la unidad de esta palabra? Para resolver la cuestión se impone entonces un canon de lectura, una regla hermenéutica que permita penetrar a lo interior, al principio escondido de una posible estructuración del texto. Aquí es, entonces, donde surge la necesidad de la Tradición viva de la Iglesia, la cual contiene una lectura fiel de la Escritura, y la necesidad del Magisterio que permite reconocer auténticamente el sentido de la Escritura y de la Tradición.

La teología protestante, a partir de la Reforma, con su propio principio hermenéutico de la 'sola Scriptura', sin admitir otro principio de interpretación, trata de conservar la diferencia entre el texto y la interpretación, según afirma Ebeling,⁶³¹ o sea, trata de respetar la autoridad propia del texto sin anteponer otra autoridad entre el creyente y la palabra. Käsemann, sin embargo, respetando el planteamiento general del protestantismo ha tratado de buscar un principio hermenéutico dentro de la misma Escritura, el cual cree distinguir en la doctrina paulina de la justificación, que le permite establecer diversas valoraciones de la Escritura. De esta manera, dice, ese principio hermenéutico nos lleva a encontrar a Dios en la unidad de su autoridad y en la omnipotencia de su gracia.

Para la Iglesia, por su parte, también sólo hay una autoridad absoluta: Cristo. Pero la fe nos dice que esta autoridad única de Cristo viene reflejada a través de cierto número de 'autoridades', queridas por el mismo Señor: la Iglesia, su Tradición y su Magisterio, como existen, además, otras realidades que nos llevan a la verdad: la razón y la ciencia.

La Iglesia, como Pueblo de Dios, reconoce una sola autoridad: Cristo. Es el único Pastor que la guía. Sin embargo, los lazos que a El la atan

631. Cf. MARLE R., "Hermenéutica y Escritura" 115 - 116.

son mucho más profundos que los de la simple labor de conducción. Cristo es autoridad de la Iglesia en el sentido más profundo de la palabra: porque es su autor. Porque es la fuente de su vida y unidad, su Cabeza. Esta capitalidad es la misteriosa relación vital que lo vincula a todos sus miembros. Por eso, la participación de su autoridad a los pastores, a lo largo de la historia, arranca de esta misma realidad. Es mucho más que una simple potestad jurídica. Es participación en el misterio de su capitalidad. Y, por lo mismo, una realidad de orden sacramental ⁶³².

Uno de los modos más significativos de poner el problema hermenéutico, en la perspectiva de la fe católica, es precisamente este: ¿cómo colocarse en relación con estas diversas 'autoridades', a fin de que se pueda ver a través de ellas la autoridad indiscutible de Dios?⁶³³ Para resolver dicho problema, entra entonces la Tradición viva de la Iglesia, pues cada libro de la Sagrada Escritura surgió del seno de la Iglesia con miras al servicio de la predicación actual.

No podemos olvidar que es la Iglesia quien recibe y, al mismo tiempo, da origen a la Escritura, en cuanto que todos los escritos bíblicos se nutren de la Iglesia y, de una u otra manera, todos manifiestan la fe, la vida, las preocupaciones y los anhelos de la comunidad. En efecto, tanto los escritos del Antiguo como del Nuevo Testamento han nacido de una comunidad de fe y son expresiones de la fe de esa comunidad. Aun el mismo Antiguo Testamento tiene su origen en la 'Iglesia', en la comunidad veterotestamentaria, que era prefiguración de la Iglesia de la Nueva Alianza. Y con mayor razón debemos tener en cuenta que el Nuevo Testamento es, en general, la consignación por escrito de la fe de la Iglesia primitiva.

La Biblia es en su conjunto el libro de la Iglesia, en el sentido de que ha sido escrita en todas sus partes para la Iglesia y se ordena a ella, la cual es su sujeto portador. Por esto, el recto entendimiento de la Biblia está encomendado a la Iglesia en cuanto tal, y este entendimiento es alcanzado por los creyentes particulares en la medida en que éstos procuren entenderla en

632. Puebla 257.

633. Cf. MARLE R., "Hermenéutica y Escritura" 119; SGDA CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA "La formación teológica de los futuros pastores" nn. 31-33.

el ámbito y en el espíritu de la Iglesia.⁶³⁴ Sólo la Iglesia total puede contar con la suprema certeza de no equivocarse respecto del sentido total de la Escritura.

...La Escritura debe ser el alma de la Evangelización. Pero no adquiere por sí sola su plena claridad. Debe ser leída e interpretada dentro de la fe viva de la Iglesia. Nuestros Símbolos o Profesiones de fe resumen la Escritura y explicitan la sustancia del Mensaje, poniendo de relieve la "jerarquía de verdades"⁶³⁵.

c. *La analogía de la fe*

Muy íntimamente ligado a los dos principios anteriores está el tercer principio que coloca la Dei Verbum: la analogía de la fe, generalmente entendida como la concordancia de toda verdad particular con la revelación total. En la Escritura, como en el quehacer teológico, no puede haber contradicción. Por ello, según Kasper,⁶³⁶ el principio de la analogía de la fe significa, de un modo genérico, que todo testimonio de fe posee su verdad sólo si se escuchan otros testimonios. Esto significa que no sólo la Escritura debe ser interpretada a la luz del dogma, sino que también el dogma debe ser comprendido a la luz del testimonio escriturístico. De hecho, todo progreso del conocimiento exegético es, al mismo tiempo, un progreso en la interpretación del dogma. En esta determinación dinámica e histórica de la relación entre dogma y exégesis se concreta la unidad de tensión que existe entre evangelio y dogma.

La analogía de la fe quiere significar que hay que tomar la historia de la salvación en su totalidad, tener en cuenta todo su testimonio y toda su dinámica. Dentro de esa historia de salvación el punto central de referencia es Jesucristo. De ahí que todos los enunciados de la Escritura tienen que ser interpretados críticamente en su relación con Jesucristo y a partir de El, pues en Cristo ha acontecido algo definitivo, capaz de dar medida y consistencia a toda la historia⁶³⁷.

634. Cf. HAAG H., "La palabra de Dios se hace libro en la Sagrada Escritura" MySal I 445-450; RATZINGER/MESSORI *Informe sobre la fe* 82 - 85.

635. Puebla 372; cf. 1001.

636. KASPER W., *Il dogma sotto la Parola di Dio* (Brescia 1968) 136-137; cf. ID., *Introducción a la fe* (Salamanca 1976) 163 - 169.

637. Cf. ID., *Introducción a la fe* 183.

5. Criterios para una recta hermenéutica teológica

Para terminar este capítulo, y a manera de complemento, es importante tener en cuenta algunos criterios importantes para una recta interpretación teológica.

—En primer lugar hay que tener siempre presente que la interpretación de un texto no puede suplantar los contenidos de fe. En efecto, la hermenéutica teológica tiene el índice de su capacidad de maniobra en el análisis explícito del objeto incólume de la fe. La constante toma de conciencia de lo que ha sido transmitido y la libre aceptación de la autoridad son presupuestos necesarios del pensamiento dogmático⁶³⁸.

—Asimismo, la hermenéutica debe utilizar el recurso de muchas ciencias auxiliares que ayudan a descubrir y comprender rectamente la verdad del evangelio. Sin embargo, esta verdad y la inteligencia de la fe no pueden quedar enajenadas por esas ciencias, sino que debe buscarse una armónica articulación.

—La teología tiene que recordar siempre que, siendo una reflexión de fe, debe tener como marco global y constante de comprensión la Tradición de la Iglesia. De ahí entonces la importancia de una recta aplicación de los métodos históricos que ayuden a la intelección de todos sus elementos constitutivos.

—Al mismo tiempo, la teología debe tomarse el trabajo de exponer y reinterpretar los contenidos de la fe con el fin de expresarlos en conceptos comprensibles para los hombres de hoy,⁶³⁹ teniendo en cuenta la 'forma mentis' del hombre, de modo que puedan ofrecerle un significado real y una importancia vital, incluso en lo referente a problemas sociales, políticos y culturales.⁶⁴⁰

—Es igualmente deseable que se construya y se promueva una reflexión teológica que dando mayor relieve a los proble-

638. Cf. LEHMANN K., "Hermenéutica" SaM III 406 - 407.

639. Cf. SGDA CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA

"La formación teológica de los futuros pastores" n. 33.

640. Ibid., n. 76.

mas del hombre y haciendo cada vez más actual la palabra de Dios, sin embargo no altere la relación hombre-Dios en el plano metafísico, gnoseológico y ético⁶⁴¹.

La aplicación de todos estos criterios no es fácil, pero es una tarea que se impone al teólogo, que debe tratar de ser consecuente con el avance de la teología y debe esforzarse por hacer una reflexión tal, que manteniendo incólume la verdad de nuestra fe, la traduzca y la haga asequible al hombre situado en nuestra época, para que comprendiendo el mensaje de la fe lo haga vida y ayude con su compromiso de praxis cristiana a la transformación del mundo y de la historia.

ACTIVIDADES DE COMPLEMENTACION

1. Profundización del tema

- a. Leer los artículos "canon" y "canonicidad" que aparecen en CBSJ V, 57-91; CFT I, 172-179; SaM V, 636-645; "hermenéutica" SaM III, 400-417; CFT I 630-640.
- b. Para comprender mejor el papel de la hermenéutica en la Escritura, leer: MARLE R. "Hermenéutica y Escritura" en LATOURELLE R. — O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* 105-129.
- c. PIO XII, de la Encíclica "Divino Afflante Spiritu" Ds 2292-2294.

2. Círculo de estudio

Analizar la importancia que tiene la hermenéutica en una lectura situada que responda a la problemática actual. Para ello puede tomarse como base SCHILLEBEECKX E., "Dios, futuro del hombre" 11-57; BRAVO C., "La revelación, cambio de perspectiva del Vaticano I al Vaticano II" TX 68.69 (1983) 261-269.

⁶⁴¹Ibid., n. 62.

3. Lectura espiritual

S. AGUSTIN, Sermón 25, 7-8: PL 46, 937-938, "Dió fe al mensaje divino y concibió por su fe" (cf. L.H. lectura del 21 de noviembre).

4. Guía pastoral

A partir de la invitación que hace Puebla en los nn. 380 y 892 (cf. 372 y 1001), elaborar una reflexión sobre la actualidad permanente de la palabra de Dios que interpela al hombre.

5. Liturgia de las Horas

- a. S. MAXIMO, "La luz que ilumina a todo hombre" martes XXIII ordinario.
- b. S. BUENAVENTURA, "Del conocimiento de Jesucristo dimana toda la comprensión de la Sagrada Escritura" Lunes V ordinario.
- c. S. AMBROSIO, "Ha resplandecido sobre nosotros la luz de tu rostro" jueves XVI ordinario.
- d. S. ISIDORO, "Un letrado que entiende del reino de los cielos" lectura del 4 de abril.

BIBLIOGRAFIA

DE LUBAC H., *L'Écriture dans la tradition* (Paris 1966).

LEHMANN K., "Hermenéutica" SaM III 404-408.

HASENHUTTL G., "La radicalización del problema hermenéutico en Rudolf Bultmann" MySal I 484-489.

KASPER W., *Introducción a la fe* (Salamanca 1976).

MALDONADO L., "Hermenéutica" CFT I 630-640

MARLE R., "Hermenéutica y Escritura" en: LATOURELLE R. — O' COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca 1982) 105-129

— "Ermeneutica e teologia" en: MARRANZINI A., *Correnti teologiche post/conciliari* (Roma 1974) 253-264.

— *Le probleme Théologique de l'herméneutique* (Paris 1963).

— *Hermenéutica y catequesis* (Barcelona 1973).

NEUENZEIT P., "Canon" CFT I 171-184.

– "Canon bíblico" SaM I 636-645.

O'COLLINS G., *Teologia fondamentale* (Brescia 1982) 302-323.

PARRA A., "Aproximaciones al método y al análisis teológico de la realidad" TX 62 (1982) 33-57.

RICOEUR P., *Le conflit des interprétation* (Paris 1969).

SCHILLEBEECKX E., *Dios futuro del hombre* (Salamanca 1970) 11-57.

TURRO J. – BROWN R., "Canon" CBSJ V 60-81

VOGHE A., "Hermenéutica bíblica" SaM III 408-417.

**REVELACION
Y CREDIBILIDAD**

Parte V

Puesto que la revelación es la manifestación personal de Dios en su Hijo Jesucristo, para comunicarle al hombre su plan salvífico y hacerlo partícipe de su vida divina, es necesario que esta revelación dirigida al hombre tenga unos signos claros de esa presencia personal del Hijo de Dios en la historia, para que la respuesta del hombre por medio de la fe viva, impulsada por la gracia, sea una opción libre, conscientemente fundada en unas razones válidas que legitimen su compromiso con Cristo.

El cristianismo exige, en efecto, un compromiso de vida. No basta creer en unas verdades, es necesario vivir de acuerdo con lo que profesamos, de tal manera que la fe, empapando hasta lo más hondo de cada uno de nosotros, nos lleve a renunciar al egoísmo para abrirnos al verdadero amor, enseñado y vivido por Cristo, porque sólo en El encontramos sentido a nuestra vida. De ahí que nuestra existencia cristiana debe ser servicio de amor permanente, amor a Dios y amor a los hermanos, para hacer visible en la Iglesia la presencia viva del mismo Señor, que por su Espíritu, continúa manifestando la misericordia y la benevolencia del Padre. Este compromiso exige, entonces, que el cristiano sea el hombre de la unidad, de la fraternidad, de la paz, de la reconciliación, del amor y de la justicia como expresión de una vida santa, que es aceptación de la palabra y de la persona de Cristo y docilidad a la presencia interior del Espíritu Santo que impulsa, guía y fortalece.

Renunciar al egoísmo, al pecado, a la seguridad puramente intramundana para abrirse a la esperanza de una vida nueva que trasciende aún el límite mismo de la muerte y que, por lo tanto, comporta desde ahora vivir como hombre nuevo, dándose en plenitud como fruto de su fe en Cristo muerto y resucita-

do, exige que cada uno tenga razones válidas para hacer una opción tan exigente. En otras palabras, la revelación tiene que ser creíble, porque en ella misma hay unos signos de autenticidad que vienen a suscitar la opción de fe, a reforzarla y a dar un sentido a la existencia humana.

Ya hemos visto que la fe no es un acto irracional, por el contrario, es un acto libre al que llegamos impulsados por la gracia de Dios, pero que constituye una respuesta plenamente humana. La fe es aceptación total de Cristo, de su misterio, de su persona; aceptación que hacemos en la comunidad eclesial, la cual nos introduce en la familia de los hijos de Dios y nos comunica los medios salvíficos para lograr nuestra plena inserción en Cristo.

En esta V parte del tratado queremos, pues, responder a un interrogante fundamental: ¿es creíble la revelación?, es decir, ¿el hombre para dar su respuesta de fe puede encontrar razones válidas que lo lleven a comprometerse con Cristo y con la Iglesia? Para intentar dar respuesta a esta pregunta procederemos en varios momentos, que nos ayudarán a discernir la credibilidad de la revelación. En el capítulo 13 haremos una presentación general de la problemática de la credibilidad y particularmente del valor significativo de Cristo y de la Iglesia; en el capítulo 14 trataremos de ver cómo y en qué medida el cristiano puede llegar a verificar la realidad histórica de Jesús y conocer la relación que hay entre la historia y el kerigma, entre el Jesús de Nazaret y el Cristo de los evangelios; en el capítulo 15 procuraremos ver cómo el mismo Jesús nos ha revelado la realidad de su persona y el contenido de su misión a través de sus palabras, que manifiestan la autoconciencia que tenía de ser el enviado del Padre y su Hijo amado; en el capítulo 16 estudiaremos los signos que realizó Jesús para confirmar el contenido de su predicación, pues tal como nos enseña la Dei Verbum, El no sólo vino a revelar con sus palabras, sino también con sus obras, las cuales constituyen parte fundamental de la auto-manifestación de Dios; finalmente, en el capítulo 17 estudiaremos lo relativo a la resurrección, que constituye el signo por excelencia y el centro de nuestra fe cristiana.

CAPITULO 13: EL SIGNO DE CREDIBILIDAD

El problema de la credibilidad del cristianismo ha sido uno de los que a lo largo de la vida de la Iglesia siempre ha estado presente y que constituye un punto importante dentro de la actual búsqueda teológica. El interés por profundizar el tema de la credibilidad no es algo secundario en el campo de la teología, pues en el fondo de la cuestión se está planteando cuál es el sentido y la significación que tiene la fe cristiana para el hombre de hoy.

Si la revelación no es una gnosis, ni una invención mítica que venga a adormecer las ansias y las angustias del hombre, sino que es la irrupción personal y amorosa de Dios en la historia para dar sentido a nuestras esperanzas y a nuestras luchas, porque El mismo en su Hijo se ha hecho uno de nosotros para descubrir al hombre la realidad de Dios y la grandeza misma del ser humano, llamado a participar de la vida divina, entonces es necesario que la revelación pueda ser presentada como una realidad creíble, es decir, como la Buena Nueva que se anuncia a los hombres de todos los tiempos y lugares, como la llegada cierta de la salvación en Jesucristo. Ella, por consiguiente tiene que ser creíble y significativa para el hombre.

El cristiano, por lo tanto, siempre se pregunta si el contenido de su fe es aceptable e inteligible y, al mismo tiempo, si en la historia puede encontrar indicios claros que lo ayuden a aceptar esa irrupción de Dios que ha dado origen a un nuevo ser de la historia. Por consiguiente se pregunta también si es posible encontrar en la revelación bases ciertas y suficientes para poder correr el riesgo de la fe.

Para introducirnos en este problema, que de manera especial se ha enriquecido con intentos de una presentación más personalizante y significativa,⁶⁴² a partir del Concilio Vaticano II, procederemos entonces en el siguiente orden: 1) en primer lugar veremos que el Signo por excelencia de la revelación es Cristo en la Iglesia, del cual brotan los demás signos que hacen perceptible la presencia de Dios en medio de los hombres; 2) a partir de allí daremos una visión general de las nuevas perspectivas que se han abierto en el estudio de la credibilidad, las cuales serán objeto de una explicitación en los capítulos siguientes; 3) finalmente, presentaremos una síntesis de lo que constituye la búsqueda de la significatividad de la revelación, tanto en algunas corrientes teológicas contemporáneas, como también en la reflexión teológica y en la palabra magisterial de América Latina.

1. Signo y signos de la revelación

El Concilio ha significado una renovación en el campo de la teología, sobre todo a partir de la nueva presentación cristológica y eclesiológica en la que se ha vuelto a dar a Cristo su puesto central, como fuente y culmen de toda la Iglesia. El mismo es el Revelador del Padre a través de su encarnación, sus palabras, sus acciones, su muerte y resurrección, de tal modo que en Él se identifican el Revelador y lo revelado.⁶⁴³ La fe, por consiguiente, no es la simple aceptación de su mensaje, de lo que debemos creer, sino la acogida plena y total de la persona de Cristo.

A partir de ese enfoque se ha podido revalorar la teología de la revelación, la cual, como ya hemos visto, es a la vez acción divina, acontecimiento de la historia, palabra y acción, testimonio y encuentro, promesa y cumplimiento, llamada y

642. Este es uno de los campos que necesitan todavía una mayor profundización y reflexión en el campo de la teología fundamental. La nueva impostación personalizante que ha surgido a partir del Concilio hace que el problema de la credibilidad sea no sólo objeto de un estudio y de una investigación teológica, sino también, y de manera particular, de una reflexión de toda la comunidad cristiana. La credibilidad de la revelación no es sólo un problema teológico, es también un problema pastoral.

643. Cf. DV 2.4.

respuesta. Toda ella gira en torno a la persona de Cristo, Mediador, Plenitud y Signo de la revelación.

Este cambio de perspectiva ha influido también en lo relativo a la credibilidad, pues al enriquecerse la comprensión de lo que es la revelación y el acto de fe, se ha ampliado el campo del cuestionamiento acerca de las razones para creer.

a. La antigua preocupación por la racionalidad de la fe.

Hasta hace poco los tratados de apologética se preocupaban por presentar el problema de la credibilidad en relación con la racionalidad del acto de fe del creyente y con la sobrenaturalidad de la fe. Este tratamiento del problema obedecía a cuanto se había expresado en el Vaticano I, cuyo enfoque iba dirigido particularmente a mostrar sólidamente el origen divino de la religión cristiana.⁶⁴⁴

Lo que más preocupaba en esa presentación del problema era poder justificar ante la razón el acto de fe y la credibilidad de sus contenidos. Por esta razón los signos de la revelación de Cristo eran colocados preferentemente en relación con su doctrina. El punto de partida era el siguiente: así como en el Antiguo Testamento la doctrina de Moisés y de los Profetas ofrecía, como prueba de su origen divino, milagros y profecías, así también los milagros y profecías de Jesús dan testimonio del origen divino de su mensaje y de su misión.

Milagro y profecía constituían los motivos externos de credibilidad, que venían a ratificar el origen divino del mensaje de Jesús. Dentro de la perspectiva general de los milagros venían considerados también los signos de la santidad y de la Iglesia en cuanto "milagros morales".⁶⁴⁵ En efecto, la Iglesia venía mencionada pero en cuanto referida a un acontecimiento milagroso que la hace subsistir en la historia.

Así, pues, en los manuales, como en los textos magisteriales anteriores al Vaticano II, la credibilidad de la revelación era

644. Cf. Ds 1813

645. Un texto clásico de este tipo de presentación era el de DUANAS N., *Connaissance de la foi* (Paris 1963).

considerada desde un punto de vista objetivo, es decir, a partir del origen divino de la doctrina de la salvación, que venía confirmada por unos signos externos.⁶⁴⁶ Sin embargo el signo de la Iglesia era resaltado en cuanto que ella venía considerada en sí misma, con toda su presencia y manifestación, como un signo de su misión divina.⁶⁴⁷

No obstante las limitaciones que presentaba este tipo de argumentación, respondía a una justa preocupación de carácter apologético que en algunos aspectos sigue teniendo validez. Ciertamente que no se puede admitir que los signos fueran "pruebas" que justificarían ante la razón el asentimiento de fe, pero sí en cuanto signos que presentan la credibilidad del misterio, al cual sólo con la gracia se puede acceder. El avance del Concilio no supone un rechazo de esta perspectiva, en lo que tiene de legítima, sino una ampliación de mira, de tal manera que buscando también la credibilidad frente a la razón, sin embargo se interesa por tener en cuenta toda la realidad del hombre, a la cual debe responder la credibilidad de la revelación.

b. Cristo Signo de la revelación

Los signos externos de la revelación constituyen, juntamente con la interpretación del Evangelio (cf. *Mc.* 16,15) y con la atracción interna de la gracia (cf. *Jn.* 6,44; *Act.* 6,14) una verdadera vocación a la fe.⁶⁴⁸ De ahí entonces la necesidad de situar dichos signos en un contexto de salvación y gracia, porque sólo así el hombre puede ver en ellos, no simplemente unos signos externos y objetivos que manifiestan el origen divino de la predicación, sino una llamada existencial a la fe y a la salvación. Los signos de la revelación están dirigidos al hombre y se encuadran en la economía de la Encarnación, por la que Dios ha querido acercarse al hombre y darle a conocer y a comprender su Palabra de salvación, respetando, claro está, la libertad humana.⁶⁴⁹

646. Cf. PIO IX, Encíclica "Qui Pluribus" Ds 1638; También aparece la misma idea en el "juramento antimodernista" art. 2, Ds 2145.

647. Cf. Ds 1794.

648. Cf. STh II - II q. 2 a. 9 ad 3

649. Cf. DH 11

La novedad del Vaticano II en este punto no es tanto en el aspecto doctrinal, cuanto en el nuevo modo de expresar aquello que siempre ha tenido como patrimonio de su fe. En efecto, la originalidad de la *Dei Verbum* ha sido la de presentar a Cristo como el gran Revelador y, al mismo tiempo, como el Signo de la revelación. Si Cristo es Dios en medio de nosotros, entonces los signos no pueden ser externos a Cristo y a su revelación, sino que deben brotar de El, que es centro personal de la revelación. Por ello los signos tienen el objeto de conducir a los hombres a identificar el Signo por excelencia de la personal manifestación de Dios: Cristo.⁶⁵⁰

Las señales de la revelación no son exteriores a Cristo. Son Cristo mismo en el resplandor de su poder, de su santidad, de su sabiduría. En él percibimos la gloria del Hijo del Padre: del reflejo pasamos directamente a la fuente.⁶⁵¹

Jesucristo es el Revelador, pero al mismo tiempo es el Signo de la revelación. Toda su realidad personal, su predicación, sus gestos de amor, sus milagros, su pasión y muerte, su resurrección y el envío del Espíritu Santo hacen parte del Signo total de credibilidad, pues en El las mismas realidades que sirven para comunicar la revelación, sirven también para autenticarla. De esta manera la Encarnación del Hijo aparece como la epifanía de Dios y como la epifanía de su propia gloria.

La sublimidad de su doctrina, la sabiduría y santidad de su vida, el poder manifestado en sus milagros y en su resurrección, el exceso de caridad demostrado en su muerte: todo ese resplandor del ser y del obrar de Cristo constituye un testimonio propiamente divino (*Jn.* 5, 36-37; 10,37-38) que confirma la revelación y manifiesta su credibilidad. Porque este resplandor atestigua que Cristo, en verdad, vive entre nosotros como el Emmanuel, Dios-con-nosotros, que obra y conversa con los hombres para liberarnos del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida eterna.⁶⁵²

El hecho de ser el Hijo lo coloca indiscutiblemente por encima de la Ley y los Profetas (cf. *Mc.* 12, 1-12), constituyéndo-

650. Cf. LATOURELLE R., *Cristo y la Iglesia signos de salvación* (Salamanca 1971) capítulo I.

651. ID., *Teología de la revelación* 368, nota 14.

652. Ibid. 368

lo en un hecho único e irreplicable de la Plenitud, en su persona, de la revelación del Padre a la humanidad. Fuera de ello, Cristo mismo es el principio de interpretación de todos sus gestos y palabras, pues a través de sus obras se puede percibir el poder de Dios que actúa en El; por sus palabras y enseñanzas se ve la sabiduría divina, de tal manera que ellas revelan la doctrina del Padre; el amor y la misericordia de Cristo expresan la grandeza del amor de Dios.⁶⁵³

Así, pues, todo acto concreto de Cristo tiene en El la auténtica interpretación, porque El es el Camino, la Verdad, la Luz, el Perdón, el Amor. En El adquieren significado todos los signos, que no serían comprensibles si no estuvieran directamente referidos a su persona, ya que su función es precisamente manifestar visiblemente el misterio personal de Cristo y conducir al hombre hasta su misterio.

Su persona es para la fe el "motivo de credibilidad". No es que los milagros y las profecías, las señales de su misión, el "dedo de Dios" en él, sean algo superfluo. Son cosas necesarias, porque en ellas se expresa lo que la persona es. Pero sólo en el marco del encuentro viviente con la persona adquieren eficacia como "señales", como pruebas de credibilidad.⁶⁵⁴

Cristo es el Signo, la manifestación de la Plenitud del amor de Dios que se da al hombre, hasta entregar su propio Hijo a la muerte redentora.

c. La Iglesia signo al servicio del Signo

Si la Dei Verbum muestra a Cristo como Plenitud de la revelación y como Signo definitivo y supremo del amor del Padre, la Lumen Gentium describe a la Iglesia como signo permanente de la presencia de Cristo en la historia. La Iglesia es inseparable de Cristo y constituye un signo de Cristo en el mundo, pero un signo que a lo largo de la historia debe purificarse para hacer resplandecer en el mundo el Signo de Cristo.⁶⁵⁵

653. Para ampliar este análisis de la presentación de la doctrina del Vaticano II, Cf. ID. *Cristo y la Iglesia signos de salvación* Capítulo III.

654. TRUTSCH J. - PFAMMATTER J., "La fe" MySal I 927.

655. Cf. LG 1. 15

La Iglesia es un signo que lleva a Cristo, porque es signo de salvación;⁶⁵⁶ porque representa y comunica la gracia a través de la fe y de los sacramentos; porque representa y simboliza la unión de los hombres con Dios y la unión de los hombres entre sí. Por ello la Iglesia es signo de credibilidad en cuanto que es la epifanía, históricamente observable, de la venida de la salvación en Cristo, a través de su fidelidad a la vocación a la santidad y de la vivencia plena de la unión con Dios y de los hombres entre sí. Su vida de testimonio permanente del amor de Cristo, a través de la caridad de todos sus miembros, es el lugar de manifestación visible de que la salvación de Cristo está continuamente presente, pues así como la persona de Cristo irradia el Signo de la presencia de Dios en la historia y de la gloria del Hijo de Dios, asimismo la Iglesia con la irradiación de todo su ser, pero principalmente con el signo de la unidad en la caridad, llama al hombre de hoy a recibir su mensaje y su misión como proveniente de Cristo.⁶⁵⁷

Por implicar necesariamente el testimonio de todos los fieles cristianos, la Iglesia como signo no puede olvidar su estructura teándrica.⁶⁵⁸ Ella es la salvación misma de Cristo en la forma de su cuerpo social, pero que está llena del Espíritu Santo que la anima e impulsa constantemente.

De ahí entonces que la credibilidad de la Iglesia no es simplemente objetiva, sino también subjetiva, es decir, no se trata únicamente de la Iglesia desde el plano ontológico en cuanto que por su maravillosa expansión, su eminente santidad, su inagotable fecundidad, su unidad católica y su inquebrantable estabilidad⁶⁵⁹ hacen de la Iglesia un signo análogo al de Cristo, sino también desde el plano del testimonio personal de quienes conformamos la Iglesia, pues ella no es algo abstracto que se sitúa fuera de los cristianos, sino que es el pueblo de Dios en su globalidad. Esto quiere decir que son los cristianos mismos, con su vida santa, con su comunión cristiana, con su vida de unidad y de caridad, los que hacen visible el signo de la Iglesia.

656.Cf. LG 9. 48

657.Cf. LATOURELLE R., *Teología de la revelación* 517 - 524; ID., *Cristo y la Iglesia signos de salvación* capítulo IV.

658.Cf. LG 8 § 1

659.Cf. Ds 1794

Esta es, precisamente, una de las novedades del Vaticano II al desarrollar lo que significa el signo de la Iglesia. El Concilio en muchos textos hace una llamada a todos los miembros de la Iglesia para que con la transformación de su vida den testimonio de la salvación que nos ha traído Cristo,⁶⁶⁰ pues cuando la Iglesia conduce una vida santa, digna de la vocación a la que ha sido llamada, se convierte en signo de la presencia de Dios en el mundo.⁶⁶¹

Ningún miembro de la Iglesia puede eximirse de esta responsabilidad: Obispos,⁶⁶² sacerdotes,⁶⁶³ religiosos,⁶⁶⁴ laicos⁶⁶⁵ están llamados "a manifestar con el ejemplo de su vida y el testimonio de la palabra el hombre nuevo de que se revistieron por el bautismo y la virtud del Espíritu Santo, por quien han sido fortalecidos con la confirmación, de tal forma que todos los demás, al contemplar sus buenas obras, glorifiquen al Padre (cf. Mt. 5,16) y perciban el sentido auténtico de la vida y el vínculo de la unión de los hombres".⁶⁶⁶ Este testimonio se debe dar particularmente a través del servicio de la caridad.⁶⁶⁷ Más aún, en este campo del testimonio, las distintas comunidades eclesiales deben empeñarse particularmente para que su vivencia eclesial sea un constante signo de la presencia de Cristo en la historia y, al mismo tiempo, ayuden a introducir en la vida motivaciones evangélicas en busca del crecimiento de Cristo.⁶⁶⁸ Las comunidades eclesiales de base ocupan aquí un puesto primordial.⁶⁶⁹

d. Unidad del Signo

Puesto que Cristo es el Signo por excelencia de toda la revelación y del que brotan los demás signos, formando en El una

660. Cf. LG 35

661. Cf. AG 15

662. Cf. CD 30

663. Cf. LG 41. 28. PO 3

664. Cf. PC 25

665. Cf. LG 38; AA 3

666. AG 11

667. Cf. LG 42; CD 30

668. Cf. Puebla 100

669. Cf. Puebla 641 - 643

síntesis armoniosa y coherente, tenemos entonces que saber mirar este Signo en todas sus dimensiones. En efecto, el único Signo total es el Signo de Cristo visto a través de la Iglesia, que es sacramento de Cristo, o signo del Signo. En otras palabras, el Signo total es Cristo en la Iglesia.

Entre Cristo y la Iglesia existe una relación profunda, ella es el Cuerpo de Cristo, la Esposa, que a través de los siglos tiene la misión de anunciar y ofrecer la salvación y que debe hacer presente el misterio de Cristo, como significante y creíble para el hombre de hoy.

Cristo es el Signo, la manifestación de la plenitud del amor de Dios, que se dona al hombre hasta el punto de entregar a su propio Hijo en muerte redentora. Ese Signo se sigue actualizando perennemente en la Iglesia, a través de las acciones sacramentales con las que ella transmite los dones salvíficos, y también por medio de la entrega generosa de cada uno de sus miembros.

En este misterio del Cristo total encontramos al Dios que se ha hecho hombre, que vivió una vida santa, que amó y tuvo misericordia, que acogió al pecador, que predicó una vida nueva, murió y resucitó, porque sólo así su presencia entre los hombres, mediante esos gestos y palabras que la manifiestan, puede ser comprendida y aceptada como el único gesto de aquel eterno e interminable amor con el que el Padre ama a todos los hombres. De esta manera, Cristo, en el misterio de la Encarnación, es el Signo de la credibilidad que está impreso hoy en el misterio de la Iglesia. Cristo y la Iglesia son la manifestación de ese único amor del Padre que continuamente se revela a los hombres.⁶⁷⁰

2. Las nuevas perspectivas en el estudio de la credibilidad

La credibilidad de la revelación, —es decir, la búsqueda de los instrumentos y mediaciones por medio de los cuales el mensaje cristiano, fiel a su núcleo esencial y vital, puede ser aún hoy comprendido en su esencialidad y globalidad, pero sobre to-

670. Este punto ha sido particularmente desarrollado en el libro de von BALTHASAR H.U., *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca 1971).

do puede provocar al hombre contemporáneo pidiéndole el asentimiento de la fe⁶⁷¹, ha sido objeto de una gran ampliación de mira a partir del Vaticano II.

Como ya hemos dicho, la credibilidad de la revelación está íntimamente ligada al acto de fe, que supone la aceptación gratuita de la salvación obrada por Cristo, la comprensión de ésta a la luz de la gracia y la decisión libre de seguir a Cristo. Estos tres momentos tienen que encontrar una respuesta en la teología fundamental al presentar la credibilidad, para que no se quede únicamente con una presunta justificación de los contenidos de la fe ante la razón. La credibilidad debe entonces abarcar todo el acto de fe, para mostrar que no sólo es razonable y creíble, sino que el Signo de credibilidad, Cristo, es históricamente fundado y que comporta un estímulo constante para llevar a una decisión de vida, porque tiene un sentido para el hombre contemporáneo. De esta manera la credibilidad no se interesa solamente del contenido de la revelación, sino que debe llevar a descubrir el por qué creemos.

No es solamente la credibilidad de un mensaje, de una doctrina, ya que la revelación en cuestión no es la de una ideología, sino la de una realidad histórica y personal que cambia el sentido de la historia y del hombre, o sea, la epifanía de Dios en Jesús.⁶⁷²

Así, pues, la teología fundamental intenta hoy acercarse a este problema desde una triple perspectiva: histórica-hermenéutica, antropológica y teológica-semiológica, para poder establecer que Jesús, por una parte, no sólo pertenece a la realidad de la historia humana, sino que además es cognoscible; por otra parte, que no solamente se puede acceder a su mensaje, sino que éste descifra y da sentido a la condición humana y, finalmente, que Jesús no predicó únicamente como el enviado del Padre, sino que en su vida, en su muerte y en su resurrección hay signos de su identidad de Dios-entre-nosotros. Todo esto, por consiguiente, debe llevar a hacer comprender el contenido inmutable del mensaje salvífico, a acoger la verdad de Cristo

671. Cf. FISICHELLA R., *Hans Urs von Balthasar. Dinámica dell'amore e credibilità del cristianesimo* (Roma 1981) 40.

672. LATOURELLE R., "Nueva imagen de la fundamental" en LATOURELLE R. - O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca 1982) 88.

como proveniente de Dios y a provocar una respuesta de fe, que sea verdadera aceptación de Jesús de Nazaret como el Cristo Hijo de Dios, y que se manifieste en una opción radical de vida en el seguimiento de Jesús.⁶⁷³

a. *Perspectiva histórica-hermenéutica*

El primer momento del estudio de la credibilidad se refiere a la historicidad misma del Signo. Este punto es de capital importancia, puesto que si Dios se ha revelado en Jesús a través de sus palabras, de sus obras y de su presencia entre los hombres, más aún, haciéndose hombre e irrumpiendo en la historia, es necesario poder determinar, por medio del análisis histórico-crítico de los evangelios, en qué forma y en qué medida se puede captar esa manifestación de Dios.

El estudio de este problema es uno de los temas que mayor interés ha suscitado a lo largo de este siglo, ya que con los avances de las ciencias bíblicas y la aplicación de los modernos sistemas de investigación histórica y la crítica textual, se ha llegado a poder determinar las distintas etapas de redacción de los evangelios y a descubrir las formas de tradición que allí se encuentran, de tal manera que se puede verificar no sólo la his-

673. Ultimamente quien más ha trabajado en el desarrollo de esta temática, abordando las diferentes perspectivas de la credibilidad, ha sido el P. RENE LATOURELLE. En efecto, no sólo se ha preocupado por dar una visión integral de la temática de la revelación en su libro *Teología de la revelación* (Salamanca 1966), sino que a partir de allí ha seguido ampliando el estudio de la credibilidad, el cual se encuentra en los siguientes volúmenes *Cristo y la Iglesia signos de salvación* (Salamanca 1971), en el que da una panorámica de la nueva comprensión de los signos fundamentales de la revelación; *A Jesús el Cristo por los evangelios* (Salamanca 1982) en donde estudia cómo y en qué medida puede el hombre alcanzar el acontecimiento de la intervención de Dios en la historia; *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo* (Salamanca 1984), allí aborda el momento antropológico de la credibilidad, mostrando cómo la irrupción de Cristo revela al propio hombre, lo descifra, lo interpreta y transfigura; *Miracles de Jésus et théologie des miracles* (Montreal/Paris 1986), en donde hace una hermenéutica de los signos particulares que llevan al reconocimiento del Signo. Estas obras constituyen un aporte valioso en la teología fundamental y son libros básicos para la comprensión de esta V parte.

toricidad de Jesús, sino también encontrar lo que fue su predicación original, sus intenciones mesiánicas, sus obras prodigiosas, su muerte y resurrección, como sucesos verdaderamente acaecidos, que tienen un fundamento histórico y que, por consiguiente, no son invención piadosa de la comunidad cristiana.

Este estudio del carácter histórico ha llevado igualmente a plantear la cuestión hermenéutica, en cuanto que la relectura del acontecimiento de Jesús y de su vida terrena a la luz de la resurrección, desencadenó un proceso de interpretación que se encuentra inscrito en el mismo texto de los evangelios. Por ello hay que intentar levantar esas interpretaciones pos-pascuales, para llegar a la palabra y a las obras mismas de Jesús, sin olvidar que la interpretación pospascual no es capricho de los autores, sino el principio de lectura que parte del mismo Cristo para hacer entender la realidad de su persona y de su misión⁶⁷⁴.

b. Perspectiva antropológica

Para la credibilidad de la revelación no basta con estudiar los orígenes históricos del cristianismo, vistos desde una perspectiva del pasado, pues la irrupción de Dios en la historia, la revelación misma, es siempre actual e interesa al hombre de hoy, ya que viene a descifrar el misterio de la vocación humana. De esta manera la teología fundamental debe preocuparse por mostrar que el mensaje de los evangelios se refiere al hombre y a los problemas fundamentales de su existencia, que existe un vínculo estrecho entre el misterio de Cristo y el misterio del hombre y que Cristo es la clave de comprensión de la existencia humana, de tal manera que el hombre sólo tiene sentido en Jesucristo.

Desde el punto de vista antropológico hay que tratar de responder a la siguiente pregunta: ¿responden Jesús y su mensaje a la cuestión radical del sentido de la existencia humana?⁶⁷⁵

674. Cf. ID., *A Jesús el Cristo por los evangelios* 13 - 14.

675. Cf. Ibid., 14-15; Id., "Nueva imagen de la fundamental" 81; ID., *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo* 9-13.

c. Perspectiva teológica-semiológica

El análisis histórico y luego el antropológico, aunque son muy importantes para la fundamentación de la credibilidad de la revelación, no llegan, sin embargo, a explicar el por qué de la maravillosa iniciativa del amor de Dios. Ellos presentan aspectos de la credibilidad de la revelación desde un punto de vista que ciertamente interesa al hombre contemporáneo, pero que no pueden penetrar el misterio mismo de Cristo. Para ello es necesario recurrir a la teología propiamente dicha, para que explique desde su método propio y con los auxilios de los nuevos adelantos en el campo de la investigación, el significado de la persona de Cristo, como presencia de Dios entre nosotros, y de los signos⁶⁷⁶ que brotan de El para manifestar su identidad y que lo hacen reconocer como el Signo de credibilidad.

El estudio de esos signos dirigidos por Dios para ayudar al hombre a identificar a Cristo como el Hijo del Padre, como el

676. En la filosofía el "signo" ha pasado por múltiples significaciones. En la antigüedad la filosofía estoica definió el signo como aquello que parece revelar algo; posteriormente Sto. Tomás lo consideró como la causa sensible de un efecto escondido (cf. STh I q. 70 a. 2; II - II q. 15 a. 2). Más recientemente F. de Saussure en su obra *Cours de linguistique générale* entendió por signo aquello que une al significante con lo significado. Partiendo de allí se han dado innumerables definiciones en las que entran variados elementos: 1) su mutabilidad y estabilidad histórica; 2) su relación con el objeto significante, a partir de la cual el signo puede tener un valor indicativo, es decir una conexión espacio temporal con el objeto que significa, o un valor simbólico, en cuyo caso el signo viene establecido convencionalmente, o un valor imaginativo que hace alusión a un contenido posterior, o un valor estético; 3) su relación con la esfera de la comunicación interpersonal entre quien emite el signo y quien lo recibe. De esta manera la utilización de los signos tiende a crear una relación interpersonal que llama a una respuesta y, por lo tanto, a una decisión, ya sea de aceptación, ya sea de rechazo. Para que un signo sea verdaderamente "significativo" se debe, por consiguiente, poder percibir sensiblemente, de acuerdo con las normales actitudes cognitivas del hombre; debe estar en un contexto histórico y socio-cultural determinado; debe tener un sentido en sí mismo y en relación con un significado que lo trasciende; y debe ser, al mismo tiempo, un signo universal. Cf. ECO U., *Tratado de semiótica general* (Barcelona 1977); BARTHES R., *Elementos de semiología* (Madrid 1971); GIRAUD P., *La semántica* (Madrid 1960); MERLEAU-PONTY M., *Signos* (Barcelona 1964); MORRIS CH. W., *Fundamentación de la teoría de los signos*. (Madrid 1958).

Salvador, como el Dios en medio de nosotros, es uno de los momentos más importantes de este campo de la credibilidad, pues es cuando nos acercamos propiamente al misterio, que no puede ser descifrado por la filosofía o la historia, sino que necesita de la revelación y de la fe como puntos de partida para una reflexión que pueda llevar a discernir ese acontecimiento, a conocer los signos y a comunicarlos en un lenguaje inteligible.

En este campo ocurre, sin embargo, aprovechar también la semiología,⁶⁷⁷ dado que el estudio de la credibilidad supone profundizar en la significatividad de la revelación. En efecto, la teología tiene necesidad de utilizar el lenguaje, el cual antes de ser expresión de la fe, es expresión de un contenido filosófico que establece la comunicación humana y permite su confrontación científica. De ahí que la teología fundamental tiene que buscar un lenguaje siempre más de acuerdo con cada época, de tal manera que permita al hombre acercarse al contenido de la revelación, la cual nunca podrá ser encerrada en un determinado sistema lingüístico, ya que ella supera y trasciende cualquier filosofía. Por esto, entonces, la teología tiene que servirse de la ayuda de la semiología para poder determinar en qué modo los signos y el significado de su contenido pueden acreditar el mensaje cristiano.

La utilización de estas nuevas mediaciones científicas no puede, sin embargo, quitar a la teología lo específico de su reflexión, pues no podemos acercarnos a la revelación como un simple fenómeno de lenguaje, ya que ella, aunque utilice palabras humanas, contiene la palabra de Dios; se trata, por con-

677. La semiología es la ciencia que estudia la vida de los signos en el cuadro de la vida social. A través de ella se pueden determinar en qué consisten los signos y cuáles las leyes que los regulan. Cf. BABOLIN S., *Sulla funzione comunitaria del Simbolo* (Roma 1987, PUG). La "semiología", o también "semiótica" o "metalógica", se divide a su vez en tres ramas: 1) la "sintáctica" que estudia los signos lingüísticos como tales y la relación de ellos entre sí; 2) la "semántica" que estudia la significación de los signos, es decir, la relación de los signos con lo que significan; 3) La "pragmática" que se refiere a la relación de los signos con quienes los emplean. Cf. ANZENBACHER A., *Introducción a la filosofía* (Barcelona 1984) 188 - 190.

siguiente, del lenguaje divino que se dirige al hombre para revelar su misterio. Por ello, entonces, el estudio del Signo de la revelación no es objeto sólo de la semiología, que busca la relación entre el significado y el significante, sino fundamentalmente de la teología que trata de encontrar la verdadera significatividad de ese acontecimiento revelador, es decir, trata de poner en una relación vital con el Signo, de tal manera que provoque una decisión, puesto que el Signo de la revelación es una persona: Cristo Jesús.

3. Búsqueda de la significatividad de la revelación

La teología, después de haber presentado la realidad de Cristo y la Iglesia como el Signo de la revelación, ha comenzado a tratar de concretar el valor de este Signo y de los signos de credibilidad, para que el anuncio del evangelio aparezca realmente como significante para el hombre, le dé sentido a su existencia y, por lo tanto, sea tenido como digno de ser aceptado y creído con una opción total de fe.

Los intentos de reflexión en este campo han sido múltiples y el interés ha sido el de tratar de buscar unas mediaciones entre el mensaje evangélico y su comprensión en el momento actual, colocando así el acento en aquellos aspectos de la Buena Nueva que más pueden tocar la sensibilidad del hombre en su contexto presente.

a. Algunas corrientes teológicas contemporáneas

En los últimos años varios teólogos han querido presentar el mensaje cristiano como algo digno de ser acreditado ante el hombre de hoy, de tal manera que aparezca como un acontecimiento siempre actual que llama al hombre a dar una respuesta vital.

1) J.B. Metz

Los esfuerzos teológicos han ido por diversos carriles. Metz,⁶⁷⁸ por su parte, ha intentado individuar en la comunidad

⁶⁷⁸. Cf. METZ J.B., *Teología del mundo*. Allí el autor hace un análisis amplio de esta problemática y dedica buena parte de su obra para desarrollar lo que él llama la teología política.

política el lugar privilegiado donde se puede hacer creíble el cristianismo, ya que es allí donde se encuentra el ambiente vital del hombre y, por consiguiente, donde la palabra de Dios debe ser interpelante y provocadora de una respuesta. En medio de la comunidad política, la fe cristiana debe aparecer como un signo escatológico que invita a vivir las promesas futuras en las condiciones del hoy histórico. De ahí, entonces, que la Iglesia, fiel a la historia, debe colaborar en la construcción de un mundo nuevo, cumpliendo su función crítico - liberadora, ya que ella, como portadora del amor de Dios, debe extender su juicio crítico a todo abuso de poder y debe hacer crecer la nueva conciencia de los hombres para que se haga posible la transformación de sus relaciones con el mundo, actualizando a cada instante el acontecimiento escatológico a través del recuerdo de Jesús.

2) J. Moltmann

Un aporte también significativo ha sido el de Moltmann⁶⁷⁹, el cual insiste en que el creyente mismo debe llegar a ser signo concreto de la promesa divina en el mundo, signo de la esperanza futura en Cristo. De esta premisa deriva el compromiso político del creyente, necesario para hacer creíble el anuncio del evangelio, ya que debe vivir en el horizonte de la esperanza escatológica que lo hace capaz de rechazar el conformismo y la pasividad y lo impulsa a hacer de su existencia una presencia viva del signo de credibilidad, que tiene algo que decir al mundo y a la historia. Para cumplir esta función, el cristiano debe aceptar los sufrimientos que están en conexión con las contradicciones de la realidad, de tal manera que se presente ante el mundo como portador de la "ignominia" de Cristo, puesto que Cristo es un Dios crucificado, es el Dios de los pobres, de los oprimidos y de los humillados. El signo de la Cruz, vivido por el cristiano, será motivo de credibilidad para el mundo de hoy.

679. Cf. MOLTSMANN J., *Teología de la esperanza*. En este libro es donde principalmente se refiere a esta temática.

3) K. Rahner

A partir de su método transcendental, Rahner⁶⁸⁰ hacer ver que toda afirmación sobre Dios se convierte en una afirmación sobre el hombre, de tal manera que para que haya una mayor comprensión del mensaje salvífico, éste se debe explicitar en una significación humana actual. El hombre, en efecto, es capaz de entender su realidad y de entrar en relación con el Absoluto, para comprender allí su problema y para hacer significativa su existencia histórica. De ahí nace la tarea del cristianismo: hacer siempre referencia a su experiencia de Dios y solicitar al hombre que la descubra en sí mismo, la acoja y profese en su objetividad verbal y social refiriéndola a Cristo, que es su fundamento. Y como Cristo es histórico y vive en la historia de los hombres, el cristiano tiene que dar testimonio de esa experiencia, siendo fiel a la historia y abierto al futuro y a la Trascendencia.

Ahora bien, la santidad de la Iglesia y el martirio son los que hacen creíble la salvación realizada en Cristo, es decir, son los signos auténticos e inconfundibles para la credibilidad del cristianismo en el mundo de hoy. Por la santidad de la Iglesia se proclama no sólo que Dios ha prometido la salvación y la ha realizado en Cristo, sino que se encuentra de manera verificable en la historia. Pero la Iglesia, por ser una realidad que vive históricamente y por ser al mismo tiempo una afirmación de la fe escatológica necesita purificarse continuamente del pecado para hacer resplandecer la victoria de la Gracia. Por el martirio se da testimonio de esa santidad mediante la muerte libremente aceptada, como opción de la verdadera libertad y como aceptación del misterio de la muerte a la luz de la fe y del amor. Allí, abandonándose por la fe, la esperanza y el amor, en Cristo que ha vencido la muerte, se muestra la indisolubilidad que hay entre la persona y la profesión de la fe, que se realiza en la Iglesia, por la Iglesia y desde la Iglesia para el mundo entero.

680. Cf. RAHNER K., *Escritos de teología* vol III y IV; ID., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo.*

4) H.U. von Balthasar

Con von Balthasar⁶⁸¹ el tema de la credibilidad se vuelve a centrar en la persona de Cristo, particularmente en el misterio global de la Encarnación. Dios se hace conocer como Amor en su Hijo Jesucristo, de tal manera que a través de su humanidad, su nacimiento, sus sufrimientos, su muerte y resurrección se llega a la esencia misma de Dios, que es el amor. De ahí que la Encarnación es el gesto de ese interminable amor con el que el Padre ama a todos los hombres.

La vida de Cristo se presenta como una misión recibida del Padre, aceptada en la obediencia filial, la cual confirma la radicalidad de sus palabras y funda en sí la credibilidad de su mensaje, sin tener que referirse a otros signos fuera de él. La obediencia de Cristo y su kénosis son entonces los signos incontables del amor de Dios, porque a través de ellos Dios revela su amor en la carne y en la sangre del sacrificio de su Hijo. El amor, por consiguiente, es el criterio de autenticidad de la revelación, porque manifiesta a un Dios que se revela y nos deja libres para que en el amor nos hagamos libres. Pero hay que tener en cuenta que el amor que revela Cristo no es el simple amor humano, sino el amor divino, que es amor trinitario y que constituye el analogado principal de toda forma de amor.

La Iglesia, por su parte, como Cuerpo y Esposa de Cristo viene a completar esa encarnación de Dios, como mediación de la forma de la revelación de Dios en Cristo Jesús que continúa hoy en el mundo. Ella, por lo tanto, tiene también una misión que debe cumplir en la obediencia al Espíritu, poniéndose al servicio de toda la humanidad para ofrecerle la salvación del Señor, y en la voluntad de seguir a Jesús hasta la cruz, participando por medio de todos sus miembros de los sufrimientos de Cristo para la redención de la humanidad. La expresión más alta de ello es el martirio, que no sólo expresa la forma más grande del amor, a imitación de Cristo, sino que da testimonio al no creyente de que se puede dar significado a la muerte en nombre de la fe, y de que se puede entregar la propia vida por

681. Cf. von BALTHASAR H.U., *Sólo el amor es digno de fe*.

los hermanos como ofrecimiento de toda su existencia según los consejos evangélicos.

El amor de la Iglesia, por consiguiente, debe ser la respuesta continua al amor de su Señor y la expresión viva del amor de Cristo que sigue realizándose por la mediación de la Iglesia. El cristiano, entonces, no sólo contempla el amor de Cristo, sino que participa activamente de él y a través de ese amor el hombre de hoy puede encontrar la credibilidad del cristianismo.⁶⁸²

5) R. Latourelle

A lo largo de sus obras⁶⁸³ el Padre Latourelle se ha preocupado por desarrollar ampliamente los distintos aspectos de la credibilidad de la revelación. Señalando a Cristo y la Iglesia como el Signo pleno de la revelación, ha hecho luego un análisis de su verificación histórica, de su significatividad para el hombre y del valor de los signos que ayudan a descubrir el Signo.⁶⁸⁴

A partir del planteamiento de la cuestión del sentido de la existencia humana en su contexto contemporáneo frente a Cristo y a su mensaje, intenta mostrar cómo a pesar de los terribles problemas que debe afrontar el hombre, sin embargo éstos sirven de puntos de inserción para el evangelio y constituyen una oportunidad para un encuentro y un diálogo con Cristo, ya que El ofrece una solución a los problemas del hombre.

Cristo, en efecto, tiene algo que decir al hombre contemporáneo, ya que frente a la soledad y al aislamiento que a menudo debe soportar, El, que es el Dios-con-nosotros, da un nuevo

682. Para una presentación completa de todo el aporte teológico de Von Balthasar en este campo, cf. FISICHELLA R., *Hans Urs von Balthasar, Dinámica dell'amore e credibilità del cristianesimo* (Roma 1981).

683. Cf. nota 673.

684. En este comentario nos limitaremos al análisis antropológico de la credibilidad, que se encuentra desarrollado en LATOURELLE R., *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo*. Los otros aspectos serán comentados en los capítulos siguientes.

sentido a esa experiencia y ofrece la salvación, pues al asumir nuestras soledades, y, sobre todo, al llevarlas con amor, unido al Padre incluso en el abismo del abandono y del silencio de Dios, nos ha introducido también a nosotros en la comunión con el Padre; frente al trabajo que amenaza con deshumanizar al hombre, Cristo presenta un sentido pascual del esfuerzo humano, que contribuye a la unificación de la humanidad; frente al misterio indescifrable del mal y la realidad del pecado, El se presenta como el vencedor del mal a través de un amor que es más grande que el odio, pues ante el drama del hombre que no es capaz de creer en el amor que Dios le tiene, la respuesta de Dios es el rostro desfigurado de su Hijo, crucificado por nosotros; frente a la carencia de verdadera libertad y a las ansias de liberación que tiene el hombre, Cristo presenta la verdadera libertad e invita a su seguimiento, abriendo horizontes que trascienden nuestras preocupaciones terrenas; frente al drama de la muerte, que cuestiona permanentemente la existencia humana, El sufrió nuestra muerte en la expresión suprema de la sumisión a Dios y por su entrega total al Padre y por su esperanza en El, venció a la muerte, transformándola en la entrega de todo el hombre a Dios para participar de su vida divina.

Cristo, pues, es la única y verdadera interpretación del hombre, que viene a manifestar a la humanidad la verdad profunda sobre él mismo. El no sólo da sentido a la condición humana, explicándole al hombre su vocación de hijo, llamado por la gracia a la vida y a la gloria de Dios, sino que ilumina al hombre para que pueda afrontar sus problemas. De esta manera la credibilidad de la revelación aparece más nítida, pues la realidad de Jesús y su mensaje vienen a responder a la cuestión radical del sentido de la existencia humana.

b. La credibilidad en América Latina

Una de las preocupaciones más sentidas en la actual reflexión y práctica pastoral de América Latina es precisamente la relativa a la credibilidad.

La toma de conciencia de la realidad del hombre en nuestro continente ha llevado a buscar caminos de evangelización que puedan responder de manera viva y concreta a los interrogantes profundos que se plantean en medio de la pobreza y la injusticia.

1) El cuestionamiento inicial

El pueblo latinoamericano es un pueblo profundamente religioso, pero dolorido a causa de hirientes injusticias, de frecuentes violaciones de sus derechos, de explotación de unos por otros, de tensiones, de luchas fratricidas, de falta grave de equilibrio en la distribución de las riquezas y de los bienes de la cultura⁶⁸⁵ y cuyo clamor de liberación es "el grito de un pueblo que sufre y demanda justicia, libertad, respeto a los derechos fundamentales del hombre y de los pueblos"⁶⁸⁶.

Ante el drama de nuestra realidad social, los interrogantes cruciales que han surgido son los siguientes: "¿De qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta? ¿Cómo reconocer el don gratuito de su amor y de su justicia desde el sufrimiento del inocente?" ¿con qué lenguaje se puede decir que todos los hombres son hijos de Dios a aquellos a quienes no se les respeta su dignidad humana?⁶⁸⁷

Este cuestionamiento es el que ha llevado a Pastores y a teólogos a buscar respuestas que puedan hacer ver a Cristo y a la Iglesia como signo creíble de la salvación. Los Obispos de nuestro continente, reunidos en Medellín, expresaban con claridad esa preocupación:

Hemos visto que nuestro compromiso más urgente es purificarnos en el espíritu del Evangelio todos los miembros e instituciones de la Iglesia Católica. Debe terminar la separación entre la fe y la vida, porque en Cristo Jesús lo único que cuenta es 'la fe que obra por medio del amor' (Gal.5,6).

Este compromiso nos exige vivir una verdadera pobreza bíblica que se exprese en manifestaciones auténticas, signos claros para nuestros pueblos. Sólo una pobreza así transparentará a Cristo, Salvador de los hombres, y descubrirá a Cristo, Señor de la historia (cf 2 Cor. 8, 9).⁶⁸⁸

685. Cf. Puebla 27 - 50

686. Cf. Puebla 87

687. Cf. GUTIERREZ G., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (Lima 1986) 19-29.

688. Medellín, Mensaje a los pueblos de América Latina.

2) La praxis de Jesús

Para que la presentación de la Buena Nueva pueda tocar a los hombres del continente y les dé una respuesta a todas sus inquietudes, la reflexión teológica de América Latina ha dado un gran impulso a la figura de Jesús en su realidad histórica, haciendo ver cómo él ha compartido la vida, las esperanzas y las angustias de su pueblo⁶⁸⁹ y presentándolo como el gran Liberador. No se ha tratado de inventar un nuevo modelo, sino de rescatar una de las dimensiones más profundas de su ser, íntimamente ligada a su realidad redentora.⁶⁹⁰

En efecto, al profundizar en el evangelio vemos que Jesús, con su mensaje de amor y su dedicación privilegiada por los pobres y los que sufren, por los desposeídos y los humille, por los marginados y despreciados, es pauta para toda la Iglesia⁶⁹¹, la cual para predicar la Buena Nueva y lograr su propia credibilidad tiene que asumir sin ambages y llena de coraje la misma praxis de Jesús⁶⁹².

Es por ello que frente al clamor de nuestro continente, Puebla profesó solemnemente que "Dios está presente, vivo, por Jesucristo liberador, en el corazón de América Latina".⁶⁹³ "Jesucristo Liberador"⁶⁹⁴ es la expresión que asume la Iglesia latinoamericana para presentar el misterio del Verbo encarnado, muerto y resucitado que vino a dar sentido a la existencia del hombre y a responder a sus angustias. El es el liberador integral,⁶⁹⁵ en quien se encuentra la alegría perfecta,⁶⁹⁶ pues la salvación que nos ha logrado por su misterio pascual⁶⁹⁷ da sentido a todas las aspiraciones y realizaciones humanas, al mismo

689. Cf. Puebla 176.

690. No obstante, hay que tener en cuenta que en la presentación de este aspecto por parte de algunos autores de la teología de la liberación se ha caído en reduccionismos que fueron señalados con precisión en la instrucción "Libertatis Nuntius" X 6-12;

691. Cf. Puebla 1141

692. Cf. Puebla 279.

693. Puebla, Mensaje a los pueblos de América Latina n. 9

694. Cf. Puebla 1031.

695. Cf. Puebla 1183

696. Cf. Puebla 1310

697. Cf. Puebla 194

tiempo que las cuestiona y desborda infinitamente.⁶⁹⁸ La liberación que ha venido a realizar, es liberación de todo lo que oprime al hombre, pero sobre todo es liberación del pecado,⁶⁹⁹ raíz y fuente de toda opresión, injusticia y discriminación, para que el hombre pueda lograr la auténtica liberación.⁷⁰⁰

Jesús tiene claro que no sólo se trata de liberar a los hombres del pecado y de sus dolorosas consecuencias. El sabe bien lo que hoy tanto se calla en América Latina: que se debe liberar el dolor por el dolor, esto es, asumiendo la Cruz y convirtiéndola en fuente de vida pas-cual.⁷⁰¹

En este camino ha jugado papel importante el redescubrimiento del tema evangélico del Reino de Dios, centro de la predicación de Jesús. El Reino es una realidad escatológica, objeto de nuestras esperanzas, pero al mismo tiempo realidad de gracia y salvación que la Iglesia va incoando desde su presencia viva en la historia. El Reino de Dios anunciado e inaugurado por Jesús, exige la misericordia y la solidaridad, la conversión, la fe, el perdón de los pecados, la liberación integral, la justicia y la reconciliación pues los signos mesiánicos de Jesús, que nos muestran la presencia del Reino, son signos concretos de verdadera liberación y auténtico restablecimiento de la comunión con el Padre y con los hermanos.

La presentación viva del Jesús histórico está encaminada a lograr un encuentro personal con Jesucristo y a hacer brotar un seguimiento radical de El, lo cual supone abrazar su mensaje y su obra y seguir su mismo camino de amor y misericordia, desde la experiencia del sufrimiento, de las necesidades, de la fe y de la esperanza de los pobres.

Así, pues, su mensaje de perdón y reconciliación tienen que dar luz de esperanza a un mundo que se debate en guerras fratricidas y que ha absolutizado la violencia como medio para imponer ideas y para lograr botines económicos y políticos; su vida de amor y la manifestación en él de un Dios misericordioso

698. Cf. Puebla 353

699. Cf. Puebla 514

700. Cf. Puebla 321.

701. Cf. Puebla 278.

tienen que llevar al hombre a encontrar un sentido de su existencia en el servicio mutuo, en la autodonación sacrificada, en el compartir con generosidad fraterna, en la solidaridad constante. Frente al misterio de la muerte y de ésta muchas veces anticipada por el hambre y la miseria, o como fruto de la violencia o del abuso de poder, o por el irrespeto a una vida que tan sólo comienza, Cristo, Señor de la vida, nos debe llevar a revalorar la inviolabilidad de nuestro ser y el respeto de toda vida humana.

Esta presentación de Cristo liberador ha sido fruto de un compromiso real de la Iglesia Latinoamericana en favor de la liberación, compromiso que fue asumido en la Asamblea de Medellín.⁷⁰²

3) La praxis cristiana de liberación

Ante las condiciones de pobreza y subdesarrollo del continente, la Iglesia ha sentido la urgencia de traducir el Signo de Jesús "en gestos, actitudes y normas que la hagan un signo más lúcido y auténtico de su Señor. La pobreza de tantos hermanos clama justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzos y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica encomendada por Cristo"⁷⁰³.

El amor de preferencia por los pobres ha sido una de las características fundamentales de esos signos que ha puesto la Iglesia para poder presentarse como digna de credibilidad en América Latina y para hacer más transparente su misión de anunciar a todos los hombres la salvación en Cristo. Amor al pobre, para servirlo, como Cristo nos enseñó, y para identificarse cada día más plenamente con Cristo pobre y con los pobres.⁷⁰⁴ Se ha tratado de una encarnación más viva y de una verdadera solidaridad con los pobres del continente, compartiendo su situación, sus problemas, sus sufrimientos y anhelos, como presencia liberadora y vivificante del Espíritu de Cristo.

702. Cf. Medellín I Justicia 3; V Juventud 15; XIV Pobreza 8-11

703. Medellín XIV Pobreza 7

704. Cf. Puebla 1134 - 1140; LG 8

El signo del amor preferencial por los pobres es una forma de expresar la praxis cristiana de liberación, la cual no es otra cosa que una praxis de amor en cumplimiento del gran mandamiento del Señor,⁷⁰⁵ y que tiene como objeto el anuncio de Cristo Salvador, el cual ilumina al hombre acerca de su dignidad y lo ayuda en sus esfuerzos de liberación de todas las carencias y lo lleva a la comunión con el Padre y los hermanos.⁷⁰⁶

A través de ese signo se ha querido lograr una síntesis viva entre evangelización y liberación, en la que se puede mostrar la fuerza liberadora del evangelio, que impulsa y guía al pueblo cristiano, para que unido en el amor y la caridad, en el testimonio y la solidaridad, alcance su propia liberación.

La Iglesia, por consiguiente, ha querido mostrar su realidad de misterio de comunión⁷⁰⁷ por medio de su fraternidad y solidaridad⁷⁰⁸, a través de las cuales todos puedan ir reconociendo al Cristo Jesús de los evangelios, que hace presente a un Dios que ofrece su amor liberador, para que todos los hombres vivan su dignidad humana y alcancen su futura glorificación. Se ha tratado, por lo tanto, de una nueva experiencia de Dios, de una vivencia comunitaria, de un compromiso cristiano en la práctica cotidiana, buscando en esa praxis cristiana un nuevo modo de ser cristiano que dé razón a las esperanzas de nuestro pueblo.

Esta praxis de la Iglesia se ha desarrollado e impulsado sobre todo en las comunidades eclesiales de base, "expresión del amor preferente de la Iglesia por el pueblo sencillo"⁷⁰⁹, en las que celebrando la Palabra y nutriéndose con la Eucaristía, realizan esa palabra en la vida, a través de la solidaridad y compromiso con el mandamiento nuevo del Señor y procuran una vida más evangélica en el seno del pueblo, con la participación viva y activa de todos sus miembros, convirtiéndose en verdaderos agentes de evangelización y promotores de un cambio

705. Cf. CDF "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación" n. 71

706. Cf. Puebla 1153; JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos del Brasil en visita ad limina (17 septiembre 1985) nn. 6 - 7.

707. Cf. Puebla 214 - 216

708. Cf. Puebla 243

709. Cf. Puebla 643

social tan urgente y necesario.⁷¹⁰ Con su praxis cristiana se busca tomar en serio la interpelación de la miseria y de las injusticias que sufren gran parte de las mayorías pobres del continente, por fidelidad al Evangelio y a la propia misión de la Iglesia.

4) Implicaciones de la praxis cristiana

El anuncio de Cristo y de su obra de redención es la misión propia de la Iglesia. Para encarnar ese anuncio, la Iglesia ha asumido una auténtica praxis de liberación integral, a través de la cual defiende la dignidad de la persona humana⁷¹¹ y sus derechos,⁷¹² lucha por la promoción del hombre,⁷¹³ denuncia los abusos cometidos contra él,⁷¹⁴ defiende la justicia,⁷¹⁵ construye la unidad⁷¹⁶ y la hermandad entre los diversos grupos sociales,⁷¹⁷ ayuda al bien común ante todo en favor de los más pobres.⁷¹⁸ Todas estas tareas las asume como parte integral de su misión,⁷¹⁹ a fin de poder ofrecer al hombre las condiciones requeridas para el ejercicio de una auténtica libertad humana⁷²⁰ que lo haga tender hacia el Bien Supremo.⁷²¹ De esta manera la Iglesia quiere empeñarse en una tarea de liberación total⁷²² e integral⁷²³ de la persona humana, contribuyendo así a la construcción del Reino último y definitivo.⁷²⁴

El amor, "la ley fundamental de la perfección humana, y por lo tanto de la transformación del mundo" (GS 38) no es solamente el mandato supremo del Señor; es también el dinamismo que debe mover a los cristianos a realizar la justicia en el mundo, teniendo como fundamento la verdad y como signo la libertad.

710. Cf. Puebla 629. 641. 642. 648.

711. Cf. Puebla 316 - 339; 476; 1223

712. Cf. Puebla 1269

713. Cf. Puebla 470 - 471

714. Cf. Puebla 338. 1305

715. Cf. Puebla 827. 1254; PABLO VI, Homilía en el día del Desarrollo (Bogotá, 23 de Agosto de 1968) AAS LX (1968) 626 - 627; CDF "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación" n. 77

716. Cf. Puebla 151

717. Cf. Puebla 317

718. Cf. *ibid.*

719. Cf. CDF "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación" 65. 99

720. Cf. *Ibid.*, 31. 60

721. Cf. *Ibid.*, 27

722. Cf. Puebla 26

723. Cf. Puebla 482

724. Cf. Puebla 475.

Así es como la Iglesia quiere servir al mundo, irradiando sobre él una luz y una vida que sana y eleva la dignidad de la persona humana (cf GS 41), consolida la unidad de la sociedad (cf GS 42) y da un sentido y un significado más profundo a toda la actividad de los hombres.

(...) Creemos que el amor a Cristo y a nuestros hermanos será no sólo la gran fuerza liberadora de la injusticia y la opresión, sino la inspiradora de la justicia social...⁷²⁵

La Iglesia, al empeñarse en la labor de mejorar y elevar las condiciones de la vida humana, por fidelidad al evangelio y siguiendo las orientaciones de su doctrina social,⁷²⁶ busca lograr el tránsito de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas,⁷²⁷ en donde se elimine la miseria, ya que Dios no quiere hombres despreciados, rebajados a una vida infrahumana, inmersos en la miseria, sino que quiere criaturas humanas e hijos suyos revestidos de la dignidad que les compete.⁷²⁸ Este cambio, sin embargo, no se logrará sin una auténtica conversión del hombre,⁷²⁹ que luego se expresará en su compromiso de vida y testimonio evangélico.

La praxis cristiana con la que la Iglesia quiere ser signo de credibilidad, supone además que sea fuente de perdón, de reconciliación, de misericordia y de fraternidad, de tal manera que al responder a los clamores de justicia y a la necesidad de solidaridad con el pobre, no se hipoteque a ideologías extrañas a la fe,⁷³⁰ sino que se muestre como servidora del evangelio que quiere proclamar.

En efecto, la Iglesia será creíble a través de su praxis de liberación únicamente si hace vida el anuncio y la celebración

725. Medellín I Justicia 4 - 5

726. Cf. CDF "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación" 80

727. Cf. PABLO VI. Encíclica "Populorum Progressio" 21

728. Cf. JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos del Brasil en visita ad limina (30 de septiembre 1985) n. 3

729. Cf. Medellín I Justicia 3

730. El trabajo pastoral y el empeño cristiano en el campo social deben aparecer como derivados de la fe y no como fruto de ideologías. Sólo cuando se tiene clara motivación de fe, de la que deriva el compromiso apostólico global, la pastoral y la acción social podrán impregnar de fermento evangélico, cf. JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos del Brasil en visita ad limina (1 marzo 1986) n. 6

del misterio de Cristo, pues si quiere vivir como Cristo debe vivir en El, pero para vivir en El debe vivir como El vivió y nos enseñó,⁷³¹ ya que no basta con contribuir a mejorar la convivencia humana, suscitando entre los hombres la solidaridad, sino que tiene que presentar y vivir la fuente de ellas que es el amor de Dios revelado en Jesucristo.⁷³²

Esta credibilidad de la revelación, a través del signo que se pone en la auténtica praxis de la Iglesia, debe ser fruto de su santidad, pues sólo si los cristianos estamos llenos de Cristo y somos dóciles a la acción del Espíritu Santo, podremos entregarlo al mundo de una manera límpida y daremos credibilidad al anuncio.⁷³³ Solamente así la acción de la Iglesia por la justicia en favor de los pobres y oprimidos tendrá el respaldo de una ofrenda personal, a ejemplo de Cristo que nos amó hasta la muerte y nos dió nueva vida.

La realización del amor mutuo, expresión inequívoca de una vida injertada en Cristo Salvador, es lo que da credibilidad a nuestra tarea de evangelización.⁷³⁴

ACTIVIDADES DE COMPLEMENTACION

1. Profundización del tema

- a. LATOURELLE R., *Cristo y la Iglesia signos de salvación* (Salamanca 1971).
- b. von BALTHASAR H.U., *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca 1971).
- c. RICOEUR P., "Poética y simbólica" en AA.VV., *Iniciación a la práctica de la teología I* (Madrid 1984) 43-69.

731. Cf. JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos Peruanos en visita ad limina (4 octubre 1984) n. 4.

732. Cf. JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos del Brasil en visita ad limina (17 septiembre 1985) n. 5.

733. Cf. JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Colombia en visita ad limina (25 septiembre 1979) n. 3; Discurso a los Obispos de Chile en visita ad limina (19 octubre 1984) n. 2.

734. JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Venezuela en visita ad limina (15 noviembre 1979) n. 1.

2. Círculo de estudio

Por grupos de trabajo hacer una presentación sintética de los distintos capítulos de LATOURELLE R., *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo* (Salamanca 1984).

3. Guía pastoral

A partir de la alocución del Santo Padre, Juan Pablo II, convocando a una nueva evangelización de América Latina (Santo Domingo, 12 de octubre de 1984): "Las coordenadas de la evangelización en el pasado y en el futuro de América Latina" (cf. *L'Osservatore Romano*, ed. española del 21 de octubre 1984 pp. 11-14) y teniendo en cuenta los elementos que aparecen en los siguientes discursos del Papa con ocasión de la visita ad limina publicados en CELAM, *Juan Pablo II habla a los Obispos de América Latina* (Bogotá 1986): Venezuela, 15 de noviembre 1979, pp. 119ss. 30 agosto 1984, pp. 237ss; Bolivia, 7 diciembre 1984, pp. 300s; Uruguay, 14 enero 1985, pp. 307-309; Ecuador, 23 octubre 1984, pp. 262-268; Colombia, 25 septiembre 1979, p. 88; Brasil, 1 marzo 1986, pp. 414-419; 17 septiembre 1985, pp. 383-391; Chile, 19 octubre 1984, pp. 254-260; indicar los peculiares signos de credibilidad que el Papa señala para la nueva evangelización de nuestro continente. (Tener en cuenta además las citas de Medellín y Puebla que aparecen en el presente capítulo n. 3 b).

4. Liturgia de las Horas

- a. S. GREGORIO DE NACIENZO, "Sirvamos a Cristo en la persona de los pobres" sábado III cuaresma.
- b. S. MAXIMO, "Sin la caridad todo es vanidad de vanidades" Domingo VII ordinario.
- c. S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, "Ser cristiano no sólo de nombre sino de obra" Lunes X ordinario.
- d. S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, "Es necesario no solo llamarse cristianos sino serlo en realidad" domingo XVI ordinario.
- e. S. GREGORIO DE NIZA, "Manifestemos a Cristo en toda nuestra vida" martes XII ordinario.

BIBLIOGRAFIA: Dado que este capítulo es una introducción general a los cuatro capítulos siguientes, remito a la bibliografía que aparece al final de cada uno de ellos.



CAPITULO 14: EL JESUS DE LA HISTORIA Y EL CRISTO DE LA FE

Dentro de la credibilidad de la fe cristiana, el primer problema que se nos pone de frente es precisamente el de la historicidad. Bien sabemos que la historicidad es uno de los rasgos fundamentales de la revelación, ya que es en la historia, y en la historia concreta de un hombre, por medio de la cual Dios ha querido manifestar la Plenitud de su amor y darnos a conocer lo más íntimo de su ser. Sin embargo, allí comienza la dificultad para un acceso al Jesús de la historia, puesto que no tenemos más camino que los evangelios, los cuales al presentarnos la figura, el mensaje y las obras de Jesús, al mismo tiempo tratan de mostrar la fe de la primera comunidad cristiana⁷³⁵ y fueron escritos con una intención kerigmática, catequística y litúrgica que, ciertamente, influyó en el proceso mismo de la redacción. No podemos pensar que los evangelios hayan sido actas históricas escritas inmediatamente que sucedieron los hechos allí narrados.

Más aún, entre su laboriosa y lenta redacción y la persona misma de Jesús transcurrió un tiempo considerable, teniendo en cuenta que los evangelios son de los escritos más tardíos del Nuevo Testamento, de tal modo que recibieron los influjos de la predicación de la comunidad apostólica. Así entonces, se ve que primero surgió el kerigma, esto es, la predicación oral acerca de la muerte y resurrección del Señor y la proclamación de que Jesús de Nazaret es el Mesías y Cristo, para suscitar

735. Cf. KASPER W., *Jesús el Cristo* (Salamanca 1978) 28-30.

la fe en el Señor, y sólo después hubo la preocupación de fijar por escrito los rasgos de su historia.

Ante esa realidad de los evangelios es legítimo que el creyente se pregunte si es posible determinar lo que pertenece al Jesús de Nazaret, sus hechos, sus palabras y doctrina, y lo que es interpretación de la Iglesia; si el Cristo Señor creído en la fe es el mismo Jesús de Nazaret, y si por medio de los evangelios nos es posible acceder hasta el mismo Jesús de la historia, a sus palabras y obras. En efecto, si fuera imposible llegar hasta Jesús y conocer lo que de verdad ha sucedido en la historia, el cristianismo perdería su credibilidad y no sería más que una gnosis superior⁷³⁶ o una doctrina.

Para poder resolver esta cuestión tan importante para la teología fundamental, primero daremos una rápida visión del problema, que surgió especialmente a partir del siglo XVIII, cuando se rechazó la posición a-crítica que existía frente a los evangelios. Luego, pasaremos a mirar cómo y por qué se planteó la cuestión en los autores del siglo XIX y comienzos del presente, para llegar hasta Bultmann en quien hasta cierto punto se cristaliza y se centra el problema.⁷³⁷ A partir de allí veremos cuáles fueron las reacciones de Jeremías y Käsemann, quienes revalorizaron la importancia del Jesús histórico, y luego cuáles han sido los nuevos intentos de la hermenéutica para encontrar una nueva significación al hecho de Jesús.

En un segundo momento plantearemos el problema de la redacción de los evangelios, viendo cuál ha sido la labor de lo que se ha llamado la "Escuela de las formas" en la investigación de los ambientes vitales de la comunidad pascual que influyeron en la elaboración de las distintas perícopas evangélicas; luego

⁷³⁶. Cf. LATOURELLE R., *A Jesús el Cristo por los evangelios* (Salamanca 1982) 14.

⁷³⁷. No hay unanimidad por parte de los estudiosos de este tema en la colocación de Bultmann al centro del problema, ni en la catalogación de prebultmanianos y posbultmanianos. Sin embargo esa división parece ser lógica y ayuda a la comprensión del problema, de acuerdo como viene presentada en la obra de Latourelle que se ha citado en la nota anterior.

estudiaremos muy brevemente los descubrimientos de Schürmann en relación con la comunidad pospascual y lo que a ello se ha añadido en la “Escuela de la redacción”, al llegar a determinar la mediación activa de los evangelistas. Terminaremos esta parte con una presentación de la doctrina del Vaticano II.

En un tercer momento abordaremos ya en concreto los criterios de autenticidad que se aplican para determinar qué es lo propio de Jesús que se encuentra a la base de todo el Evangelio.

Para concluir daremos algunas pistas de la importancia de todo lo anterior para la teología y en especial para la teología fundamental.

1. Problema de la crítica histórica frente a Jesús

Antes de iniciar la exposición sistemática de lo que ha sido el proceso de investigación frente a la realidad histórica de Jesús de Nazaret, es conveniente tener en cuenta, como bien lo expresa el P. Fisichella⁷³⁸, que la expresión “Jesús histórico” es polivalente, puesto que no equivale a decir simplemente “Jesús” o “Jesús de Nazaret” o “Jesús de la historia”, ya que el adjetivo “histórico” se refiere aquí a un acontecimiento único e irrepetible de la historia. Hablar, pues, del “Jesús histórico” significa hacer referencia no sólo a su realidad histórica, sino también a todos los datos objetivos que se logran después de un trabajo científico de investigación histórica.

Para poder, igualmente, entender el por qué de la crítica a la historicidad de los evangelios es necesario hacer una breve introducción presentando lo que fue la posición a-crítica frente al problema de la historia de Jesús.

a. Posición a-crítica

Hasta el siglo XVIII se tenía una aceptación de la veracidad histórica de cuanto se narraba en los evangelios, sin preocuparse de los problemas que planteaba su redacción. Apoyándose

⁷³⁸Cf. FISICHELLA R., *La rivelazione: evento e credibilità* 202.

en el prólogo de Lucas (1, 1-4) y confirmándose éste en el testimonio de la patrística, se estudiaba la genuinidad de los evangelios en cuanto escritos por autores que estaban bien informados sobre Jesús, ya que ellos eran apóstoles (Mateo y Juan) y los otros discípulos de Pedro y Pablo (Marcos y Lucas).

Una vez garantizada la autenticidad de los autores y su magnífica calidad de testigos, dotados de autoridad apostólica, se consideraba el Nuevo Testamento como un documento que presentaba de manera fiel y precisa la historia de Jesús. Ante las diferencias que se advertían entre los distintos relatos, se buscaba una solución a través de concordancias o buscando complementaciones entre uno y otro evangelista.

Este modo de plantear la cuestión dejaba de lado el problema de las tradiciones que se encuentran entre Jesús y los evangelistas (cf. *Lc.* 1,2), los cuales, aun siendo veraces en su transmisión, sin embargo podían haber comunicado unos datos que no correspondían a Jesús, sino a la fe de la primera comunidad cristiana.

b. Autores prebultmanianos

1) H. S. Reimarus (1694 - 1768)

Entre los autores prebultmanianos, a quien primero debemos destacar es a Reimarus. Este autor, basándose más en premisas filosóficas que teológicas, hacía una distinción entre el proyecto de Jesús y la intención de los Apóstoles. Según Reimarus, Jesús fue un mesías político que tenía como objeto liberar al pueblo judío del yugo romano. Ante el fracaso de Jesús, que se expresa en su grito en la cruz: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (*Mc.* 15,34), los discípulos habrían robado su cadáver después de la muerte, para proclamar luego su resurrección y presentarlo como el mesías apocalíptico de Daniel⁷³⁹. Este fraude de los discípulos sería la causa para que surgiera el Cristo de la fe y se fundara la Iglesia.

⁷³⁹. Cf. JEREMIAS J., *El mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca 1972) 139-149.

La reacción contra Reimarus fue grande. Su opinión fue rechazada unánimemente, pero la inquietud quedó sembrada. Reimarus había tocado un punto neurálgico: la relación entre kerigma de la fe y la historia de Jesús.⁷⁴⁰

2) D. F. Strauss (1808 - 1874)

Este autor, en su obra "la vida de Jesús", trata de explicar los evangelios bajo la categoría del mito, de tal modo que lo que se nos presenta en ellos sería sólo un personaje impregnado de elementos míticos sacados del judaísmo, el helenismo y la experiencia cristiana. Según Strauss, el mito del Nuevo Testamento consistía en la "trasposición y la representación en términos de historia del ideal religioso de los primeros cristianos. Esta representación tuvo su origen bajo la presión creadora de la leyenda y se concretó en el personaje histórico de Jesús"⁷⁴¹.

Así, pues, se crea una desconfianza total frente a la historicidad de los evangelios, de tal modo que se hace imposible reconstruir la vida de Jesús y, por consiguiente, lo único válido del Nuevo Testamento es el sentido teológico que da fuerza a la fe cristiana.

3) E. Renan

Autor típico de la teología liberal que, aunque reaccionaba contra el escepticismo histórico manifestado anteriormente, mostrando una confianza ilimitada en la historicidad de los evangelios eliminaba también el elemento sobrenatural y trataba de reconstruir la personalidad de Jesús como moralista que predicaba la paternidad de Dios y la fraternidad de los hombres. La búsqueda de la "esencia del cristianismo" era lo fundamental, ya que consideraba que el dogma de la Iglesia había desfigurado la persona y la obra de Jesús. Por esto, había que volver a la "búsqueda de la vida de Jesús"⁷⁴², la cual, según los seguidores de esta corriente, se podría reconstruir a partir del

740. KAPKIN D., "El Jesús histórico y el Cristo de la fe" en AA.VV., *Cuestiones de Cristología* (Medellín 1983) 40.

741. Cf. LATOURELLE R., *A Jesús el Cristo por los evangelios* 36.

742. Este movimiento se conoce especialmente como la escuela liberal de la "Leben-Jesu-Forschung", que no cree en el Cristo de los dogmas, sino únicamente en el Jesús de Galilea.

evangelio de Marcos y la fuente Q, llegando incluso a poder trazar su itinerario psicológico.

Este intento recibió fuertes críticas, pues a partir de allí se intentó describir a Jesús como un predicador moral, como un genio religioso, como un amigo de los pobres, como un reformador social, tratando siempre de sustituir el dogma por la psicología o la fantasía.⁷⁴³ No obstante, el trabajo que allí se desarrolló sirvió para hacer caer en la cuenta de la importancia de la historicidad de la vida de Jesús, como punto central del cristianismo.

4) M. Kähler (1835 - 1912)

A este autor se debe la ya clásica distinción entre Jesús histórico y Cristo de la fe, planteada muy abiertamente en su obra "El llamado Jesús histórico y el Cristo histórico bíblico"⁷⁴⁴. Jesús es, pues, el hombre de Nazaret tal como lo había descrito la investigación histórica; Cristo, en cambio, es el Salvador predicado por la Iglesia y que es accesible por la fe y cuya investigación tiene un valor permanente. Para Kähler sólo el Cristo bíblico es comprensible porque únicamente El tiene un significado permanente para la vida, mientras que el Jesús histórico podría llevar a una total disolución ante las innumerables figuras de Jesús que se podrían presentar al antojo de los autores.

5) W. Wrede

A comienzos de este siglo (1901) Wrede escribió "El sentido mesiánico de los evangelios. Una contribución para la comprensión del evangelio de Marcos", en donde sostiene que el secreto mesiánico fue una elaboración de la Iglesia primitiva con la cual quería justificar tanto la falta de conciencia mesiánica por parte de Jesús, cuanto la predicación de la comunidad postpascual. De este modo Wrede presenta el evangelio de Marcos no

743. Cf. JEREMIAS J., *El mensaje central del Nuevo Testamento* 141.

744. La palabra "histórico" que reproduce este título se refiere a dos vocablos alemanes diferentes: "historich" referido a Jesús significa los hechos pasados tomados en su pura objetividad; "geschichtlich" en relación con Cristo señala las significaciones que tienen un valor permanente.

como un libro histórico, sino como un relato de tendencia teológica.⁷⁴⁵ Con esta tesis buscaba poner fin a las pretensiones de la escuela de la “búsqueda de la vida de Jesús”.

6) A. Schweitzer

En su obra “Investigación sobre la vida de Jesús” sostiene que Jesús es el predicador escatológico, que desilusionado por el retardo del fin del mundo toma el camino del sufrimiento y de la pasión para poder obtener, al menos en este modo, la divinidad. De esta manera Schweitzer pretendía delinear una lectura psicológica de Jesús de Nazaret.⁷⁴⁶

Con este autor se cierra prácticamente el primer período del problema sobre el “Jesús histórico”.

c. Rudolf Bultmann

Con Bultmann el problema se radicaliza al colocar una discontinuidad total entre el Jesús histórico y la comunidad cristiana que proclama el Cristo de la Fe. Para este autor, el cristianismo nació con el Cristo predicado, esto es, con el kerigma de la Iglesia primitiva, y por ello en los evangelios sólo encontramos esta interpretación teológica que dió la comunidad. De ahí, entonces, que Bultmann considera utópico escribir una vida de Jesús a partir de los evangelios, ya que éstos son ante todo una confesión de fe y nos narran la predicación de la primera comunidad, la cual en muchos casos puso en boca de Jesús sus propias afirmaciones.⁷⁴⁷

Con estas ideas Bultmann no quería negar la historicidad de Jesús, pero rechazaba una reconstrucción de ella, ya que las fuentes cristianas estaban llenas de leyenda. Según él, es evidente que Jesús está al origen de ese movimiento histórico que

745. Una presentación más amplia de esta temática puede verse en: CABA J., *De los evangelios al Jesús histórico* (Madrid 1980², BAC 316) 18-19.

746. Cf. FISICHELLA R., *Rivelazione: evento e credibilità* 205.

747. Cf. BULTMANN R., *Jesús* (Paris 1968) 35. (Esta obra escrita originalmente en alemán, fue publicada por primera vez en 1926).

representa el cristianismo, pero su vida y sus obras no interesan a la fe, puesto que lo único importante es lo que enseñó.

Bultmann quiere adelantar el programa que había fijado M. Kähler: lo que realmente es importante es el kerigma que nos anuncia la salvación revelada en Jesucristo. Se trata del kerigma como la palabra de Dios que interpela al hombre en su yo histórico y lo coloca ante una decisión trascendental. Todo el Nuevo Testamento, en especial los evangelios que nos presentan la palabra y la obra de Jesús, quiere poner al hombre ante esta decisión.⁷⁴⁸

Así, pues, Bultmann separaba historia y fe y estaba convencido de que más allá del hecho de la existencia de Jesús, más allá principalmente de su crucifixión, ninguna otra verdad histórica servía para aceptar el kerigma. Este escepticismo histórico se debía ante todo a su teología sobre la fe, que no admitía apoyarse en acontecimientos históricos, ya que estos destruirían la esencia de la fe, que consiste, fundamentalmente, en un salto al vacío y no en una visión fundada sobre milagros verificables.⁷⁴⁹

Para sustentar su argumentación, Bultmann hizo un estudio de los evangelios en los que trató de descubrir en cada uno de los distintos pasajes los orígenes concretos de las narraciones que se encuentran allí. Así dió origen a lo que se llama la "Historia de las formas"⁷⁵⁰, por medio de la cual trataba de pro-

748. KAPKIN D., "El Jesús histórico y el Cristo de la fe" 42.

749. Bultmann fue discípulo de W. Herrmann quien decía que la fe cristiana mira en primer lugar no una doctrina, sino un hecho que permanece estable y seguro en la vida del hombre que ha sido llamado a creer. Toda fe cristiana puede, por lo tanto, ser definida como confianza en un acontecimiento que ha tenido lugar en la vida propia de cada cristiano. Asimismo fue discípulo de M. Kähler: quien afirmaba que al cristiano le basta creer que Cristo murió por nuestros pecados y que resucitó al tercer día; fuera de este hecho no hay necesidad de tener información sobre los detalles precisos de la vida de Jesús. cf. GRECH P., "El problema cristológico y la hermenéutica" en LATOURELLE R. — O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca 1982) 168.

750. La "Historia de las formas" (Formgeschichte) es una escuela exegética fundada por Dibelius (1919) y Bultmann (1921), que pretende hallar las diversas tradiciones pre-evangélicas mediante el examen de sus formas o géneros literarios y descubrir las leyes que presiden su transmisión y que están condicionadas por las distintas necesidades socio-religiosas de la primitiva comunidad cristiana, es decir, por su ambiente vital (Sitz im Leben). En un numeral posterior haremos una explicación más detallada de esta escuela.

bar que la mayor parte de los evangelios eran producción de la comunidad primitiva que, a su vez, estaba impregnada de mitos.

En efecto, Bultmann creía que la cristología y la soteriología del Nuevo Testamento no eran sino expresiones míticas de la importancia salvífica de Jesucristo, que revelaba cómo después de la muerte de Jesús los discípulos habían convertido al Jesús predicador en el Cristo predicado, es decir, lo habían transformado en el objeto de la predicación apostólica, atribuyéndole las típicas connotaciones de divinización que eran comunes en esa época, de acuerdo con la cultura helenística y la fuerte tradición apocalíptica.

Por mito entendía Bultmann no una simple invención, sino una forma de representación mediante la cual lo que es divino se representa en modo humano, o también un ideal religioso que viene historizado. De esta manera, cuando dice que el Nuevo Testamento ha mitologizado a Jesús no intenta afirmar que se ha inventado su persona histórica, sino que ésta ha sido interpretada como divina.⁷⁵¹ Así, entonces, el Nuevo Testamento es visto por Bultmann como un universo mítico en el que se describe a Cristo como un ser pre-existente, como el Hijo de Dios, encarnado en el seno de la Virgen María, realizador de milagros, anunciado como resucitado. Como toda esta presentación mítica no podía provocar la decisión de fe, planteó por consiguiente la necesidad de someter al evangelio a un proceso de desmitologización por medio del cual se podría penetrar en el mensaje del Nuevo Testamento, traduciendo en un lenguaje que fuera acorde con la situación real del hombre moderno.

Hay que buscar la verdad cristiana auténtica que es independiente de todas estas representaciones míticas. Esto es lo que pretende la desmitologización. La desmitologización no consiste en eliminar las expresiones mitológicas, sino en interpretarlas, "no es un proceso de sustracción sino un método hermenéutico". Así la desmitologización no es sino la cara negativa de un proceso positivo que, según

751. Cf. FISICHELLA R., *Rivelazione: evento e credibilità* 209-210, nota 30; FRIES H., "Mito y mitología" SaM IV 752-761.

Bultmann, consiste en interpretar existencialmente el Nuevo Testamento.⁷⁵²

Además de todo lo anterior, Bultmann sostenía que la historia de Jesús pertenecía al judaísmo y no al cristianismo, pues Jesús era un profeta, pero no el Salvador, es decir, era solamente el lugar escogido por Dios para que podamos conocer la salvación. El objeto de su predicación era proclamar el "ya" de la intervención salvífica de Dios, colocando al hombre ante la necesidad de tomar una decisión definitiva en favor de Dios o del mundo. La cruz, por lo tanto, significaba precisamente el juicio, la condenación del mundo, mientras que el relato mítico de la resurrección sería el anuncio de la salvación por parte de la Iglesia.

De acuerdo con los planteamientos de Bultmann, cruz y resurrección son un mismo acontecimiento. La resurrección consistiría únicamente en la interpretación positiva del hecho de la cruz, interpretación realizada con la fuerza creativa de la comunidad.

d. Reacción posbultmaniana

Las posiciones tan radicales de Bultmann crearon una fuerte reacción, que tuvo como momento culminante la intervención de algunos de sus propios discípulos .

1) E. Käsemann

Quien primero reaccionó contra su maestro fue Käsemann. Para él, el Jesús de la historia tenía una gran importancia para la Iglesia primitiva, porque ésta no quería que la mitología tomase el puesto de la historia, o que un ser celeste, a la manera gnóstica, suplantase al hombre de Nazaret. En definitiva, entonces, fueron la cruz y la resurrección de Cristo las que ocuparon el puesto central de la fe. Por esto, la historia fue absorbida por el kerigma.

⁷⁵² KAPKIN D., "El Jesús histórico y el Cristo de la fe" 44. Para ampliar la temática cf. GARCIA CORDERO M., *Problemática de la Biblia* (Madrid 1971), capítulo sobre "La teoría de la "desmitologización" de Bultmann Reflexiones críticas en torno a las teorías de Bultmann" pp. 194-216.

La vida de Jesús es, por consiguiente, constitutiva de nuestra fe, porque el Cristo de la fe y el Jesús de la historia son una sola persona. La fe pascual es el fundamento del kerigma, pero no es la primera ni la única fuente de su contenido. La fe pascual tomó conciencia del hecho de que Dios obró antes de que nosotros llegásemos a ser creyentes y da testimonio de esto con la incorporación de la vida de Jesús en su proclamación de fe. Lo que la Iglesia proclama sobre Cristo se funda en Jesús de Nazaret. De ahí entonces que la fe en Cristo no pudiera quedar al arbitrio de lo que cada uno quisiera entender, sino que estaba delimitada mediante el uso de tradiciones conservadas en las comunidades, que manifestaban lo que el mismo Jesús hizo y dijo.⁷⁵³

Käsemann afirma, además, que el Jesús histórico, aunque jamás dijo explícitamente que él era el mesías, sin embargo habló y obró con una autoridad tal que todos podían entrever en él un ser superior. La explicitación que hace la Iglesia no es una invención, sino que tiene su fundamento en la autoridad misma del Jesús histórico.⁷⁵⁴

2) J. Jeremías

Este autor, por su parte, insistió aún más fuertemente en el hecho de que el kerigma predica que Dios ha reconciliado el mundo por medio de un acontecimiento en la historia, de tal modo que el comienzo de nuestra fe no está en el kerigma, sino en el hecho histórico de la vida de Jesús.

A lo largo de sus estudios cree poder mostrar palabras y frases completas que reflejan el pensamiento de Jesús y no únicamente la interpretación hecha por la primitiva comunidad. En efecto, Jeremías hace ver que cada versículo del evangelio nos atestigua que el origen del cristianismo no hay que buscarlo en el kerigma o en las ideas y vivencias pascales de los dis-

753. Se puede ampliar el estudio sobre este autor leyendo: KASEMANN E., "El problema del Jesús histórico" en *Ensayos exegéticos* (Salamanca 1978) 158-190; ID., "El Jesús histórico y el Cristo de la fe" *SdeT* 42 (1972) 83-103.

754. Cf. GRECH P., "El problema cristológico y la hermenéutica" 181-182; KASPER W., *Jesús el Cristo* 38-40.

cíbulos, sino en un hecho histórico: en el hombre Jesús de Nazaret y su mensaje. En el evangelio tropezamos continuamente con palabras que nos remiten a la situación pre-pascual, mientras que, por el contrario, sólo rara vez se hace perceptible el colorido cristológico. Pero también el kerigma, el anuncio del Cristo de la primitiva Iglesia, se trasciende continuamente a sí mismo y nos remite al Jesús histórico. Por consiguiente, es necesario concluir que el kerigma —Dios estaba en Cristo y reconcilió el mundo consigo mismo— se refiere a un suceso histórico, en el que Dios mismo se reveló. Pero, sobre todo, el contenido central del kerigma —“muerto según las Escrituras por nuestros pecados”— es interpretación de un suceso histórico: esta muerte fue por nosotros. Así el fundamento del kerigma es la predicación del mismo Jesús.⁷⁵⁵

El encuentro con Jesús de Nazaret es un situarnos ante Dios. Las pretensiones de poder y de grandeza por parte suya son el comienzo del cristianismo y por ello la tarea de investigar sobre el Jesús histórico no es una entre otras de la exégesis del Nuevo Testamento, sino su tarea central. Evangelio y kerigma se pertenecen indisolublemente, hasta el punto de no poder subsistir aisladamente, de tal modo que el evangelio de Jesús sin el testimonio de la Iglesia que lo transmite, confiesa y atestigua sería historia muerta; pero el kerigma sin Jesús y su predicación sería solamente una idea, un teorema. El evangelio aislado del kerigma termina en el ebionismo,⁷⁵⁶ pero quien aísla el kerigma del Jesús histórico termina en el docetismo.⁷⁵⁷

A pesar de las precisiones valiosas que hizo Jeremías, sin embargo hay que objetarle que a lo largo de sus obras⁷⁵⁸ pretende reducir la revelación a la imagen y al mensaje primitivos de Jesús de Nazaret, independientemente de la interpretación

755. Cf. JEREMIAS J., “El significado central del Jesús histórico” SdeT 33(1970) 13-14.

756. Ebionismo es la doctrina de una secta del cristianismo primitivo que retenía válida la ley de Moisés y continuaba a creer en la llamada a Israel.

757. Cf. JEREMIAS J., “El significado central del Jesús histórico” 16

758. Entre otras obras cf. ID, *El mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca 1966); *Las parábolas de Jesús* (Salamanca 1971); *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1974); *La última cena. Palabras de Jesús* (Madrid 1980); *Abba* (Salamanca 1982).

apostólica, puesto que, según él, la revelación está ligada al hecho de la Encarnación, a Jesús y su mensaje, mientras que la predicación apostólica representaría la respuesta de la Iglesia a la revelación, pero no sería revelación.⁷⁵⁹

3) G. Bornkamm

En su obra "Jesús de Nazaret" insiste también en la importancia de la historicidad de Jesús, señalando particularmente cómo los evangelios nos colocan de manera original e inmediata ante Jesús,⁷⁶⁰ el cual con su comportamiento manifestó, aunque nunca lo declaró abiertamente, su dignidad de Mesías.⁷⁶¹

Para Bornkamm, la pascua no es un mito, sino que está ligada directamente con el acontecimiento histórico de Jesús, pero que al mismo tiempo constituye una presencia viva y actual en la Iglesia. La pascua es una acción de salvación y de juicio que tiene que ver con este mundo y, por ello, tiene que ser proclamada hasta los confines de la tierra.

4) E. Fuchs

Continuando la línea de Käsemann, Fuchs se interesa sobre todo por estudiar los comportamientos de Jesús, con los cuales confirmó sus palabras. Estos comportamientos constituyen la clave hermenéutica de interpretación de su mensaje, a través de los cuales, sobre todo por su amor y su misericordia, los discípulos pudieron comprender toda la vida de Jesús e interpretar su muerte como un acto mediante el cual Dios inauguraba los tiempos nuevos de su presencia en medio de los hombres.⁷⁶²

Para Fuchs, lo importante en el texto evangélico es el lenguaje, que constituye un acontecimiento que interpela existencialmente al hombre y hace que el ser esté eficazmente presente en

759. Cf. LATOURELLE R., *A Jesús el Cristo por los evangelios* 54; KAPKIN D., "El Jesús histórico y el Cristo de la fe" 56.

760. Cf. BORNKAMM G., *Jesús de Nazaret* (Salamanca 1975) 24-25.

761. Cf. *Ibid.*, 179-191.

762. Cf. FISICHELLA R., *La rivelazione: evento e credibilità* 216.

el tiempo. Así entonces la historia de Jesús es la historia de su lenguaje; el don de sí mismo a los hombres es el don de su palabra.

5) G. Ebeling

Rechazando también el escepticismo histórico de Bultmann, Ebeling trata de dirigir la atención; dentro de lo que se ha llamado la "nueva hermenéutica", especialmente hacia el sentido de la existencia manifestada a través del lenguaje. Así se entiende que la palabra de Cristo es el lenguaje generador de fe y de amor. Lo que importa es el acontecimiento del lenguaje, de tal modo que en Jesús la fe se hizo lenguaje, en su predicación se ha hecho patente lo que significa la fe pascual, es decir, el asumir con decisión el cambio de la existencia, que Dios ofrece como última posibilidad. Lo que importa, pues, es la fe de Jesús más que la fe en Jesús.⁷⁶³

2. El proceso de investigación exegética

A partir de la problemática suscitada en torno al Jesús histórico, la exégesis ha ido progresando paulatinamente y ha logrado acercarse de manera cada vez más segura a la persona histórica de Jesús a través de los evangelios. Esto ha conllevado un lento proceso a lo largo del presente siglo, que ha dado como resultado el llegar a conocer los distintos estadios de su composición y redacción. En efecto, éstos fueron objeto de una formación lenta y compleja, que fue precedida por un largo período de tradición oral antes de ser fijados por escrito.⁷⁶⁴

Los evangelios recogen no sólo lo que Jesús hizo y dijo, sino también la fe de la Iglesia primitiva, por medio de una serie de tradiciones que se fueron formando de acuerdo con las necesidades específicas de la comunidad y en la cual se entrecruzaron distintas formas y géneros literarios. De esta manera, se puede entonces distinguir tres niveles en la tradición: el de los evangelistas, que son los que se encuentran al final de todo el

763. Cf. GRECH P., "el problema cristológico y la hermenéutica" 173

764. Al respecto hay amplio y magnífico estudio a lo largo del volumen de LEON-DUFOUR X., *Los evangelios y la historia de Jesús* (Barcelona 1966).

proceso y que imprimen un objetivo particular; el de la comunidad primitiva, que predicó y creyó en Jesús como Señor y Salvador; y el de Jesús, que es la fuente del evangelio mismo.

a. La "Escuela de las formas"

A la 'Formgeschichte' (FG), o moderna 'historia de las formas', se debe el que se haya llegado a ver que los evangelios no son fuentes históricas, en el sentido moderno de la palabra, sino más bien testimonios de fe de la comunidad. Al mismo tiempo ha servido para llevar a una mejor comprensión de su formación y composición. Según esta escuela, se debe partir de los evangelios para remontarnos a las fuentes y de éstas a Jesús.

La 'historia de las formas' afirma fundamentalmente que después de la muerte de Jesús sus dichos y sus obras fueron transmitidos oralmente según los géneros literarios, o formas, a las que pertenecían. Toda 'forma' literaria típica correspondía a una situación vital en la primera comunidad, la cual, sin embargo, no servía solamente como medio de transmisión, sino que tenía también un poder creativo: las 'formas' ponían en boca de Jesús unos dichos compuestos para el objetivo vital al que servían. De esta manera los hechos atribuidos a Jesús no son todos históricos, pues las narraciones tienen un fin teológico.⁷⁶⁵ Los autores de los sinópticos, como también la fuente "Q"⁷⁶⁶ recogen todos estos elementos de tradición y escriben sus evangelios, que no pueden considerarse como biografías de Jesús, sino como testimonio de la Iglesia primitiva. Así, pues, según la FG es imposible reconstruir la vida de Jesús a partir de los evangelios y nunca podremos estar seguros de si una frase o un hecho atribuido a Jesús es auténtico.

La FG ha servido ciertamente para hacer resaltar la importancia de la tradición oral, subrayando además los géneros li-

765. Cf. GRECH P., "El problema cristológico y la hermenéutica" 163
766. La teoría de las 'dos fuentes' que hace depender de Marcos a Mateo y Lucas en la parte narrativa y de la fuente "Q" (Quelle) en lo referente a las palabras, es una teoría que no ha sido suplantada en forma definitiva, pero que no logra explicar todo lo referente al material de los sinópticos. Para un estudio detallado de esta teoría cf. CABA J., *De los evangelios al Jesús histórico* (Madrid 1970) 366-381.

terarios presentes en los evangelios, que expresan los distintos ambientes vitales de la comunidad primitiva, su contexto socio-religioso particular.

Sin embargo, los aspectos negativos de la FG son bastante graves, pues al dar una fuerza tal a la comunidad primitiva se desinteresa del Jesús histórico, hasta el punto de encerrarlo únicamente en el interés del kerigma apostólico, dejando de lado la importancia de Jesús como fuente real e histórica de esta comunidad. Asimismo la FG exagera la fuerza creadora de la comunidad, al afirmar que había inventado la mayor parte de los relatos sobre Jesús, sus milagros y resurrección. Finalmente, ha reducido la función de los evangelistas a simples recopiladores de las distintas 'formas' que nacieron en la comunidad, desconociendo así su propia actividad literaria.⁷⁶⁷

b. Orígenes pre-pascuales de los relatos evangélicos

Aprovechando positivamente los datos que surgen a partir de la FG, un exégeta católico, H. Schürmann, resolvió dar un paso adelante en la investigación y mostró cómo en el evangelio no sólo se encuentran formas que provienen del ambiente vital de la primera comunidad, sino también del ambiente vital de la comunidad apostólica pre-pascual. Así Schürmann logra establecer en su investigación que existe una continuación de tradición y de profesión de fe entre los relatos después de la pascua y la comunidad que rodeaba a Jesús. Sin embargo, hay que tener en cuenta lo que dice el mismo Schürmann acerca del valor de sus investigaciones:

Cierto que la investigación histórica no nos puede dar la certeza axiomática y absoluta que necesita nuestra fe, y que sólo puede venir del Señor exaltado y presente. Pero a la luz de esa absoluta seguridad gratuita, la investigación histórica debería iluminar la razonabilidad de nuestro asentimiento creyente en lo que tiene de acto responsable.⁷⁶⁸

767. Ampliar esta crítica en LATOURELLE R., *A Jesús el Cristo por los evangelios* 141-151; CABA J., *De los evangelios al Jesús histórico* 19-35; SCHNACKENBURG R., "El método de la « Historia de las formas » en la investigación de los evangelios" SdeT 12(1964) 260-266. Para una presentación sintética de la FG puede leerse GIRALDO N., "El problema del Jesús histórico" Me 37 (1984) 18-24.

768. SCHURMANN H., "Comienzos pre-pascuales de la tradición de los logia" SdeT 33 (1970) 17-18.

Schürmann hacer ver, entonces, que antes de pascua ya había una adhesión a la persona de Jesús, que une a los discípulos y que continúa después de la pascua. Ese grupo de discípulos forma una comunidad aparte, sigue al maestro y tiene fe en él, fe en sus palabras en cuanto palabra definitiva de Yavé dirigida a los hombres. Por lo tanto, los discípulos se interesan por escucharla, conservarla y transmitirla.

En resumen: a) la comunidad íntima de Jesús y de los discípulos llamados por él, de manera estable y permanente; b) la adhesión de esos discípulos a la personalidad prestigiosa de Jesús, alma de esa comunidad y centro de atracción y de cohesión del grupo; c) la autoridad de su palabra única y decisiva: estos rasgos convergentes constituyen un "Sitz im Leben" interno que basta para explicar la posibilidad y la continuidad efectiva de una tradición de las palabras y gestos de Jesús.⁷⁶⁹

Para fundamentar lo anterior, Schürmann muestra cómo la predicación de Jesús tenía en sí misma la intención de proporcionar a sus discípulos un instrumento adecuado con vistas a su actividad misionera antes y después de pascua, dándole a sus palabras un cuño especial para imprimirlas en la memoria de sus discípulos (cf. *Mc.* 3,14-15; 6,7; *Mt.* 10, 5b-6; *Lc.* 10,8-12). Asimismo, funda su tesis en un segundo factor que sería la vida en común de los discípulos y las exigencias que coloca Jesús a quienes se unen a él (*Lc.* 9,60.62; 14,28-32; *Mc.* 9,35).

El aporte de Schürmann ha sido de gran valor al mostrar que no hay ruptura entre la comunidad pre-pascual, y la comunidad pos-pascual, sino continuidad y profundización. A partir de sus estudios se han seguido investigando además otros rasgos que pueden fundamentar dicha continuidad de tradición entre Jesús y la Iglesia⁷⁷⁰ y que pueden mostrar cómo ha habido una fidelidad continuada de la Iglesia a Jesús.⁷⁷¹

769. LATOURELLE R., *A Jesús el Cristo por los evangelios* 157.

770. A propósito de esta prolongación en la investigación hecha por Schürmann cf. GIBLET J., "Les Douze. Histoire et théologie" en AA.VV. *Les origines de l'Eglise* (Louvain 1965) 51-64.

771. Latourelle hace un análisis interesante de algunas palabras que se refieren a la transmisión, al testimonio, al servicio, a la apostolicidad, a la enseñanza y a la evangelización, que ayudan a captar cómo algunas palabras-claves y el vocabulario de la Iglesia primitiva nos dan acceso a la conciencia cristiana frente a Jesús. cf. LATOURELLE R., *A Jesús el Cristo por los evangelios* 162-186.

c. Género literario "evangelio"

Uno de los puntos más interesantes en esta investigación ha sido precisamente el de poder aclarar lo que es y significa el género literario evangelio.⁷⁷² Esta aclaración se inició con los estudios de Käsemann y a partir de él se ha ido logrando una mayor comprensión del evangelio, el cual ni es mito, ni es historia tal como se concibe en las ciencias modernas.

El evangelio es una proclamación de fe que tiene por objeto un acontecimiento único y original: la intervención decisiva de Dios en Jesucristo, que se presenta como una llamada a una decisión personal. De esta manera, el evangelio es al mismo tiempo confesión de fe, que testimonia la creencia de la primera comunidad, y narración acerca de Jesús. Así, pues, los evangelios constituyen una tradición que se apoya en la realidad histórica de Jesús, pero que a su vez son relectura de ella a la luz de la fe pascual. En ellos, por consiguiente, nunca podemos separar el testimonio eclesial de la realidad histórica de Jesús. Ellos representan la madurez de una fe que sirvió para comprender la correcta perspectiva histórica.

Que los Apóstoles lo hubieran advertido plenamente sólo después de la resurrección, al madurar la fe tras la venida del Espíritu Santo, no supone ni que hayan inventado la interpretación, ni que sólo hasta entonces hubiesen los hechos de Jesús (por ejemplo sus milagros) tenido un significado que antes no tuviesen.⁷⁷³

d. La labor redaccional de los evangelistas

En tiempo más reciente se ha comenzado a investigar seriamente sobre la obra redaccional de cada evangelista, para descubrir cuáles han sido los criterios, la estructura de su obra, sus puntos particulares de atención, las preocupaciones teológicas propias de cada autor y la visión personal que cada uno de ellos tenía acerca de la persona y del mensaje de Jesús. Este

772. Cf. *Ibid.*, 101-112; BLASER P., "Evangelio" CFT I 529-535; MUÑOZ S., "Evangelios" (crítica de los) SaM III 1-7; MATEOS J.-ALONSO SCHÖKEL L., *Nuevo Testamento* (Madrid 1975) 13-44.

773. GONZALEZ C.I., *Jesucristo el Salvador I* (México 1978) 72-73.

intento es lo que se ha llamado la escuela de la "Historia de la redacción"⁷⁷⁴

La 'Historia de la redacción' considera a los evangelistas como verdaderos autores y se preocupa por estudiar los diversos tipos de actividad redaccional que tuvieron. Tal como lo presenta la Instrucción de la Comisión bíblica,⁷⁷⁵ recogiendo los frutos de los estudios anteriores, los evangelistas han ordenado la narración de los hechos que se referían a Jesús, escogiendo algunas cosas, sintetizando otras, desarrollando algunos elementos de acuerdo con las necesidades de las respectivas iglesias, pero en todo ese trabajo han buscado que los lectores conocieran el fundamento de cuanto se les enseñaba.⁷⁷⁶

A través de los trabajos de la 'Escuela de la redacción', se ha logrado medir más exactamente el grado de fidelidad de cada evangelista en relación con la tradición anterior, acortando al mismo tiempo la distancia hermenéutica que nos separa del acontecimiento de Jesús.

Después de haber sido para ellos la manifestación del misterio de Cristo, vinieron a serlo para nosotros por la mediación de su testimonio. Porque en vano se buscaría en los evangelios ese famoso testimonio neutro que nos entregara los hechos de la vida de Jesús en estado bruto, antes de su interpretación por la fe cristiana; los evangelistas al referirnos los hechos, nos dan también su inteligencia, porque el hombre a que tales hechos concierne se halla en el centro de la fe⁷⁷⁷

774. Una presentación detallada de los resultados de esta investigación se encuentra en CABA J., *De los evangelios al Jesús histórico* 176-361.

775. PONTIFICIA COMISION BIBLICA, "Instrucción sobre la verdad histórica de los evangelios" AAS 56 (1964) 712-718 (cf. traducción española en ECCLESIA 1194 (1964) 9-12).

776. Una señalación más concreta de esta actividad, siguiendo la presentación hecha por Zimmermann, puede leerse en LATOURELLE R., *A Jesús el Cristo por los evangelios* 195-198. La lectura de estas páginas es importante para poder comprender en concreto lo que ha sido este trabajo redaccional de los evangelistas.

777. GRELOT P., *La Biblia Palabra de Dios* (Barcelona 1968) 314 - 315.

e. *Doctrina del Concilio Vaticano II*

El Concilio abordó el problema de la historicidad de los evangelios en la Constitución *Dei Verbum*, después de un lento proceso de madurez y reflexión acerca de este punto. La Constitución recoge allí el aporte que había dado la Instrucción de la Comisión Bíblica y, al mismo tiempo, da un apoyo al trabajo de la "Historia de la tradición" que ha fijado tres estadios en la elaboración de las tradiciones: Jesús, la comunidad pospascual y los evangelistas.⁷⁷⁸ Insiste además en la fidelidad de la narración, acerca de lo que Jesús hizo y enseñó, ya que la acción del Espíritu Santo les hacía recordar el pasado y les daba una plena inteligencia (cf. *Jn. 14,26*).

La santa madre Iglesia ha mantenido y mantiene con firmeza y máxima constancia que los cuatro Evangelios mencionados, cuya historicidad afirma sin dudar, narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente hasta el día de la ascensión (cf. *Act. 1, 1-2*). Después de este día, los Apóstoles comunicaron a sus oyentes esos dichos y hechos con la mayor comprensión que les daban la resurrección gloriosa de Cristo y la enseñanza del Espíritu de la verdad. Los autores sagrados compusieron los cuatro Evangelios escogiendo datos de la tradición oral o escrita, reduciéndolos a síntesis, adaptándolos a la situación de las diversas Iglesias, conservando siempre el estilo de la proclamación: así nos transmitieron datos auténticos y genuinos acerca de Jesús. Sacándolo de su memoria o del testimonio de los "que asistieron desde el principio y fueron ministros de la palabra", lo escribieron para que conocamos la "verdad" de lo que nos enseñaban (cf. *Lc. 1,2-4*).⁷⁷⁹

Con este texto, el Magisterio de la Iglesia ha dado una nueva orientación a los estudios exegéticos y ha abierto el camino para nuevas investigaciones. En esto, la *Dei Verbum* tomó una posición diferente y más abierta de lo que había sido la actitud anterior de la Iglesia que, hasta cierto punto, se había limitado a poner en guardia contra algunos errores. El *Syllabus*⁷⁸⁰ y el Vaticano I⁷⁸¹ habían condenado las tesis racionalistas de la interpretación de la Escritura, pero no dieron pautas para un adelanto de este trabajo. Posteriormente en el decreto "Lamentabilis"⁷⁸² y en la encíclica "Pascendi"⁷⁸³ de San Pío X contra el

778. Cf. DV 7

779. DV 19

780. Cf. Ds 1707

781. Cf. Ds. 1813.

782. Cf. Ds 2013-2018

783. Cf. Ds 2076

Modernismo, se habían condenado algunas tesis que se presentaban como absolutas y que desvirtuaban la veracidad histórica de los evangelios, pero sin tener en cuenta que había en ellas algo de verdad y que era necesario dar una mejor explicación, la cual, efectivamente, fue matizándose y moderándose a través del largo proceso que hemos explicado. Por su parte Benedicto XV en la encíclica "Spiritus Paraclitus"⁷⁸⁴ puso en guardia contra ese intento de explicar los evangelios en el que se disminuye la fe.

El cambio que se constata en el Vaticano II había sido iniciado por Pio XII en su encíclica "Divino Afflante Spiritu", en la que se alienta y estimula la investigación bíblica para que se llegue a una interpretación más profunda y exacta de las Sagradas Escrituras y se atienda a la índole del autor, a las fuentes utilizadas y a los modos propios de cada época.⁷⁸⁵ Esta doctrina fue ampliada y ratificada por la "Humani Generis"⁷⁸⁶

Así, pues, la Dei Verbum hace ver que es necesario fundamentar la historicidad de los evangelios a través de una cuidadosa investigación que nos permita llegar hasta Jesús, partiendo de la redacción de los autores y pasando por la tradición intermedia.⁷⁸⁷

3. Criterios de autenticidad

A lo largo del numeral anterior hemos visto: que es posible determinar que ha habido una transmisión fiel de las palabras y gestos de Jesús; que en la predicación de la comunidad primitiva hay indicios de ese interés por la fidelidad; que los evangelistas, aun habiendo escrito con gran libertad y teniendo en cuenta su estilo propio, sus objetivos específicos y los intereses de la comunidad, sin embargo transmitieron las palabras y gestos de Jesús. Queda, sin embargo, por establecer cómo se puede

784. Cf. Ds 2188

785. Cf. Ds 2294

786. Cf. Ds 2329.

787. La historia de la formación del n. 19 de la Dei Verbum y un análisis sobre el aporte del Concilio frente al problema de la historicidad de los evangelios puede verse en CABA J., *De los evangelios al Jesús histórico* 50-89.

comprobar esa fidelidad para descubrir en los evangelios esas palabras y hechos de Jesús.

En los últimos treinta años ha habido un desarrollo en la investigación y señalación de algunos criterios de autenticidad histórica y son muchos los autores que prácticamente coinciden en ellos.⁷⁸⁸

Por criterio de autenticidad, según Latourelle, se entienden aquellas "normas aplicadas al material evangélico que permiten experimentar la consistencia histórica de los relatos y dar un juicio sobre la autenticidad o inautenticidad de su contenido. Su aplicación permite establecer la prueba o la demostración de autenticidad histórica".⁷⁸⁹

Hay una variedad de criterios, de los cuales hay unos que tienen mayor valor que otros, pero que en conjunto nos permiten determinar con gran posibilidad de exactitud las palabras y los hechos de Jesús. En general se consideran cuatro criterios fundamentales, esto es, que tienen valor en sí mismos para llevar a resultados ciertos y fructuosos.

a. Criterio del testimonio múltiple

Se puede considerar como auténtico un dato evangélico sólidamente atestiguado en todas las fuentes (o en la mayor parte de ellas) de los evangelios y en los otros escritos del Nuevo Testamento.

788. Entre los autores que más se destacan en este campo se encuentra en primer lugar LATOURELLE R., en su obra *A Jesús el Cristo por los evangelios* en la que recoge sus trabajos anteriores y los reformula con gran claridad. Igualmente hay que señalar el trabajo de LAMBIASI F., *L'autenticità storica dei Vangeli* (Bologna 1978). Otros estudios sobre los criterios pueden verse en CABA J., *De los evangelios al Jesús histórico* 437-454; TRILLING W., *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1970) 50-59 DE LA POTTERIE I., "Cómo plantear hoy el problema del Jesús histórico" SdeT33 (1970) 30-34; GUIBERTI G., "Reflexiones sobre la situación actual de la investigación sobre la vida de Jesús" SdeT 91(1984) 214-222.

789. LATOURELLE R., *A Jesús el Cristo por los evangelios* 207. Para la presentación de los criterios de autenticidad sintetizo la formulación que aparece en el citado libro (pp. 202-224) y remito a él para un estudio más completo.

Este es un criterio que se utiliza no sólo para el estudio del evangelio, sino que sirve también en la historia profana, ya que tiene un gran valor el que se encuentre convergencia de testimonio en fuentes diferentes y con diversos géneros literarios. Con este criterio se pueden establecer principalmente algunos rasgos esenciales de la figura, de la predicación y de la actividad de Jesús, especialmente lo referente a su simpatía y su misericordia con los pecadores, que aparece en todas fuentes de los evangelios y en las formas literarias más variadas: parábolas (*Lc* 15, 11-32), controversias (*Mt.* 21,28-32), milagros (*Mc.* 2,1-12), relatos de vocación (*Mc.* 2,13-17). Este criterio es también muy importante en la verificación histórica de los milagros de Jesús.

b. Criterio de la discontinuidad

Se puede considerar como auténtico un dato evangélico (sobre todo si se trata de las palabras y de las actitudes de Jesús) que no puede reducirse a las concepciones del judaísmo o a las concepciones de la Iglesia primitiva.

El evangelio como tal es algo único y original que está en discontinuidad con la literatura judía antigua, como también con la literatura cristiana posterior. Con este criterio se logra verificar la originalidad de algunas expresiones de Jesús, como el uso de las palabras "abba", "Amen", "Ego eimi". E igualmente se puede establecer la discontinuidad de comportamiento frente a la "Ley" y su visión acerca del "Reino" en comparación con el judaísmo.⁷⁹⁰

Respecto a la discontinuidad con las concepciones de la Iglesia primitiva, se puede determinar la autenticidad del bautismo de Jesús, la triple tentación, la agonía y la muerte en la cruz. Igualmente se puede establecer la llamada de los discípulos y algunas expresiones con las que los Apóstoles reconocen la

⁷⁹⁰.Un estudio más detallado de estas discontinuidades frente al judaísmo se encuentra en JEREMIAS J., *Teología del Nuevo Testamento* I (Salamanca 1974) capítulo 1.

mesianidad de Jesús, entre ellas la utilización del calificativo de "Hijo del Hombre".⁷⁹¹

Este criterio hay que aplicarlo con cautela, pues de lo contrario sería tratar de colocar a Jesús en un vacío a-temporal, desconociendo su realidad de Judío de su época y la situación de la Iglesia primitiva que estuvo por un tiempo ligada al judaísmo y cuyo desprendimiento fue un proceso difícil. Por eso, con la base de un solo criterio no se puede eliminar todo lo que pueda tener un sabor judío o eclesial.

c. Criterio de la conformidad

Se puede considerar como auténtico un dicho o gesto de Jesús en estrecha conformidad, no sólo con la época y el ambiente (lingüístico, geográfico, social, político, religioso), sino además y sobre todo íntimamente coherente con la enseñanza fundamental, con la esencia del mensaje de Jesús, a saber, la venida y la instauración del reino mesiánico en su persona.

Con este criterio se verifica la autenticidad histórica de las parábolas del reino, las bienaventuranzas, el Padre Nuestro y los milagros ligados al tema del reino y de la conversión.⁷⁹²

Discontinuidad y conformidad son, pues, dos criterios que se complementan mutuamente y que deben ir unidos. Con el primero se puede ver cómo Jesús es un acontecimiento único y original, con el segundo se permite situar a Jesús en la historia y describirlo como perteneciente a una cultura y a una tradición.⁷⁹³

791. Este criterio es bastante discutido, pues la discontinuidad podría ser índice de originalidad, no de autenticidad propiamente, por cuanto nada prohíbe que también en los dichos de Jesús hubiera, a veces, un reflejo de las enseñanzas rabínicas. En cuanto a la discontinuidad con la doctrina de la Iglesia primitiva se objetó que sólo si se parte del postulado de que Jesús no tenía una cristología o una eclesiología se podría negar la autenticidad de tales dichos, pero es precisamente lo contrario lo que se pretende probar. cf. GRECH P., "El problema cristológico y la hermenéutica" 178.

792. Se puede ampliar en detalle la aplicación de este criterio en CABA J., *De los evangelios al Jesús histórico* 445-452.

793. Cf. DE LA POTTERIE I., "Cómo plantear hoy el problema del Jesús histórico" SdeT 33 (1970) 33.

d. Criterio de la explicación necesaria

Si ante un conjunto considerable de hechos o de datos que exigen una explicación coherente y suficiente se ofrece una explicación que ilumina y agrupa armoniosamente todos esos elementos (que de lo contrario seguirían siendo un enigma), podemos concluir que estamos en presencia de un dato auténtico.

Aunque no es considerado por muchos autores, este criterio ha sido revalorado por Latourelle, que lo presenta como una aplicación del principio de “razón suficiente” y con el cual se pueden establecer las líneas generales de la actividad de Jesús: su éxito inicial, su actividad en Jerusalén, su enseñanza particular a los discípulos. Asimismo, se puede explicar el por qué la Iglesia primitiva presentó a Jesús como el Cristo, Señor e Hijo de Dios, al ver que la unanimidad que tienen los autores del Nuevo Testamento tiene una razón de ser en la existencia misma de Jesús quien, durante su vida, por su comportamiento y lenguaje, le permitió al tema de su mesianidad y de su filiación divina ir germinando, madurando y fructificando.

e. Otros criterios secundarios

Además de los cuatro criterios fundamentales hay otros que se derivan de ellos y que buscan rasgos característicos en el lenguaje y en la actividad de Jesús.

Se habla entonces, entre otros, del criterio del “estilo de Jesús”, su estilo vital, que caracteriza su peculiaridad y lo hace identificar como fuente de algunas expresiones que se encuentran en los evangelios. Se trata, pues, de actitudes que reflejan la huella de Jesús en todo lo que hace y dice. De esta manera se pueden identificar su actitud de amor por los pecadores, su compasión por los que sufren o están oprimidos, su rechazo a la mentira, a la hipocrecía y a la autosuficiencia, y su radical referencia a Dios como Padre. Igualmente se derivan de ahí aquellas palabras en las que se proclama como servidor, buen pastor, amigo de los pobres y de los pequeños.

f. Criterios mixtos

Hay también unos criterios mixtos, esto es, en donde los indicios literarios entran en composición con uno o varios de los criterios históricos. Latourelle señala dos en particular:

El criterio de la "inteligibilidad interna del relato", según el cual cuando un dato evangélico está perfectamente insertado en su contexto inmediato o mediato y es además perfectamente coherente con su estructura interna, se puede pensar que se trata de un dato auténtico. Para que tenga validez debe apoyarse en uno o varios criterios de los anteriormente señalados. Con este criterio se puede explicar, por ejemplo, el motivo de la condena de Jesús a muerte y los relatos de su sepultura.

El criterio de "interpretación diversa y acuerdo total", va más directamente al análisis de la actividad redaccional del evangelista; con este criterio se pretende mostrar, a través de las diferentes interpretaciones teológicas de los autores, la riqueza del único mensaje revelado. Ejemplos de ello se ve en la parábola del banquete (*Lc.* 14,16-24; *Mt.* 22,1-14), la multiplicación de los panes (*Jn.* 6, *Mc* 6,34), la curación del niño epiléptico (*Lc.* 9,42; *Mc.* 9,14-27; *Mt.* 17,19).

4. Importancia de esta investigación en la teología fundamental.

Esta temática de la búsqueda del Jesús histórico es central en la teología fundamental, pues de su comprensión y planteamiento depende en gran parte la aceptación tanto del acontecimiento de la Encarnación del Hijo de Dios, como de la importancia salvífica de la humanidad de Jesús. Sin una clara concepción acerca de la unidad del Jesús histórico y el Cristo de la fe, se corre el riesgo de vaciar la cristología.⁷⁹⁴

De ahí, pues, que el recorrido que hemos hecho para hacer un bosquejo de los estudios que se han realizado acerca de los evangelios nos lleva a la certeza de que la opción de fe tiene garantías suficientes de racionalidad y credibilidad históricas, y que, por lo tanto, no es un salto al vacío. La fe cristiana se funda en la vida, en los gestos y en el mensaje de Jesús y lo proclama Cristo y Señor, como expresión de la aceptación de su realidad histórica y de su misterio. Con la expresión "Jesucristo", la fe trata de expresar la unidad y la continuidad real

794. Cf. Puebla, "Documento de trabajo", conclusión general n. 80.

entre el Jesús de Nazaret y el Cristo de la fe y de la predicación de la Iglesia.

Sin embargo, la teología no puede olvidar que la simple investigación histórica es incapaz de llevar a la fe. Si además de un serio estudio sobre los criterios de historicidad y del análisis de las distintas tradiciones que nos permiten llegar hasta Jesús histórico, no tenemos en cuenta la obra del Espíritu en nuestra vida, llegaremos tan sólo a conocer un proceso de transformación del Jesús en el Cristo, pero no una fe en el acontecimiento salvífico que esto representa. Nuestra fe en el acontecimiento salvífico de Cristo se apoya en un trípode constituido por la palabra y la obra de Jesús, por el testimonio de la Iglesia y por la presencia perenne del Espíritu Santo. La confesión de Jesús como Cristo e Hijo de Dios requiere un salto cualitativo que se opera sólo mediante la acción del Espíritu Santo (cf. 1 Cor.12,3).

La cristología como tal, es decir, como conocimiento de la persona y de la obra de Jesús y comprensión de su acontecimiento salvífico, tiene comienzo en la resurrección. Pero esto no significa que en su vida mortal Jesús no fuera ya aquello que luego es proclamado por la Iglesia a la luz de la pascua.

La cuestión de la continuidad del Jesús histórico con el Cristo de la fe, por lo tanto, no se debe poner en términos de lo que era Jesús antes de pascua y lo que viene a ser después, sino de lo que conocían de él sus contemporáneos (y consiguientemente nosotros por la lectura meramente histórica de los evangelios) y de lo que creían de él después de la resurrección. La confusión del orden ontológico y del orden epistemológico ha sido la causa de muchos errores en esta controversia.⁶¹

Por los evangelios, el creyente puede percatarse de que el Cristo resucitado, predicado por la Iglesia, no es un mito que existiría a partir del kerigma, sino que es algo verificable en la historia como signo de la salvación que se ha realizado objetivamente. La realidad de Jesús precede nuestra fe y, por lo tanto, su vida y sus palabras nos aseguran que la fe no es irracional. La fe en Cristo, el Hijo de Dios, sólo puede ser aceptada por nuestra inteligencia si nos abajamos en humilde obsequio al misterio.

795.GRECH P., "El problema cristológico y la hermenéutica" 192-193

Como conclusión frente a este complejo problema, es necesario que queden claros algunos puntos:

a) Algunos han querido negar la historicidad de Jesús y reducirla a un puro mito. Schweitzer, por ejemplo, afirmaba "que el Jesús de Nazaret que apareció como mesías, anunció la moral del Reino de Dios, que fundó el reino de los cielos sobre la tierra y murió para bendecir su hora, no existió nunca". Esta posición es totalmente insostenible.⁷⁹⁶

b) Sin llegar a una postura tan radical, se ha querido encontrar en el evangelio únicamente un anuncio pospascual del Jesús de Nazaret. A este punto prácticamente llegó la "Historia de las formas". Sin embargo, hay que entender más bien el proceso de redacción tal como lo formula el Vaticano II cuando habla de la tradición de los evangelios: lo que Jesús dijo e hizo; lo que los Apóstoles transmitieron después de la pascua; finalmente el trabajo redaccional de los evangelistas, como elementos constitutivos de lo que hoy encontramos en los libros del Nuevo Testamento.

c) Con el escepticismo histórico al que se llegó como reacción a una pretensión de querer encontrar en los evangelios biografías de Jesús, algunos llegaron a afirmar que puesto que no podemos llegar a saber algo seguro sobre el Jesús de Nazaret, tenemos que mantenernos completamente fieles únicamente al anuncio pospascual de la Iglesia, negando prácticamente todo valor a la historicidad de Jesús. Con este planteamiento se llegó a convertir la precariedad histórica en algo parecido a una virtud teológica.⁷⁹⁷

Es cierto que es imposible la reconstrucción de una vida de Jesús, como también que mucho de lo que se encuentra en los evangelios son elementos redaccionales que corresponden a una teología pospascual, pero esto no quiere decir que la investigación histórica no nos haya dejado más que un montón de ruinas, de tal manera que hoy no se pueda afirmar cosa alguna como segura. Por el contrario, los evangelios nos permiten acceder, bajo el género literario evangelio, a la figura histórica de Jesús

796. Cf. KASPER W., *Jesús el Cristo* 35-36.

797. Cf. ID., *Introducción a la fe* (Salamanca 1976) 57.

que se nos presenta con toda su fuerza e inmediatez. Precisamente una nota de ese género literario es que anuncia por medio de la historia.⁷⁹⁸ Por ello la tarea de la teología es buscar la historia en el kerigma, pero también la de buscar el kerigma en esa historia.

d) Todo este estudio crítico-histórico ha llevado a reencontrar lo fundamental de la fe cristológica primitiva: la humanidad e historicidad de nuestra redención. La Iglesia transmite algo que se le ha dado en custodia: presentar al mundo la figura del Jesús histórico. Ella debe documentar que Jesús es el comienzo y el fundamento permanente, la norma de nuestra fe.

e) El afán de presentar el Jesús histórico ha llevado, sin embargo, a una serie de peligros y a unas relecturas del evangelio en las que “en algunos casos, o se silencia la divinidad de Cristo, o se incurre de hecho en formas de interpretación reñidas con la fe de la Iglesia”; en otros casos “se pretende mostrar a Jesús como comprometido políticamente”. Esta presentación de Jesús como revolucionario, subversivo de Nazaret no se compagina con la fe de la Iglesia, pues “confundiendo el pretexto insidioso de los acusadores de Jesús con la actitud de Jesús mismo, bien diferente, se aduce como causa de su muerte el desenlace de un conflicto político y se calla la voluntad de entrega del Señor y aún la conciencia de su misión redentora”⁷⁹⁹

f) Para descubrir al verdadero Jesús de la historia, la fe de la Iglesia (formulada en el Nuevo Testamento, en los Concilios y en la Tradición incesante) es una ayuda necesaria e irrenunciable. El teólogo o exégeta que quiera encontrar a Jesucristo haciendo caso omiso o saltándose la fe de la Iglesia no está buscando al verdadero Jesús.⁸⁰⁰

g) Por consiguiente, “Debemos presentar a Jesús de Nazaret compartiendo la vida, las esperanzas y las angustias de su pueblo y mostrar que El es el Cristo creído, proclamado y celebrado por la Iglesia”.⁸⁰¹

798. Cf. BORNKAMM G., *Jesús de Nazaret* 21. 24-25.

799. JUAN PABLO II. “Discurso inaugural” de Puebla, I.4

800. Cf. Puebla, “Documento de trabajo” conclusiones n. 82.

801. Puebla 176.

ACTIVIDADES DE COMPLEMENTACION

1. Profundización del tema

- a. LATOURELLE R., *A Jesús el Cristo por los evangelios*.
- b. KAPKIN D., "El Jesús histórico y el Cristo de la fe" en AA.VV. *Cuestiones de Cristología* (Medellín 1983) 39-66; "La cristología de Puebla" en CELAM, *Cristo el Señor* (Bogotá 1984) 193-230.
- c. SCHNACKENBURG R., "El método de la historia de las formas en la investigación de los evangelios" SdeT 12 (1964) 260-266.
- d. MARTINS TERRA J.E., "Filosofías subyacentes a la moderna cristología latinoamericana" en CELAM, *Cristo el Señor* (Bogotá 1984) 283-349.

2. Círculo de estudio

- a. A partir de la Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación X, y del discurso de Juan Pablo II en la inauguración de Puebla, discutir y analizar en qué sentido las "cristologías de la liberación" pueden tener un influjo del método bultmaniano.
- b. Hacer un pequeño trabajo para explicar la diferencia que hay entre estas dos afirmaciones: "sólo podemos tener como norma de fe al Jesús histórico" y "nuestra norma de fe es la fe apostólica que encuentra su base en el Jesús histórico".
- c. Estudiar el cuaderno bíblico n. 50 (ed. Verbo Divino) "Jesús".

3. Guía pastoral

Detectar en nuestras comunidades (parroquiales, de base, grupos apostólicos e incluso en el hombre "de la calle") cuál es el "tipo" de Jesús que predomina en sus expresiones de fe, en sus devociones y cuáles los acentos que se ha-

cen en la predicación de los distintos agentes de pastoral. Valorar el resultado de tal encuesta señalando los aspectos positivos y negativos desde el punto de vista teológico y prospectar una catequesis en la que, teniendo en cuenta los valores que allí se encuentran, pueda dar los elementos para una presentación integral del Jesús histórico-Cristo de la fe.

4. Liturgia de las Horas

- a. S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, "Convertíos en creaturas nuevas por medio de la fe" Miércoles XXVII ordinario.
- b. S. AGUSTIN, "Jesucristo es del linaje de David según la carne" viernes XIII ordinario.

BIBLIOGRAFIA

- BLANK J., *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje* (Madrid 1973) 15-49
- BOFF L., *Jesucristo el Salvador* (Buenos Aires 1976) 19-43
- BORNKAMM G., *Jesús de Nazaret* (Salamanca 1975).
- BOURKE J., "El Jesús de la historia y el Cristo del kerigma" Co 11 (1966) 29-50
- CABA J., *De los evangelios al Jesús histórico* (Madrid 1970).
- CULLMANN O., *Jesús y los revolucionarios de su tiempo* (Madrid 1972).
- DE LA POTTERIE I., "Cómo plantear hoy el problema del Jesús histórico" SdeT 33(1970) 30-34.
- EICKELSCHULT D., "Hermenéutica y teología en Rudolf Bultmann" SdeT 20(1966) 287-295.
- GARCIA CORDERO M., *Problemática de la biblia* (Madrid 1971) 194-216.
- GIRALDO N., "El problema del Jesús histórico" Me 37 (1984) 14-31
- CRECH P., "El problema cristológico y la hermenéutica" en LATOURELLE R.-O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca 1982) 160-192.
- GRENIER E., "Hacia una historia de Jesús" Javeriana 473 (1981) 242-257.
- GUIBERTI G., "Reflexiones sobre la situación actual de la investigación sobre la vida de Jesús" SdeT 91(1984) 214-222
- HASENHUTTL G., "La radicalización del problema hermenéutico en Rudolf Bultmann" MySal I 484-499.
- JEREMIAS J., *El mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca 1972)

- El significado central del Jesús histórico SdeT 33 (1970) 13-16.
- *Palabras de Jesús* (Madrid 1968)
- *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1974)
- KAPKIN D., "El Jesús histórico y el Cristo de la fe" en AA.VV. *Cuestiones de cristología* (Medellín 1983) 39-66. La cristología de Puebla en CELAM, *Cristo el Señor* (Bogotá 1984) 193-230.
- KASPER W., *Jesús el Cristo* (Salamanca 1978) 11-45.
- *Introducción a la fe* (Salamanca 1976) 53-70.
- "Panorama de opiniones sobre Jesús" SdeT 58(1976)95-107
- KÄSEMANN E., "El problema del Jesús histórico" en *Ensayos exegeticos* (Salamanca 1978) 158-190.
- "El Jesús histórico y el Cristo de la fe" SdeT 42 (1972) 87-103.
- LATOURELLE R., *A Jesús el Cristo por los evangelios* (Salamanca-1982).
- "Criterios de historicidad de los evangelios" SdeT 58 (1976) 111-118.
- LEON-DUFOUR X., *Los evangelios y la historia de Jesús* (Barcelona 1966).
- MARTINS TERRA J.E., "Filosofías subyacentes a la moderna cristología latinoamericana" en CELAM *Cristo el Señor* (Bogotá 1984) 283-349.
- MEYER B., *El hombre para los demás* (Salamanca 1973).
- NEIRA E., *Una lógica del problema de Jesús* (Madrid 1963) 165-226
- RICOEUR P., "Poética y simbólica" en AA.VV., *Iniciación a la práctica de la teología I* (Madrid 1984) 43-69).
- SCHEIFLER J.R., *Así nacieron los evangelios* (Bilbao 1976²).
- SCHNACKENBURG R., "El método de la 'historia de las formas' en la investigación de los evangelios" SdeT 12(1964) 260-266.
- SCHURMANN H., "Comienzos pre-pascuales de la tradición de los logia" SdeT 33(1970) 17-29.
- TRILLING W., *Jesús y los problemas de su historia* (Barcelona 1975).
- VANHRNGEL M. - PETERS J., "Este Jesús" Co 20(1966) 509-518.
- WILCKENS U., "Tradicón de Jesús y Kerigma de Cristo" SdeT 26(1968) 169-178.
- ZEDDA S., *Los evangelios y la crítica hoy* (Buenos Aires 1966).

CAPITULO 15: AUTOCONCIENCIA DE JESUS

Una vez establecido lo relativo a la posibilidad de acceder históricamente hasta Jesús a través de los evangelios, con lo cual podemos fundamentar la validez del kerigma apostólico, como predicación de un acontecimiento salvífico en el que Dios ha intervenido en la historia a través de Jesús de Nazaret, pasamos ahora a tratar uno de los puntos más delicados en el campo de la cristología fundamental: la conciencia que Jesús mismo tenía acerca de ser el Mesías, Hijo de Dios.

Dentro de una exposición a-crítica de la cristología se explicaba la fe de los discípulos basándose en una presentación muy elemental de la conciencia de Jesús, el cual sabiéndose Hijo de Dios lo habría revelado explícitamente y lo habría probado por medio de su resurrección. Las palabras de Jesús acerca de su propia identidad, tal como las reportan los evangelios, eran consideradas, sin más, como una expresión clara de su autoconciencia. Sin embargo, con el avance de los estudios bíblicos y exegéticos, tal como lo hemos expuesto en el capítulo anterior, dicha interpretación a-crítica no tiene cabida en la teología, sino que, por el contrario, tiene que ser sometida a un análisis riguroso para poder determinar con claridad cómo se presentó Jesús ante sus discípulos, cuáles palabras de las que vienen puestas en su boca se pueden considerar auténticas, cuál fue su concepción mesiánica y cómo reaccionó frente a las manifestaciones mesiánicas de sus discípulos y a las preguntas que le hacían sobre esto mismo. A través de ese análisis, realizado lógicamente a partir de los evangelios, se puede llegar a conocer los rasgos de su autoconciencia, que vienen a revelarnos el misterio de su persona, la cual no se manifiesta por completo sino hasta su resurrección.

Con el análisis que emprenderemos se busca poder tener algunos elementos que ayuden a establecer la continuidad que hay entre Jesús y el Cristo, entre lo que es Jesús y la fe de la comunidad pospascual, entre la conciencia que tenía Jesús de sí mismo y que se manifiesta en sus palabras y sus obras y el reconocimiento y la proclamación de ello por parte de sus discípulos. De esta manera se intenta dar una fundamentación al estudio de la cristología, la cual se basa precisamente en esta revelación de Jesús.

En este capítulo, por consiguiente, trataremos de hacer una presentación de la problemática de la autoconciencia de Jesús, teniendo en cuenta las dificultades que se plantean y las soluciones que se han ido logrando a través de los estudios teológicos y bíblicos más recientes, para poder señalar, de la manera más clara posible, cómo en los evangelios hay rasgos auténticos de esa autoconciencia, manifestada en unas expresiones propias de Jesús.

En un primer momento explicaremos brevemente la importancia que tiene esta consideración de la autoconciencia de Jesús y los problemas que se han planteado en torno a ella. Luego pasaremos a mirar en concreto cómo esa autoconciencia se manifiesta de manera particular en los "títulos" que Jesús mismo se dió, iniciando ante todo con lo relativo a su mesianismo, la concepción de la época y la novedad que él revela. En un tercer momento expondremos lo referente al título "Hijo del hombre", para estudiar cuál es la presentación escriturística del mismo, los diversos contenidos de la expresión, la originalidad de Jesús y la manifestación de su autoconciencia que se puede encontrar allí. Finalmente abordaremos la expresión "Hijo de Dios" que se encuentra en los evangelios, para ver cuál es su significación teológica, a partir de la presentación que hace cada uno de los evangelistas y cómo se manifiesta Jesús como Hijo de Dios a través especialmente de la parábola de los viñadores y de su actitud filial ante Dios.

Pero antes de iniciar la exposición del tema es necesario hacer dos observaciones: 1) Esta presentación de la autoconciencia de Jesús, que viene a dar la clave para la profesión de fe en Cristo, por parte de la comunidad pospascual, está en estrecha relación con el acontecimiento de la resurrección, que constituye el signo central dirigido por Dios al hombre para ayu-

darle a identificar a Jesús como Hijo del Padre. Dada su capital importancia lo trataremos en un capítulo aparte. 2) El estudio de los títulos cristológicos que se hace en este tratado se limita únicamente al punto de vista de Jesús, de su autoconciencia. Lo referente a la proclamación de fe por parte de la comunidad apostólica y de la Iglesia toda, con su correspondiente explicación teológica a lo largo de la Tradición, será objeto de estudio en el tratado de cristología.⁸⁰²

1. Planteamiento del problema

Ligada al problema del acceso al Jesús histórico se encuentra la problemática de la autoconciencia de Jesús a través de los evangelios.

Los debates en torno a la conciencia de Jesús se concretaron especialmente en el siglo XIX y se ampliaron con el surgimiento de la "Historia de las formas". El escepticismo bultmanniano se extendió también a este campo, de tal manera que se llegó a considerar como simple creación de la comunidad postpascual toda expresión de Jesús que lo revelara como Mesías, Hijo de Dios e Hijo del hombre en sentido mesiánico. El punto de partida de quienes así pensaban era que Jesús no se había presentado con las características que, según la expectativa judía, eran reconocidas para quien fuera el Mesías. De ahí que la actividad de Jesús se podía más bien caracterizar diciendo que él era un profeta.⁸⁰³

a. Importancia para la cristología

Este problema de la autoconciencia de Jesús, es decir de lo que Jesús decía ser él mismo y de la petición de fe a sus discípulos en su propia persona, es sin duda uno de los más difíciles para la crítica histórica y para la teología fundamental.

802. Para un estudio detallado remito el volumen III de esta colección: GONZALEZ C.I., *El es nuestra Salvación* (Bogotá, 1987) 235-287.

803. Ejemplos de esta actitud vienen presentados en GRECH P., "El problema cristológico y la hermenéutica" en LATOURELLE R.-O'CONNORS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca 1982) 165-166.

Esta dificultad proviene de la compleja aplicación de los criterios de autenticidad, de tal manera que el cristiano siempre se puede preguntar ante los evangelios si son auténticos esos dichos de Jesús, o si, por el contrario, fueron puestos en boca de Jesús por la fe de la Iglesia primitiva: en otras palabras se cuestiona si son dichos auténticos pero interpretados a la luz de la pascua.

Ante los dichos de Jesús hay muchos autores que ven en ellos una explicitación clara de su cristología; otros, por el contrario, niegan su autenticidad. Frente a estos extremos ha surgido una corriente del medio, propuesta por Käsemann, según la cual Jesús con su modo de hablar y de obrar ha hecho fácil que se pueda llegar a la conclusión de que él era el Mesías y que, por lo tanto, se puede hablar de una cristología implícita por parte de Jesús⁸⁰⁴ en relación con aquella explícita de la Iglesia pospascual.

La realidad de la autoconciencia de Jesús, aunque no sea fácil de determinar con toda exactitud porque hay muchos pasajes evangélicos en los que se encuentra una interpretación pospascual, constituye, sin embargo, un punto neurálgico para toda la cristología. En efecto, si Jesús es el cumplimiento definitivo de la Promesa y si su vida, sus palabras y sus obras expresan la decisión salvífica de Dios, se debe ante todo a que él es el sí irrevocable a Dios, pronunciado con conciencia y libertad, de tal modo que en su conciencia de ser la Palabra del Padre, el Hijo de Dios que viene a rescatar a la humanidad del pecado y de la muerte, se puede fundar la fe de la comunidad cristiana. Solamente así se hace real el misterio de la Encarnación y de la Redención, pues de lo contrario nos encontraríamos ante un mito o una invención posterior.

(...) Cristo sólo puede dar que pensar sobre Dios y dar que amar en y desde Dios si él ha sido mediación de ese Dios a los hombres a través de su conciencia y de su libertad. Lo contrario significaría la despersonalización y cosificación de Cristo, reduciéndolo a mero trampolín, instrumento o signo muerto de un Dios trascendente

804. Cf. KÄSEMANN E., "El problema del Jesús histórico" en *Ensayos exegéticos* (Salamanca 1978) 158-190.

que se dirigía al hombre, quedando velados al medio personal transmisor los contenidos transmitidos. Más aún, nosotros nos atreveríamos a decir que sólo existe revelación de aquello que haya podido ser transparente y reflejado desde la conciencia limitada de Jesús. Todo esto significa que, para que Cristo pueda ser signo escatológico, es decir, cualitativamente último del encuentro del hombre con Dios, debe haber precedido el propio encuentro del hombre Jesús con Dios en un nivel intrascendible de su autoconciencia y de su libertad. El debe haberse percatado de cuál era el contenido y significado de cada una de sus acciones y pasiones en perspectiva teológica de origen y antropológica de destinación, y haberlas realizado como fruto de su propia libertad. Si Cristo no hubiera vivido teológicamente hasta el fondo su vida y su muerte, Cristo no sería el testigo fiel y verdadero de Dios, o sea, no sería la Palabra, no sería el Hijo, no sería el último enviado por el Padre a la viña; la historia seguiría abierta y no tendríamos ninguna razón para afirmar que el final es un final de vida y no un final de muerte.⁸⁰⁵

b. El desarrollo de la conciencia de Jesús

El hecho de la Encarnación no reduce la realidad humana de Jesús, de tal manera que es impensable que él no hubiera tenido un desarrollo humano en su conciencia. Así lo presenta el mismo evangelio: "Jesús crecía en conocimiento, en estatura y en gracia ante Dios y los hombres" (*Lc.* 2,52). Negar este aspecto de su humanidad sería prácticamente caer en una especie de monofisismo, es decir, en la negación de su verdadera humanidad para convertirla en una máscara de su divinidad.

No podemos, por consiguiente, tomar una posición que olvide la realidad humana de Jesús, con su desarrollo natural común a todo hombre, pensando que desde el momento mismo de su nacimiento tenía un conocimiento perfecto; o que considere ese desarrollo sólo como un elemento pedagógico, es decir, que poco a poco Jesús iba manifestando lo que él ya sabía desde siempre.

Teniendo en cuenta las observaciones que presenta Lucas, tenemos que aceptar que el problema de la conciencia humana de Jesús es inseparable del misterio de la Encarnación, de la unión hipostática, de tal modo que su conciencia participa de la

⁸⁰⁵. GONZALEZ DE CARDEDAL O., *Jesús de Nazaret* (Madrid 1975) 14-15.

singularidad y de las características de su realidad personal. De ahí se sigue que no podemos tratar este punto únicamente con categorías racionales, sino que debemos acceder a él a la luz de la fe, en el reconocimiento de que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios vivo (cf. *Mt. 16,16*). Esto, sin embargo, no nos exige de una análisis riguroso, por el contrario, nos lleva a buscar con fidelidad lo que los evangelios han querido decir y a descubrir en sus palabras la original conciencia de Jesús.

Este punto es de particular importancia para toda la comprensión de la revelación, pues la automanifestación de Dios en Jesucristo y su acogida en la fe por parte de los creyentes pasa a través del encuentro y la relación religiosa del hombre Jesús con Dios. Su conciencia y conocimiento humanos son destinatarios, a la vez que órganos, de la revelación de Dios. Lo que Dios ha dicho de Sí mismo y de su plan salvífico lo ha dicho en palabras humanas; la humanidad de un hombre ha sido la humanidad de Dios. Esa conciencia de Jesús es el puente de la revelación de Dios al hombre, ya que esa conciencia vive anclada en la historicidad propia de todos los humanos.

La revelación de Dios pasa por la aprehensión y la comprensión humana por parte de Jesús, en la medida en que él va asumiendo conceptual y reflejamente esa filiación en la que vive arraigado y se va percatando del proyecto salvífico de Dios. Así, entonces, la vida concreta de Jesús, incluyendo el misterio de la conciencia de su propia identidad y cada una de las acciones de su vida, es el lugar de la presencia y de la revelación de Dios para los hombres.⁸⁰⁶

Para poder participar de la comunión de vida entre el Padre y el Hijo, es necesario fundar nuestra fe en la conciencia humana de Jesús, ya que sus palabras, sus obras y su muerte son verdaderamente gestos salvíficos gracias a que fueron consciente y libremente realizadas en obediencia a la voluntad del Padre.

806. Cf. *Ibid.*, 370-375.

EXCURSUS

La conciencia de Jesús según la Comisión Teológica Internacional

El problema de la conciencia de Jesús ha sido tema de estudio de la CTI, la cual en su sesión plenaria de 1985 elaboró un documento que recoge sintéticamente en cuatro proposiciones los resultados de las investigaciones hechas al respecto, a partir de 1983, por una subcomisión que debía estudiar, dentro de un marco cristológico y eclesiológico, lo referente a la conciencia de Jesús acerca de su propia persona y de su misión.⁸⁰⁷

La importancia de este estudio se coloca precisamente dentro del aspecto de la credibilidad de nuestra fe, pues de la conciencia que Jesús mismo tenía de su persona y de su misión se deriva el fundamento de la cristología y de la soteriología. En efecto, ¿quién querría, o mejor quién podría, tener confianza en un Salvador que hubiera ignorado ser tal o no hubiese querido serlo? Al mismo tiempo, la conciencia de Jesús es el fundamento del mensaje y de la misión de la Iglesia.

1) Primera proposición

La vida de Jesús testimonia la conciencia de la propia relación filial al Padre. Su comportamiento y sus palabras, que son las del "servidor" perfecto, implican una autoridad que supera la de los antiguos profetas y que pertenece sólo a Dios. Jesús tomaba esta autoridad incomparable de su singular relación con Dios a quien llamaba "mi Padre". El tenía conciencia de ser el Hijo único de Dios y, en este sentido, de ser, él mismo, Dios.

La Iglesia ya en las más primitivas formulaciones del kerigma proclama a Jesús como el Hijo de Dios (*Rom.* 1,3s; *Fil.* 2,

807. Cf. CTI., "La conscience que Jésus avait de lui-même et de sa mission" *Gr* 67,3(1986) 413-428. Dada la conveniencia de la temática tratada por la CTI, presentamos aquí una síntesis de las proposiciones y de los respectivos comentarios. Como las proposiciones se refieren a la importancia cristológica y eclesiológica de la conciencia de Jesús, hemos colocado el presente excursus en este lugar en donde estamos planteando la importancia del tema, como fundamento de la cristología. Sin embargo, el excursus puede ser leído y estudiado al terminar este capítulo, como un complemento importante.

6ss), de tal modo que se percibe la centralidad de este tema en la predicación apostólica. Dicha centralidad sólo se puede comprender como una explicitación, a la luz de la cruz y de la resurrección, de la relación de Jesús con su "Abba". Esa invocación de Dios como "Padre" implica por parte de Jesús una conciencia de su autoridad divina y de su misión y de ser, por lo tanto, el mensajero de la revelación definitiva de Dios a los hombres (cf. *Mt.* 11,27; 16,17).

Es, entonces, en razón de esa conciencia por lo que Jesús habla y obra con una autoridad que pertenece a Dios y por lo que invita a que lo sigan (*Mc.* 1,17), exigiendo un amor total (*Mt.* 10,37).

Así, pues, concluye la CTI, desde el punto de vista histórico podemos con fundada razón afirmar que la proclamación apostólica primitiva de Jesús como Hijo de Dios está basada sobre la misma conciencia que él tenía de ser el Hijo y el enviado del Padre.⁸⁰⁸

2) Segunda proposición

Jesús conocía el objeto de su misión: anunciar el Reino de Dios y hacerlo presente en su persona, en sus actos y en sus palabras, a fin de que el mundo fuera reconciliado con Dios y renovado. El ha aceptado libremente la voluntad del Padre: dar su vida para la salvación de todos los hombres; se sabía enviado por el Padre para servir y para dar su vida "por muchos" (*Mc.* 14,24).

La predicación apostólica de la filiación divina de Cristo implica igual e inseparablemente su significación soteriológica. Su venida en la carne (*Rom.* 8,3) y su abajamiento (*Fil.* 2,7) apuntan a nuestra exaltación y filiación (*Rom.* 8,15s; *Gal.* 4,5s). Tal participación en la filiación divina de Jesús supone la conciencia que Jesús mismo tiene de ser Hijo.

808. No desarrollamos en este numeral los distintos aspectos planteados por la CTI, ya que lo referente a la revelación plena de Jesús y sus signos de ser la plenitud de la revelación ya han sido explicados en capítulos anteriores. En el próximo numeral daremos una justificación crítica de los títulos y en los tratados de cristología y de eclesiología se desarrollarán los aspectos respectivos.

A su vez, esa conciencia de relación filial es el fundamento y el presupuesto de su misión. Así lo presentan los sinópticos: como enviado a anunciar la Buena Nueva (*Lc.* 4,43), a llamar a los pecadores (*Mc.* 2,17), a dar cumplimiento a la Ley (*Mt.* 5, 17), a servir y dar su vida para el rescate de muchos (*Mc.* 10, 45).⁸⁰⁹

San Juan da especial relieve a este envío de parte de Dios, de tal manera que presenta a Jesús consciente de que es el "enviado" por el Padre (*Jn.* 5,43; 8,42; 16,28) y que ha recibido de El su misión, aceptándola libremente, considerándola como su vida (6,57) y su alimento (4,34). Así, pues, la conciencia que tiene Jesús de sí mismo coincide con la conciencia de su misión; de igual manera, la conciencia que Jesús tiene de su misión implica la conciencia de su "pre-existencia", de la cual es una prolongación.

No se puede olvidar, además, que su relación con el Padre supone la mediación del Espíritu Santo (*Lc.* 4,18; *Mc.* 1,12; *Mt.* 12,28), que guía a Jesús y lo mantiene hasta la cruz, pero que, sin embargo, dicha relación se expresa de manera kenótica, es decir, que para poder realizar la obediencia perfecta, Jesús renuncia libremente (*Fil.* 2,6-9) a todo aquello que podría obstaculizar esa actitud.

3) Tercera proposición

Para realizar su misión salvífica, Jesús ha querido reunir a los hombres en vista del Reino y convocarlos en torno a El. Para tal fin Jesús ha cumplido actos concretos cuya única interpretación posible, si se toman en su conjunto, es la preparación de la Iglesia que será constituida definitivamente en los acontecimientos de Pascua y Pentecostés. Entonces es necesario afirmar que Jesús ha querido fundar la Iglesia.

A partir de la presentación de la predicación apostólica acerca de la inseparabilidad de la Iglesia y Cristo (*I Tes.* 1,1; 2,14; *2 Tes.* 1,1; *Gal.* 1,22; *Rom.* 16,16; *1 Co.* 12,27), la CTI recuerda cómo dicha unidad tiene su raíz en el acto supremo

⁸⁰⁹ Se puede ampliar el estudio de este punto en el documento de la CTI: "Cuestiones selectas de cristología" IV B.C. en CTI. *Documentos 1970-1979* (Madrid 1983) 239-242.

de su vida terrestre: el dar su vida en la cruz (1 *Pe.* 1,19; 1 *Co.* 6,20). Jesús, en efecto, había convocado a los hombres para entrar en el Reino, cuyo germen y comienzo se encuentra en el “pequeño rebaño” (*Lc.* 12,32) del cual él es el pastor (*Mc.* 14, 27; *Jn.* 10, 1-29). A través de las parábolas y las imágenes con las que Jesús expresa esa convocación (*Mc.* 1,17; 2,19; *Mt.* 13,24,47; 15,13) se puede percibir una “eclesiología implícita”. Es por eso que instituye a los doce (*Mc.* 3,14ss) participándoles de su misión, su poder y su suerte (*Mt.* 10,25; *Jn.* 15,20). Cristo, pues, tenía conciencia de su misión salvífica y esto comportaba la fundación de su Iglesia, es decir, la convocación de todos los hombres a la “familia de Dios”.

Esta conciencia viene reafirmada por Juan, a la luz de la muerte y la resurrección, de tal modo que presenta el misterio pascual como fuente de la Iglesia (cf. *Jn.* 19,3,4; 12,32).

4) Cuarta proposición

La conciencia que Cristo tiene de ser enviado por el Padre para la salvación del mundo y para la convocación de todos los hombres en el Pueblo de Dios implica, misteriosamente, el amor a todos los hombres, de suerte que todos podemos decir: “el Hijo de Dios me ha amado y se ha entregado por mí” (*Gal.* 2,20).

La entrega de Cristo no excluye a persona alguna de su designio de salvación (cf. *Rom.* 5,8; 1 *Tes.* 5,10; 2 *Co.* 5,15; 1 *Pe.* 2,21; 3,18). Su entrega nos muestra la grandeza de su amor (*Ef.* 5,2), que se concretiza personalmente en cada uno de nosotros (*Gal.* 2,20). Su amor “pro-existente”⁸¹⁰ de entrega total hasta la muerte por nuestra salvación, es lo que caracteriza la totalidad del misterio de Cristo, lo cual viene expresado en el evangelio como “servidor de todos” (*Mc.* 9,35) que muere por nosotros (*Mc.* 10,45), sin excluir a nadie de su amor (*Jn.* 3,16).

Este amor de Jesús debe ser vivido de manera especial en el amor a los pobres, con quienes El se identifica (*Mc.* 10,13-16), pero sin olvidar que se trata de un amor a cada uno de los

810. La expresión “pro-existente” significa la actitud fundamental de Jesús que tiende a vivir y a morir por Dios y por los hombres, en otras palabras, a “existir para los otros” y a entregarse, darse y ofrecerse hasta la muerte, conformándose libremente con la voluntad del Padre. cf. *Ibid.* (B 2.3 y 2.4) p, 240.

hombres, porque Cristo se ha unido a todos y cada uno para siempre a través del misterio de la Redención.



Una vez vista la importancia que tiene para toda la teología lo relativo a la conciencia de Jesús, corresponde ahora entrar a hacer un análisis de los distintos "títulos" cristológicos, por medio de los cuales podemos percibir, a través de los relatos evangélicos, cuál fue la conciencia de Jesús frente a su realidad personal y a su misión. Por ello analizaremos su presentación como Mesías, Hijo del hombre e Hijo de Dios.

2. Jesús "Mesías"

En los evangelios para designar la realidad mesiánica de Jesús se utiliza ya sea el término "Mesías", ya sea el término "Cristo", señalando así que él es el ungido de Dios. Esta designación de "ungido del Señor" era conocida en el Antiguo Testamento (cf *I Sam.* 24,7) y se aplicaba ante todo al rey, aunque también podía referirse a los sacerdotes (cf *Ex.* 28, 41).⁸¹¹ Con este título el evangelio quiere mostrar cómo en Jesús se da cumplimiento, de una manera novedosa y original, a la expectativa mesiánica que recorrió la larga historia del pueblo de Israel, la cual fue pasando por distintas etapas: un mesianismo real, un mesianismo profético, un mesianismo escatológico, un mesianismo sacerdotal, hasta desembocar en la espera del "siervo de Yavé"⁸¹²

En términos muy generales, dada la gran variedad de significaciones que tiene el término y que se encuentra además en

811. Se puede ampliar la comprensión y utilización de este título en la Sagrada Escritura en LEON-DUFOUR X., *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona 1980) 529-533; SCHILDENBERGER J., "Mesianismo" en HAAG H. VAN DER BORN R. DE AUSEGO S., *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1966) co. 1222 - 1242.

812. Ya hemos dado una breve síntesis en el capítulo 5. Igualmente se amplía esta temática en el volumen de cristología de esta colección: cf, GONZALEZ C.I., *El es nuestra Salvación* 70-103. Puede estudiarse también: CABA J., *El Jesús de los evangelios* (Madrid 1977) 107-132.

otras religiones, se puede entender por “mesías” “todo ser, al singular o al plural, más o menos antropomórfico, esperado por una comunidad como el futuro salvador en un contexto religioso”.⁸¹³

a. La espera mesiánica en los evangelios

La presentación evangélica nos muestra con claridad que en el momento en que Jesús vive hay en el pueblo una fuerte expectación mesiánica. Desde su nacimiento se ve que hay en el ambiente una inquietud por la próxima aparición del Mesías, tal como se puede percibir en el relato del cuestionamiento del rey Herodes (*Mt.* 2,4), y en la alegría de Simeón (*Lc.* 2,26); posteriormente la figura del Bautista alienta esa esperanza (*Lc.* 3,15) y durante la vida pública de Jesús el pueblo se muestra perplejo ante él (*Mt.* 13,55), ya que su actitud mesiánica no corresponde a su expectativa (*Jn.* 7,26-27).

1) Ambigüedad y confusión

A esta espera ansiosa del Mesías se añadía la misma realidad religiosa y política del tiempo de Jesús, que estaba caracterizada no sólo por un deseo de liberación del dominio romano, sino también por una purificación religiosa que llevara al pueblo a vivir de acuerdo con la Ley, preparándose así a la instauración del Reino de Dios (inmediata según los esenios; futura y apocalíptica según los fariseos), íntimamente ligada a la figura de un mesías fuerte y poderoso que obtendría la victoria contra los enemigos de Israel. De esta manera la figura del mesías aparecía con una coloración muy política y terrena.

Esta mentalidad, ampliamente desarrollada en la época de Jesús, se puede notar en algunos tramos del evangelio, en donde se ve ya sea la concepción temporalista del mesías que tenía el pueblo, que quiso proclamar a Jesús como rey después de la multiplicación de los panes (*Jn.* 6,15), ya sea la visión de mesianismo, acorde con la época y la mentalidad de entonces, que tenían los discípulos, quienes se disputaban los primeros puestos

⁸¹³ CAZELLES H., *Le Messie de la Bible* (Paris 1978) 224.

en el Reino (*Mt.* 18,1-4; 20,20-24; *Mc.* 9, 33-37; 10,35-41; *Lc.* 9, 46-48) y que, aún en el relato de la ascensión, aparecen preguntándose si no será en ese momento cuando Jesús restablecerá el reino de Israel (*Act.* 1,6).

Jesús tuvo que ir purificando lentamente esa concepción, para que el reconocimiento de su mesianismo no se confundiera con lo que hasta ese momento se esperaba. De ahí, entonces, la dificultad para comprender la aplicación, por parte de Jesús, de este título ambiguo y confuso, pero que encerraba, al mismo tiempo, lo esencial de su misión.

2) Confrontación mesiánica

Un texto que puede ayudar a entender la confrontación entre la concepción mesiánica de la época y la de Jesús, es el relato de las tentaciones (cf *Mc.* 1,12-13; *Mt.* 4,1-11; *Lc.* 4,1-12) que, sobre todo en la versión de Mateo, es visto por varios autores dentro de una clara perspectiva mesiánica.⁸¹⁴

En efecto, Mateo orienta la escena a través de un paralelismo con el Deuteronomio (8,13; 6,16; 6,13), dando a entender de ese modo el sentido mesiánico fundado sobre el Antiguo Testamento. El demonio pretendería apartar a Jesús de su verdadero mesianismo, exigiéndole, ya sea que cambiase las condiciones de vida del pueblo desde un punto de vista material (primera tentación); ya sea que alejase la muerte y el sufrimiento de su propia misión modificando así los planes de Dios (segunda tentación);⁸¹⁵ ya sea, finalmente, que poseyera el poder y la gloria temporal, conquistando todos los reinos de la tierra (tercera tentación). Jesús, por su parte, mantiene con firmeza su actitud mesiánica en perfecta obediencia a Dios, mostrando

814. Cf. DUPONT J., *Le tentazioni di Gesù nel deserto* (Brescia 1970) 13-37; FISICHELLA R., *Rivelazione: evento e credibilità* 256-260; RIESENFIELD H., "Le caractère messianique de la tentation au desert" en AA.VV., *Le venue du Messie* (Paris 1972) 51-63; CABA J., *El Jesús de los evangelios* 48-49.

815. La concepción mesiánica allí implicada corresponde a la que posteriormente Mateo presenta en el relato de la pasión, sobre todo cuando los transeúntes le gritan a Jesús que muestre ser Hijo de Dios salvándose a sí mismo y bajando de la cruz (*Mt.* 27,40).

la supremacía de la palabra de Dios sobre cualquier elemento material (*Mt.* 4,4); ratificando su total obediencia a los planes de Dios (*Mt.* 4,7; cf. *Lc.* 24,26); y recordando la propia dependencia de Dios libremente aceptada (*Mt.* 4,10).

Otros textos que nos muestran la mencionada confrontación, los podemos encontrar con ocasión del escándalo de Pedro, cuando Jesús habla del sufrimiento y de la humildad del Mesías (*Mc.* 8,31-33; *Mt.* 16,21-22), pues la interpretación que Jesús da de su mesianismo no corresponde a los esquemas comunes de su época. Al mismo tiempo, en otros pasajes, se ve que el pueblo pide "signos" (*Lc.* 20,1-8; 23,8), a los cuales Jesús rehusa, remandando en cambio al signo mayor de la resurrección.

Dadas, pues, las características de testimonio múltiple, de conformidad con toda la enseñanza de Jesús y de la discontinuidad con la mentalidad palestinese y la predicación de la comunidad primitiva, puede afirmarse que el núcleo original de este recuerdo de las tentaciones proviene de Jesús, con el cual él había querido hacer partícipe a sus discípulos del momento en que ha debido dar un sentido claro a su misión mesiánica.⁸¹⁶

b. Proclamación por parte de Jesús

En los evangelios no aparece con claridad que Jesús se hubiera llamado a sí mismo "Cristo". En los sinópticos sólo una vez se encuentra esta expresión puesta en boca de Jesús: "El que os diese un vaso de agua en razón de discípulos de Cristo, os digo en verdad que no perderá su recompensa" (*Mc.* 9, 41). Sin embargo fácilmente se percibe el sentido redaccional de esa expresión al mirar el texto paralelo de *Mt.* 10,42, en el cual no aparece esa nota explicativa, sino que se habla tan sólo de "en razón de discípulo". Por su parte, Juan solamente una vez también lo pone en boca de Jesús: "Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a su enviado Jesucristo" (*Jn.* 17,3), texto que la mayoría de los exégetas interpreta como actividad redaccional de Juan para explicar en qué consistía la vida eterna.⁸¹⁷

816. Cf. FISICHELLA R., *Rivelazione: evento e credibilità* 258-259; RIESENFIELD H., "Le caractère Messianique de la tentation" 51; SCHUTZ C., "Los misterios de la vida y actividad pública de Jesús" *MySal* III/2 90.

817. Cf. CABA J., *El Jesús de los evangelios* 135.225; SABOURIN L., *Les noms et les titres de Jésus* (Montreal 1961) 39.

No es de extrañar, sin embargo, que en boca de Jesús no se encuentre el título de "mesías", puesto que el título en ese momento era ambiguo y equívoco para poder expresar el contenido de su verdadera misión. Esto, no obstante, ha dado pie a los más variados intentos de explicación.

1) Diversas explicaciones

Reimarus, por ejemplo, sostiene que Jesús se concibió a sí mismo como un mesías político y por ello los discípulos esperaban en él, hasta el momento de su muerte, un salvador mundano. Sólo posteriormente se convirtió en una figura espiritual y sufriente. La teología liberal, por su parte, pensaba que Jesús cambió de manera radical la esperanza político-externa del Judaísmo, transformándola en una concepción espiritual e interiorizada, según la cual él venía a implantar un reino espiritual.⁸¹⁸

W. Wrede ha sido más radical en su explicación al sostener que la idea del mesianismo en los evangelios ha sido un añadido de los escritores sagrados. Jesús no habría tenido rasgo alguno mesiánico, por el contrario, sólo a la luz de la pascua se le vió bajo la fe mesiánica, siendo, por lo tanto, una profesión de fe lo que aparece en los evangelios. Esto se explicaría por el "secreto mesiánico" que se encuentra en el evangelio de Marcos, con el cual el evangelista intentaba nivelar el vacío existente entre la fe pascual y la amesianidad de Jesús.⁸¹⁹

A. Schweitzer fue quien criticó más fuertemente esta posición afirmando que no se podría explicar el por qué de la muerte de Jesús si su vida hubiera transcurrido amesianicamente; igualmente no se podría explicar el paso de esta idea del mesianismo a la comunidad si Jesús no hubiera tenido al menos unos indicios mesiánico-escatológicos.

O. Cullmann y otros autores, en cambio, han visto en todo ello una medida de prudencia, por la cual Jesús no sólo no se

818. Cf. KASPER W., *Jesús el Cristo* (Salamanca 1978) 129.

819. Este tema será ampliado en el capítulo 10 del tratado de cristología de esta misma colección. También puede verse: CABA J., *El Jesús de los evangelios* 28-34.

proclamaba mesías y ocultaba su mesianismo, dadas las concepciones erradas que había al respecto, sino que consideraba el mesianismo en una línea opuesta a la concepción temporalista⁸²⁰.

2) La respuesta de Jesús al Bautista

Todo lo relativo a esta ausencia de explícita referencia mesiánica no se puede entender, sin embargo, como una falta de conciencia por parte de Jesús acerca de su realidad y misión mesiánicas, pues al contemplar el conjunto de los evangelios cuando narran su vida, sus obras, sus milagros y sus parábolas, nos abren a una percepción de su realidad mesiánica y de la conciencia que tenía Jesús.

Precisamente al respecto hay un trozo del evangelio que nos puede ayudar a comprender cómo concibió Jesús su propio mesianismo, a partir de sus obras. Se trata de la pregunta que hacen los discípulos de Juan Bautista: “¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?” (cf. *Lc.* 7, 18-28), con la cual el Bautista había enviado a interrogar a Jesús para saber si era de él de quien había hablado la Escritura al anunciar el Juez soberano que castigaría a los pecadores y premiaría a los justos,⁸²¹ concepción que parecía reflejar una mentalidad común.⁸²² La respuesta que Jesús da, remitiendo a sus obras: “Id y contad a Juan lo que oís y véis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva”, no es una evasión a la pregunta, sino una referencia a textos de Isaías (35, 5-6; 26,19; 29,18; 61,1) en los cuales el profeta hacía ver que el Reino no se inauguraba por el estallido del poder, sino por los beneficios de la salvación a través de la misericordia y el amor. De esta manera Jesús implícitamente se proclama Mesías, al hacer referencia directa a su actuación mesiánica.

820. Cf. CULLMAN O., *Cristología del Nuovo Testamento* (Bologna 1970) 103. 201-205.

821. La interpretación de la pregunta en este sentido se basa en el análisis de Mt. 3,12 que hace referencia a Is. 66,24 (cf. Is. 4,3-4; Jer. 15,7) en donde se trasluce la idea de un mesías-juez que extirparía todos los crímenes e iniquidades.

822. Remito al análisis amplio de este texto que hacen CABA J., *El Jesús de los evangelios* 226-234; LATOURELLE R., *Miracles de Jésus et théologie des miracles* (Montreal/Paris 1986) 63-71.

La realización mesiánica se manifiesta no en la discriminación de justicia que esperaba el Bautista, sino en las obras por las que Jesús se dedica a aliviar a los que sufren.⁸²³

Un aspecto de particular importancia es la referencia a la evangelización de los pobres, también señalada en la inicial predicación de Jesús en la sinagoga (*Lc. 4,18-21*), a través de la cual se quiere manifestar la magnanimidad de Dios, ya que los pobres son todos los que sufren, los pequeños, los sencillos, los pecadores⁸²⁴ a quienes Jesús viene a aliviar sus penas y a perdonar sus pecados, abriéndoles las puertas de la reconciliación, del reino y de la amistad con Dios, lo cual provocaba gran escándalo a los enemigos de Jesús.

3) Autenticidad de las palabras de Jesús

La historicidad de estas palabras de Jesús es reconocida por muchos autores. Al aplicar los criterios de autenticidad encontramos una clara discontinuidad con la concepción de mesianismo que manifiesta el Bautista, como expresión popular de su época; con esto se puede confirmar la pertenencia de estas palabras al Jesús histórico. Además se encuentra en esa respuesta de Jesús una conformidad con toda su enseñanza y actuación. De esta manera el relato de Mateo parece mostrar claramente los trazos de una progresiva autoconciencia de Jesús en la revelación de su misión y demuestra expresamente que se ha comprendido y ha hablado de sí mismo como del Mesías de Dios.⁸²⁵

c. Actitud de Jesús ante la profesión mesiánica

Si bien Jesús reaccionó abiertamente ante las manifestaciones mesiánicas de signo claramente desviado (cf. *Jn. 6,15; 7,3-4.6; Mt. 18,1.4; Lc. 22,24;26; Act. 1,7*), su actitud fuerte

823. CABA J., *El Jesús de los evangelios* 231.

824. Cf. JEREMIAS J., *Teologia del Nuovo Testamento* (Salamanca 1974) 127-138; Para un amplio análisis de los textos neotestamentarios que se refieren a los pobres cf. KAPKIN D., "I poveri. Lettura critica dei testi del Nuovo Testamento" *COMMUNIO* (ed. italiana) 88 (1986) 5-35.

825. Cf. FISICHELLA R., *Rivelazione: evento e credibilità* 265. Para ampliar la temática cf. DUPONT J., "L'ambassade de Jean-Baptiste" *NRT* 83 (1961) 805-821; 943-959.

frente a la confesión de Pedro (*Mt.* 16,16; *Mc.* 8,29; *Lc.* 9,20) denota que él mismo había provocado una toma de posición frente a su enseñanza y su persona.⁸²⁶

1) Profesión de Pedro

El texto de Marcos, más sencillo en su estructura, permite ver con mayor claridad la pretensión mesiánica de la profesión de Pedro.⁸²⁷ Este versículo de Marcos (8,29) es precisamente el que da la clave de comprensión de todo su evangelio.⁸²⁸ En efecto, desde el comienzo Marcos coloca como idea programática el mesianismo de Jesús (1,1), el cual deberá ser proclamado por todas las gentes (13,10). La confesión de Pedro se sitúa como el eje de todo su evangelio, de tal modo que hasta allí (1,1-8,26) se ve la preparación para la confesión mesiánica. A partir de ese momento el resto de su evangelio (8,34-16,30) tiende a su comprensión y proclamación. Ante la pregunta de Jesús: "Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?" (8,28), la respuesta de Pedro es una manifestación de fe que centra el reconocimiento del mesianismo por parte de sus discípulos: "Tú eres el Cristo" (8,29), colocándose así en una línea diferente a como las gentes veían equivocadamente a Jesús.

2) La actitud de Jesús

Algunos autores han querido ver en la actitud de Jesús un rechazo a esa proclamación, ya que de inmediato impone el silencio (8,30) y sucesivamente reprende severamente a Pedro (8,33). Sin embargo, el texto no deja entrever ese rechazo, pues la actitud de Jesús siempre había sido, hasta allí, la de imponer silencio frente a las manifestaciones mesiánicas, de tal modo que si impone silencio a los discípulos es para que no vayan a ser entendidos incorrectamente por la gente extraña a ellos. Por el

826.Cf. Puebla 170.

827.En el análisis de esta confesión de Pedro tomamos como texto base la presentación que trae Marcos. Para complementar los comentarios en relación con los textos de Mateo y Lucas, se puede mirar respectivamente: TRILLING W., *El evangelio según San Mateo* II (Barcelona 1980) 93-100; STOGER A., *El evangelio según San Lucas* I (Barcelona 1979) 254-256.

828.Cf. CABA J., *El Jesús de los evangelios* 7-25.

contrario, a partir de ese episodio Jesús comienza abiertamente a enseñarles (8,31) y a hablar de sí mismo como el Mesías su-friente, el Hijo del hombre, explicitando lo que había de ser su modalidad mesiánica, a través de los anuncios de su pasión (8,31-39; 9,30-32; 10,32-34). Así, pues, en la actitud de Jesús se encuentra una aprobación y un complemento.

Por tanto, la actitud de Jesús en esta escena de Cesarea de Filipo se puede concretar así: Jesús admite ciertamente el título con que lo proclama Pedro: "Tú eres el Cristo"; por el momento, Jesús mantiene e impone una reserva en la divulgación de su mesianismo por el peligro de una mala inteligencia por parte del pueblo; a ese título de Mesías se añade como complemento el aspecto paciente del Hijo del hombre. Sobre este complemento de Jesús, una vez descubierto por los discípulos que él es el Mesías, habrá aún una ininteligencia por parte de los discípulos; pero no se trata ya de descubrir el misterio del mesianismo de Jesús, sino de aceptar que el Mesías debe sufrir y morir para después resucitar.⁸²⁹

Jesús, por consiguiente, al ser reconocido como Mesías, tuvo que comenzar a explicar a sus discípulos la verdadera modalidad de su mesianismo.

3) Aplicación de los criterios de autenticidad

La historicidad del texto, tal como aparece formulado en Marcos, tiene suficientes garantías al aplicársele los criterios de autenticidad. Por una parte nos encontramos ante un testimonio múltiple, ya que el episodio es narrado por los tres sinópticos, al cual se podría añadir el texto de *Jn.* 6,69-71, que no pocos autores interpretan de manera mesiánica.⁸³⁰ Por otra parte, hay una clara discontinuidad entre la concepción mesiánica de los discípulos y la de Jesús, la cual excluye la posibilidad de una creación de la comunidad, especialmente teniendo en cuenta el profundo respeto que ésta tenía hacia el Apóstol Pedro,⁸³¹ ya que el texto hace referencia explícita a la reprimenda que le hace Jesús después de la confesión (8,33).

829. *Ibid.*, 146.

830. Así fue presentado el tema en el Simposio Internacional sobre Pedro, en el curso de la celebración de la XIX Semana Bíblica.

831. Cf. TRILLING W., *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1970) 54.

Se puede aplicar también el criterio de explicación necesaria, en cuanto que con esta escena se iluminan y explican muchos aspectos del evangelio de Marcos (por ejemplo el cambio de actitud de Jesús al expresar abiertamente su identidad después del silencio mesiánico que se encuentra en los primeros ocho capítulos) que de lo contrario permanecerían en el enigma⁸³². Finalmente, hay que admitir que el relato está en continuidad con las obras que realizaba Jesús (cf. *Mt.* 11,2-6; *Lc.* 7,18-23) y con sus instrucciones (cf. *Mc.* 4,11; *Mt.* 13,11; *Lc.* 8,10), ya que a partir de ellas, de las que son testigos los Apóstoles, llegan a la declaración mesiánica.

d. Declaración mesiánica durante la pasión

En los relatos de la pasión encontramos una descripción de la revelación mesiánica dada por Jesús, puesto que en el interrogatorio que le hacen él manifiesta abiertamente lo que es su misión y las características mesiánicas que tiene.

1) Núcleo esencial del relato

Aunque los tres relatos de los sinópticos (*Mt.* 26,57-75; 27,1-31; *Mc.* 14,53-72; 15, 1-20; *Lc.* 22,66-71; 23,1-25) y el evangelio de Juan (18,12-40; 19,1-16) tienen en sí muchos matices diferentes, sin embargo es posible entresacar su núcleo esencial. Para ello nos detendremos en la pregunta del Sumo Sacerdote que, no obstante las variantes de los sinópticos, nos permiten encontrar lo fundamental: “¿Eres tú el Cristo?” (*Mt.* 26,63; *Mc.* 14,61; *Lc.* 22,67). Esta pregunta, en el contexto del relato, encerraba el sentido del mesianismo político de la época, de tal modo que podía servir de acusación explícita de rebeldía contra el imperio romano. Una respuesta afirmativa de Jesús suponía dar pie para poder denunciarlo ante el tribunal romano; una respuesta negativa, por el contrario, colocaba a Jesús como un farsante ante el pueblo. Así, pues, se trataba de una trampa puesta a Jesús.⁸³³

832. Cf. FISICHELLA R., *Rivelazione: evento e credibilità* 268.

833. Cf. CABA J., *El Jesús de los evangelios* 138; CULLMANN O., *Cristología del Nuovo Testamento* 192; LEON-DUFOUR X., “Pasión” en *Dictionnaire de la Bible. Supplément* col 1464.

La respuesta de Jesús, que es sabiamente correctiva, al afirmar su condición mesiánica (*Mt.* 14,62: “Yo soy”; *Mt.* 26,64: “Tú lo has dicho”),⁸³⁴ pero que evade la trampa puesta por el Sumo Sacerdote (*Lc.* 22,68: “Si os lo dijera, no me creerías y si os preguntare, no me responderíais”), da de inmediato una clarificación sobre su auténtica figura mesiánica.⁸³⁵ En efecto, la segunda parte de su respuesta viene a iluminar lo que él quiere afirmar, haciendo alusión al salmo 110,1 y a la figura del “hijo del hombre” de Daniel (7,13), con lo cual anuncia su triunfo mesiánico y manifiesta la naturaleza de su mesianismo según la voluntad del Padre.⁸³⁶

La pregunta de Pilatos, que luego viene colocada dentro del proceso a Jesús (*Mt.* 27,11; *Mc.* 15,2; *Lc.* 23,3; *Jn.* 18,33) está formulada unánimemente por los evangelistas: “¿Eres tú el rey de los judíos?”. En esta pregunta el Procurador romano utiliza, en lugar del término “Cristo” empleado por el Sumo Sacerdote, la palabra “rey” que tenía mayor significación para su mentalidad pagana y sus intereses políticos. La respuesta de Jesús a tal pregunta: “Tú lo dices”, tiene un sentido evasivo, pero al mismo tiempo que reafirma que él es el “Rey de los judíos”, pero en un sentido diverso a como lo concebían Pilatos y el pueblo. Esto se deduce de cuanto viene relatado por Juan (18,36-37): “Mi reino no es de este mundo... para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad...”

2) Autenticidad del relato

La historicidad del texto, que aunque presenta un interrogatorio del que ninguno de los Apóstoles fue testigo directo, pero que fácilmente pudo ser transmitido por algún otro de los que intervinieron (José de Arimatea, o Nicodemo, o algún

834. La respuesta que presenta Mateo ha querido ser interpretada por algunos como una negación del mesianismo insinuado por el Sacerdote (Cullmann O, o.c. 193-194); sin embargo la mayoría de los autores están de acuerdo con una interpretación positiva, como correlativa a la respuesta que trae Marcos (Cf. TRILLING W., *El evangelio según San Mateo* II 319-321).

835. Cf. JUAN PABLO II, “Discurso Inaugural” de Puebla I. 4 § 3.

836. Cf. FEULLET R., “Le triomphe du Fils de l’homme d’après la déclaration du Christ aux Sanhédrites” en AA.VV., *La venue du Messie* (Paris 1972) 164-168.

miembro de Sanedrín luego convertido), está asegurada también al aplicársele los criterios de autenticidad: por una parte, se presenta como una explicación necesaria para entender especialmente el motivo de su condena a muerte, y muerte de cruz; fuera de ello, hay una discontinuidad tanto con la concepción judía del mesianismo, como con lo que posteriormente se predicaba en la comunidad pascual, ya que ésta sabía que es la fe, y no la experiencia, la que permitía esperar a Jesús como Mesías Glorioso; a esto se añade la falta de referencia a la resurrección, carencia que viene a confirmar que no se trata de una construcción teológica posterior.⁸³⁷ El texto, como tal, está además en perfecta continuidad con el mensaje de Jesús y se encuentra un testimonio múltiple, ya que es narrado por los cuatro evangelistas.

La cuestión mesiánica tiene que haber jugado un papel importante en el proceso, pues a Jesús se le condena, según testimonio unánime de los cuatro evangelistas, como "rey de los judíos" (Mc. 15,26; y par), o sea, como pretendiente mesiánico. Apenas si se puede dudar de la autenticidad de este "título crucis". Y esto permite sacar consecuencias retrospectivas respecto del decurso de proceso. En él Jesús no podía negar rotundamente la pretensión mesiánica sin renunciar a la escatológica. De haber rechazado el carácter mesiánico de su conducta, hubiera cuestionado su envío. Con cierta probabilidad se puede deducir, pues, que a Jesús le fue arrancada una profesión mesiánica ante el sanedrín. Esto era tanto más posible, cuanto que el título de mesías había perdido la posibilidad de ser mal interpretado políticamente en esta situación de impotencia, habiendo recibido un nuevo sentido. Jesús se ha convertido en el mesías del dolor y de la cruz.⁸³⁸

3. Jesús "Hijo del hombre"

El título "Hijo del hombre", aunque enigmático y de difícil comprensión es, sin embargo, aquel que ayuda a aclarar la problemática suscitada por el reconocimiento mesiánico de Jesús. En los evangelios aparece frecuentemente esta forma de referirse Jesús acerca de sí mismo y es siempre en boca de él que viene presentada la expresión, nunca por parte de los discípulos o de la gente cuando habla de él. Esa frecuencia y exclusividad en los evangelios, —dado que únicamente Jesús es quien la pronuncia— y los contextos en que se encuentra, hacen que la

837. Cf. FISICHELLA R., *Rivelazione: evento e credibilità* 274-275.

838. KASPER W., *Jesús el Cristo* 131.

expresión sea reconocida como perteneciente y originaria del Jesús histórico.⁸³⁹

Para poder afianzar el conocimiento de la conciencia mesiánica de Jesús, es necesario entrar ahora a mirar detenidamente cómo se utiliza esta expresión en el evangelio, cuáles son sus raíces veterotestamentarias y cuál es el sentido que tiene.

a. Raíces veterotestamentarias

En el Antiguo Testamento se encuentra la expresión “hijo de hombre” especialmente en el libro de Ezequiel, en donde 93 veces el profeta es llamado así por parte de Dios, dando a significar que se dirige a una persona humana y subrayando al mismo tiempo su pequeñez. Otros textos que van en la misma línea se encuentran en *Sal.* 8,5; 80,18; *Job.* 25,6; *Is.* 51,12.⁸⁴⁰

Hay un texto, sin embargo, que trae una significación muy particular al utilizar la expresión “hijo de hombre”, ya que se refiere a un personaje celeste, representante escatológico de Dios y de los “santos del Altísimo”, que abre las puertas para que el título pueda tener una connotación mesiánica. Este texto se encuentra en Daniel 7,13-14:

Yo seguía contemplando en las visiones de la noche: y he aquí que en las nubes del cielo venía como un hijo de hombre. Se dirigió hacia el Anciano y fue llevado a su presencia. A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás.

Este párrafo se encuentra en el centro del capítulo 7 de Daniel. Allí, al contraponer ese misterioso “hijo de hombre” que viene en las nubes del cielo, con las bestias que salieron del mar

839. La problemática acerca del “Hijo del hombre” va más en la línea de su significación que de su origen. Aunque hubo autores que negaron radicalmente la autenticidad de este título en boca de Jesús (entre ellos Conzelmann y Käsemann), sin embargo la inmensa mayoría admite su autenticidad, pero discute su significación. Una visión de esta problemática puede verse en COPPENS J., “Où en est le problème de Jésus Fils de l'homme” *ETHL* 66 (1980) 283.287.

840. Cf. CABA J., *El Jesús de los evangelios* 156; KASPER W., *Jesús el Cristo* 133.

(7, 2-8), acentúa su carácter celeste mostrando la cercanía que tenía al trono del Anciano. Al mismo tiempo señala la concesión de un reino universal y eterno.

La significación del "hijo de hombre" de Daniel no es fácil de determinar por la cantidad de elementos que entran en juego,⁸⁴¹ ya que por una parte parece señalar un individuo particular (7,13-14), pero por otra parte puede referirse a una colectividad del pueblo (7,18,27). Sin embargo hoy se tiende a ver allí una significación que conjuga tanto lo individual como lo colectivo: el "hijo de hombre" de Daniel sería figura del mesías, cabeza y representante del pueblo, puesto que en el capítulo 7 continuamente se pasa de la interpretación individual a la colectiva (cf. 7,3-7 y 7,17-23; 7,14 y 7,18.27).

Pero lo más importante del texto es su significación mesiánico-escatológica, ya que la descripción que se hace de ese "hijo de hombre" presenta algunas de las características del futuro mesías y del Reino de Dios que inaugurará. Ese rey mesiánico que presenta está íntimamente ligado a la época escatológica anunciada por los profetas.

A esta expresión de hijo de hombre que presenta el libro de Daniel se podría negar que sea un título mesiánico; pero difícilmente se podría privar, dadas las circunstancias y matices con que aparece, de su contenido escatológico-mesiánico. En todo caso, encierra tales virtualidades que en el texto de Daniel encontramos los orígenes de esta figura y título de Hijo de hombre que irá adquiriendo cada vez más relieve hasta llegar a la plenitud de su irradiación en la persona de Jesús y en la formulación evangélica.⁸⁴²

b. El "Hijo del hombre" de los evangelios

Son muchos los textos que formulan a lo largo de los evangelios la expresión "Hijo del hombre" para referirse a Jesús en

841. Para un análisis del texto y de su respectivo contexto cf. COPPENS J., "Fils de l'homme daniélique et les relecture de Dan 7,13 dans les Apocryphes et les écrites du Nouveau Testament" *ETHL* 37(1961) 5-51; ID., "Le chapitre VII de Daniel" *ETHL* 39(1963) 87-94; ID., "Les origines du symbole du fils de l'homme en Dan VII", *ETHL* 44 (1968) 497-502.

842. CABA J., *El Jesús de los evangelios* 165.

un sentido mesiánico, lo cual contrasta con el uso reducido de esa expresión en el Antiguo Testamento para referirse al mesías y con la casi total ausencia en los demás libros del Nuevo Testamento.⁸⁴³

Los cuatro evangelios nos muestran que Jesús, hablando de sí mismo, utilizó la expresión "Hijo del hombre" para designar algunos aspectos importantes de su vida. En total se encuentra 82 veces: 30 en Mateo, 14 en Marcos, 25 en Lucas y 13 en Juan.⁸⁴⁴ Ciertamente no siempre aparece como título mesiánico, aunque siempre se coloca dentro de ese contexto, y muchas veces es un elemento redaccional en donde el evangelista lo coloca en lugar del pronombre personal "yo". Esto se comprueba al comparar las distintas redacciones de los sinópticos en donde se ve que la expresión sustituye el pronombre personal.⁸⁴⁵ Hay, sin embargo, 14 casos en los que las tradiciones evangélicas no traen una expresión diversa,⁸⁴⁶ dando base con ello a una seguridad de su uso original por parte de Jesús.

Los textos en los que aparece esta expresión "Hijo del hombre" se suelen distinguir en tres grupos según traten: 1) del ministerio terreno de Jesús y de su poder; 2) de la pasión, muerte y resurrección; 3) de la gloria escatológica y del retorno de la parusía.

1) En el contexto de la vida terrena de Jesús se sitúan aquellos que hablan de la actividad presente del Hijo del hombre: perdón de los pecados (*Mc. 2,10; Mt. 12,32*), superioridad sobre el sábado (*Mc. 2, 27-28*), cercanía a los pecadores (*Mt. 11,19*), su condición humilde (*Mt. 8,20*). A través de esos tex-

843. Sólo en tres ocasiones más el Nuevo Testamento utiliza la expresión: Act. 7,56; Ap 1,13; 14,14 dentro de una descripción similar a la de Dan 7.

844. Cf. JEREMIAS J., *Teología del Nuevo Testamento I* (Salamanca 1974) 301.

845. Se puede, por ejemplo, comparar Mt. 16,13 con 8,27 y Lc. 9,18; Mc. 8,31 y Lc. 9,22 con Mt. 16,21; Lc. 12,8 con Mt. 10,32; Lc. 6,22 con Mt. 5,11.

846. Mt. 8,20 (Lc. 9,58); Mt. 11,19 (Lc. 7,34); Mt. 24,27.37.39b (Lc. 17, 24.26); Mc. 2,28 (Mt. 12,8; Lc. 6,5); Mc. 13,26 (Mt. 24,30; Lc. 21,27); Mc. 14,62 (Mt. 26,64; Lc. 22,69); Mt. 10,23; 35,31; Lc. 17,22.30; 18, 8; 21,36; Jn. 1,51.

tos se ve que Jesús llamándose a sí mismo Hijo del hombre quiere expresar su experiencia de hombre, pero que al mismo tiempo ha sido enviado por Dios, que está lleno del Espíritu Santo, que se constituye en el signo escatológico de Dios y que, sin embargo, es rechazado por los hombres.⁸⁴⁷

2) En relación con la muerte-resurrección del Hijo del hombre se encuentran aquellos textos que la anuncian (*Mc* 8,31; 9,31; 10,33-34) o que hacen referencia a ella (*Mc* 9,9.12; 10,45; 14,21.41; *Mt* 26,2; *Lc* 17,25; 22,48; 24,7; *Jn* 3,14-15; 8,28; 12,23-24; 13,31). Los textos sinópticos que se refieren a este aspecto son todos posteriores a la profesión mesiánica de Pedro en Cesarea de Filipo, en donde Jesús comenzó a explicitar la modalidad de su mesianismo.

3) Los textos que hacen relación a la gloria futura del Hijo del hombre y a su retorno parecen ser las tradiciones más antiguas sobre esta expresión. Allí se hace referencia a su venida última (*Mt* 10,23; 16,28, 24,30; 25,31; 26,64; *Lc* 11,30; 12,40; 18,8), como juez (*Mt* 13,41; 16,27; *Jn* 5,27), en el día de su glorificación (*Lc* 17,22; *Jn* 1,51; 3,13; 6,62; 12,23-34; 13,31), comunicando la vida eterna (*Jn* 3,15; 6,27.53).⁸⁴⁸ Mención especial tiene *Mc* 8,38 en donde se ve cómo Jesús pide una toma de posición frente a él, para que en la gloria futura el Hijo del hombre lo reconozca ante el Padre. Allí hay una construcción particular en la que Jesús se coloca en una igualdad funcional con el Hijo del hombre que habrá de venir.

c. Originalidad del título en boca de Jesús

Tal como se puede apreciar en el estudio de los textos mencionados hay una similitud con el "hijo de hombre" de Daniel, dadas las características de poder, de gloria y de juicio que tiene aquel personaje, con lo cual Jesús quiere hacer caer en la cuenta de que está cumpliendo y llevando a su perfección una misión que estaba anunciada en la Escritura.

Así no basta que Jesús piense y diga "yo". Necesita la palabra de Dios para conocerse y darse a conocer. Es indicio de que su experien-

847.Cf. KASPER W., *Jesús el Cristo* 133.

848.Cf. CABA J., *El Jesús de los evangelios* 179.

cia psicológica, para poder ser consciente de su identidad, lleva consigo un elemento superior. Sólo una palabra que brota de los labios de Dios en forma de oráculo profético dice lo que realmente es su yo.⁸⁴⁹

No obstante hay una diferencia notable en relación con el texto de Daniel, pues mientras allí se habla en futuro, es decir, que el hijo de hombre obtendrá la gloria y ejercerá su poder en tiempo escatológico, los evangelios hablan de esa gloria como actuada ya en el presente y muestran al Hijo del hombre ejerciendo desde ahora su poder. De igual manera hay una superación en cuanto a la realización concreta de la figura, pues en Daniel 7,13 no se sabe con precisión quién es el hijo de hombre, mientras que en los evangelios se habla de una persona concreta, histórica, no identificable con el pueblo o con el rey.

Pero la mayor originalidad por parte de Jesús es haber ligado esta figura gloriosa y majestuosa del Hijo del hombre con la condición humilde y sufriente del Siervo de Yavé. Así aparece especialmente en los textos que anuncian su pasión y en otros textos (cf. *Mc.* 10,45; 14,8.24; *Lc.* 23,24) en los que van ligadas muerte-resurrección; pasión-glorificación.⁸⁵⁰

Al aludir aquí en este contexto al canto de Is 53 y utilizar la figura de Dan 7, Jesús quiere mostrar la novedad absoluta de su mesianismo, en el que a pesar de su poder y gloria, sin embargo debe sufrir y padecer para el rescate de la humanidad. Esta manera singular de presentar su mesianismo contrasta con la expectativa mesiánica del pueblo, al mismo tiempo que purifica y enriquece el contenido de lo que es su actuación como mesías.

d. ¿Designación propia de Jesús?

A pesar de lo enigmático que aparece este título, sin embargo hay una serie de elementos que llevan a concluir la autenticidad de esta expresión en boca de Jesús.

Ante todo, es de particular atención el elevado número de veces que los evangelios utilizan el título, como para pensar

849. GALOT J., *La conciencia de Jesús* (Bilbao 1973) 39.

850. Se puede ampliar este tema en JEREMINAS J., *Teología del Nuevo Testamento* I 341-346.

que se trata de una simple añadidura. El testimonio múltiple es de gran importancia, más cuando en la comunidad postpascual jamás se llegó a utilizar esa expresión para referirse al Jesús histórico. De este modo podemos ver que hay además una discontinuidad con las manifestaciones de fe de la Iglesia primitiva, que utiliza otras fórmulas para referirse al Jesús muerto y resucitado. Los mismos sinópticos en los relatos pascuales de la resurrección dejan de lado el título, acentuando así la utilización de la expresión por parte de Jesús, ya que siempre viene puesta sólo en sus labios durante su vida terrena. Así, entonces, se ve que la comunidad, aunque no utiliza ella misma ese título, sin embargo la conserva y guarda con especial interés y cariño como un recuerdo sagrado de su Maestro.

La expresión "Hijo del hombre" ayuda a encontrar igualmente la explicación suficiente de muchos pasajes evangélicos, ya que está en perfecta continuidad con el contenido de las palabras y de las obras de Jesús. Además permite ver con mayor nitidez la conciencia que él tenía acerca de su mesianismo, puesto que al ser una expresión enigmática (cf. *Jn* 12,34) deja entrever su realidad humana y divina, como también su gloria y poder, juntamente con su condición humilde y dolorosa. Este título, por consiguiente, viene a ser una gran síntesis con la que Jesús quería manifestar la grandeza de su ser y de su misión.

4. Jesús "Hijo de Dios"

La fe cristiana confiesa que Jesús es el Hijo de Dios. Este es el núcleo central de la profesión de fe de la Iglesia, sin el cual todo lo demás queda vacío, pues de su aceptación o rechazo se define el ser, o no, verdadero cristiano. Surge entonces la pregunta: ¿Jesús se reveló a sí mismo como Hijo de Dios? ¿Fue una elaboración teológica de la comunidad postpascual?

Para poder esclarecer la respuesta a estos interrogantes que encierran el núcleo de cuanto hemos expuesto hasta el momento, es necesario hacer un estudio del título "Hijo de Dios", tal como aparece en los evangelios.⁸⁵¹

⁸⁵¹ Este "título" será objeto de especial estudio en el tratado de cristología, especialmente desde el punto de vista de su significación teológica y consecuentemente a partir de la presentación paulina. Aquí nos limitamos al estudio de la autenticidad en relación con la palabra del Jesús histórico.

a. "Hijo de Dios" en la literatura bíblica y extrabíblica

El título "hijo de Dios" se encuentra en muchos relatos mitológicos de las religiones orientales, en las que con frecuencia se habla de hijos de dioses nacidos de una mujer humana. Asimismo en Egipto los emperadores, reyes y personajes célebres eran considerados seres divinos. Igual cosa ocurría con los emperadores romanos a quienes se les denominaba "hijos de dios". La literatura griega, por su parte, no reservaba este título sólo a los reyes, sino que también lo aplicaba a aquellos que poseían algún especial poder taumaturgo, a los médicos y a los filósofos.⁸⁵²

El Antiguo Testamento también utiliza en diversas ocasiones ese título, pero en un sentido distinto al de otras religiones, ya que generalmente lo liga a una misión especial que han de cumplir los ángeles (*Job.* 1,6; 38,7), el pueblo (*Ex.* 4,22; *Os.* 11,1; *Dt.* 14,1; 32,19) o el mismo rey (cf 2 *Sam.* 7,12-14; *Sal.* 2,6). De esta manera, el Antiguo Testamento no habla de una descendencia divina, sino ante todo de una particular elección de Dios, de una misión que supone obediencia y servicio. La filiación divina veterotestamentaria es, por consiguiente, una filiación adoptiva que se basa en la misericordia y el perdón de Dios (*Os.* 11,1-11; *Jer.* 3,19-20; *Ez.* 36,26; *Is.* 63,15; 64,7).⁸⁵³

b. La expresión "Hijo de Dios" en los evangelios

A lo largo de los evangelios encontramos muchos textos en los que se hace alusión a la filiación divina, empleando la fórmula "Hijo de Dios", o la correlativa expresión "Padre".

Esta expresión, que aparece abiertamente en todos los evangelios, es una de las que más dificultad presenta, puesto que Jesús mismo jamás se ha llamado directamente a sí mismo "Hijo de Dios". Dicha fórmula representa, ciertamente, una clara profesión de fe de la Iglesia apostólica. Este hecho, sin

852. Cf. SABOURIN., *Les noms et les titres de Jésus* (Montreal 1961) 233ss.

853. Cf. ORRIEUX C., "La Paternité de Dieu dans l'Ancien Testament" en *Lumière et Vie* 104 (1971) 65-71.

embargo, no quita la autenticidad de la filiación divina de Jesús, ya que la fe apostólica se basa en la referencia explícita que él hizo al llamarse "Hijo" y al invocar a Dios como "Padre".

Es por esta razón que, para poder determinar la autenticidad del título por parte de Jesús, es necesario estudiar las distintas formulaciones que nos presentan los evangelios.⁸⁵⁴

1) El evangelio de Marcos

Marcos elabora su evangelio con un programa muy definido: mostrar que Jesús es el Mesías e Hijo de Dios (1,1), de tal manera que si la parte central la constituye la profesión mesiánica de Pedro (8,29), su conclusión será precisamente la confesión del centurión que reconoce a Jesús como Hijo de Dios (15,39). De esta manera se puede ver toda una dinámica que va llevando paulatinamente hacia este punto conclusivo.⁸⁵⁵

Esta intención programática de su evangelio hace que Marcos utilice discretamente la expresión y la coloque en momentos claves de la vida de Jesús: en el comienzo de su misión pública al ser bautizado por Juan (1,11), en la transfiguración que constituye un momento culminante de la revelación de Jesús (9,7) y en el momento de su pasión y muerte (15, 39).

Fuera de estos momentos encontramos que Jesús es presentado como Hijo de Dios por parte de los demonios (3,11; 5,7) y que él mismo en la oración invoca a Dios como Padre, "Abba" (14,36) e indirectamente hace entender esa realidad de su filiación a través de la parábola de los viñadores (12, 1-12).

2) El evangelio de Lucas

Este evangelista hace también un uso mesurado de la expresión, pero con la característica particular de que únicamente es

854. Una enumeración completa de las veces que aparecen los vocablos "Hijo de Dios", "Hijo" y "Padre" en los evangelios puede verse en CABA J., *El Jesús de los evangelios* 202s.

855. Cf. *Ibid.*, 11-12.

puesta en boca de los demonios (4,3.9; 8,28) y de Jesús mismo cuando al referirse a Dios como Padre (2,49; 10,22; 22,29; 24,49) se reconoce a sí mismo como Hijo (10,22; 20,13; 22,70). De este modo la expresión siempre queda como envuelta en la realidad del misterio, ya que Lucas nunca la coloca en boca de los hombres.

El título "Hijo de Dios" en Lucas está muy ligado a la esperanza del Mesías, pero señalando una notable superación, ya que con la divinidad Jesús desborda todas las esperanzas del pueblo. Por ello presenta al Hijo de Dios en una estrecha intimidad con el Padre y en constante relación con el Espíritu Santo. En efecto, el Espíritu viene presentado siempre que se quiere indicar una particular relación de Jesús con Dios: en la anunciación (1,35), en el bautismo (3,22; 4.1), en el himno de júbilo (10,21) y en el momento de enviar a los discípulos (24, 49; *Act.* 2,33).⁸⁵⁶

3) El evangelio de Mateo

A diferencia de los otros sinópticos, Mateo utiliza frecuentemente este título, o las distintas expresiones correspondientes, tratando de mostrar que en Jesús de Nazaret se han cumplido definitivamente las promesas hechas a los padres. Aunque se nota esa línea de continuidad con la esperanza mesiánica del Antiguo Testamento (4,3.6; 8,29), sin embargo el evangelista enfatiza que Jesús ha dado una nueva orientación en el sentido de la sumisión y la obediencia (cf 4,10; 27,47) y que la filiación divina de Jesús es el centro de la fe cristiana, lo cual viene señalado redaccionalmente al enmarcar con esta proclamación toda la vida de Jesús: al comienzo de su actividad pública en el momento del bautismo (3,17) y al final de la pasión con la confesión del centurión: "verdaderamente éste era el Hijo de Dios" (27,54). Estos dos momentos están íntimamente relacionados con otras confesiones de su divinidad en el momento de la transfiguración (17,5), en la escena de la tempestad calmada (14,33) y en la confesión de Pedro (16,16).⁸⁵⁷

Así, pues, Mateo quiere desarrollar lo que ya había sido señalado desde el comienzo, al presentar a Jesús concebido vir-

⁸⁵⁶.Cf. *Ibid.*, 205-210

⁸⁵⁷.Cf. *Ibid.*, 47-54.

ginalmente y por obra del Espíritu Santo (1,20), de tal modo que su presencia entre los hombres es verdaderamente la del Emmanuel (1,23).⁸⁵⁸

4) El evangelio de Juan

El cuarto evangelio es el que desarrolla más ampliamente y sin reservas el tema de la filiación, insistiendo fundamentalmente en la preexistencia y la unidad con el Padre y en su procedencia de Dios (cf. prólogo de Juan), al cual debe completa y permanente obediencia (cf. 4,34; 5,30; 8,28-29. 34-35), sin mermar por ello la igualdad y unidad de su actuar con el actuar del Padre (cf. 5,16-17). En este sentido la presentación joánica es bastante diferente a la de los sinópticos y muestra una elaboración teológica más desarrollada en el seno de la fe de la Iglesia primitiva.

c. Utilización del título por parte de Jesús

No podemos olvidar que los evangelios son expresión de la fe de la Iglesia naciente, a partir de la resurrección de Jesús y escritos bajo la luz del Espíritu Santo. Por ello encontramos de manera explícita esta afirmación de la filiación divina de Jesús. Sin embargo tenemos que preguntarnos acerca del fundamento que puede tener en la palabra misma del Jesús histórico: ¿es la proclamación de la Iglesia una simple deducción pascual. o tiene, en cambio, un fundamento en afirmaciones de Jesús? ¿se trata de una creación de la comunidad apostólica?

Aunque Jesús no ha utilizado la expresión "Hijo de Dios" para designarse personalmente⁸⁵⁹, sin embargo ha manifestado su filiación y la conciencia que tenía de ella al emplear el término "Hijo", con una determinación muy concreta, señalando su relación filial con Dios, a quien llama "Padre" en un sentido único y original.

⁸⁵⁸. Cf. FISICHELLA R., *Rivelazione: evento e credibilità* 295.

⁸⁵⁹. Mt 27,43 y Jn 10,36 traen sendas alusiones a ese título indirectamente pronunciado por Jesús. Sin embargo no pueden considerarse como una utilización explícita por parte de él, ya que por su contexto se refieren a acusaciones que se le hacen.

1) La designación de Jesús como "Hijo"

Determinar que Jesús se ha denominado a sí mismo como el Hijo es la base fundamental para ver que la profesión de fe de la Iglesia no fue una invención, sino que encontró allí su germen, que luego explicitó con el título "Hijo de Dios".

En dos textos particularmente importantes podemos analizar esta designación de Jesús: en el himno de júbilo y en la parábola de los viñadores.

a) El himno de júbilo

La cuestión se plantea a partir del texto de Mt. 11,27 (*Lc.* 10, 22) "Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar". Este texto de difícil interpretación, por su rico contenido, ha sido muy contestado a raíz de la temática tan parecida a la del evangelio de Juan, hasta el punto de que algunos han creído ver allí una influencia joánica. Pero por otra parte, esa explicación ha sido rechazada al lograr determinar con claridad el carácter semítico de la expresión,⁸⁶⁰ ya que en el ambiente semítico era corriente hablar de que el padre y el hijo se conocen mutuamente, de tal modo que se podría retraducir el texto, como lo hace J. Jeremías, de la siguiente manera: "Y porque solamente un padre y un hijo se conocen verdaderamente el uno al otro, por eso un hijo puede revelar a los otros los más íntimos secretos de su padre".⁸⁶¹ De esta manera el texto señala, por parte de Jesús, la conciencia especial de su filiación y la relación de esa conciencia con su misión como Palabra del Padre para los hombres.

Por lo tanto, la locución "el Hijo" no es aquí título alguno, sino expresión de una experiencia generalmente válida. Así que habría que decir que, si bien el título de hijo no se remonta hasta Jesús, fue él mismo quien habló de sí como hijo de una manera incomparable. Por tanto podemos suponer que Mt 11,27 al menos contiene la "reelaboración de palabras auténticas de Jesús". Esto se afirma

860. Cf. JEREMÍAS J., *Teología del Nuevo Testamento* 175.

861. Cf. ID., *El mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca 1972) 29ss.

con tanta más razón cuanto que en otras palabras de Jesús se tiene paralelos en cuanto al contenido (cf. *Lc.* 10,23; *Mt.* 5,17; *Lc.* 15, 1-7. 8-10.11-13).⁸⁶²

b) La parábola de los viñadores

Además del texto mencionado, se encuentra en los sinópticos la mención del "hijo" por parte de Jesús en la parábola de los viñadores homicidas (*Mc.* 12,6; *Mt.* 21,37; *Lc.* 20,13).

Esa parábola (cf. *Mc.* 12, 1-12; *Mt.* 21,23-46; *Lc.* 20,9-19), que evoca el texto de *Is* 5,1-7, hace pensar en la historia de Israel, historia de fidelidad y traición, en la que a pesar de las múltiples manifestaciones de amor por parte de Dios, sin embargo el pueblo rechaza su palabra rehusando dar a Dios lo que le correspondía y oponiéndose a los diversos mensajeros que envió hasta llegar a matar a su propio hijo.

La parábola está descrita de una manera muy dinámica en la que se presenta la figura del hijo como la decisiva posibilidad que tiene el dueño de la viña para convencer a los arrendatarios, ya que no se trata del envió de un trabajador más, sino de aquel con quien tiene una relación estrecha, pues es su hijo predilecto. A través de esa parábola Jesús expresa precisamente la verdad que quería hacer conocer: su relación con el Padre y su conciencia filial. Esta intención se puede confirmar además por la estructura misma de la parábola y por el contexto en que está situada, ya que los sinópticos la colocan entre la expulsión de los mercaderes del templo, con la consiguiente decisión de los jefes del pueblo de hacer morir a Jesús (*Mc.* 11,15-19; *Mt.* 21,12-13; *Lc.* 19,45-48) y el discurso escatológico que introduce los relatos de la pasión (*Mc.* 13, *Mt.* 24, *Lc.* 21). Esto permite sospechar que Jesús en esta parábola hace alusión a hechos históricos precisos al hablar de la misión de los profetas, para culminar con la descripción de su propia misión: así como los profetas fueron rechazados por el pueblo, así ahora su testimonio viene también rechazado.⁸⁶³

862. KASPER W., *Jesús el Cristo* 136. Para un análisis amplio de este "Himno de júbilo" de Jesús en Mateo y Lucas cf. CABA J., *El Jesús de los evangelios* 300-313.

863. Cf. FISICHELLA R., *Rivelazione: evento e credibilità* 298.

Jesús, entonces, muestra que tiene clara conciencia de su próximo y trágico fin, más cuando sabe que los jefes del pueblo han decidido condenarlo a muerte. De igual manera habla en ella de sí mismo como el hijo enviado a la viña, insinuando en ese recuento que él es el Hijo único,⁸⁶⁴ heredero amado de Dios.

Aunque los relatos presentan claros indicios redaccionales según la intención propia de cada uno de los evangelistas,⁸⁶⁵ tienen sin embargo un núcleo central que es la parábola en sí, independiente de los acentos que luego vienen subrayados por los autores sagrados. Ese núcleo da garantías suficientes del proceder de Jesús, pues hay una conformidad con su enseñanza; se ve además una discontinuidad con la predicación posterior de la Iglesia, ya que en la parábola la figura central es el Padre, el dueño de la viña que juzgará a los asesinos, mientras que la comunidad apostólica enseñaba ya desde el comienzo que Jesucristo es el Juez escatológico. Si la comunidad hubiese inventado esta parábola habría, por consiguiente, colocado en el puesto central del relato al Hijo, y al hablar de la muerte de éste habría hecho alguna alusión a su exaltación.

Así, pues, con esta parábola Jesús quiso expresar su conciencia de filiación con el Padre, conciencia que se muestra también por medio de la frecuencia con que llamaba a Dios "Padre"

2) Jesús llama a Dios "Abbá"

En perfecta correspondencia con su conciencia filial, Jesús llama a Dios "Padre", utilizando de manera insólita el término "Abbá" que en el lenguaje familiar era equivalente a "papá". Esta terminología es reconocida por los estudiosos de la Escritura como una de las "ipsissima verba Iesu".

El término arameo "Abbá" era utilizado por los judíos para expresar sus relaciones con el propio padre, relaciones de afecto y al mismo tiempo de reverencia y obediencia a la vo-

864. Para un análisis más amplio de la parábola cf. LEON-DUFOUR X., *Estudios de Evangelio* (Barcelona 1969) 297-326; JEREMIAS J., *Las parábolas de Jesús* (Barcelona 1970) 86-95.

865. Cf. CABA J., *El Jesús de los evangelios* 287-289.

luntad paterna. Sin embargo, jamás era empleado para referirse a Dios.⁸⁶⁶

a) El término "Abbá" en la oración de Jesús

Aunque directamente sólo viene citado una vez en los evangelios, durante la oración de Jesús en el Getsemaní (Mc. 14, 36), se ha podido demostrar que en todas sus oraciones Jesús ha invocado al Padre con el nombre de "Abbá". En efecto, en 21 textos aparece Jesús dirigiéndose a Dios, llamándolo "Padre", que viene a ser la correspondiente traducción griega del original "Abbá".⁸⁶⁷ Únicamente en una ocasión se dirige a Dios con otro término: "Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado?" (Mc. 15,34; Mt. 27,46), pero es aparente la excepción⁸⁶⁸ por cuanto que se trata de una cita del salmo 22.

Si los evangelios han conservado esa palabra es porque ella fue pronunciada por Jesús de una manera muy especial, con matices que luego el término griego "pater" no podía expresar. "Abbá" era una expresión espontánea de la conciencia íntima de Jesús, que aportaba una revelación a los discípulos sin hacer parte de un discurso revelatorio. Por ello aparece siempre en la oración, ya que allí podía expresar con mayor libertad sus sentimientos más profundos.⁸⁶⁹

Lo insólito de esta expresión en boca de Jesús para referirse a Dios es que no formaba parte del lenguaje religioso judío.⁸⁷⁰ Se trataba prácticamente de un 'atrevimiento' de familiaridad con Dios, que indicaba la especial conciencia que tenía de su relación con el Padre y que revelaba la base real de su comunión con Dios.⁸⁷¹ Incluso en el Judaísmo palestinese del

866. Cf. JEREMIAS J., *El mensaje central del Nuevo Testamento* 28-29.

867. Cf. *Ibid.* 23-24.

868. Cf. MARCHEL W., *Abba, Père! La Prière du Christ et des chrétiens* (Roma 1963) 132-138.

869. Cf. GALOT J., *¡Cristo! ¿Tú quién eres?* (Madrid 1982) Cap. 5 B 1. Es de gran interés además el estudio que se hace a lo largo del libro de JEREMIAS J., *Abbá* (Salamanca 1982).

870. Sólo en dos ocasiones, en el ámbito de la diáspora aparece esa invocación de Dios como Padre: Eclo 23,1 y 23,4 Cf. JEREMIAS J., *Teología del Nuevo Testamento* 82-83.

871. Cf. *ID.*, *El Mensaje Central del Nuevo Testamento* 27.

primer milenio no se encuentra evidencia de que alguien se hubiera dirigido individualmente a Dios como a "mi Padre".

b) Otros usos de la palabra "Padre" por parte de Jesús

En los sinópticos encontramos que Jesús siempre habla de "mi Padre", como un modo común de expresarse en referencia a Dios, y que cuando instruye a los discípulos habla de "vuestro Padre celestial" (*Mt.* 11,25; *Lc.* 11,13), "vuestro Padre" (*Mt.* 4,8.15; 10,20.29; 23,9; *Lc.* 6,36; 12,30.32), "tu Padre" (*Mt.* 6,4.6.18), pero nunca habla de "nuestro Padre", a excepción del "Padrenuestro" cuyo texto se introduce diciendo: "Vosotros debeis orar así" (*Mt.* 6,9; *Lc.* 11,2).⁸⁷²

Esa distinción entre "mi Padre" y "vuestro Padre" que aparece en los evangelios tiene que corresponder a un uso de Jesús. Solamente en una ocasión aparecen ligados en el relato de las apariciones después de la resurrección: "subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios" (*Jn.* 20,17). Dicha distinción quiere señalar la exclusividad con la que Jesús está relacionado de manera única e intransferible con Dios, de tal modo que la Iglesia primitiva pudo luego desarrollar, a partir de allí, la teología de nuestra filiación adoptiva (cf. *Rom.* 8,15; *Gal.* 4,6).

Así, pues, Jesús con el modo de expresar su relación con Dios, llamándolo "mi Padre", hace ver que, aunque todos son hijos de Dios, sin embargo él lo es de una manera especial y única, de tal modo que ninguno lo puede igualar. El tiene conciencia de su relación filial con el Padre y quiere participar su filiación a todos los hombres.

Evidentemente, este comportamiento de Jesús es del orden de la conciencia y expresa conciencia personal. Pero la verdad es que esta conciencia no es directamente accesible a nosotros; se nos ofrece como una exigencia y una llamada y nosotros la alcanzamos realmente sólo cuando le damos nuestra respuesta acogiendo en la fe. Conciencia indiscutible, pero inaferrable, impenetrable a pesar de ser transparente,⁸⁷³

872. Cf. KASPER W., *Jesús el Cristo* 135.

873. GUILLET J., "El acceso a la persona de Jesús" en LATOURELLE R. — O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de Teología fundamental* (Salamanca 1982) 315.

Esa conciencia filial de Jesús se manifiesta de manera muy particular en su sacrificio en la cruz en donde Jesús exclama: "Padre, en tus manos pongo mi espíritu" (Lc. 23,46). Ese fue su acto filial por excelencia, su experiencia de máxima obediencia y de encuentro final con Abbá, a quien había sentido de manera profunda a lo largo de su existencia humana.⁸⁷⁴

A modo de síntesis

Para terminar este capítulo es conveniente hacer una pequeña síntesis de cuanto se ha expuesto. Hemos planteado el problema de la autoconciencia de Jesús y hemos visto que a través del análisis de los evangelios es posible encontrar los rasgos de su conciencia, en cuanto a la realidad de su persona y de su misión.

En efecto, al analizar lo relativo al título "Mesías" hemos podido constatar que Jesús tenía una conciencia propia de su misión mesiánica, y que le dió un nuevo contenido al concepto de mesías, de acuerdo con su manera propia de ejercer el mesianismo, íntimamente ligado a la figura del Siervo Doliente. Aparece así este primer título con una connotación funcional, es decir, en el que se muestra que en Jesús se cumplen las promesas de Dios.

El título "Hijo del hombre", por su parte, ha ayudado a clarificar los rasgos de su misión, uniendo simultáneamente su aspecto glorioso y trascendente, con su realidad humilde y terrena y, al mismo tiempo, abriendo el campo para la revelación de su propia realidad personal.

Finalmente, con la expresión "Hijo de Dios" Jesús ha querido mostrarnos la conciencia que tenía de su realidad filial. Con su modo de expresarse en relación con Dios, sintiéndose Hijo de modo único y exclusivo, e invocando a Dios como a su Padre, con quien tiene una relación de familiaridad, de obediencia y de respeto, nos revela la verdad ontológica de su propia persona.

⁸⁷⁴. Cf. GALOT J., *La conciencia de Jesús* 102.

ACTIVIDADES DE COMPLEMENTACION

1. Profundización del tema

- a. CABA J., *El Jesús de los evangelios* (Madrid 1977).
- b. SABUGAL S., *ABBA... la oración del Señor* (Madrid 1985).

2. Círculo bíblico

- a. A partir de las notas 845 y 846 de este capítulo hacer un análisis bíblico de los textos que allí se mencionan y profundizar en la conciencia que tenía Jesús a través de la expresión "hijo del hombre". Como ayuda podría servir la lectura de JEREMIAS J., *Teología del Nuevo Testamento* I 301. 341-346.
- b. Analizar la diferencia que existe entre las expresiones "hijo del hombre" e "hijo de Dios" que aparece en la presentación hecha en el capítulo.

3. Disputa teológica

Tomando como base la reflexión que hace Sto. Tomás sobre las proposiciones "Deus est homo" y "homo est Deus" (STh III q. 16 a. 1 y 2) hacer una discusión teológica sobre las implicaciones que pueden tener las distintas afirmaciones que se hacen hoy sobre Jesucristo.

4. Guía pastoral

En América Latina han nacido algunas concepciones de la vida (cosmovisiones) y se ha ido tomando una conciencia aguda de los problemas que afectan al hombre en la actualidad, frente a los cuales han surgido unas respuestas que pretenden ser "mesianicas". A partir de la presentación que hace Puebla sobre dichas visiones (Puebla 305-315) y de los elementos para una evangelización liberadora (Puebla 480-506; EN 27-38) hacer una presentación del auténtico mesianismo liberador de Jesús.

5. Liturgia de las Horas

S. JUAN CRISOSTOMO' "Hemos encontrado al Mesías"
lectura del 30 de noviembre.

BIBLIOGRAFIA

- BONSIRVEN J., *Teología del Nuevo Testamento* (Barcelona 1961).
 CABA J., *El Jesús de los evangelios* (Madrid 1977).
 CONGAR Y., *Un pueblo mesiánico* (Madrid 1976) 138-176.
 COPPENS J., "Fils de l'homme daniélique et les relectures de Dan 7,13 dans les écrits du Nouveau Testament" *ETHL* 37(1961) 5-51.
 - "Le chapitre VII de Daniel" *ETHL* 39(1963) 87-94.
 - "Les origines du symbole du fils de l'homme en Dan VII" *ETHL* 44 (1968) 497-502.
 - "Où en est le problème de Jésus Fils de l'homme" *ETHL* 66(1980) 283-287.
 C.T.I., "La conscience que Jésus avait de lui-même et de sa mission. Quatre proposition avec Commentaire" *Gr.* 67,3 (1986) 413-418.
 CULLMANN O., *Cristologia del Nuovo Testamento* (Bologna 1970).
 FISICHELLAR R., *Rivelazione: evento e credibilità* (Bologna 1985).
 GALOT J., *La conciencia de Jesús* (Bilbao 1973).
 ¡Cristo! ¿Tú quién eres? (Madrid 1982).
 GONZALEZ GIL M., *Cristo, el misterio de Dios* (Madrid 1975).
 GONZALEZ DE CARDEDAL O., *Jesús de Nazareth* (Madrid 1975).
 GRECH P., "El problema cristológico y la hermenéutica" en LATOURELLE R. - O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca 1982) 160-196.
 GULLET J., "El acceso a la persona de Jesús" en LATOURELLE R. - O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca 1982) 300-321.
 JEREMIAS J., *Teología del Nuevo Testamento I* (Salamanca 1974).
 - *El mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca 1972)
 - *Las parábolas de Jesús* (Barcelona 1970).
 - *Abbá* (Salamanca 1982).
 KASPER W., *Jesús el Cristo* (Salamanca 1978).
 - "La filiación divina de Jesús" *SdeT* 58(1976) 153-160.
 LEON DUFOUR X., *Estudio de Evangelio* (Barcelona 1970).
 MARCHEL W., *Abbá, Padre* (Barcelona 1967).
 MUSSNER F., "La autoconciencia de Jesús" *SdeT* 42(1972) 126-129.
 PESCH R., "La pretensión de Jesús" *SdeT* 42(1972) 106-120.
 RAHNER K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona 1979) 297-310.
 - "Ciencia y conciencia de Jesús" *SdeT* (1963) 140-150.
 SABOURIN L., *Le noms et le titres de Jésus* (Montreal 1961).
 SABUGAL S., *La embajada de Juan Bautista (Mt. 11,2-6)* (Madrid 1980).
 - *ABBA... La oración del Señor* (Madrid 1985)

CAPITULO 16: LOS MILAGROS DE JESUS, SIGNOS DE SU IDENTIDAD

Al analizar lo relativo a la autoconciencia de Jesús, hemos visto que a través de los evangelios es posible constatar que él tiene una particular conciencia sobre su realidad y misión mesiánicas y que personalmente se ha llamado Hijo del hombre y ha manifestado su íntima y especial relación con el Padre, ya que es el Hijo de Dios. Ahora es necesario detenernos en sus obras, particularmente en sus milagros, para tratar de verificar su autenticidad y para ver si a través de ellos es posible identificar a Jesús como el Emmanuel.

Este capítulo constituye, hasta cierto punto, una continuación del precedente, ya que se pretende estudiar cómo sus obras son reveladoras, juntamente con sus palabras, de acuerdo con lo que ha expresado la Constitución Dei Verbum acerca de la naturaleza de la revelación.⁸⁷⁵ El objeto, pues, es el de abordar la cuestión de los signos que revelan y acreditan a Jesús como el Hijo del Padre, ya que si él es el Hijo de Dios, además de su conciencia y de sus palabras, debe haber unos signos que permitan identificarlo como tal, esto es, como la irrupción de Dios en la historia de los hombres.

Al estudiar los milagros, como signos del Signo de la presencia de Dios, tenemos que tener en cuenta que no podemos hablar de ellos como unas simples "pruebas" externas que vienen a ratificar su mensaje, en cuanto de origen divino, sino que hay que mirarlos en el conjunto total de la economía de la salva-

875.Cf. DV 2

ción e inseparablemente de la persona de Cristo, que es la fuente de ellos.

Los milagros son inseparables de Cristo, que es su fuente, inseparables de una salvación que espera el hombre entero y el mundo en el que él habita, inseparables de la conversión y del Reino, del que ellos son la cara visible y la testificación, inseparables de la revelación de la que son parte integrante con las palabras.⁸⁷⁶

Esta temática ocupa un puesto importante en la teología fundamental en cuanto que viene a completar el estudio relativo a la revelación de Jesús, quien con sus palabras, con sus obras y particularmente con la resurrección manifiesta la nueva era, la irrupción personal de Dios en nuestra historia, la anticipación escatológica de la realidad definitiva a la cual hemos sido gratuitamente llamados. Al mismo tiempo viene a dar solidez a cuanto se ha expresado ya en relación con su autoconciencia y a ratificar sus palabras en las que se ha presentado como Hijo del Padre enviado a salvar la humanidad.

Para tratar ese problema abordaremos primero lo referente a la nueva perspectiva planteada a partir del Vaticano II, para luego tocar lo relativo a la problemática de la historicidad de los milagros, los cuales de una parte han sido contestados y rechazados a partir del Modernismo, pero por otra, con los adelantos de la exégesis han recibido una verificación a través de la aplicación de los criterios de autenticidad histórica. De allí pasaremos a profundizar lo referente a su significatividad y su función dentro de la revelación. Finalmente, veremos brevemente cuál es la actualidad de este tema en orden a la conversión y la fe.

1. El milagro a lo largo de la historia

La renovación de la teología, particularmente a partir del Concilio, se ha caracterizado por su enfoque antropológico y cristológico, de tal manera que a la luz de Cristo se busca encontrar la significación del misterio cristiano para el hombre.

876. LATOURELLE R., *Miracles de Jésus et théologie des miracles* (Montreal/ Paris 1986) 16. En el presente capítulo nos basaremos esencialmente en este magnífico estudio del P. Latourelle, que viene a completar el ciclo de su amplio estudio acerca de la credibilidad de la revelación.

El Papa Pablo VI señaló precisamente esta profunda unidad en el discurso de clausura del Concilio,⁸⁷⁷ unidad que se encuentra a lo largo de los documentos conciliares y se desarrolla especialmente en las grandes Constituciones del Vaticano II.

El reconocimiento oficial de este enfoque se expresa en las grandes Constituciones del Vaticano II. Para la *Dei Verbum* Cristo es la vez Mediador, Plenitud y Signo de la revelación (*DV* 4). Para la *Lumen Gentium* Cristo es la "luz de los pueblos", mientras que la Iglesia es, en Cristo, el sacramento primordial (*LG* 1). *Sacrosanctum Concilium* considera la liturgia, especialmente la Eucaristía, como el lugar en donde los fieles expresan para su vida y manifiestan para los demás "el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia" (*SC* 2). *Gaudium et Spes* declara que el "misterio del hombre no se esclarece verdaderamente sino en el misterio del Verbo encarnado" (*GS* 22). A continuación del Concilio, la encíclica *Redemptor Hominis*, carta del hombre nuevo en Cristo, lo presenta como "el centro del cosmos y de la historia" (*RH* 1), como el "Redentor del hombre y del mundo" (*RH* 7).⁸⁷⁸

Esta renovación ha tocado todos los aspectos de la teología y ha hecho de ella algo significativo para el hombre, de tal manera que al hablar de Dios lo hace mostrando su significación para el hombre en Cristo Jesús. Esta riqueza no podía quedar por fuera de la teología de los milagros, la cual también ha visto renovar su presentación y perspectiva.

a. El milagro según la terminología de la Escritura

A lo largo de la Escritura encontramos diversos sentidos acerca del milagro, que señalan tres aspectos fundamentales:⁸⁷⁹ por una parte se refiere al aspecto psicológico de quien lo presencia, de tal modo que el milagro viene señalado como un prodigio que no necesariamente se refiere a un hecho sobrenatural. El Antiguo Testamento emplea el término "prodigio" para hablar de los milagros, en cuanto actos simbólicos, de carácter sagrado, cumplidos por un profeta para autenticar su misión. De igual manera, en el Nuevo Testamento los signos cumplidos por Jesús son vistos como hechos insólitos que provocan la admiración de los testigos.

877. Cf. PABLO VI, "El valor religioso del Concilio" nn. 15-16.

878. LATOURELLE R., *Miracles de Jésus et théologie des miracles* 22;

879. Cf. *Ibid.*, 301-303.

Por otra parte, la Escritura se refiere al aspecto ontológico de los milagros, presentándolos como obras que requieren una especial intervención de la causalidad divina, es decir, que son obras de Dios y no de los hombres. Por ello se les designa como "acciones divinas", efectos de su poder. Este aspecto es subrayado especialmente por Juan (15,24; 5,36; 9,3) al hacer ver que son obras comunes del Padre y el Hijo. Los sinópticos y Pablo insisten en que los milagros son manifestaciones y efectos del poder divino (*Mt.* 11,21; *Mc.* 6,2; *Rom.* 15,19; *2 Cor.* 12,12; *2 Tes.* 2,9).

Finalmente, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento llaman a los milagros con el término "signo", para subrayar su aspecto semiológico, significativo. Así entonces, para la Escritura el milagro no es sólo un prodigio que suscita admiración, sino un signo que Dios dirige al hombre para hacerle conocer su intervención divina (cf *Ex.* 3,12; *Act.* 10,38; *Lc.* 7,22; *Jn.* 5. 36-37).

b. Doctrina de Santo Tomás

De acuerdo con la teología escolástica, Santo Tomás se mostró más interesado en explicar la causalidad eficiente que la causalidad final de los milagros. Aquí hubo un cambio de dirección en relación con la teología agustiniana, que se preocupó más por mostrar la significación figurativa o simbólica de las realidades espirituales e invisibles que se escondían en los milagros⁸⁸⁰. Para Agustín, los milagros consistían en la actuación, por parte de Dios, de virtualidades o gérmenes ya contenidos en la creación.⁸⁸¹

Santo Tomás dice que en los milagros se pueden distinguir dos cosas; por una parte, lo que ocurre en sí, es decir, la superación de las fuerzas de la naturaleza que, por lo tanto, lleva a mirar el milagro como un acto de poder; por otra parte, el objeto del milagro, esto es, la manifestación de un carácter sobrenatural, por lo que el milagro debe ser considerado también como un signo. Dado, pues, su carácter excepcional los milagros pue-

880. Cf. USTARROZ M., "Los milagros de la vida pública de Jesús en la predicación de San Agustín", *STROMATA* 21.2 (1965) 231-265.

881. SAN AGUSTIN, *De Trinitate* L. III, c. VIII, 3; PL 42, 875.

den llamarse prodigios o maravillas.⁸⁸² Sin embargo, su insistencia fundamental es acerca del agente trascendente que lo produce, de tal manera que el milagro es visto sobre todo como el efecto específico del poder divino, que tiene como causa eficiente a Dios y que, por consiguiente, supera la capacidad de la naturaleza.

Un hecho es milagroso cuando supera el orden de la naturaleza creada⁸⁸³ y únicamente Dios puede obrar de esta manera, pues lo milagrosos no pueden ser producidos sino por el poder de Dios, puesto que sólo El puede cambiar el orden de la naturaleza, lo cual pertenece a la esencia misma de los milagros.⁸⁸⁴ Esto, sin embargo, no quiere decir que Dios rechace el orden natural, sino que en un caso particular lo supera, porque su acción corresponde a otro nivel superior.

No obstante su insistencia en la causalidad divina, considera el milagro también bajo el aspecto de manifestación de la gracia,⁸⁸⁵ especialmente cuando se refiere a los milagros de Cristo, los cuales están destinados a hacernos creer en el milagro supremo de la Encarnación. En efecto, los milagros realizados por El tienen la finalidad de manifestarnos su divinidad y de llevarnos a creer en la verdad de su humanidad, confirmando así además el valor central de su doctrina.⁸⁸⁶

c. Concilio Vaticano I

En la perspectiva de este Concilio el milagro, juntamente con la profecía, venía presentado principalmente en relación con el mensaje cristiano, de tal modo que se le consideraba como un motivo extrínseco de credibilidad. Milagro y profecía permitían establecer con certeza el origen divino de la doctrina de salvación.

Sin embargo, para que el obsequio de nuestra fe fuera conforme a la razón (cf. *Rom.* 12,1), quiso Dios que a los auxilios internos del

882. STh II-II q. 178 a.1 ad 1.

883. STh I q. 110 a. 4 c.

884. STh III q. 43 a.2

885. STh I q. 104

886. STh III q. 43 a.3 c.

Espíritu Santo se juntaran argumentos externos de su revelación, a saber, hechos divinos y, ante todo, los milagros y las profecías que, mostrando de conjunto luminosamente la omnipotencia y ciencia infinita de Dios, son signos certísimos y acomodados a la inteligencia de todos, de la revelación divina'.⁸⁸⁷

En la doctrina conciliar venía también considerado el milagro en la perspectiva tomista, esto es, bajo el aspecto de la causalidad divina, y por ello se insistía en la especial intervención de Dios.

Esta doctrina fue la que predominó igualmente en la manualística de carácter apologético, en donde el milagro venía definido como un hecho producido por Dios en el mundo, por fuera del curso ordinario de toda la naturaleza creada,⁸⁸⁸ ordenado a confirmar la racionalidad del acto de fe y la sobrenaturalidad de la revelación.

d. Vaticano II

Sin desconocer la doctrina anterior, el Concilio Vaticano II quiso dar un nuevo enfoque general a los milagros, ligándolos estrechamente a la persona de Cristo. En efecto, ellos son vistos en la Dei Verbum como una realidad de la vida de Cristo que tienen una función reveladora y testificante de su persona.⁸⁸⁹ En la Constitución Lumen Gentium y en el Decreto Ad Gentes los milagros vienen vistos como acontecimientos del Reino que dan testimonio de Cristo:

Ahora bien, este reino brilla ante los hombres en la palabra, en las obras y en la presencia de Cristo(...). Los milagros de Jesús, a su vez, confirman que el reino ya llegó a la tierra: "Si expulsó los demonios por el dedo de Dios, sin duda que el reino de Dios ha llegado a vosotros" (Lc. 11,20; cf. Mt. 12,28). Pero, sobre todo, el reino se manifiesta en la persona misma de Cristo...⁸⁹⁰

... Cristo recorría las ciudades y las aldeas curando todos los males y enfermedades en prueba de la llegada del reino de Dios...⁸⁹¹

887. Ds 1790.

888. Cf. GARRIGOU-LAGRANGE R., *De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita* (Roma 1950) II, 40.

889. Cf. DV 4

890. LG 5

891. AG 12

Consecuente con cuanto había expuesto acerca de la respuesta que libremente debe dar el hombre a la revelación,⁸⁹² los milagros no aparecen como imposiciones obligantes para llevar a creer, sino como una invitación a aceptar estos signos que vienen a sostener la libre decisión de la fe. Son signos que se incorporan a los demás dones salvíficos y que constituyen una ayuda en el camino de la fe.

Dios llama ciertamente a los hombres a servirlo en espíritu y verdad. Por este llamamiento quedan ellos obligados en conciencia, pero no coaccionados (...) Ciertamente que (Cristo) apoyó y confirmó su predicación con milagros para excitar y robustecer la fe de los oyentes, pero no para ejercer coacción sobre ellos.⁸⁹³

Esta libertad humana en la economía de los signos había sido ya expresada con fuerza por el Papa Pablo VI en la encíclica "Ecclesiam Suam".⁸⁹⁴ El Concilio incorpora ahora esa doctrina en el conjunto total de la revelación, reafirmando que el hombre tiene la libertad y el mérito de responder al mensaje de salvación y a los signos que atestiguan su origen divino, con la ayuda de la gracia. Por consiguiente, los milagros están dirigidos a atestiguar no tanto el carácter divino del mensaje de Jesús, cuanto el de su persona.

e. Teología contemporánea

De acuerdo con el enriquecimiento que ha ido encontrando la teología de los milagros, éstos pueden ser definidos como "un prodigio religioso que expresa en el orden cósmico (el hombre y el universo) una especial y gratuita intervención del Dios de poder y de amor, que dirige a los hombres un signo de la presencia ininterrumpida de su Palabra de salvación en el mundo".⁸⁹⁵

Los milagros, por consiguiente, son ocasión para la fe, pero en la medida en que constituyen un todo con la persona de Cristo y particularmente si se refieren al criterio último de mani-

892. Cf. DV 5

893. DH 11

894. Cf. AAS 56 (1964) 642-643.

895. LATOURELLE R., *Miracles de Jésus et théologie des miracles* 318.

festación de su gloria, es decir, al signo de la cruz y de la resurrección. Así, los milagros son vistos por la teología actual, no tanto en su aspecto trascendente, cuanto en relación con la visibilidad de la salvación obrada en Cristo, como una anticipación de la transformación y de la renovación definitivas del mundo y del hombre. Ellos son signos de la salvación escatológica que llegó efectivamente en la persona de Cristo, intervenciones gratuitas de Dios, pero no separadas, ni más importantes que la salvación misma. Se trata, pues, de un signo interpelante e interpersonal dirigido por Dios con la intención de hacer entender que la salvación ha llegado con Cristo.⁸⁹⁶

2. Rechazo del milagro en el mundo moderno

Una concepción del milagro enfocada sobre todo desde el punto de vista de la superación de la capacidad de la naturaleza y con un carácter demasiado apologético, en el que se entendía como una confirmación de la palabra de Jesús, fue una de las causas para que el Racionalismo lanzara críticas tan fuertes en relación con la autenticidad histórica de los milagros de Jesús, ya que se ponía a Dios como una suplencia de una causa intramundana.⁸⁹⁷ Esta concepción había surgido durante la escolástica, en la que se insistió muchísimo en la causalidad divina trascendente, ya que en esa época no se planteaban los problemas puestos por el Modernismo, sino que se trataba de explicar la realidad metafísica del milagro, como algo que supera la naturaleza y que, por consiguiente, concebido en la fe sólo puede tener una explicación en el poder divino.

La problemática histórica de los milagros es relativamente reciente. Se puede decir que a partir del nacimiento del Racionalismo se comenzó a poner en duda su historicidad. En efecto, algunos autores de esta época optaron por negar los milagros, interpretando las narraciones evangélicas como leyendas de la comunidad primitiva, que habría atribuido a Jesús, a partir de la resurrección, una serie de hechos fantásticos.

Sin embargo, el problema de fondo que se planteaba allí era el de la credibilidad de una especial intervención de Dios

896. Cf. *Ibid.*, 33-34.

897. Ampliar esta temática en KASPER W., *Jesús el Cristo* (Salamanca 1978) 112-117; DHANIS E., "Qu est-ce qu'un miracle?" *Gr* 40(1959) 201-240; FRIES H., "Milagro/Signo" *CFT* II 26-36; LAPIRTE R., "Qué queda de los milagros" *SdeT* 15(1967) 246-252.

en un mundo autosuficiente. En efecto, ante los adelantos de las ciencias naturales y los descubrimientos científicos se ha querido no sólo eliminar la realidad del milagro, sino también el relato mismo del evangelio.

a. El Racionalismo

El racionalismo rechaza el milagro, ya que éste repugnaría a la razón. En efecto, sería indigno del hombre creer que Dios viola el curso natural del universo (Hazard y Bayle). Los milagros, entonces, vienen considerados como supersticiones que tratarían de explicar aquellas verdades eternas desconocidas para el hombre (Spinoza) y, por consiguiente, serían fruto de la ignorancia de los pueblos bárbaros (Hume). De ahí que un milagro que constituya una violación de las leyes divinas, inmutables y eternas sería una contradicción en los términos (Voltaire).⁸⁹⁸

b. La Historia de las religiones

Para esta corriente los milagros del evangelio tendrían su origen en el helenismo, que habla frecuentemente de hombres divinos. La cristología primitiva habría presentado a Jesús como un hombre divino a través de los relatos de los milagros. Esta cristología, que estaría al origen del título "Hijo de Dios" en sentido metafísico, tendría su origen en esas leyendas de los griegos, de tal manera que se habría pasado del "hombre divino" helenístico al "hombre divino" del judaísmo de tendencia helénica que interpretaba así a Moisés y a los profetas, para llegar finalmente a hablar de Jesús como Hijo de Dios.

El influjo de la literatura griega, por consiguiente, habría favorecido esa presentación cristológica, en la que se pasa del Jesús profeta al Cristo Hijo de Dios, realizador de milagros,

898. Ampliar en TRILLING W., *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1975) 115-126; LATOURELLE R., *Miracles de Jésus et théologie des miracles* 38-42.

ya que en los medios helénicos, se atribuía al "theios anèr" unos poderes taumatúrgicos reservados a la divinidad.⁸⁹⁹

c. Bultmann y la Escuela de las Formas

Para Bultmann los milagros no sólo son ininteligibles en el mundo de la ciencia, sino que atentaría contra la misma fe. En efecto, él considera que la concepción de los milagros como procesos ciertos es incompatible con el carácter escondido de la actividad de Dios, ya que se expondrían los actos de Dios a la observación objetiva y, por consiguiente, haría que la fe en los milagros (o mejor la superstición) fuera susceptible de críticas muy justificables por parte de la ciencia.⁹⁰⁰

Según la doctrina bultmaniana, el hombre que quiere creer en Dios, como en su Dios, debe hacerse consciente de que él no tiene cosa alguna a la mano sobre la cual apoyar su fe; está como suspendido en el aire y, consiguientemente, no le es lícito pedir pruebas de la Palabra que le ha sido dirigida, ya que el fundamento y el objeto de la fe son la misma realidad. La seguridad sólo puede encontrarse con el abandono de toda seguridad, con el estar listo a zambullirse en la oscuridad interior.⁹⁰¹

Por su parte, la Escuela de las formas no dejó de someter a un análisis histórico-crítico los milagros de Jesús que se encuentran en los relatos de los evangelios. De acuerdo con su escepticismo histórico, los milagros del Nuevo Testamento tendrían una estructura similar a los recuentos milagrosos de los griegos, lo cual llevaría a pensar en una elaboración de carácter apologético, destinada a probar la mesianidad de Jesús. De esta manera, el trabajo del exégeta estaría encaminado no a probar la historicidad de los milagros, que a menudo sería

899. Esta teoría no tiene fundamento alguno ya que, como lo han demostrado D.L. Tiede y C.H. Holladay, no sólo se distingue en la literatura filosófica griega la idea de hombre divino y la de taumaturgo, sino que además el Antiguo Testamento nunca consideró a Moisés y a los profetas como hombres divinos. Además el uso técnico de la expresión "hombre divino" por parte del helenismo es tardío y posterior a Jesús.

900. BULTMANN R., *Kerygma and myth* (London 1964) 199.

901. Cf. *Ibid.*, 211.

inexistente, sino a encontrar el sentido que tienen los relatos para la fe y su significación para el hombre pecador que recibe la gracia.

3. Historicidad de los milagros

Frente a los ataques que se han hecho a los relatos de los milagros de Jesús es necesario entrar a hacer un análisis de ellos para poder determinar si nos encontramos ante auténticos hechos de Jesús, o si son simples narraciones de carácter catequético y apologético, elaboradas por la comunidad apostólica.

No podemos olvidar que en la revelación de Jesús palabras y hechos van íntimamente ligados, de tal manera que sus milagros forman parte de su actividad reveladora, así como también ocurrió en el Antiguo Testamento, en donde la revelación era inseparablemente acontecimiento y palabra. Por ello no podemos contentarnos con saber que en el evangelio podemos encontrar los rasgos históricos de su palabra, es necesario determinar también la historicidad de su actuación, y particularmente de sus milagros.

Es esencial reconocer esta unidad indisoluble entre palabra y acontecimiento, en la revelación de la salvación, para situar y comprender el milagro. Las acciones y gestos de Jesús (comida con los pecadores, preferencia dada a los pobres y a los pequeños, curaciones de enfermos) pertenecen a su paso entre los hombres, no menos que las parábolas, las controversias, las bienaventuranzas. Es esta unidad indisoluble la que expresan los evangelistas al darle a los relatos de los milagros una importancia masiva.⁹⁰²

a. El testimonio escriturístico

La acción milagrosa no es algo novedoso en el Nuevo Testamento. De hecho, el Antiguo Testamento creía en un Dios que actuaba personalmente en el curso de la vida de la naturaleza y de los acontecimientos de la historia. Este Dios no sólo con-

902. LATOURELLE R., *Miracles de Jésus et théologie des miracles* 53.

ducía el curso normal del mundo, sino que podía, en un momento dado, ocasionar eventos que rompieran esta regularidad. El Antiguo Testamento se encontraba mucho más abierto al milagro, porque el Dios vivo era visto detrás de todo lo que sucedía. Milagro y signo estaban así emparentados. Los signos dados por Dios exigían que el pueblo fuera con fe y con confianza al encuentro de su Dios. Sin embargo, estos signos de Dios no siempre eran milagros, como tampoco muchos de los hechos portentosos allí narrados eran signos de la obra divina, ya que también los magos egipcios eran capaces de realizar prodigios semejantes (cf. *Ex.* 7,12.22; 8,3). Por ello el Deuteronomio (13,1-6) previene contra los falsos profetas e intérpretes de sueños que anuncian signos y milagros realizados para seducir y llevar a la idolatría.

En el Nuevo Testamento encontramos un recuento de un número considerable de milagros realizados por Jesús,⁹⁰³ en los que se insiste en la grandeza de la obra realizada y en los testigos que lo presencian, como para testimoniar su autenticidad. Los exégetas al dar una explicación de ellos, si bien es cierto que encuentran dificultades para analizar esas narraciones y no están de acuerdo en aceptar la historicidad de todos los elementos que allí se encuentran referidos, sin embargo no pueden negar la actividad milagrosa de Jesús, sin mutilar el evangelio en su integridad.⁹⁰⁴

Aunque es constatable la tendencia a acentuar, engrandecer y multiplicar los milagros (cf. *Mc.* 1,34; *Mt.* 8,16), sin embargo los que se atribuyen a Jesús abarcan curaciones de enfermos de distinta clase (*Mc.* 1,40-45; 2,1-12; 3,16; 7,31-37 y paralelos); expulsiones de demonios (*Mc.* 5,1-20; 1,34); tres resurrecciones

903. Cf. ID., "Authenticité historique des miracles de Jésus: Essai de critériologie" Gr. 54 (1973) 225-262.

904. No deja de haber, sin embargo, episodios dudosos, por ejemplo el episodio de los puercos (*Mc.* 5,1-20), ya que Jesús nunca hace el mal a nadie; la moneda para los impuestos (*Mt.* 17,27) se explicaría mejor como una materialización de lo que dice a Pedro que era un pescador, puesto que Jesús nunca hace magia ni milagros para sí mismo. Habría otros que parecen ser materializaciones de las parábolas: la higuera seca, el telón del templo que se rasga al morir Jesús, con lo cual se quería indicar la finalización de la religión judía, cf. GALOT J., *¡Cristo! ¿Tú quién eres?* 153-158.

de muertos (*Mc* 5,21-43; *Lc* 7,11-17; *Jn* 11,33-44) y varios milagros físicos como multiplicación de los panes (*Mc* 6,30-44; 8, 1-10, *Jn* 6,1-13), la pesca milagrosa (*Lc* 5, 1-11) y la tempestad calmada (*Mc* 4,35-41).

Todo este recuerdo de la actividad de Jesús no sería posible si no tuviera un apoyo cierto en su vida. En realidad hay que constatar que Jesús ha dejado el recuerdo de ser un hombre que curaba a muchos enfermos (*Act* 2, 22) y que, en ello, no siempre se ajustaba a las tradiciones judías, sobre todo al no respetar el sábado, pues para El estaba primero el amor y la misericordia que el cumplimiento externo de la ley.

Las narraciones de los evangelios no se presentan como una crónica de los milagros de Jesús. Allí encontramos también el recuerdo de sus discípulos y la acomodación que hacen de ese recuerdo para sus fines teológicos y catequéticos, amoldándose al mismo tiempo al estilo literario conocido por ellos y que se encontraba ya en el Antiguo Testamento. Así, por ejemplo, Jesús actúa como un profeta, y en concreto como Elías (cf *I Re* 17) quien multiplicó los panes y resucitó al hijo de la viuda de Sarepta, para acreditar su misión divina.

Los milagros, entonces, no pueden rechazarse sin más, ni siquiera aquellos que tienen que ver con la superación de la naturaleza (caminar sobre las aguas, multiplicación de los panes).⁹⁰⁵ Quienes lo hacen es porque ven que Jesús con sus milagros no quería hacer prodigios espectaculares y por eso rechazó la tentación de botarse del pináculo del templo. Por el contrario, El realizaba estos prodigios con una prudencia enorme, como para no obligar a la inteligencia humana a aceptar forzosamente eventos fulgurantes (c. *Jn* 11, 11).

Este recuerdo de la actividad milagrosa de Jesús, que traen los evangelios, es necesario someterlo a un análisis histórico-crítico para poder determinar su autenticidad.

905.Cf. SCHUTZ C., "Los misterios de la vida y actividad pública de Jesús" *MySal* III/II 109-135.

b. Jesús testifica acerca de sus milagros

Así como con muchos de los discursos de Jesús se ha querido ver únicamente una elaboración pospascual de la Iglesia primitiva, de igual manera se ha pretendido atribuir el origen de estos relatos acerca de los milagros a la actividad creativa de la comunidad primitiva, la cual sería la responsable de la formulación y del sentido que allí se contiene.

Sin embargo, encontramos en el mismo evangelio unos testimonios de Jesús en los que él mismo da el sentido de sus milagros, lo cual nos lleva a determinar cuál era, en boca de Jesús, el sentido prepascual de su actividad taumaturga. En las tres ocasiones en las que Jesús habla de sus milagros⁹⁰⁶ (*Mt.* 12,28 y *Lc.* 11,20; *Mt.* 11,20-24 y *Lc.* 10,13-15; *Mt.* 11,2-6 y *Lc.* 7, 18-23), él se defiende de la acusación de expulsar los demonios en nombre de Beelzebul; se queja de la incredulidad de las ciudades del lago ante los milagros que realizó allí; finalmente, responde a los discípulos del Bautista haciendo referencia a su actividad milagrosa. Tres episodios diferentes que, sin embargo, llevan a hacernos descubrir el sentido que Jesús mismo dió a sus milagros: milagros y exorcismos señalan la llegada del Reino.

En efecto, aunque Jesús no se declare abiertamente que él es el Mesías, con sus obras muestra que el reino de Satán ha sido destruido. Por ello los milagros señalan además que él tiene personalmente el poder divino, incluso de perdonar los pecados. De ahí que sean también una llamada a la conversión y a la penitencia ante la inminencia del Reino.

Esos tres relatos gozan de serios indicios de autenticidad.⁹⁰⁷ Tienen en común: que pertenecen a la fuente Q, que es una de las más antiguas de las tradiciones evangélicas; que hacen refe-

906. Para un amplio análisis de esos tres episodios remito a LATOURELLE R., *Miracles de Jésus et théologie des miracles* 59-71.

907. En el capítulo precedente ya hemos presentado un análisis detallado acerca del episodio de la embajada de los discípulos del Bautista (*Mt.* 11,2-6; *Lc.* 7,18-23), mostrando los rasgos de autenticidad del relato. Por esta razón aquí nos limitamos a los elementos comunes de los tres relatos en donde Jesús señala el sentido de su actividad milagrosa y a algunas anotaciones particulares sobre los dos primeros.

rencia a la llegada del Reino y que se presentan como parte de la actividad mesiánica de Jesús.

“Si es por el Espíritu de Dios que expulsó los demonios, esto quiere decir que el Reino de Dios ha llegado en medio de vosotros” (*Mt.* 12,28; cf. *Lc.* 11,20). En este primer relato encontramos además una alusión al reconocimiento de su actividad exorcista por parte de los fariseos, que no niegan la actuación milagrosa de Jesús, sino que cuestionan la procedencia de su poder (cf. *Mc.* 3,22). La referencia a Beelzebul que se encuentra en el conjunto del relato hubiera sido eliminada si se tratara de una elaboración tardía. El tema del Reino (cf. *Mc.* 1,15) y la conciencia del poder de Jesús para vencer a Satanás (cf. *Mc.* 3,22-27) son elementos que hacen referencia a otros episodios que ayudan a señalar la antigüedad del relato.

En las quejas de Jesús contra las ciudades donde más milagros había realizado, sin que se hubieran convertido (*Mt.* 11,20-24; *Lc.* 10,13-15), se encuentran muchos elementos arcaicos: se utiliza el término “dunamis” que es característico de la más antigua tradición; se hace mención explícita a la ciudad de Corozain, que en ninguna otra parte del Nuevo Testamento viene señalada; se habla del eco que tuvieron los milagros de Jesús, lo cual contrasta con la actividad de la Iglesia primitiva (cf. *Act.* 2,22; 10,38).

Todos estos elementos nos colocan ante tres testimonios del mismo Jesús, en el que él mismo liga sus exorcismos y milagros a la venida del Reino que ha venido a inaugurar, de tal manera que su actividad milagrosa es parte de su revelación como enviado del Padre. A su vez, son tres textos que no se pueden atribuir simplemente a elaboraciones tardías de la comunidad postpascual.

c. Historicidad global de los milagros

Los milagros ocupan un puesto muy importante en los evangelios, hasta el punto de no poder concebir la enseñanza de Jesús sin los milagros que la acompañan, ya que ambas actividades están íntimamente ligadas y encaminadas a manifestar una misma realidad: la llegada del Reino de Dios (*Mt.* 4, 23).

Dentro del conjunto del evangelio de Marcos los relatos de los milagros representan un 31% del texto, y si se miran únicamente los diez primeros capítulos que tienen relación con el ministerio público de Jesús, la proporción llega al 47%. Algo similar se puede decir del evangelio de Juan.⁹⁰⁸ Un recuento tan extenso de la actividad milagrosa del Señor no podría entenderse sin que realmente hubiera una base histórica, más cuando una gran parte se refiere a acciones públicas de Jesús, es decir, a milagros realizados en medio de la muchedumbre, de tal manera que una invención de la Iglesia pospascual en este sentido habría sido fácilmente rechazada. Precisamente porque hay una base histórica es por lo que Pedro puede en su discurso después de Pentecostés hacer una clara referencia a un hecho incontestable (Act. 2,22), pues ni siquiera los enemigos de Jesús podían negar que él realizaba obras milagrosas, especialmente curando enfermos y expulsando demonios.

Este contenido global de la acción milagrosa de Jesús puede ser autenticada históricamente, aplicándole también los criterios de historicidad.⁹⁰⁹

1) En efecto, los sinópticos, el evangelio de Juan, el libro de los hechos (2,22; 10,38); la carta a los Hebreos (2,23-24) y los apócrifos dan testimonio unánime del hecho de los milagros de Jesús. Así nos encontramos frente a un caso de testimonio múltiple.

2) La actitud de Jesús, cuando obraba milagros, contrastaba ya sea con la actitud de los profetas que realizaban estas acciones prodigiosas en nombre de Yavé, ya sea con la actitud e los Apóstoles que en el comienzo de su misión apostólica obraban también milagros en nombre de Jesús. El, por su parte, los obraba en nombre propio. Fuera de ello hay que tener en cuenta que el comportamiento de Jesús especialmente frente a los leprosos no es de rechazo, como hacían los fariseos que los consideraban impuros y, por consiguiente, prácticamente muertos socialmente, sino que él los llama a participar del Reino que ha venido a inaugurar. Así, entonces, se puede aplicar el criterio de discontinuidad.

908.Cf. LATOURELLE R., *Miracles de Jésus et théologie des miracles*

74.

909.Cf. *Ibid.*, 76-91.

3) Los milagros se encuentran además en perfecta armonía con la predicación de Jesús, pues son los signos que manifiestan la llegada del Reino. El tema del Reino es lo fundamental de la predicación de Jesús, de tal manera que se pueden considerar como auténticos los dichos y gestos de Jesús que están íntimamente ligados a este tema. Tendríamos de este modo que se puede aplicar también el criterio de conformidad.

4) Lo que domina en los relatos acerca de los milagros es la presentación de la simplicidad con que Jesús los realizaba. Su intervención se reduce normalmente a una palabra, acompañada en algunas ocasiones de un gesto simbólico muy simple. El no obraba milagros para llamar la atención, ni para hacer demostraciones de su poder. Por el contrario, los hacía siempre movido a compasión y dentro de un contexto religioso de fe. Así, pues, en Jesús sus palabras y sus obras se corresponden, dentro de su estilo de vida caracterizado por la sobriedad y la discreción. De este modo se aplicaría además el criterio del "estilo de Jesús".

5) El criterio de explicación necesaria es de suma importancia en la verificación de la autenticidad histórica de los milagros. Efectivamente, sin ellos no se podría explicar cierto número de hechos que constatan los evangelios: la exaltación del pueblo ante Jesús; el reconocimiento como profeta; la fe de los Apóstoles en la mesianidad de Jesús; la decisión por parte de los sacerdotes y de los fariseos de eliminarlo, precisamente porque obraba prodigios y constituía una amenaza para su poder; la predicación del kerigma primitivo que apelaba a los milagros de Jesús para presentarlo como Mesías e Hijo de Dios; la relación íntima que hay entre las pretensiones de Jesús (como Hijo del Padre, poseedor de sabiduría y poder, y como vencedor del pecado y de la muerte) y sus milagros que manifiestan precisamente el dominio sobre la enfermedad, el pecado y la muerte. Así pues, sólo admitiendo la realidad de los milagros se pueden esclarecer estos hechos, que de lo contrario quedarían sin una verdadera explicación.

Finalmente hay que observar que si Cristo es el Signo de la presencia amorosa de Dios en medio de los hombres, es lógico que realizara signos de su identidad divina para ayudar a la percepción humana a acogerlo como el Hijo del Padre, presen-

te entre nosotros con el poder, el conocimiento y el amor de Dios.⁹¹⁰

4. Valor significativo de los milagros

Ya el Concilio Vaticano I había señalado la función confirmativa que tienen los milagros, es decir, que manifiestan la aprobación de Dios, y por consiguiente, constituyen el sello divino sobre la palabra que se afirma que procede de El.⁹¹¹ Por esto el Vaticano I los consideraba como hechos divinos, pruebas y signos del origen divino de la religión cristiana. Dios atestiguó por medio de los milagros que realizó Jesús que estaba con su enviado y que por lo tanto su palabra era verdaderamente la palabra de Dios.

El Vaticano II reconoce en los milagros una doble función: por una parte los milagros son portadores de la revelación, ya que pertenecen a la economía de una revelación que se cumple por las vías de la encarnación, es decir, se trata de una palabra de salvación, expresada en gestos inteligibles y significantes; por otra parte, ellos atestiguan la verdad del testimonio de Cristo y la autenticidad de la revelación que es El en persona. En efecto, no podemos olvidar que Cristo es la perfecta revelación de Dios, por sus gestos, su actividad, su comportamiento y también por su palabra⁹¹² y que en Cristo Dios mismo se dió al hombre sin reservas y por las vías del hombre, de tal manera que para poder entender la revelación es necesario tener en cuenta todo lo que implica su misterio de encarnación.

Los milagros de Jesús constituyen, por consiguiente, un signo polivalente que viene a manifestar una multiplicidad de aspectos de la revelación de Cristo.

Ante todo, los milagros son una manifestación del poder y del amor de Dios, es decir, son signos particularmente notables de la acción divina que obra la salvación. Así es como los encontramos narrados a lo largo del evangelio, en donde constituyen

910. Cf. *Ibid.*, 90 - 91.

911. Cf. DS 1790, 1813.

912. Cf. von BALTHASAR H.U., *Teología de la historia* (Madrid 1964²) 123.

una garantía de que se ha cumplido la Escritura, pues significan que el Reino anunciado ya ha llegado y que Jesús de Nazaret es el Mesías, el enviado de Dios, cuya palabra es verídica. Igualmente, los milagros son signos de la gloria de Cristo, del misterio trinitario, de la nueva economía sacramental y de la gracia traída por El, del orden glorioso de la resurrección de los cuerpos y de la transformación del mundo al final de los tiempos.⁹¹³

Los milagros, por consiguiente, hay que mirarlos como una expresión significativa de una obra divina, como una palabra de salvación dirigida al hombre en actos inteligibles. Ciertamente muchos de los grandes temas del evangelio se esclarecen a la luz de los milagros, porque en ellos la liberación del pecado, el sentido redentor de la Cruz, la gloria prometida, se convierte en imágenes vivas y en símbolos cargados de sentido.⁹¹⁴

La importancia del estudio de los milagros, superada ya la fase de su problemática histórica, va encaminada entonces a encontrar su verdadera significación. Esta significatividad de los milagros se encuentra en los mismos evangelios, en donde de manera particular se presentan como un signo de la identidad de Jesús. Así es efectivamente como él mismo los presenta ante los discípulos del Bautista:

¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro? Jesús les respondió: 'Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva' (Mt. 11, 3-5).

Precisamente el final de esta perícopa ilumina el sentido de los milagros descritos. Jesús viene a manifestar el amor de Dios, la misericordia hacia el hombre, la benevolencia y la preferencia hacia los pobres. De esta manera, pues, los milagros sólo pueden considerarse dentro del contexto de la gran actividad de Dios en el mundo y en un nivel de fe.⁹¹⁵

913. Una amplia exposición de los distintos valores significativos de los milagros se encuentran en LATOURELLE R., *Teología de la revelación* 486-499.

914. Cf. MONDEN L., *El milagro, signo de salud* (Barcelona 1964). En esta obra el autor intenta analizar los milagros desde su perspectiva soteriológica.

915. Cf. JUAN PABLO II, Enc. "Dives in misericordia" n. 3.

Estos hechos milagrosos son realidades que tienen un sentido, pero que no tienen valor por sí solos, sino que están íntimamente ligados a su predicación (*Lc. 7,21-22*), enmarcados así dentro del contexto de su misión y en relación con el anuncio y la presencia del Reino de Dios entre los hombres.⁹¹⁶

En general los milagros tienen una intención mesiánica. Con ellos Jesús muestra que en El se cumplen las esperanzas del Antiguo Testamento, sobre todo con el don de la Buena Nueva a los pobres. Pero son especialmente signos de la identidad de Jesús en cuanto Hijo del Hombre dotado de poder (*Mc. 2,2-11*). En ellos obra Jesús con una autoridad propia: "Lo quiero" (*Mc. 1,41*) dice al leproso. Asimismo, son signos del envío de Jesús, ya que El realizó 'señales' para atestiguar que Dios le había enviado (*Jn. 2,11; 5,36; 10,25.37*). El no sólo anuncia la palabra de Dios, sino que es el Mesías a través también de su acción,⁹¹⁷ y por ello sus milagros sirven para llamar a su seguimiento y para congregar escatológicamente al pueblo de Dios.

De esta manera, pues, los milagros cumplen una función muy importante en la comunicación de la revelación,⁹¹⁸ en cuanto que siendo expresiones del amor divino, disponen a la escucha de la Palabra. Asimismo cumplen una función reveladora al hacer visible la misericordia divina y la liberación integral que Cristo ha venido a realizar, atestiguando además la autenticidad de la revelación plena de Cristo Jesús.

5. El milagro, llamada a la fe y a la conversión

En el Nuevo Testamento los milagros son signos de la acción de Dios en la gracia y la revelación. Por esto tienen una gran variedad que constituye una interpelación a personas concretas en situaciones históricas determinadas. En efecto, no hay un milagro que no quiera decir algo a alguien, pues Dios no hace milagros para corregir el curso del universo, sino para mani-

916. El estudio sobre los milagros como signos del Reino de Dios y su relación con la predicación de Jesús, se presenta en la cristología: cf. GONZALEZ C.I., *El es nuestra Salvación* 127-133.

917. Cf. Puebla 191.

918. Cf. LATOURELLE R., *Miracles de Jésus et théologie des miracles* 341-346.

festar su amor y su misericordia. Así, pues, el milagro es ante todo un hecho religioso, un hecho de fe y no tanto algo que desafíe, o no, las leyes naturales. En sí mismo es un signo de una llamada existencial de Dios al hombre para que actúe de acuerdo con esa llamada y para que sea consecuente con el signo.⁹¹⁹

Sin embargo, en el campo fenomenológico, el milagro pertenece a lo extraordinario y es algo que causa asombro. Desde este punto de vista es un signo ambiguo que tiene que recibir su sentido y su significación de la palabra y de la predicación que lo acompaña y que sólo puede ser aceptado por medio de la fe.

a. El milagro como llamada a la fe

En el campo religioso hay que tener en cuenta que los milagros se realizan por la libre voluntad de Dios. El milagro no fuerza a la fe, más bien la pide y la confirma. En efecto, los milagros se experimentan como acción de Dios sólo en la fe. Milagro y fe van estrechamente unidos. Jesús siempre los relaciona, de tal manera que El realiza un milagro y termina con expresiones como ésta: "tu fe te ha salvado" (*Mc.* 10,52; 5,34; *Mt.* 9,22; *Lc.* 17,19), o admira la fe de aquellos que no son del pueblo de Israel y creen en sus signos (*Mt.* 8,10). Prácticamente Jesús exige esta fe (*Mt.* 8,13; 9,2; 15, 28; *Lc.* 17,19).

Pero al mismo tiempo, los milagros de Jesús llevan a la fe, la introducen al hacer que la gente se pregunte: ¿Quién es éste? (*Mc.* 1,27; 4,41; *Mt.* 12,23). Pregunta que nos hace ver que aunque Jesús realice obras que causan extrañeza en los demás, sin embargo son signos ambiguos, no contundentes. Son signos que piden la fe en El y en sus palabras.

No obstante, estos signos van encaminados al descubrimiento de Dios, a reconocer que Jesús realiza el plan de Dios y que Dios actúa en El para la salvación del hombre.

Los milagros en la economía de la revelación tienen por lo tanto la intención de llamar la atención sobre dos elementos:

919. Cf. RAHNER K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona 1978) 304-310.

por una parte, remiten a Aquel que los cumple como manifestación de la presencia del poder y de la gloria de Dios; por otra parte, confirman la revelación anunciada por Cristo, convirtiéndose así en ocasión para la decisión de fe.

Hay que tener en cuenta, por lo tanto, que los milagros no son pruebas de la divinidad de Cristo, pero sí una invitación a creer en El y una ayuda para confirmar la fe.

b. El milagro como llamada a la conversión

Como en la época de Jesús, hoy también el milagro constituye una llamada a la conversión y a la fe. Ciertamente no es la principal llamada, ni es el signo más elocuente para el hombre contemporáneo, en especial para nuestro continente en donde la Iglesia se hace signo creíble particularmente por su amor de preferencia a los pobres y por su compromiso en la liberación integral, constituyéndose así en el "milagro" permanente de la fraternidad y el amor. Pero de todas maneras la presentación de los milagros de Jesús, en los que precisamente se subraya de manera especial su amor y su misericordia para con los pobres, los enfermos, los marginados por la sociedad, los que sufren la miseria del pecado, es una llamada permanente a la conversión evangélica para transformarnos en prolongadores de la misma actitud amorosa y liberadora del Señor.

Si con Cristo ha llegado el Reino de Dios, los signos de su presencia tienen que ser reconocidos y aceptados. La aceptación de ellos se manifiesta a través de la purificación del corazón, del cambio de vida, de la conversión auténtica y radical. Es esta la razón por la que Jesús reprochó duramente la actitud de los habitantes de Cafarnaúm, quienes no supieron reconocer los signos realizados por él y no se convirtieron.

Hoy siguen existiendo milagros a través de los cuales el Señor llama a reafirmar la fe y a convertirse de verdad. Los santuarios de Lourdes, Fátima, Guadalupe, Chiquinquirá, Luján y tantos otros constituyen centros permanentes de esta llamada, en donde Nuestra Señora, en nombre de su Hijo, nos invita a convertirnos y a confiar en el perdón y la misericordia del Señor que no cesa de darse abundantemente a quienes tienen la esperanza en El.

Asimismo, al constatar los milagros que se verifican en estos santuarios, o los que se realizan a través de los santos o de aquellos que por su vida de fidelidad cristiana van a recibir por la canonización el reconocimiento oficial de su santidad, la Iglesia está particularmente atenta para comprobar que se trata de verdaderos signos que manifiestan la santidad y la acogida plena de la llamada a la conversión y no simples hechos asombrosos que pueden llevar al fetichismo o a la superstición.

El milagro es siempre una manifestación del poder y del amor de Dios. Ante él debemos saber discernir su significación profunda y acogerlo en la fe, respondiendo libremente a la invitación que nos hace el Señor a seguirlo y a llevar una vida santa, ya que el milagro constituye una palabra de salvación, que evoca la salud total a la que estamos llamados y la liberación integral que Cristo ha venido a ofrecer al hombre.

ACTIVIDADES DE COMPLEMENTACION

1. Profundización del tema

- a. KASPER W., *Jesús el Cristo* 112-117.
- b. GALOT J., *Cristo, ¿Tú quién eres?* 153-158.
- c. SCHTUZ C., "Los milagros de la vida y actividad pública de Jesús" *MySal* III/II, 109-135.
- d. CROATO S., "El milagro, acontecimiento 'de Dios', un problema semiológico" *RB* 40(1978) 39-42.

2. Círculo bíblico

Sacar los principales elementos de la presentación bíblica sobre los milagros a partir del Cuaderno bíblico n. 8 "Los milagros del Evangelio" (ed. Verbo divino).

3. Círculo de estudio

Analizar los distintos argumentos que plantea Sto Tomás en la *STh* III q. 43 sobre los milagros en general.

4. Guía pastoral

En América Latina se encuentran muchos santuarios dedicados al Señor y a la Santísima Virgen en los que se colocan muchos "testimonios" de milagros recibidos por los fieles

(exvotos, agradecimientos, muletas, etc...). Analizar si esto corresponde simplemente a una mentalidad "milagrera" o si en el fondo hay una cosmovisión no secularizada, señalando los valores y límites que puede tener y prospectando una evangelización que, asumiendo los aspectos positivos, purifique las eventuales deformaciones.

5. Liturgia de las Horas

BALDUINO DE CANTORBERY, "La palabra de Dios es viva y eficaz" viernes XXX ordinario.

BIBLIOGRAFIA

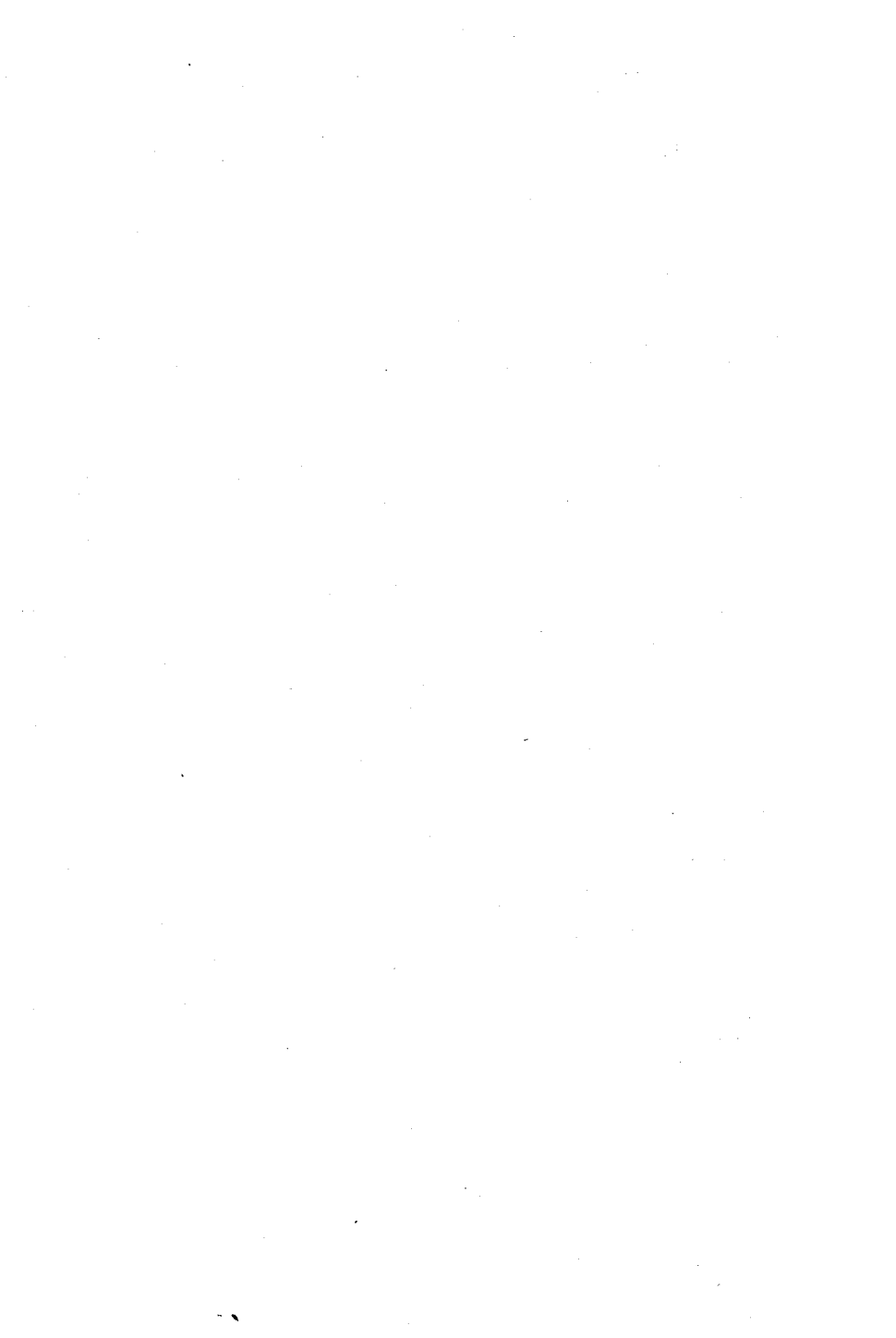
- DHANIS E., "Qu'est-ce qu'un miracle? Gr 40 (1959) 201-240.
- GALOT J., *¡Cristo! ¿Tú quién eres?* (Madrid 1982).
- GNILKA J., FRIES H., "Milagro/Signo" CFT II 18-36.
- GONZALES FAUS J.I., *Clamor del Reino. Estudio sobre los milagros de Jesús* (Salamanca 1982).
- "Qué pensar de los milagros de Jesús" en RAZON Y FE 205 (1982) 479-494.
- GONZALEZ M., *Cristo el misterio de Dios I* (Madrid 1976) 370-404.
- KASPER W., *Jesús, el Cristo* (Salamanca 1978) 108-121.
- KAMPHAUS F., "Las narraciones de milagros en los evangelios" SdeT 99(1970) 86-94
- LAPIRTE R., "Qué queda de los milagros" Sdet 15 (1967) 246-252.
- LAPPLE A., *El mensaje de los evangelios hoy* (Madrid 1976) 246-252.
- LATOURELLE R., *Miracles de Jésus et théologie des miracles* (Montreal/Paris 1986).
- *Teología de la revelación* (Salamanca 1982⁵) 485-500.
 - "Miracles et révélation" Gr 43 (1962) 492-509.
 - "Authenticité historique des miracles de Jésus: Essai de criteriologie" Gr 54 (1973) 225-262.
- MARTINS TERRA J.F *O Milagre* (Sao Paulo 1981).
- MARTORELL J., *Los milagros de Jesús* (Valencia 1980).
- METZ J.B., "Milagro" SaM IV 595-599.
- MONDEN L., *El milagro, signo de salud* (Barcelona 1964).
- "Signo cristiano del milagro" SdeT 4 (1964) 117-122.
 - "Milagros de Jesús" SaM IV 599-605.
- SCHUTZ C., "Los misterios de la vida y actividad pública de Jesús" MySal III/2 109 - 135.

TOMAS DE AQUINO, STh III q.43.44.

– Suma contra Gentiles III q. 98-110.

TRESMONTANT C., *La doctrina de Jeshua de Nazaret* (Barcelona 1973)
27-46.

TRILLING W., *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1975)
115-126.



CAPITULO 17: LA RESURRECCION DE JESUS

El eje fundamental de la fe cristiana se basa en la confesión de Cristo muerto y resucitado. Esto quiere decir que el mismo Jesús que vivió en la historia, que cumplió a lo largo de su vida una serie de 'pretensiones' mesiánicas, que se llamó a sí mismo "Hijo del Hombre" y que manifestó su especial relación filial con el Padre, no sólo murió en cumplimiento de su obediencia total al Padre, sino que resucitó de entre los muertos para comunicar la vida divina y hacernos "hijos en el Hijo".

Este acontecimiento salvífico, que cierra el ciclo del misterio de la persona de Jesucristo, hay que entenderlo a la luz de la dinámica del amor de Dios, que con la Encarnación del Hijo, con su misterio redentor y con su exaltación y resurrección quiere manifestar al hombre el sentido y la realidad más profunda de la existencia humana.

El hecho de la resurrección es el punto crítico de nuestra fe. Ante ese suceso único y que escapa a nuestra experiencia, el hombre se ve desafiado a tomar una opción que va a determinar toda su vida: o cree en él y trata de dirigir su existencia según la nueva vida del Resucitado, o lo rechaza y debe buscar a tientas el sentido de su presencia en el mundo, sin encontrar una apertura capaz de saciar su impulso de trascendencia. Allí está el centro de nuestra fe, pues "si no resucitó Cristo, vacía es nuestra predicación, vacía también vuestra fe" (1 Cor. 15,14).

La cristología y, por consiguiente, la antropología teológica encuentran en Cristo resucitado el punto culminante del misterio de la Encarnación. De ahí entonces la importancia que

tiene todo el misterio pascual, muerte y resurrección del Señor, en la reflexión teológica. Ninguna teología puede dejar de lado este aspecto. La teología fundamental, por lo tanto, como la dogmática, la moral, la bíblica, la litúrgica y las demás ramas del quehacer teológico, encuentran allí su base y fundamento; cada una de ellas, de acuerdo con su objeto formal propio, hacen una aproximación y desarrollo de esta temática, sin la cual quedarían vacías y dejarían de ser verdaderas teologías cristianas.

Desde el punto de vista de la teología fundamental, y particularmente de la teología de la revelación, la resurrección constituye el signo central dirigido por Dios al hombre, para portarlo al reconocimiento y a la proclamación de la filiación divina de Jesús. Sin embargo, este signo del amor de Dios debe ser acogido en la fe. No se trata de una 'prueba' irrefutable ante la cual caería cualquier duda sobre la persona de Cristo, sino de un acontecimiento salvífico que se recibe y se acepta con la humildad creyente, pero que llena de gozo y de esperanza la existencia humana y abre la posibilidad de una vida en la que, venciendo el temor de la muerte, se puede llegar a la donación de sí mismo en el amor.

En este capítulo trataremos sólo algunos de los aspectos de la resurrección, dejando especialmente para la cristología lo que se refiere a su valor salvífico y a su realidad escatológica. Así pues, 1) en un primer momento estudiaremos el actual cambio de perspectiva en lo relativo al tema de la resurrección; 2) luego, en un segundo numeral, veremos de manera sintética las aproximaciones al tema que se han hecho desde la teología protestante, especialmente con Bultmann, Marxsen y Pannenberg; 3) a continuación daremos una visión de la presentación que nos hacen los evangelios, estudiando cuáles son sus principales características y las diferencias que se encuentran en ellos; 4) con base en lo anterior trataremos de acercarnos a lo que fue la resurrección de Jesús en cuanto novedad absoluta, para plantear luego el problema de su historicidad y llegar a un análisis de los signos de la resurrección; 5) puesto que la resurrección representa el centro de nuestra fe, veremos a continuación cuál es su carácter revelador, su dimensión escatológica y su sentido existencial y liberador; 6) finalmente, a manera de síntesis terminaremos el capítulo con unas conclusiones que recogen lo principal de la problemática planteada.

1. La resurrección de Jesús en la teología fundamental

Durante mucho tiempo el problema de la resurrección se abordó desde un ángulo muy restringido, pues tan sólo se le consideraba como una confirmación de la divinidad de Jesucristo y del significado redentor de la cruz. En el tratado 'De Christo legato divino' la resurrección aparecía como un argumento fundamentalmente apologetico e histórico, aun al margen de su sentido y de su perspectiva escatológica.⁹²⁰ La resurrección, entonces, venía tratada como otro cualquier acontecimiento histórico, que era demostrado a partir del sepulcro vacío y de la credibilidad de los discípulos que proclamaron haber visto al Señor resucitado. De esta manera venía tratada como una demostración extrínseca del carácter divino del testimonio de Jesús, con lo cual se reducía, inconscientemente, el hecho de la pascua a un puro suceso del pasado, haciéndole perder, por consiguiente, su incidencia siempre actual.

Al llegar el Racionalismo, la resurrección no tuvo más cabida. Diversos autores comenzaron a especular y a buscar distintas explicaciones de tipo racional: la resurrección, decían, fue una invención de los Apóstoles a partir del robo del cuerpo de Jesús; otros, en cambio llegaron a afirmar que Jesús no murió, sino que aparentó su muerte. Por último, se trató de encontrar una explicación afirmando que los Apóstoles tuvieron una serie de alucinaciones que explicarían los relatos evangélicos.⁹²¹ Estas teorías, sin embargo, se fueron rechazando poco a poco al no poder presentar sólidos fundamentos. En cuanto a la última, referente a las alucinaciones, que podía aparecer como la más atractiva para una cierta mentalidad racionalista, hoy se ve con gran claridad que es imposible de sostenerse, ya que las circunstancias históricas que presentan los evangelios no la permiten. En efecto, los Apóstoles fueron los primeros escandalizados con la cruz, de tal manera que después del aparente fracaso

920. Cf. PIE S., "La resurrección de Jesucristo en la teología reciente" en REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL 1 (1982) 695.

921. Una crítica a estas posiciones se encuentra en DORE J., "Creer en la resurrección de Jesucristo" SdeT 86 (1983) 83-92.

so de Jesús no podían estar predispuestos a aceptarlo como vivo por una simple alucinación.⁹²²

A partir de las diversas aproximaciones al tema y de los distintos avances en los estudios bíblicos y hermenéuticos, el período posconciliar ha experimentado una larga crisis en todo el ámbito de la teología fundamental, pero al mismo tiempo ha visto enriquecerse con perspectivas más precisas y un objeto de estudio más determinado. En relación con la resurrección de Jesucristo se ha querido desplazar su estudio al tratado de cristología, ante el riesgo que había, en una teología fundamental no renovada, de encerrarla en un puro tratado apologetico-histórico.

El problema se ha planteado particularmente por el cambio de perspectiva que tomó el acontecimiento de la resurrección: mientras que para la Sagrada Escritura representaba el misterio central de la fe cristiana, la teología la convirtió después en un motivo externo de credibilidad y en prueba de fe, olvidando que la pascua misma es objeto de fe.

Actualmente, la aproximación a este suceso pascual se hace de manera integrada, es decir, muerte y resurrección vienen vistas como una unidad tal, que la una no puede entenderse sin la otra y viceversa. La resurrección de Cristo, por lo tanto, dentro de su contexto salvífico y escatológico, se estudia no tanto como un milagro que viene a probar y ratificar las palabras, las obras y la muerte de Jesús, sino como un misterio sobre el que la teología debe tratar de comprender su sentido de acontecimiento salvífico y su significación para el hombre de hoy, a la luz del anuncio que hicieron los discípulos del Señor. Muerte y resurrección, en su armoniosa unidad, manifiestan la realidad profunda de Jesús y de su misión salvadora. Más aún, es la clave para que los Apóstoles pudieran descubrir algo que era inaudito dentro de la mentalidad monoteísta de Israel: la afirmación de un Dios Trino. Por ello la búsqueda de la teología actual, especialmente en el campo de la cristología, preten-

922. Para una visión general de esta problemática cf. DHANIS E., "La résurrection de Jésus et l'histoire. Un mystère éclairant" en *Resurrexit. Actes du Symposium international sur la résurrection de Jésus*" (Vaticano 1974) 555-641.

de descubrir en Jesús la revelación de Dios y mostrar cómo la resurrección es el fundamento de su unidad con El. Gracias a la resurrección toda la vida de Jesús antes de pascua llega a ser la revelación última de Dios.

El sentido de un ser no puede ser dado sino a partir de su acontecimiento último. La vida de Jesús no toma su sentido como revelación de Dios sino a partir de su terminación en la resurrección.

Hablando de la significación retroactiva de la resurrección para toda la vida del Jesús prepascual, la teología de la resurrección toma verdaderamente en serio el hecho de que, para el Nuevo Testamento, la resurrección es el punto de partida para la fe en Cristo-Señor⁹²³

Con la muerte y resurrección de Jesús se le acepta como el Hijo y a partir de allí se descubre la alteridad y unidad con el Padre y la acción del Espíritu del Resucitado. Este misterio 'económico' lleva al descubrimiento de la realidad intratrinitaria.⁹²⁴

2. Diversas aproximaciones teológicas sobre la resurrección

A partir de la crítica hecha a la presentación apologética, Bultmann y su escuela no dejaron de poner en tela de juicio tales planteamientos y de dar una nueva presentación que, de acuerdo con su concepción teológica y exegética, presenta unos límites irreconciliables con nuestra fe. Fruto de ello ha sido posteriormente la presentación de la resurrección de Jesús, tal como la desarrolla W. Marxsen, quien negando la realidad de acontecimiento que puede tener la resurrección, trata de explicar el milagro que aparece en la fe. Finalmente, dentro de una perspectiva diferente, Pannenberg ha llevado a buscar principalmente su sentido apocalíptico. Estas tres aproximaciones, en el campo protestante, nos pueden dar una idea de las dificultades que conlleva el estudio acerca de la resurrección, pero al mismo tiempo, nos hacen ver la necesidad de una mayor profundización en la Escritura, para poder tener unas bases que nos consientan luego llegar a una reflexión teológica, que pueda portarnos a una comprensión del acontecimiento y del significado de la resurrección y a fortalecer nuestra fe en este hecho central del misterio de Cristo.

923. GEFRE C., *Un nouvel âge de la théologie* (Paris 1972) 131.

924. Para ampliar este aspecto remito a la cristología de esta colección: cf. GONZALEZ C.I., *El es nuestra Salvación* 216-232.

a. R. Bultmann

Bultmann al explicar la resurrección de Jesús presentó la siguiente tesis: la fe en la resurrección no es otra cosa que la fe en la cruz como acontecimiento salvífico, de tal manera que la fe pascual no es otra cosa que la fe en la Iglesia como portadora del kerigma. Para él, un muerto jamás ha resucitado y el hombre moderno nunca podrá creer en una resurrección física del Señor. Por lo tanto, Cristo vive únicamente en el kerigma, en la predicación de la Iglesia que genera la vida por medio de la fe en el acontecimiento salvífico personal y existencial

Siguiendo esta lógica del discurso, creo que es posible suscribir esta frase: "Jesús ha resucitado en el kerigma", aun cuando no sea exacta desde el punto de vista de la terminología. Pero es el mismo Bultmann el que admite que esta frase tiene que entenderse en su sentido justo, y la interpreta y modifica a continuación renunciando a repetir el concepto de "resucitado". Según Bultmann, debe entenderse en el sentido de que "Jesús está presente realmente en el kerigma, que es su palabra la que capta en el kerigma al oyente".⁹²⁵

Según esta posición de Bultmann, daría la impresión de que la resurrección no es un hecho que toque directamente a Jesús, sino más bien algo que ocurre exclusivamente en los Apóstoles.⁹²⁶ En efecto, de acuerdo con su presentación de la resurrección, ésta no puede ser de manera alguna un hecho histórico, sino que es algo que constituye un objeto de fe. Lo único histórico que admite es la fe pascual, la cual habría nacido a raíz de la unión personal que existió entre Jesús y los discípulos.⁹²⁷ Por ello, lo que interesa al hablar de la resurrección es el sentido que puede tener el kerigma para el hombre contemporáneo.

La resurrección, según este autor, no puede considerarse como un 'milagro', cuyos testigos serían los discípulos y cuya misión sería la de justificar la fe en la mesianidad de Jesús. Los relatos que en este sentido se pueden encontrar en el Nuevo Testamento (cf. *Act.* 17,31) y las leyendas del sepulcro vacío,

925. MARXSEN W., *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico* (Salamanca 1979) 46-47.

926. Cf. KASPER W., *Jesús, el Cristo* (Salamanca 1978) 163.

927. Cf. MARLE R., "Resurrección de Jesús" CFT II 553-554.

habría que considerarlas como elaboraciones tardías que pretendían manifestar el reconocimiento de la glorificación divina del crucificado, es decir, serían expresiones míticas. Las apariciones, por su parte, consistirían solamente en una materialización de la fe. Asimismo al comentar el texto de Pablo (1 Cor. 15, 3ss) en el que el Apóstol apela al testimonio de las apariciones para presentar la resurrección como un hecho histórico, Bultmann dice que se trataría más bien de una concesión en la polémica contra los gnósticos, que negaban radicalmente el hecho de la resurrección.

Por consiguiente, según Bultmann, la resurrección consistiría en una realidad puramente escatológica, es decir, que se situaría fuera del mundo y de la historia, y que se actualizaría sin cesar en la predicación de la Iglesia y en la vida del creyente. Por ello, todo lo relativo a la resurrección debería entenderse en el contexto del acontecimiento pascual, que él reduce a la aparición de la fe en el resucitado y de la cual toma origen el kerigma.

Así, pues, Bultmann sostiene que la pascua en cuanto resurrección de Jesús no es algo histórico; lo único perceptible como histórico es la fe de los discípulos. El valor de la predicación sobre la resurrección es que nos hace captar el valor salvífico de la cruz. En esa palabra y sólo en ella, "Cristo el crucificado y el resucitado, nos salen al encuentro. Y es exactamente la fe en esta palabra lo que es la verdadera fe pascual".⁹²⁸

b. W. Marxsen

Continuando la lógica de Bultmann, Marxsen se preocupa por mostrar cómo lo que importa no es el hecho de la resurrección, sino su significación actual. Que Jesús haya resucitado quiere decir que los Apóstoles se persuadieron por la fe acerca de la vigencia de la doctrina de Jesús y del propio apostolado, en continuidad con la misión encomendada a ellos por el mismo Jesús. De esta manera la resurrección sigue teniendo una vigencia siempre actual:

⁹²⁸. Citado por MARLE R., *Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento* (Bilbao 1970) 164.

Jesús resucitó en el hecho de que su oferta sigue afectándonos hoy y, si la aceptamos, él mismo nos otorga esta nueva vida".⁹²⁹

Para Marxsen, el milagro en el que Dios obró fue el haber llegado los discípulos a creer en la resurrección, para lo cual se recurrió a la fórmula interpretativa: "Jesús ha resucitado".⁹³⁰ En efecto, explica este autor, la comunidad primitiva tenía interés en formular como un milagro el hecho de su fe. Esto es algo con lo que no se podía contar en absoluto, puesto que Jesús había muerto. Así, entonces, la interpretación (= Jesús ha resucitado) no puede separarse de la cosa interpretada (= el llegar a creer); y como sólo de personas que creen se puede afirmar que han visto, entonces no es posible aislar este 'ver' de la fe.

Lo constatable en el Nuevo Testamento no es la resurrección de Jesús, sino la fe de los discípulos, y allí está propiamente el milagro. Algo similar ocurre hoy, de tal manera que cuando el cristiano cree, se realiza allí un milagro, que puede expresarse igualmente con la fórmula: ¡Jesús ha resucitado! Sólo así, dice Marxsen, la causa de Jesús sigue adelante. Esto, sin embargo, no le quitaría veracidad al hecho, ya que la realidad no está aislada de la interpretación, pues la fe señala el carácter milagroso de la realidad y subraya la prioridad de Dios, y la de Jesús, en el origen de la fe.

De estos planteamientos saca la conclusión de que el llegar a creer no puede someterse a condiciones. Una persona cree y experimenta la realidad, pero no la puede hacer depender del hecho de exigir realidad a la interpretación misma e independiente de la fe experimentada, pues supondría poder hablar de la resurrección de Jesús sin llegar a creer.

Quien predica la resurrección, confiesa que Jesús vive. Precisamente allí en la predicación Jesús está presente, pero este hecho no lo puede demostrar el predicador. Lo único de lo que puede estar seguro es que esa fe tiene una causa: Jesús. La verdadera fe tiene que dejar a un lado el miedo de afirmar esto y no tiene por qué apoyarse en la realidad de la interpretación.

929. MARXSEN W., *La resurrección de Jesús de Nazaret* (Barcelona 1974) 231.

930. Cf. *Ibid.*, 179-197.

Marxsen para apoyar sus tesis, trae a cuento la carta a los Hebreos (9,24, 4,14; 1,3.8; 10,12) que no menciona la resurrección, sino tan sólo la exaltación de Jesús, e igualmente hace alusión al himno paulino que se encuentra en la carta a los filipenses (2,5-11) en donde a consecuencia de la obediencia se sigue la humillación y de ahí la exaltación. También se apoya en Juan quien desde el comienzo del evangelio entiende la cruz como exaltación (12,32). Finalmente, considera la aparición del Resucitado a Pablo no como un hecho histórico, sino como una adaptación de su experiencia a fórmulas ya comunes en la tradición.⁹³¹

Ante todo esto. Marxsen dice que la interpretación "Jesús ha resucitado" no es la única posible, sin embargo, con ella se confiesa que en el propio llegar a creer se experimenta a Jesús como vivo y operante, es decir, se confiesa la presencia actual de su pasado, tal como ocurrió con los corintios, para quienes la predicación de la resurrección fue causa de la fe en Cristo y de experimentar la verdad del perdón de los pecados.⁹³²

c. W. Pannenberg

El interés fundamental de este autor ha sido el de mostrar el valor de la resurrección como principio hermenéutico para legitimar las pretensiones de Jesús. Por ello, al explicar los fundamentos de la cristología, dice que la unidad de Jesús con Dios ya no se puede fundar en la pretensión que implicaba su comportamiento prepascual, sino exclusivamente en su resurrección de entre los muertos.

La pretensión de Jesús de tener el poder de Dios no se puede comprender más que en el contexto de las tradiciones apocalípticas de Israel, es decir, en la esperanza de la revelación definitiva de Dios al final de los tiempos y en la esperanza de la resurrección de los muertos que coincidirá con esta revelación. Pero esta pretensión tan grande de Jesús al predicar la llegada

931.Cf. *Ibid.*, 142.

932.Cf. *Ibid.*, 147.

del reino parece terminar en el fracaso por su muerte en la cruz. Por consiguiente, sólo la experiencia del Resucitado que tuvieron los Apóstoles, después de la muerte de Jesús, les permitió verificar la legitimidad de esa pretensión.

Pannenberg habla además de la resurrección como un hecho 'proléptico', esto es, como anticipación del fin de la historia y revelación definitiva. Para él, la plena autorrevelación de Dios no es posible sino en la totalidad de la historia, la cual es concebida en sí misma como revelación. Así la revelación plena de Dios coincidirá con la terminación de la historia. La historia, dice Pannenberg, puede ser revelación de Dios porque el fin de la historia ha sido anticipado en el hecho de la resurrección de Cristo. Asimismo, decidirse a favor o en contra de Jesús, es decidir ya la propia salvación eterna.⁹³³

Sólo al fin de todo acontecimiento Dios puede manifestarse en su divinidad, es decir, como aquel que lo hace todo y tiene poder sobre todas las cosas. Sólo porque con la resurrección de Jesús se ha iniciado ya en él el fin de todas las cosas, que para nosotros no ha llegado todavía, sólo por esto puede decirse de Jesús que en él se da ya lo definitivo y también que en Jesús se ha manifestado Dios mismo con toda su gloria de un modo insuperable. Sólo porque en la resurrección de Jesús está presente ya el fin del mundo, sólo por esto se ha manifestado en el Dios mismo.⁹³⁴

No habría, pues, razón alguna para afirmar que la resurrección de Jesús haya sido un acontecimiento, si no se pudiera decir lo mismo desde el punto de vista histórico. Por esta razón se preocupa por probar la historicidad de la resurrección, especialmente a partir del hecho de sepulcro vacío, dándole así una importancia mayor de la que tiene dentro de los testimonios del Nuevo Testamento. Este intento de probar la historicidad la encuadra dentro de la perspectiva de la esperanza escatológica de una resurrección de los muertos.⁹³⁵

933. Cf. PANNENBERG W., *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974) 67-92.

934. *Ibid.*, 86.

935. Cf. *Ibid.*, 95. Para un comentario de la teología de Pannenberg acerca de la resurrección cf. CABA J., *Resucitó Cristo, mi esperanza* (Madrid 1986) 64-80.

3. La resurrección de Jesús según los evangelios

Para poder tener una idea de lo que significa la resurrección de Jesús tenemos que acercarnos con fe al testimonio bíblico. Sólo allí, en la palabra de quienes son testigos del Resucitado (cf. Act. 2,32), en su experiencia personal e irrepetible, podemos acceder a una aproximación de lo que fue este hecho. El realismo con que narran su experiencia nos lleva a comprender que este acontecimiento de la resurrección fue el que dió origen a su fe, de tal modo que no podemos aceptar que hubiera sido al contrario. es decir, que la fe fuera la que hubiera dado comienzo a la resurrección de Jesús.

Si bien es cierto que el acceso a la resurrección supone tratar de entrar en un acontecimiento que traspasa y supera la historia, no por ello podemos pensar que se trata de algo inaccesible a la historia misma, pues el "que Jesús haya resucitado indica ante todo que Dios ha intervenido aun en la historia de los hombres, aunque en este caso de un modo único y determinante",⁹³⁶ de tal modo que no se puede reducir al simple hecho subjetivo de creer en la resurrección, sino que hay que aceptar que independientemente de nuestra fe, Jesús resucitó de entre los muertos.⁹³⁷

El estudio de los testimonios neotestamentarios es de capital importancia para poder llegar a reconocer la plena identidad entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Estos testimonios se bifurcan en dos direcciones diferentes: por una parte tenemos el kerigma pascual y por otra los relatos pascales.

El kerigma pascual consistía en una serie de fórmulas de profesión de fe, recitadas especialmente en la liturgia y de estructura muy breve. De estas fórmulas la principal y más conocida es la que encontramos en 1 Cor.15, 3-6. Otras fórmulas, en cambio, eran utilizadas para la catequesis (cf. *Rom.* 10,9; *Act.* 2, 32; 3,15. 5,31). Los relatos pascales son los que se encuentran al final de los cuatro evangelios y que hablan especialmente del sepulcro vacío y de las apariciones del Resucitado a distintos grupos de discípulos.

936. FISICHELLA R., *Rivelazione: evento e credibilità* 310.

937. Cf. O'COLLINS G., *Gesù pasquale* (Assisi 1975) 107.

Antes de adentrarnos en un estudio breve de los relatos pascales, conviene detenernos para mirar una fórmula de profesión de fe en la cual se expresa el kerigma pascual: la profesión de I Cor. 15, 3-5, puesta en labios de Pablo.

Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce.

El análisis de esta corta profesión de fe ha ocupado el interés de muchísimos autores.⁹³⁸ En ella Pablo trata de mostrarlos sintéticamente la profesión de fe de la primera comunidad cristiana, recogiendo una tradición prepaulina conocida por la Iglesia primitiva. Con esta profesión de fe se viene a reafirmar la convicción que recorre todo el Nuevo Testamento y que viene expresada con la fórmula "Cristo ha resucitado" (cf. Rom. 6,9; 7,4; 8,34; 2Cor. 5,15; 1 Tes. 1,10; 4,14; Lc. 24,34; Act. 3,15; 4,10; 13,37).

Según la estructura del texto se quiere subrayar lo esencial del objeto del kerigma y mostrar, al mismo tiempo, la plena y perfecta identidad entre el Jesús muerto y sepultado y el Cristo resucitado que aparece. Por ello el texto presenta no sólo un paralelismo sintético: Jesús muerto y sepultado, resucitado y que se aparece; sino además un paralelismo antitético: muerto y resucitado, sepultado y aparecido.⁹³⁹

No obstante el modo tan personal como Pablo presenta este testimonio, en el que quiere hacer valer su carácter de testigo del Resucitado (cf. 15,8),⁹⁴⁰ el interés que presenta el texto en general es el de reafirmar la convicción de nuestra propia resu-

938. Para una bibliografía completa sobre el tema cf. GIBERTI G., "Répertoire bibliographique" en DHANIS E., "Resurrexit" *Actes du Symposium international sur la résurrection de Jésus* 645-764.

939. Cf. FISICHELLA R., *Rivelazione: evento e credibilità* 312. Para un amplio análisis de este texto remito al magnífico estudio de CABA J., *Resucitó Cristo, mi esperanza* 84-116.

940. Otras apelaciones de su experiencia personal con el resucitado se encuentran en 1 Cor. 9,1; Gal. 1,15-17.

resurrección.⁹⁴¹ De ahí, entonces, que la intención de la teología fundamental se dirija más hacia los relatos evangélicos.

a. *El epílogo de Marcos*

El relato que presenta Marcos en su evangelio es el más breve. En efecto, el epílogo de su evangelio presenta una gran dificultad, ya que la descripción de lo que sucedió ante la tumba vacía viene interrumpida de manera brusca (cf. *Mc.* 16,8), lo cual ha dado pie a muchas interpretaciones y a hacer pensar en una pérdida de la última parte de su evangelio, puesto que ni Mateo ni Lucas pudieron conocerlo.⁹⁴²

Sin embargo, allí se encuentra lo esencial del relato del acontecimiento pascual: Jesús vuelto a la vida después de la muerte, el sepulcro vacío y el testimonio por parte de los Apóstoles. La narración de estos hechos se caracteriza por la discreción de Marcos y por una presentación que corresponde a esa tendencia de mantener el secreto frente a los grandes hechos de Jesús; por esto las mujeres, ante el sepulcro vacío y luego del anuncio del ángel, huyen del sepulcro, pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas, y no dijeron cosa alguna a nadie porque tenían miedo.

En Marcos 16, 1-8 se anuncia la resurrección y luego se apunta al sepulcro vacío como signo de ella. Aunque la narración tiene muchos elementos redaccionales del evangelista, sin embargo contiene un núcleo histórico relativo al sepulcro vacío, el cual está atestiguado por una tradición muy antigua, originada en Jerusalén, la cual no se hubiera podido mantener ni un solo día si no hubiera sido efectivamente un hecho verificable para todos los que tenían que ver con ello.⁹⁴³

941. Para ampliar este aspecto cf. GIBERTI G., "La resurrección de Jesús en la problemática actual" en LATOURELLE R.-O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca 1982) 332-334.

942. Cf. von BALTHASAR H.U., "Misterio Pascual" *MySal* III/2 306.

943. Cf. KASPER W., *Jesús el Cristo* 156-157. Para una presentación más sistemática y completa del epílogo de Marcos, cf. CABA J., *Resucitó Cristo, mi esperanza* 117-138; SABUGAL S., *Credo. La fe de la Iglesia* (Zamora 1986) 602-606.

b. *El relato de Mateo*

A diferencia del epílogo de Marcos, el evangelista Mateo en el relato acerca del Resucitado pretende dar una respuesta a quienes la negaban, contestando así de manera apologética las polémicas antipascuales (cf. *Mt.* 27,62-66; 28,4.11.15). Asimismo quiere mostrar el entusiasmo que suscitó la resurrección del Señor y el anuncio gozoso de este acontecimiento (28,8). Lo más importante del testimonio de Mateo es, sin embargo, su intención teológica de hacer ver cómo la resurrección provoca la fe y da origen a la misión apostólica (28,19).

La tumba vacía y las apariciones vienen nítidamente subrayadas en su relato, con la clara pretensión de mostrar que Cristo ha resucitado y, por lo tanto, es vano buscar entre los muertos a quien posee la vida (28, 5-6). El relato de las apariciones se limita, sin embargo, al doble mandato de ir a Galilea, donde le verán, y al encuentro del Resucitado, primero con las mujeres (28,9) y luego con los discípulos en Galilea (28,16).

La resurrección viene entendida además como presencia viva de Cristo en medio de sus discípulos, para animarlos en el cumplimiento de su misión (28,20). De esta manera la resurrección no se puede entender como un hecho que se coloca simplemente en el pasado histórico, sino como algo que se abre a la continuidad de la historia, porque El es el Señor del universo y de la historia.⁹⁴⁴

c. *La narración de Lucas*

Los relatos de Lucas acerca de la pascua se desarrollan únicamente en Jerusalén y sus alrededores, manteniéndose en ello fiel al plan de su obra histórica, en donde el camino de Jesús conduce, por voluntad de Dios, hacia Jerusalén, para lle-

944. Para ampliar estos puntos cf. CABA J., *Resucitó Cristo, mi esperanza* 139-165; SABUGAL S., *Credo. La fe de la Iglesia* 607-612; SCHMITT J., "Résurrection de Jésus dans le kerygme, la tradition, la catechèse" en *Dictionnaire de la Bible. Supplément* 560-563; TRILLING W., *El evangelio según San Mateo II* (Barcelona 1980) 346-354.

var allí a término todo lo que estaba escrito sobre él (cf. Lc 9,51ss). Por esto es allí donde el Resucitado infunde su Espíritu a los discípulos, para que sean testigos fieles de este acontecimiento.

La estructura de su relato se enmarca dentro de un claro sentido litúrgico, centrado todo en el domingo de pascua. Pero para tener una visión completa de su presentación es necesario mirar el complemento de su obra en el libro de los Hechos (Act.1,1-11).

Otra característica de la narración lucana es la presentación de tres grupos de testigos de los acontecimientos pascales, que vienen incluidos de manera gradual y progresiva: las mujeres (24, 1-12); dos discípulos que pertenecen al grupo que rodea a los Apóstoles (24,13-35) y finalmente los Once (24,36-53). El anuncio de la resurrección es objeto de la Iglesia entera, que proclama y vive el mensaje pascual, tal como lo desarrolla luego a lo largo de los Hechos de los Apóstoles.⁹⁴⁵

El modo como narra Lucas estas apariciones es de una viveza especial, tratando de envolver en el gozo pascual a sus lectores y de hacerles sentir la presencia del Señor a lo largo de toda la historia.

Particular atención merecen dos aspectos en los que él insiste: por una parte, el interés por mostrar que los testigos del Resucitado son personas cualificadas, por cuanto han tenido contacto directo con el Señor después de la resurrección, y por consiguiente su testimonio es creíble y constituye el fundamento sobre el que se apoya la fe de la iglesia (cf. Lc.24,48; Act. 1,22). Por otra parte, su intención apologética, pero dirigida en un sentido diferente a la de Mateo. En efecto, Lucas quiere señalar la realidad corpórea del Resucitado, ya que en algunos círculos no se quería admitir que Jesús hubiese resucitado con su cuerpo. Por ello insiste en que no se trata de un fantasma, tal como al principio pudieron llegar a pensar (24,37),

945. Cf. STOGER A., *El evangelio según San Lucas II* (Barcelona 1979) 312-342.

sino que es el mismo Jesús a quien pueden ver y tocar (24,39), que come con los discípulos (24,28) y conversa con ellos.⁹⁴⁶

Así, pues, en Lucas no basta la realidad del sepulcro vacío para que los discípulos lleguen a la fe, es necesario que vean al Señor para poder confirmar la realidad de la pascua.⁹⁴⁷

d. *El testimonio de Juan*

El Apóstol Juan trae una narración muy viva y llena de sentimiento acerca del Resucitado, dejando traslucir su propia experiencia personal, además del intenso amor y la gran alegría por Jesús resucitado.

En los dos capítulos dedicados a las apariciones une las dos tradiciones sobre ellas: por una parte, narra las apariciones de Jesús en Jerusalén (20,11-18. 19-23. 24-29), por otra, en el capítulo suplementario da testimonio de los encuentros con el Resucitado en Galilea (21,1-23).

A lo largo de esas narraciones aparecen inseparables el "ver" y el "creer". Si bien es cierto que se trata de un "ver" de manera velada y misteriosa, sin embargo es un "ver" real, que viene luego confirmado ya sea por la palabra del mismo Jesús (20,16), ya sea por la invitación a tocarlo y percibir su realidad (20,27).

Este « ver » lleva a la fe. Así lo presenta Juan al contar su experiencia ante el sepulcro vacío (20,8) y al narrar la de María, quien habiendo visto al Señor sale llena de gozo a anunciar la resurrección (20,14.18). Los discípulos, por su parte, se llenan de alegría al ver a Jesús (20,20) y lo comunican a Tomás que estaba ausente (20,21). Este "ver", sin embargo, es una invitación a la fe, invitación que se prolonga a través del propio testimonio apostólico (cf. 17,20). Jesús mismo hace

946. Para un análisis de esta intención apologética de Lucas cf. MARTINI C.M., "Apparizioni agli Apostoli in Lc 24,36-43, nel complesso dell'opera lucana" en DHANIS E., 'Resurrexit' 230-242.

947. Puede ampliarse el estudio sobre la presentación de Lucas en CABA J., *Resucitó Cristo, mi esperanza* 166-224; SABUGAL S., *Credo. La fe de la Iglesia* 612-621.

esta relación al decirle a Tomás: “porque me has visto has creído. Dichosos los que no han visto y han creído” (20,29).

Una última característica del testimonio de Juan es hacer ver cómo se llega a la fe únicamente por un don de lo alto, que viene a través de Jesús (14,6), a fin de que se le pueda reconocer como el Señor muerto y resucitado. Por parte del hombre se exige una respuesta de amor, que es la única capaz de abrir a un total reconocimiento de Resucitado.

La resurrección viene presentada por Juan, por consiguiente, como una llamada del amor de Dios a creer y que exige igualmente una respuesta de amor. Esto se percibe a lo largo de los distintos recuentos de las apariciones: en el encuentro con María (20,15-16), en la aparición a los discípulos en el lago (21,7) y en el diálogo con Pedro (21,15-17). Sólo amando, el ver a Jesús puede llevar a creer en él.⁹⁴⁸

e. Diferencias y puntos comunes

Al analizar con detenimiento las distintas narraciones acerca del Resucitado, encontramos en primer lugar que existen allí una serie de datos que se diferencian entre sí:

Entre las narraciones de los cuatro evangelistas existen diferencias esenciales. Los cuatro hablan de una vivencia de las mujeres junto al sepulcro en la mañana de pascua. Pero Mc. (16,1) y Lc. (24,10) nombran a tres mujeres (aunque no sean las mismas), mientras que para Mt. (28,1) son solamente dos y Jn. (20,1) nombra tan sólo a una (aunque en 20,2 se lee: “no sabemos”). También es distinto el motivo de la ida al sepulcro. En Mc. y Lc. se menciona la intención de ungir el cadáver, en Mt. se habla de ver el sepulcro. Según Mc (16,8) las mujeres no contaron luego nada a nadie, para Mt. (28,8) corrieron a los discípulos para contárselo. Mt. (28, 2.5) y Mc. (16,5) hablan de un ángel que se apareció a las mujeres, Lc. (24,3s) nombra a dos y lo mismo Jn (20,11s), cuando la segunda visita de María Magdalena. En Jn. (20,13s) el ángel no comunica a las mujeres la resurrección, al contrario de los sinópticos. Estas y otras diferencias no armonizables muestran que ya no se pueden reconstruir los acontecimientos

948. Para un estudio más detallado cf. MOLLAT D., “La foi pascale selon Jean 20” en DHANIS E., *Resurrexit* 316-339; CABA J., *Resucitó Cristo, mi esperanza* 225-281; SABUGAL S., *Credo. La fe de la Iglesia* 622-628.

de la semana de pascua, aún más, que a los relatos pascuales ni les interesa, sin duda, tal narración puramente histórica.⁹⁴⁹

No obstante estas diferencias, los distintos relatos nos llevan, ante todo, a la conclusión de que no hubo ningún testigo directo de la resurrección misma, pero sí encuentros con el Señor resucitado, del cual dan testimonio vivo y alegre. Por ello todos insisten en afirmar que el Señor ha resucitado, porque lo han visto y el Señor ha estado con ellos. Además la insistencia en la realidad de este testimonio es presentada de una manera tan viva que hace ver cómo desde un principio la resurrección es inseparable de su testificación.

En el núcleo central todos los evangelistas concuerdan en afirmar lo relativo al sepulcro vacío y a las apariciones. De estas últimas, aunque no sean armonizables todas las tradiciones, se presenta, sin embargo, un hecho en el que concuerdan todos: Jesús se apareció después de su muerte a determinados discípulos.

No podemos olvidar además que cada uno de los escritores sagrados tenía una intención particular al redactar su evangelio. Por ello, Marcos acentúa el aspecto del misterio; Mateo lo relativo a las respuestas de tipo apologético; Lucas subraya el valor del testimonio pascual; Juan pone las condiciones para la fe en el Resucitado; Pablo suministra, por su parte, los datos de una tradición que se expresa como profesión de fe. Al mirar ese conjunto de testimonios tan variados, lejos de disminuir su credibilidad, nos muestra la riqueza de un misterio que no se agota en unas narraciones, sino que se abre a múltiples experiencias y testimonios, y que rompe con toda analogía por ser un hecho que carece de precedentes en todo el ámbito bíblico.

Finalmente, hay que tener en cuenta que todos los relatos están encaminados a invitarnos a la fe y a darnos unas bases para poder llegar al "ver" creyente, a través de los signos de la resurrección.

949. KASPER W., *Jesús, el Cristo* 155-156; cf. von BALTHASAR H.U., "El misterio pascual" *MySal* III/2 297-308.

4. Novedad e historicidad de la resurrección de Jesús

Con la resurrección de Jesús nos encontramos ante una realidad que no tiene paralelo. Es algo que sobrepasa todas las esperanzas judías, pues no había en el pueblo de Israel, en un comienzo, la idea de una vida ulterior y cuando se llegó con los Macabeos a esperar una recompensa por parte de la justicia divina para quienes mueren por Dios, no se vislumbraba una realidad como la ocurrida a Jesús.⁹⁵⁰ Se espera una resurrección al final de los tiempos, lo cual era común en la época de Jesús, tal como lo expresa Marta, hermana de Lázaro (Jn. 11,24), es decir, se espera una resurrección escatológica de todos los hombres, pero no la resurrección de una persona concreta.⁹⁵¹

Más aún, aunque Lázaro había sido resucitado por Jesús, sin embargo había retomado la vida para volver a morir y esperar la resurrección final, es decir, había vuelto a la vida por pura bondad divina, pero no por recompensa. Jesús, en cambio, al resucitar realiza algo totalmente inesperado: es la resurrección de una persona, para vencer a la muerte y no volver a morir y para ser glorificado de una vez para siempre.

Así, pues, el contexto cultural y religioso judío no permitía a los Apóstoles poder entender la resurrección de una manera tan novedosa como lo fue. Más aún, su escándalo frente a la muerte humillante en la cruz no los impulsaba a esperar la resurrección de Jesús (cf. *Lc.* 24,20-21). Sin embargo, son los mismos Apóstoles, que después de haber abandonado a Jesús, de haberse escondido por miedo a los judíos y de haber visto derrumbada su fe, proclaman con valentía el hecho de la resurrección, una vez que han tenido la experiencia de Jesús resucitado:

Dios ha resucitado a Jesús, de lo que somos testigos nosotros (Act. 2,32).

950. Para un visión de la presentación veterotestamentaria cf. HASEL G., "La resurrección en la teología apocalíptica del Antiguo Testamento" *SdeT* 81 (1982) 12-16.

951. Cf. SCHWEITZER E., "La resurrección; ¿realidad o ilusión?" *SdeT* 81 (1982) 3-12.

El núcleo de la predicación apostólica se centró entonces en la resurrección, sin la cual no habría fe cristiana, ni Iglesia. Este acontecimiento exigió, desde un principio, una toma de posición vital: si se aceptaba que Jesús ha resucitado se entraba a formar parte de la comunidad pascual, la cual se iba organizando y expandiendo en la medida en que los Apóstoles extendían el campo de su predicación.

a. Novedad absoluta

La resurrección de Jesús fue el comienzo de un estado nuevo. Dios hizo surgir a Jesús de entre los muertos con una vida cualitativamente nueva, que ya no conoce la muerte y que, por consiguiente, no es simplemente una continuación de esta vida mortal (cf. *Rom.* 6,9). En otras palabras, nos colocamos ante una dimensión que escapa a nuestra experiencia. Se trata, efectivamente, de un acontecimiento único que no puede ser catalogado como uno más de los hechos de Jesús, sino que es el central de nuestra fe y que da comienzo a un nuevo modo de ser. La resurrección, pues, no es la reanimación de un cadáver, sino fundamentalmente el entrar en la vida divina a través de la muerte, en una nueva vida de la que participa también el cuerpo, que se transforma en "cuerpo espiritual", según la expresión de San Pablo. Con esto se quiere expresar que el cuerpo de Cristo participa de la vida según el Espíritu.

Es evidente que la vida del resucitado ya no es "bios", es decir, la forma biológica de nuestra vida mortal intra-histórica, sino "zoe" vida nueva, distinta, definitiva, vida que mediante un poder más grande ha superado el espacio mortal de la historia del "bios". Los relatos neotestamentarios de la resurrección ponen bien en relieve que la vida del resucitado ya no cae dentro de la historia del "bios", sino fuera y por encima de ella. También es cierto que esta nueva vida se ha atestiguado y debe atestiguar en la historia porque es vida "para" ella y porque la predicación cristiana fundamentalmente no es sino la prolongación del testimonio de que el amor ha possibilitado la ruptura mediante la muerte y de que nuestra situación ha cambiado radicalmente.⁹⁵²

La explicación de este acontecimiento dentro de los mismos testimonios del Nuevo Testamento es compleja y utiliza una va-

952. RATZINGER J., *Introducción al cristianismo* (Salamanca 1982⁵) 268.

riedad de lenguaje para ayudarnos a percibir la novedad que se ha verificado.⁹⁵³ Los tres vocablos que aparecen más frecuentemente son: “resurrección”; “exaltación” o “glorificación” y “vida”.

La palabra “resurrección” indica ante todo el retorno a la posición erecta de aquel que estaba sentado o tendido; es también retorno a la vida de aquel que estaba muerto. No obstante que el vocablo sea el más común y el que en nuestro lenguaje de fe se utilice generalmente para significar el acontecimiento pascual, el término queda corto para expresar la realidad de lo acaecido en Jesús, pues aunque el término suponga, como tal, retorno a la vida, sin embargo, no determina el tipo de vida que es ahora asumido, es decir, si limitada por el tiempo, o si es una vida superior y sin fin.

“Exaltación” significa la promoción de una condición de abajamiento, el reconocimiento de gloria, autoridad y soberanía. Por sí sola esta palabra tampoco daría una clara idea de lo que es el hecho pascual, ya que si no está ligada al primer vocablo, podría referirse simplemente al reconocimiento de la obra, o de la personalidad de un difunto o de un santo.

“Vida” y “vida nueva” se contraponen al hecho de la muerte. En este sentido tienen una mayor riqueza, y tal como aparecen en los escritos neotestamentarios significan la plenitud de la vida.

La utilización conjunta de estos tres términos nos lleva a poder comprender mejor lo que ha sucedido en Jesús: ha surgido de entre los muertos, venciendo la muerte, para llegar a la plenitud de vida y, por ello, ser constituido Señor de la vida y de la historia.

Esta novedosa realidad tiene, sin embargo, su término histórico en Jesús de Nazaret. Es algo que ha afectado profunda-

953. Cf. GIBERTI C., “La resurrección de Jesús en la problemática actual” 352-354.

mente su realidad,⁹⁵⁴ de tal modo que no se puede pensar que el acontecimiento de la resurrección se pueda reducir al puro reconocimiento de fe por parte de los discípulos. La resurrección marca la novedad absoluta del Resucitado, pero señala al mismo tiempo su continuidad e identidad con el Crucificado. Esta realidad no tiene analogía o comparación con cualquier otro suceso histórico y humano, convirtiéndose así en el principal analogado para poder entender lo que será nuestro futuro, puesto que con la resurrección de Jesús ha irrumpido el nuevo eón en la historia.

En efecto, según Santo Tomás,⁹⁵⁵ la resurrección de Cristo se diferencia notablemente de cualquier otra por varias razones: 1) ante todo, por la "causa de la resurrección", puesto que quienes fueron resucitados por el Señor (Lázaro, el hijo de la viuda) no resucitaron por su propia fuerza, sino por la de

954. La explicación misma de lo que es la resurrección de Jesús no deja de ser algo muy complejo. Santo Tomás de Aquino dice que este hecho —la gloriosa resurrección en sentido pleno— comprende por parte del alma el perfecto disfrute de Dios y por parte del cuerpo la resurrección gloriosa en sentido estricto (S. Th. III, 53, 3). Lo fundamental consiste en la aceptación de la muerte sacrificial de Jesús mediante la asunción de su humanidad a la intimidad trascendente y luminosa de Dios. Esta asunción a la gloria de Dios significa —como consecuencia, si bien no separada en el tiempo— la 'compleción' del cuerpo por su propia alma individual, la restitución total del ser humano. Como es sabido, 'cuerpo y alma' permanecieron, aun cuando estuvieran entre sí separados en el momento de la muerte, participando cada uno por su lado de la unión hipostática y, por ello, unidos sin interrupción al hijo de Dios (S. Th. III 53, 1 ad 2). Teólogos actuales interpretando lo anterior afirman que el hecho, en cuanto trascendente, no ha de concebirse como, si en un primer momento, se uniera el alma de nuevo al cuerpo y luego, en un segundo momento, tuviera lugar la glorificación del ser humano ya completado. De una dimensión temporal terrena se puede hablar sólo, mientras el cadáver no ha sido glorificado o, mejor aún, mientras yace en la tumba como parte de nuestro mundo. Lo que sí puede expresarse en la resurrección con categorías temporales es el último instante en que el cuerpo del Señor estuvo muerto. En este sentido, la resurrección acaeió al 'tercer día'. Somos totalmente incapaces, en este mundo, de hacernos una idea de esa paradójica incurción de lo terreno en el mundo trascendente de Dios. Cf KOLPING A., "Resurrección de Jesús" CFT II, 560; GALOT J., *Rédemption mystère d'alliance* (Roma 1965) 285-360.

955. Cf. SANTO TOMAS DE AQUINO, "In Symb. Apost. expos", art. 5b. citado por SABUGAL S., *Credo. La fe de la Iglesia* 578-579.

Cristo; El, sin embargo, resucitó por su propia fuerza, pues no sólo era hombre, sino también Dios y la divinidad del Verbo nunca estuvo separada ni de su alma, ni de su cuerpo, re-asumiendo por tanto el cuerpo al alma y ésta a aquel cuando quiso. Por eso se dice que “resucitó” y no que “fue resucitado”, lo cual no contradice al dicho: “Dios resucitó a este Jesús”, pues lo resucitó el Padre y el Hijo. cuya fuerza es una. 2) También se diferencia por la “cualidad de vida a la que resucita”, en cuanto que aquellos resucitaron para tomar la misma vida que tuvieron antes, mientras que Cristo resucitó para la vida gloriosa e incorruptible. 3) Asimismo se diferencia por el “fruto y la eficacia” ya que por la fuerza de la resurrección de Cristo resucitarán todos, mientras que El alcanzó esa gloria mediante la pasión, para enseñarnos cómo podemos alcanzar la resurrección; 4) Finalmente, la resurrección de Cristo se diferencia por “el tiempo”, pues ésta se realizó “al tercer día”, mientras que la resurrección de los demás hombres está reservada para el fin del mundo, a no ser que por privilegio especial sea concedida antes, como a la Santísima Virgen.

Los evangelistas son conscientes de las dificultades que plantea la explicación de este hecho novedoso de la resurrección. Por ello, al mismo tiempo que presentan a Cristo resucitado con actitudes humanas, sin embargo insisten en su libertad total frente a las leyes que regulan la naturaleza y la vida humana. A través de sus relatos se entrecruzan diferentes expresiones que tratan de mostrar simultáneamente que los discípulos tienen contactos y no contactos con el Resucitado, que lo conocen y no lo conocen, que hay plena identidad entre el Crucificado y el Resucitado, pero al mismo tiempo una plena transformación. Por todo esto, los encuentros con él se llaman “apariciones”,⁹⁵⁶ en donde los discípulos lo experimentan con figura extraña que poco a poco se desvela para dejarse conocer (cf. Mac. 16,12; Lc. 24,16.32). Es Jesús mismo quien sale al encuentro de sus discípulos, y allí se les muestra como aquel a quien Dios ha hecho surgir de entre los muertos, es decir, el mismo crucificado que ha resucitado a la eternidad del amor.

956. Cf. RATZINGER J., *Introducción al cristianismo* 269; von BALTHASAR H.U., “El misterio Pascual” 291.

b. Historicidad de la resurrección

En el Nuevo Testamento encontramos divergencias en los relatos de la resurrección. Este hecho, lejos de quitarle crédito, ayuda más bien a la credibilidad de su testimonio, ya que una creación tardía habría tenido más en cuenta una armonía de conjunto. Estas diferencias reflejan tradiciones originales independientes, que llegan ahora hasta nosotros sin que se hubiera buscado unificarlas, pues se hallaban grabadas en la memoria de los primeros discípulos.

Tomando el conjunto del Nuevo Testamento se puede afirmar el hecho histórico de la resurrección de Jesús, señalando al mismo tiempo el carácter único de este acontecimiento y su pertenencia a un orden suprahistórico. Sin embargo, no lo podemos reducir a un simple suceso del pasado que se puede narrar de manera periodística, tanto más cuanto no hay testigos directos de la resurrección en sí, sino únicamente testigos del Resucitado. Pero esto no puede inducir a pensar que su historicidad sólo pueda encontrarse en el reconocimiento de la fe de los discípulos, aunque en los escritos neotestamentarios aparezca la resurrección íntimamente asociada a la fe y al testimonio.

Para poder entender la historicidad de este acontecimiento único⁹⁵⁷ es necesario clarificar, por lo tanto, el sentido de la palabra "histórico". En efecto, si por la palabra "histórico" se quiere indicar un acontecimiento efectivamente sucedido, que tiene una realidad en sí mismo y no sólo en la experiencia subjetiva de una persona o de un grupo, es cierto que la resurrección de Cristo puede ser calificada con esta expresión. Pero si con esa palabra se pretende indicar únicamente algo que pertenece a la experiencia humana y que puede ser alcanzado y probado solamente con las fuerzas del conocimiento humano, entonces es impropio atribuir, en este sentido, la palabra "histórico" a la resurrección de Jesús.⁹⁵⁸

Ciertamente no podemos olvidar que el misterio de Cristo trasciende la historia, pero que, al mismo tiempo, viene a darle

957. Una breve síntesis de los problemas de crítica histórica puede estudiarse en LOHFKINK G., "La resurrección de Jesús y la crítica histórica" SdeT 33 (1970) 131-141.

958. Cf. BIFFI G., *Io credo* (Milano 1980) 22.

sentido a ella. Por ello, para poder mirar objetivamente el valor histórico de la resurrección es necesario tener en cuenta los siguientes datos: 1) la muerte real de Jesús en la cruz, atestiguada por Pilatos, por los enemigos y amigos del Señor; 2) el hecho de la sepultura, acreditado por los más antiguos documentos; 3) el sepulcro vacío, de cuya realidad los cuatro evangelios hacen una amplia presentación; 4) las apariciones del Resucitado que, no obstante la dificultad para armonizar los relatos, son un hecho atestiguado indiscutiblemente por los evangelios.⁹⁵⁹

Así, pues, lo que designa la fe cristiana con las expresiones “exaltación”, “ascensión”, “glorificación” y “gloriosa resurrección” (en el sentido pleno de la palabra), es una realidad cuya existencia y contenido es imposible de conocer y penetrar por los simples medios cognoscitivos naturales. Si el hombre puede llegar a conocer algo de esta realidad es únicamente porque Dios se lo revela (cf. 1 Cor 2,10).⁹⁶⁰

Sin embargo, la resurrección es un hecho objetivo, real, independiente del reconocimiento de los discípulos y precedente a éste. Ella significa que el Padre ha glorificado la entera humanidad de Jesús, comunicándole una vida nueva y trascendente.⁹⁶¹ Se trata, pues, de un acontecimiento real que escapa a nuestra simple experiencia humana, y a nuestro modo de conocer,⁹⁶² pero que ha dejado sus trazos en la historia: las apariciones, la tumba vacía y la predicación apostólica.

Para poder acceder al acontecimiento histórico de la resurrección no son suficientes, por consiguiente, el sepulcro vacío y las apariciones, es necesario tener en cuenta también la experiencia de fe de los Apóstoles y el mensaje autoritativo del kerigma, que viene a dar una explicación y una interpretación de lo acaecido en Jesús.

959. Cf. MARLE R., “La resurrección de Jesús” CFT II 555-557.

960. Cf. KOLPING A., “La resurrección de Jesús” CFT II 560.

961. Así concluía el Simposio Internacional sobre la Resurrección, celebrado en Roma del 31 de marzo al 6 de abril de 1970.

962. Amplíese la temática de la historicidad de la resurrección, con la síntesis que presenta POUSET E., “Teología de la resurrección” SdeT 42 (1972) 234-242.

5. Signos de la resurrección de Jesús

Colocados ante un acontecimiento que trasciende la historia, no podemos probar la resurrección de Cristo, como se podría hacer con un suceso histórico corriente. Aquí es necesario ver unos signos que nos llevan a la fe en la resurrección de Jesús y que, a su vez, se fundamentan en la experiencia concreta de quienes fueron testigos del Resucitado.

a. *La tumba vacía*

Las historias pascuales de los evangelios plantean muchos problemas, especialmente en relación con las referencias al sepulcro de Jesús.⁹⁶³ Ante esas dificultades surge la pregunta: ¿se trata de relatos con un fondo histórico? o, por el contrario, ¿son leyendas que expresan la fe pascual en forma de narraciones? De acuerdo con los relatos de los evangelios lo único constatable es que el sepulcro se encontró vacío, pero sin que se diga algo de cómo se vació. Por este motivo el sepulcro como tal, siendo un hecho ambiguo, no constituye una prueba para la fe, pero sí un signo para el que cree y para el que se abre al camino de la fe.

Algunos han querido buscar explicaciones del sepulcro vacío negando la muerte real de Jesús.⁹⁶⁴ Este hecho, sin embargo, es un dato incontestable según las narraciones evangélicas de la pasión y muerte de Jesús que, por lo tanto, no puede ponerse en duda para tratar de superar las dificultades que plantea la tumba vacía. Otros, por su parte, intentaron explicar esos relatos evangélicos como una invención de los discípulos.

963. Para una visión particular de la presentación de cada uno de los evangelistas cf. PESCH R., "El sepulcro vacío y la fe en la resurrección de Jesús" SdeT 86 (1983) 101-110; DELORME J., "Resurrección de Jesús y tumba vacía" SdeT 33 (1970) 119-130.

964. Con el desarrollo de la teología liberal y los planteamientos desmitologizantes de la escuela bultmaniana se dio origen a muchos de estos intentos. Algunos autores propusieron las más variadas teorías, entre ellos se pueden enumerar los ensayos de BALDENSPERSER G., *La tombeau vide* (Paris 1935); GUIGNOBERT C., *Jesús* (Paris 1933); GOGUEL M., *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif* (Paris 1933).

(En esas teorías) se prescinde olímpicamente de un dato en que concuerdan todos los testigos. La postración moral de los discípulos después de la pasión fue tan grande, que no es fácil comprender cómo pudieron convertirse, con peligro de su vida, en campeones de una causa que sabían sin fundamento alguno. Por otra parte, la ciencia exegética ha establecido modernamente que la tradición de la tumba vacía parece ser independiente de las tradiciones de las apariciones. Si esto es así, hay que deducir dos cosas: algunos textos no pretenderían más que atestiguar la tumba vacía, y tendrían cierta credibilidad, ya que carecerían del interés de probar ninguna otra cosa, es decir, la resurrección. Y otros textos anunciarían la resurrección sin argumentara a partir de la tumba vacía y eso despojaría, al menos en parte, a la postura racionalista de su evidencia.⁹⁶⁵

A pesar de las diferencias notables que se encuentran en los relatos sobre la tumba vacía, en cuanto a las personas que van a visitar el sepulcro, al motivo para ir a ese lugar, al día y la hora, a las apariciones angélicas y finalmente de Jesús mismo, sin embargo, hay una serie de razones que ofrecen los exégetas para poder comprobar la historicidad de esta tradición.

En primer lugar, a través de los elementos divergentes, que ofrecen los sinópticos y Juan, se mantiene un dato común: María Magdalena fue a visitar el sepulcro al amanecer el primer día de la semana y encontró removida la piedra y el sepulcro vacío.⁹⁶⁶ A este primer dato se añade un elemento de autenticidad al recontar el hecho colocando como testigo a una mujer, en una época en la que las mujeres no eran tenidas en cuenta para dar un testimonio fidedigno.⁹⁶⁷ Si se tratara de una creación posterior de la comunidad se hubiera preocupado por colocar otros testigos más calificados en este hecho sustancial inicial.

En el recuento de Mateo se pone una nota apologética al hablar de la guardia que custodiaba el sepulcro. Este hecho, aunque es contestado por muchos estudiosos, sin embargo nos lleva a ver cómo aún para los mismos judíos se trató de algo innegable, pero al que había que darle alguna explicación.

965. DORE J., "Creer en la resurrección de Jesucristo" SdeT 86 (1983) 88.

966. RUCKTUHL E. —PFAMMATTER J., *La resurrección de Jesucristo. El hecho. La fe* (Madrid 1972) 58.

967. Cf. *Ibid.*, 62.

De la historicidad de la tumba vacía, por consiguiente, apenas si se podría poner en duda, más cuando sin ella no se hubiera podido proclamar en el ámbito judío, y particularmente en Jerusalén, que Jesús había resucitado.

El sepulcro vacío no fue, sin embargo, un elemento fundamental en la predicación primitiva y no era en sí presentado como una prueba de la resurrección.⁹⁶⁸ En efecto, no aparece explícitamente como argumento en los discursos de Pedro, ni en la I Cor 15, aunque esto no quiere decir que se desconociera la tradición de la tumba vacía.⁹⁶⁹ La primera intención del relato del sepulcro vacío, por consiguiente, no fue apologética, sino el testimonio de un hecho que provocó inicialmente miedo y desconcierto, pero que abrió el camino a las apariciones pascales, que explicarían el por qué de la tumba vacía.

De todas maneras lo esencial de estos relatos es proclamar la identidad del Resucitado con el Crucificado y la victoria de Cristo sobre la muerte. El sepulcro vacío es solamente el signo de la actuación salvífica de Dios, al resucitar a Jesús. Por lo tanto, no podemos pretender probar la resurrección con un dato que es tan solo un signo y que sigue hoy invitando a la fe en la resurrección de Jesucristo.⁹⁷⁰

b. Las apariciones

Además del testimonio sobre la tumba vacía, encontramos en los evangelios unos relatos que nos refieren los encuentros con el Resucitado. Estos encuentros son múltiples y a diversas personas, localizados en dos ambientes diferentes: Jerusalén y Galilea. Pasando por alto las diferencias circunstanciales⁹⁷¹ y los

968 Cf. SCHWIETZER E., "La resurrección ¿realidad o ilusión? SdeT 81 (1982) 7.

969. Cf. GHIBERTI G., "La resurrección de Jesús en la problemática actual" 354-355.

970. Para ampliar esta temática cf. PESCH R., "El sepulcro vacío y la fe en la resurrección de Jesús" en REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL (1982) 724-740; CABA J., *Resucitó Cristo, mi esperanza* 286-310.

971. Cf. FITZMYER J., "Nuevo Testamento y cristología" SdeT 83 (1982) 178-179.

problemas que se plantean para poder compaginar las distintas tradiciones, hay una realidad fundamental que viene señalada: la autopresentación de Jesús para dar ánimo a sus discípulos y para confiarles una misión. Por parte de quienes tienen el privilegio de las apariciones, hay sorpresa, temor, duda e incredulidad, pero el encuentro con Jesús despierta la convicción de que ha resucitado. Así, las apariciones de Jesús son un elemento esencial que lleva a los discípulos a creer en la resurrección y a convertirse en anunciadores de ese acontecimiento pascual, como también a entender el por qué del sepulcro vacío.

En estas apariciones, Jesús resucitado se hace visible corporalmente.⁹⁷² No se trata de una alucinación o de una visión interior por parte de los discípulos.⁹⁷³ Por ello, en los testimonios de estos encuentros se habla frecuentemente de "haber visto al Señor" (Lc. 24,34; Jn. 20,14) y, aún más, el mismo Señor dice a los discípulos: "Mirad mis manos y mis pies: soy yo mismo. Palpadme y ved que un espíritu no tiene carne y huesos como véis que yo tengo" (Lc. 24,39), expresión similar a la que reporta Juan al hablar del encuentro con el apóstol incrédulo (Jn. 20,27).

Los exégetas actuales, sin embargo, han tratado de dar diversas explicaciones a este "ver" pascual. Para algunos se trata de visiones, para otros de revelaciones; hay quienes ven allí un sentido más espiritual y por eso dicen que lo que vieron los discípulos fue el destello de la futura gloria del reino de Dios, pero reconocieron la identidad de Jesús por los signos de su crucifixión;⁹⁷⁴ también hay quienes creen poder interpretar el "ver" de los discípulos como una expresión funcional para poder fundamentar su misión.⁹⁷⁵ Recientemente se ha buscado una profundización del lenguaje utilizado y se ha visto que la palabra "óphthe" es un término que significa desvelamiento de algo oculto y que está íntimamente relacionado con las

972. Cf. SIEGWALT G., "La resurrección de Cristo y nuestra resurrección" SdeT 40 (1971) 308-310.

973. Cf. LÖHFINK G., "El desarrollo de los acontecimientos pascales y los comienzos de la comunidad primitiva" SdeT 81 (1982) 17-25.

974. Cf. MOLTMANN J., *El Dios crucificado* (Salamanca 1977) 232.

975. Cf. MARXSEN W., *La resurrección de Jesús de Nazaret* 148.

teofonías del Antiguo Testamento,⁹⁷⁶ de tal manera que los discípulos no sólo atestiguarían que han encontrado a Jesús, que lo han visto, sino que además proclamarían su paso a la vida gloriosa. En síntesis, se puede decir que con esa expresión han querido significar que Jesús se ha aparecido a los discípulos, se ha dado a ellos, se les ha manifestado visiblemente; ellos por su parte, han visto al Resucitado, lo han acogido y han participado de ese gozo pascual.

Las narraciones de estas apariciones se encuentran al final de los evangelios, en donde sin romper la unidad con todo lo anterior, (vida, predicación, pasión y muerte de Jesús), presentan estos encuentros con el Resucitado como un acontecimiento de la era apostólica. En efecto, para los autores sagrados las apariciones son la prolongación, de manera totalmente novedosa, de la vida de Jesús,⁹⁷⁷ para mostrar así que el Cristo resucitado es el mismo Jesús histórico. Esta convicción es la que lleva luego a proclamar que hay continuidad en la persona y en la misión de Jesús (cf. Act. 1,21-22; 2,22-24. 36; 3,13-15). Los testigos de estos encuentros señalan que aun tratándose del mismo Jesús, sin embargo, tiene un tipo de existencia cualitativamente diversa. Se trata, por lo tanto, de una experiencia indescriptible, que de alguna manera los evangelistas han tratado de narrar utilizando expresiones aproximativas para hacer entender la novedad radical que se operó en Jesús (cf. Jn. 20,19; Lc.24,31.36; Mc. 16,12).

Finalmente, es necesario tener en cuenta que las apariciones del Resucitado se realizan únicamente frente a quienes creen en él, para robustecerles la fe (cf. Jn. 20,24-29; Lc. 24, 27.45; Mc. 16,14) y, una vez confirmados en la fe, para reafirmar la misión de continuar su obra (cf. Mc. 16,15ss; Mt. 28,28-29; Lc. 24,46-50; Jn. 20,21-23; 21,15-17. 19; Act. 1,8). De esta manera no se puede pensar que las apariciones tuvieran una

976. Autores como Koch G y Pelletier A. han hecho amplios análisis de este término. Para ampliar el tema cf. von BALTHASAR H.U., "El misterio pascual" MySal III/2 291-293; GILBERTI G., "La resurrección de Jesús y la problemática actual" 355-359; KOLPING A., "La resurrección de Jesús" CFT II 562-563.

977. Cf. GUITTON J., *El problema de Jesús* 203. 260-261.

razón apologética, es decir, que pretendieran probar a sus enemigos la victoria obtenida.⁹⁷⁸

c. Proclamación de la resurrección

Los Apóstoles experimentaron a Jesús resucitado como alguien que los transformaba y traspasaba. Fue una experiencia tan viva que les hizo reavivar su fe y llegar al gozo de la pascua, reconociendo en Jesús, por primera vez, la divinidad del Resucitado. Una confesión de fe en este sentido es impensable antes de la resurrección.

En la cristología más primitiva, la que surge después de la pascua, se presenta a Jesús como el Mesías glorioso (Cf. Act. 2,14-36) y poco a poco se va profundizando en el misterio de Cristo hasta llegar a proclamar con claridad su igualdad con Dios.

La resurrección fue la causa de esta fe en Jesús como el Cristo, es decir, fue la fuente de la cristología, de la penetración de dicha fe mediante la luz de la razón creyente⁹⁷⁹.

Esta proclamación del acontecimiento pascual y de su significación cristológica es tanto más significativa cuanto que implicó, al mismo tiempo, un cambio total de vida por parte de los Apóstoles. En efecto, son ellos mismos, que habían mostrado temor, miedo y cobardía antes de pascua, los que ahora con alegría y coraje comienzan a proclamar que el Jesús muerto en la cruz ha resucitado, y lo hacen hasta dar su vida para ratificar esa convicción de fe. Ellos continúan ahora la misión de Jesús y amoldan su existencia en el seguimiento total a El. A partir del acontecimiento pascual su existencia transcurre al estilo de Jesús. Este cambio tan radical sólo se debe a la experiencia tan profunda en el encuentro con el Resucitado, que los llevó a despertar su fe (Lc. 24,11) y anunciar y confesar algo que de por sí era humanamente imposible e impensable.

978. Para ampliar el análisis relativo a las apariciones cf. CABA J., *Resucitó Cristo, mi esperanza* 311-337.

979. Cf. SCHNACKENBURG R., "Cristología del Nuevo Testamento" MySal III/1 248-266; GHIBERTI G., "La resurrección de Jesús en la problemática actual" 340-345.

Frente a este hecho, es necesario concluir que la resurrección del Señor es inseparable de su testificación. En efecto, no hay narraciones testamentarias de la resurrección como tal, sino profesiones y testimonios de creyentes, que fueron capaces de entregar su vida para proclamar ese encuentro con el Resucitado. En dichas profesiones no se preocuparon tanto de lo que implicaba como hecho histórico, cuanto de su significación meta-histórica, porque se sentían, al hablar de la resurrección, personalmente afectados⁹⁸⁰.

La realidad de la resurrección es inseparable de su testificación. Esto quiere decir que la resurrección no es un hecho que aconteció una vez y se acabó, un hecho cerrado, constatable del pasado, sino una realidad actual y que determina hoy a los testigos. Hechos históricos, en especial el sepulcro vacío, pueden servir de indicio y signo a la fe, pero no son prueba de la resurrección. Mucho más importante que tales "hechos" es, con todo, la prueba de la credibilidad existencial que prestan a su fe los testigos de la resurrección mediante su vida y su muerte⁹⁸¹.

6. Carácter revelador de la resurrección de Jesús

Cuanto hemos expuesto hasta el momento nos hace ver que la resurrección es el signo que hace visible la grandeza del misterio total de la persona de Jesús y en él la grandeza del plan salvador de Dios. Por ello, para concluir este capítulo, es importante ver algunos aspectos que miran a la automanifestación de Dios en este acontecimiento fundamental del misterio del amor de Dios.

a. Pascua: principio de nueva comprensión

A la luz de la pascua los discípulos comprendieron el sentido de la vida anterior de Jesús y reconocieron el valor salvífico del acontecimiento pascual (cf. *Rom.* 4,25)⁹⁸². En efecto, con la resurrección de Jesús todo adquirió coherencia y se vió el cumplimiento de las Escrituras. Más aún, el mismo Resu-

980. Cf. GONZALEZ DE CARDEDAL O., *Jesús de Nazaret* 378.

981. KASPER W., *Jesús, el Cristo* 159.

982. Cf. WETH R., "Salvación en el Dios crucificado" *SdeT* 42 (1972) 223-233.

citado fue quien las interpretó cristológicamente (cf. *Lc. 24, 25*) y se constituyó en el nuevo principio de interpretación⁹⁸³. Los discípulos, por su parte, entendieron este ver a Jesús resucitado como una garantía de su misión: ser testigos del Resucitado y proclamar la "Buena Nueva".

Así, pues, la resurrección vino a confirmar definitivamente quién era Jesús y cuál su misión; ella es la definitividad de su mensaje y de su obra, la prueba decisiva de la fidelidad, de la justicia y del amor de Dios. Por esto, es la que viene a dar el pleno sentido a la muerte de Jesús, a su entrega obediente en cumplimiento de la voluntad del Padre, pues nos muestra cómo el Padre lo ha recibido, exaltándolo y glorificándolo, hasta constituirlo en Vencedor de la muerte y "Primogénito de entre los muertos" (*Col. 1,18*), principio de nuestro gozo y de nuestra esperanza.

En efecto, en la resurrección de Jesús, Dios se autorrevela como Señor de la vida y de la muerte. Nunca se podrá separar la muerte de la resurrección, pues aquella desemboca en la resurrección y ésta viene a dar la definitividad permanente y escatológica de la única vida singular de Jesús, que precisamente a través de la muerte libre y obediente logró ese carácter definitivo de su vida⁹⁸⁴.

b. La resurrección como evento escatológico

Las apariciones del resucitado representan sucesos escatológicos, o sea, anticipación de la manifestación definitiva en la que podremos contemplar cara a cara la gloria de Dios. En la resurrección es Dios quien se revela, y lo que El revela es su propia gloria, pero mostrándola en el rostro del Cristo resucitado.

El encuentro con el Señor resucitado se califica en el Nuevo Testamento como encuentro y experiencia de Dios. Lo que los discípu-

983. Cf. KASPER W., *Jesús, el Cristo* 177-181; KOLPING A., "Resurrección de Jesús" CFT II 559; GALOT J., *La rédemption mystère d'alliance* 309-310.

984. Cf. RAHNER K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona 1979) 173-174.

los vieron fue la realidad del reino de Dios llegado definitivamente en Jesucristo mediante su muerte, percibieron el resplandor de la gloria de Dios en el rostro del Crucificado. En las apariciones se trata de la autorrevelación escatológica de Dios. Esta es la razón propiamente dicha de la fe pascual y de la fe como tal⁹⁸⁵.

La pascua, por consiguiente, es un acontecimiento escatológico y como tal debe ser valorado por la fe cristiana. La resurrección de Jesús, juntamente con su exaltación y con el don del Espíritu Santo, determina el comienzo de los tiempos últimos y definitivos del providencial designio de salvación del Padre. Es, al mismo tiempo, el comienzo de la nueva creación, que encontrará su plenitud y definitividad en el retorno glorioso del Señor. De esta manera, la resurrección de Jesús representa no sólo la decisiva acción escatológica de Dios, sino su autorrevelación escatológica, en la que nos muestra quién es El, en cuanto Señor de la vida y de la muerte, en cuanto amor y fidelidad total, en quien el hombre puede confiar de manera incondicional.

(. . .) esto significa que no se trata sólo de la exaltación personal de Jesús, realidad irrepetible y en este sentido agotada, sino también de una plenitud que se ha de ir cumpliendo mediante el acceso a ella de todos los hombres y del mundo entero⁹⁸⁶.

Con la resurrección de Jesús se ha iniciado el mundo nuevo en el que toda la realidad del universo se encuentra proyectada hacia el retorno glorioso del Señor, retorno que vendrá a realizar la síntesis total en Cristo (cf. Ef.1,10). De igual manera, la resurrección ha dado comienzo al "hombre nuevo". En efecto, Cristo es el Hombre nuevo que llama a todo hombre a creer en El y a cambiar de vida, para que recibiendo su Espíritu pueda transformarse y renovarse profundamente (cf. Ef. 4,20-24), llegando a ser hijo de Dios. De ahí, entonces, que la pascua no sea un acontecimiento del pasado, sino una realidad que continuamente invita al hombre al cambio y a la superación de todo cuanto lo esclaviza y lo somete al mal y al pecado. La glorifi-

985. KASPER W., *Jesús, el Cristo* 173-174.

986. DURRWELL F., "Misterio Pascual y Parusía" SdeT 55 (1975) 263.

cación pascual significa esa realidad escatológica y parusíaca: la presencia y el poder de Dios en medio de los hombres⁹⁸⁷.

c. La resurrección centro de la fe

La fe cristiana en Dios es inseparable de la fe en la resurrección, ya que ésta no es un elemento que se añade a la fe en Dios y en Jesucristo, sino el resumen y la esencia de la fe cristiana, pues creer en la resurrección es aceptar que Jesús es el Hijo de Dios que vive siempre en Dios y que permanece con nosotros para alentarnos en el cumplimiento de la misión, a través de su espíritu.

No hay duda: la resurrección de Jesús constituye el culmen de la historia salvífica, así como el núcleo de la confesión cristiana, siendo por ello no sólo una de las verdades que “trascienden la razón humana” o “un misterio absoluto de la fe” cristiana, sino también “el dogma fundamental del cristianismo” o “el tema central de nuestra fe”, la cual efectivamente “distingue y caracteriza a los cristianos de entre los demás hombres”.⁹⁸⁸

Al respecto es importante recordar cómo en la patrística la resurrección de Cristo aparece como centro de la fe. San Agustín, por ejemplo, dice al respecto:

No es cosa grande creer que Cristo murió. Esto lo creen los paganos, los judíos e incluso los impíos: ¡Todos creen que Cristo murió! La fe de los cristianos consiste en creer en la resurrección de Cristo. Esto es lo grande: creer que Cristo resucitó. Entonces quiso El que le viera: cuando pasó, es decir, cuando resucitó. Entonces quiso que se creyese en El: cuando pasó; pues “fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación”. El Apóstol recomendó sobremanera la fe en la resurrección de Cristo cuando dijo: “Si creyeres en tu corazón que Dios resucitó a Cristo de entre los muertos, serás salvo”.⁹⁸⁹

987. Para ampliar esta visión del sentido escatológico de la resurrección cf. POUSSET E., “Resurrection” NRT 91 (1969) 1009-1044.

988. SABUGAL S., *Credo. La fe de la Iglesia* 583-584.

989. SAN AGUSTÍN, “Enarr. in Ps 120,6. El santo obispo de Hipona predicó muchísimo sobre el sentido de la resurrección y sobre la centralidad de la fe en ella. Para tener una amplia idea de su riqueza doctrinal se podrían analizar algunos de sus sermones en la vigilia pascual, en el día de pascua y durante la octava. cf. Id., Sermones 220-260 en *Obras completas* (Madrid 1983) 226-616.

Ahora bien, la resurrección de Jesús no sólo es el centro del objeto de nuestra fe cristiana, porque con su proclamación reconocemos la realidad humano-divina de Jesucristo y aceptamos el misterio trinitario, sino que además es la que debe hacer surgir la fe en el corazón de los discípulos, como sucedió en la era apostólica.

Pero no obstante su importancia dentro de la fe cristiana, la resurrección no puede desvincularse de la totalidad del misterio de Cristo Jesús. No basta creer en la resurrección, tenemos que creer en lo que es El como persona, lo cual supone aceptar su palabra, reconocer sus signos, abrimos a la grandeza del amor de Dios manifestada en la encarnación y la muerte redentora de su Hijo. Sólo así la resurrección puede iluminar y dar pleno sentido a la verdad de Jesús, a la realidad profunda de su persona, al valor salvífico de su muerte, pues sin la aceptación de la totalidad de su misterio, la fe en la resurrección podría llevarnos a la aceptación de un mito. De ahí entonces que encarnación, vida, palabras, signos, muerte, resurrección y envío del Espíritu Santo constituyen el acontecimiento global que es objeto de la fe en Jesucristo, cuya credibilidad viene ratificada de manera especial por la resurrección, que es el signo mayor de la gloria de Cristo presente entre nosotros como Hijo de Dios.

Creer, por tanto, en la resurrección del Señor, es aceptar que el poder del amor es más fuerte que el poder de la muerte,⁹⁹⁰ lo cual le ayudará al hombre a comprender cada vez más lo razonable que es la profesión de su fe y lo impulsará a asumir la misma vida de Jesús para poder participar de su triunfo de amor.

d. La resurrección de Jesús venció la muerte

En Cristo resucitado se ha realizado la salvación,⁹⁹¹ se ha anunciado y anticipado la nueva creación, de tal manera que todo el cosmos ha sido tocado y participa de los efectos bené-

990. Cf. RATZINGER J., *Introducción al cristianismo* 271.

991. Para un análisis del sentido soteriológico de la resurrección de Cristo, remito al volumen de cristología: cf. GONZALEZ C.I., *El es nuestra Salvación* 216-232.

ficos de esta transformación. En El los hombres pueden vislumbrar aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia el cual nos dirigimos.⁹⁹²

En efecto, si Cristo es verdaderamente el Hijo del Padre, enviado para que con su obediencia hasta la muerte de cruz nos librase del pecado y de la muerte, la resurrección viene a significar que El ha cumplido su misión y por ello el Padre lo ha glorificado. Ciertamente con su obediencia ha salvado al hombre rebelde y con su sacrificio ha destruido la muerte. El fruto de su victoria se hará realidad en nosotros a través del Espíritu Santo: “Y si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros” (Rom. 8,11).

A través del misterio pascual de Cristo, la vida del hombre adquiere un sentido y encuentra una respuesta a las situaciones contradictorias que lo angustian y lo mantienen en la duda. Por la resurrección podemos afianzar nuestra confianza en el Dios de la vida, porque en Cristo hemos encontrado la respuesta y la esperanza a nuestros anhelos de eternidad. En efecto, porque Cristo ha sido arrancado de la muerte, ahora podemos fundamentar nuestra esperanza de que también nuestra muerte será superada y de que nuestra existencia está llamada a participar de su resurrección.⁹⁹³ Pero, para poder participar de su gloriosa resurrección es necesario unirnos a Jesús también en su muerte.

Cristo, pues, ha vencido la muerte y la corrupción y con El podemos proclamar: “¿dónde está, ¡oh muerte!, tu victoria?” (1 Cor. 15, 54-55; cf. 2 Tim. 2,10), porque creyendo en la resurrección corporal de Jesús podemos superar el miedo a la muerte, que esclaviza a los incrédulos y a quienes cifran la salvación en el bienestar temporal o la buscan en los ídolos de este mundo: en la riqueza, en el poder, en la sensualidad.

992. Cf. N Ae. 1.

993. Cf. Puebla 195. PANNENBERG W., “La resurrección de Jesús y el futuro del hombre” SdeT 76 (1980) 353-361.

El Señor resucitado es el iniciador de la nueva creación definitivamente rescatada de la muerte. Quien de verdad cree en El es aquel que tiene el Espíritu del Resucitado y en virtud de este don experimenta en la propia historia su triunfo sobre todo evento de muerte, a la cual por tanto ya no teme, pues ha recibido el Espíritu del Hijo de Dios para vivir la confianza filial en Dios Padre y en aquel amor que expulsa el temor⁹⁹⁴.

e. Sentido liberador de la resurrección

La resurrección de Cristo es una realidad siempre actual en medio de nosotros, que nos abre al futuro de la Plenitud. Al mismo tiempo es un acontecimiento que nos compromete en nuestra realidad presente, en cuanto que tenemos que dar un sentido pascual a toda nuestra vida, muriendo y resucitando a cada instante, es decir, rechazando el pecado y abriéndonos a la gracia para vivir la novedad y la libertad (cf. *Rom. 6, 3-11*), haciendo morir en nosotros mismos todo lo que pertenece al mundo encerrado del egoísmo, para vivir nuestra existencia como un servicio y una donación a los demás, fruto de nuestra entrega y donación a Dios. En otras palabras, debemos vivir impregnados del amor de Dios, renovándonos continuamente en la justicia, en el amor y en la santidad, revistiéndonos del hombre nuevo (cf. *Col. 3,12-15*) y guardando celosamente la libertad con la que Cristo nos ha hecho libres (cf. *Gal. 5,1*).

En efecto, Cristo, Cabeza de la humanidad, con su obediencia hasta la cruz y con su resurrección, nos ha reconciliado con el Padre. Esta reconciliación nos lleva a una íntima comunión con El, con los hermanos y con la creación. De esa unión con Dios, por Cristo resucitado, mana el amor que nos reconcilia con los hermanos, mediante el perdón mutuo, la solidaridad, la fraternidad y los esfuerzos para lograr el respeto de la dignidad de todo hombre y de todo el hombre.

Vivir, pues, la resurrección de Cristo es transcurrir nuestra existencia no como algo vacío, sino como una realidad que tiene sentido y que se traduce en la actitud de servidores del amor de Dios a la humanidad, pues la acción que desencadena

994. Cf. SABUGAL S., *Credo. La fe de la Iglesia* 600.

la resurrección no se limita a la proclamación oral de aquello en lo que creemos, sino que debe llevarnos a vivir lo que ella significa, a hacer realidad la esperanza que está expresada en ella. Por esto, creer en la resurrección, proclamarla auténticamente, es vivir desde ya la realidad del hombre nuevo y hacer posible que los valores de esta realidad escatológica se hagan presentes a cada instante. De ahí entonces que buscar la paz, la justicia, la solidaridad, la reconciliación, forman parte de la misión que desencadena la resurrección del Señor.

Nuestra vivencia pascual tiene que expresarse, por consiguiente, en el amor de preferencia por los pobres. En efecto, para que la muerte y la resurrección de Jesús sean creíbles en nuestro continente, marcado por la pobreza y la miseria,⁹⁹⁵ es necesario que la Iglesia y cada uno de nosotros colaboremos en la misión liberadora de Cristo, ayudando también a pasar de las situaciones menos humanas que esclavizan, a aquellas más humanas⁹⁹⁶ de libertad, de amor, de comunión y participación⁹⁹⁷. Así, entonces, proclamar a Cristo resucitado, supone también reconocer a Cristo en los hombres que tienen necesidad, pues “confesar a Cristo es comprender la llamada del amor como exigencia de fe”⁹⁹⁸, ya que una fe que no sea amor no es verdadera fe cristiana. Todo esto exige que trabajemos por una liberación integral, comenzando personalmente por nosotros mismos, a través de la erradicación del pecado, puesto que tenemos que hacer propia la fuerza del misterio pascual de Cristo. En efecto, El nos ha liberado venciendo el pecado del mundo y abriendo la vía de la liberación definitiva⁹⁹⁹.

Esta liberación del pecado repercute en todo el hombre y, por consiguiente, también en su esfera política y económica,¹⁰⁰⁰ pues la vocación del hombre a la vida eterna no suprime sino que confirma su deber de poner en práctica las energías y los medios recibidos del Creador para desarrollar su vida temporal¹⁰⁰¹. La liberación temporal, entonces, es una implicación

995. Cf. Puebla 1135.

996. Cf. PABLO VI, Enc. *Populorum Progressio* 21.

997. Cf. Puebla 1154.

998. Cf. RATZINGER J., *Introducción al cristianismo* 178.

999. Cf. CDF, “Instrucción sobre libertad cristiana y liberación” 51.

1000. Cf. *Ibid.*, 99.

1001. Cf. *Ibid.*, 60.

de la liberación soteriológica, ya que ésta viene prolongada como tarea liberadora y como exigencia ética, es decir, a través de la praxis cristiana que es la exigencia ética del gran mandamiento del amor¹⁰⁰². Esta praxis cristiana de la liberación se vuelve "experiencia", porque "las promesas divinas de liberación y su victorioso cumplimiento en la muerte y resurrección de Cristo, son el fundamento de la "gozosa esperanza" de la que la comunidad cristiana saca su fuerza para actuar resueltamente al servicio del amor, de la justicia y de la paz",¹⁰⁰³ a la vez que la promesa de nuestra resurrección satisface gratuitamente el afán de justicia verdadera que está en el corazón humano¹⁰⁰⁴.

En la medida en que la praxis cristiana sea la concreta aplicación del mandamiento del amor y de la justicia,¹⁰⁰⁵ se puede decir también que el misterio pascual se hace vida en la existencia cotidiana del cristiano a través del servicio a la justicia y, por consiguiente, a través del amor al otro, particularmente al pobre¹⁰⁰⁶. De esta manera se continúa la identificación del Salvador con los más pequeños entre los hermanos (cf. *Mt.* 25,40.45).¹⁰⁰⁷

7. Conclusiones

A manera de síntesis, de cuanto hemos expuesto acerca de la resurrección, podemos tratar de recoger los principales datos en las siguientes conclusiones:

1) La resurrección es impensable desde la perspectiva exclusiva de los hechos verificables. En este acontecimiento de la resurrección está implicado el hecho personal de los Apóstoles, ya que su interpretación es constitutiva del hecho mismo. La resurrección, desde la perspectiva de Dios, quiere ser un signo; pero sin el Jesús viviente, con una nueva forma de vida, y sin la iluminación del Espíritu Santo a los Apóstoles, no se

1002. Cf. *Ibid.*, 71.

1003. Cf. *Ibid.*, 43.

1004. Cf. *Ibid.*, 60.

1005. Cf. Medellín, III Justicia 4. 5.

1006. Cf. *Ibid.*, 3.

1007. Cf. Puebla 1141; CDF, "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación" 68.

hubiera dado lo que entendemos por resurrección. De este modo, sólo mediante una recta interpretación, se trasciende el nivel de la facticidad para llegar al real acontecimiento salvífico, que constituye el elemento fundamental de la resurrección.

2) La resurrección de Jesús representa la máxima revelación de Dios, es la “desvelación” escatológica definitiva, la llegada del reino de Dios en la entrega obediente de Jesús al Padre.

3) La fe pascual no es un aspecto de la fe en Dios y en Jesús, sino el resumen y la esencia de nuestra fe. Frente a ella se juzga nuestra propia salvación. Por la fe pascual descubrimos no sólo quién es Dios, sino también quién es verdaderamente Jesús. Por ella logramos una plena identificación entre el Jesús de Nazaret y el Cristo de la fe.

4) La resurrección de Jesucristo es punto culminante de la historia de la salvación y, por consiguiente, objeto central de la fe, su acreditación y motivo supremo. Como motivo de credibilidad, está conectada con una serie de signos históricos atestiguados por el Nuevo Testamento: muerte de Jesús, situación de los discípulos después del sacrificio en la cruz, sepultura, tumba vacía, anuncio de las mujeres, apariciones del resucitado y predicación apostólica. Estos signos son los que llevan al reconocimiento de la resurrección del Señor.

5) Gracias a los ojos de la fe, los discípulos reconocieron la revelación de Dios en Jesús resucitado, como experiencia real obrada por Dios en la línea de la palabra, del testimonio y del encuentro personal. Allí encontraron la respuesta definitiva de Dios a la pregunta del hombre acerca de sí mismo y del sentido definitivo de su existencia.

6) Como revelación definitiva de Dios, la resurrección de Jesús establece la comunidad apostólica como norma y fundamento de la Iglesia, a través de todos los tiempos, ya que “no hemos de esperar ninguna revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Nuestro Señor Jesucristo”.

7) Quien ha experimentado en su vida que el Crucificado vive, no puede guardar para sí esa experiencia, sino que debe comunicarla. El gozo pascual es también para transmitir y atestiguar con la palabra y con la vida.

8) Una auténtica fe en el Resucitado exige de nosotros que sepamos superar las falsas esperanzas que ponemos en nuestra vida o aquellas que pretenden saciar solamente las aspiraciones terrenas, pero que impiden que nuestra esperanza se abra a la búsqueda insaciable de Aquel que puede llenar con su Espíritu la totalidad de nuestra existencia. La fe en la resurrección exige, por tanto, un reconocimiento del Señor resucitado, reconocimiento que sólo se logra a través de la escucha atenta de su palabra, de la contemplación silenciosa de su victoria pascual, del encuentro personal con El por medio de la oración y sobre todo de la Eucaristía.

9) Ese reconocimiento tiene que ser vivido intensamente, dando un sentido pascual a toda nuestra existencia, para que a través de la conversión y de la reconciliación, expresadas en un sincero amor de preferencia a los pobres, logremos la verdadera e integral liberación que viene a llenarnos de esperanza y a colmarnos con el amor de Dios.

ACTIVIDADES DE COMPLEMENTACION

1. Profundización del tema

- a. CABA J., *Resucitó Cristo, mi esperanza* (Madrid 1986)
- b. GHIBERTI G., "La resurrección de Jesús en la problemática actual" en LATOURELLE R. —O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* 322-368.
- c. PIE S., "La resurrección de Jesucristo en la teología reciente" *Revista Católica Internacional* 1 (1982) 695-703.
- d. STh III qq. 53-58.

2. Círculo bíblico

Analizar los elementos bíblicos que presenta el Cuaderno bíblico n. 4 "Cristo ha resucitado" (ed. Verbo Divino).

3. Lectura espiritual

JUAN PABLO II, Mensaje "Urbi et Orbi", Pascua 1986, "Jesús resucitado: el triunfo definitivo de la vida sobre la muerte en la perspectiva de la paz y de la libertad cristiana" (cf. L'Osservatore Romano, ed. española 6 de abril de 1986).

4. Guía pastoral

San Pablo hace una afirmación que debe cuestionar en profundidad la fe de todo cristiano: "...y si no resucitó Cristo, vacía es nuestra predicación, vacía también vuestra fe" (I Cor. 15,14). Esta verdad paulina ¿realmente está en el centro de la fe de nuestro pueblo e implica actitudes vivenciales concretas? ¿Cuáles serían los elementos fundamentales que deberían entrar en una catequesis sobre la resurrección?

5. Liturgia de las Horas

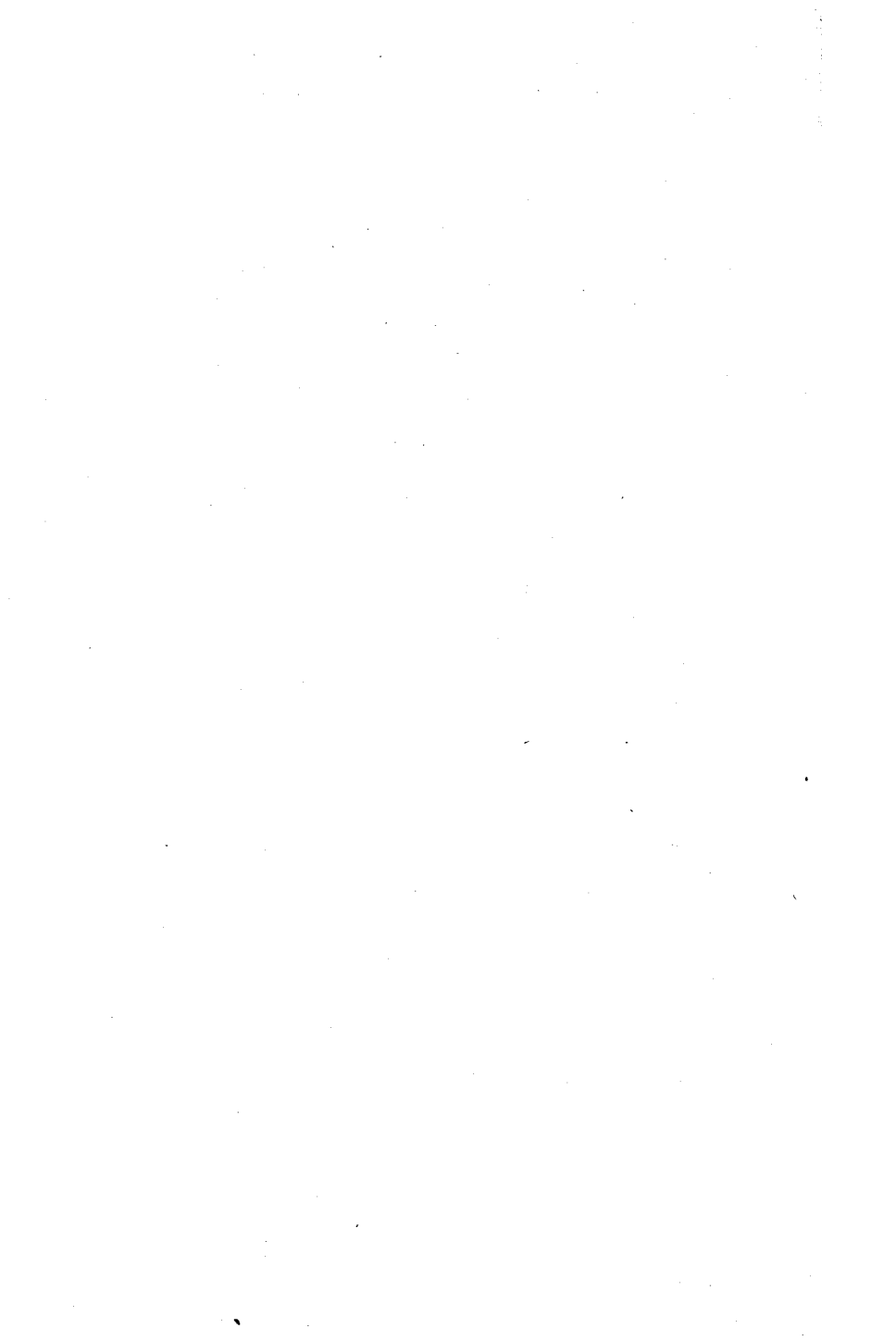
- a. MELITON DE SARDES, "Encomio de Cristo" (Homilía sobre la Pascua) Lunes de la octava de Pascua.
- b. S. IRENEO, "Cristo primicias de nuestra resurrección", martes IV ordinario.
- c. S. LEON MAGNO, "Los días entre la resurrección y la ascensión del Señor" Miércoles VI de pascua.
- d. S. GREGORIO MAGNO, "Ardía en deseos de Cristo a quien pensaba que se lo habían llevado", lectura del 22 de julio.

BIBLIOGRAFIA

- BENOIT P., *Pasión y resurrección del Señor* (Madrid 1971) 261-346.
 BLASQUEZ R., "Resucitado para nuestra justificación" en REVISTA CATORICA INTERNACIONAL 1 (1982) 704-723.
 BONNET G., *Jesús ha resucitado* (Barcelona 1971).
 CABA J., *Resucitó Cristo, mi esperanza* (Madrid 1986).
 DANIELOU J., *La resurrección* (Madrid 1971).
 DELORME J., "Resurrección de Jesús y tumba vacía" SdeT 33 (1970) 119-130.
 DHANIS E., *'Resurrexit'. Actes du Symposium international sur la résurrection de Jesús* (Vaticano 1974).

- DORE J., "Creer en la resurrección de Jesucristo" SdeT 86 (1983) 83-92.
- DURRWELL F., "Misterio pascual y parusía" SdeT 55 (1975) 263-274;
- FITZMYER J., "Nuevo Testamento y cristología" SdeT 83 (1982) 163-185.
- GALVIN J., "La resurrección de Jesús en la actual teología sistemática católica" SdeT 80 (1981) 299-312.
- GALOT J., *La rédemption mystère d'alliance* (Rome 1965) 309-336.
- GEFFRE C., *Un nouvel âge de la théologie* (Paris 1972) 123-140.
- GHIBERTI G., "La resurrección de Jesús en la problemática actual" en: LATOURELLE R. - O'COLLINS G., *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca 1982) 322-368.
- GONZALEZ DE CARDEDAL O., *Jesús de Nazaret* (Madrid 1980) 453-465.
- GONZALEZ J.I., *Acceso a Jesús* (Salamanca 1979) 111-141.
- GONZALEZ GIL M., *Cristo, el misterio de Dios* (Madrid 1976) vol II, 245-473.
- HASEL G., "La resurrección en la teología apocalíptica del Antiguo Testamento" SdeT 81 (1981) 12-16.
- KEHL M., "Eucaristía y resurrección" SdeT 39 (1971) 238-248.
- KASPER W., *Jesús, el Cristo* (Salamanca 1978) 151-198.
- LEON DUFOUR X., *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Madrid 1973).
- LÖHFINK G., "La resurrección de Jesús y la crítica histórica" SdeT 33 (1970) 131-141.
- "El desarrollo de los acontecimientos pascales y los comienzos de la comunidad primitiva" SdeT 81 (1982) 17-25.
- MARLE R. - KOLPING A., "La resurrección de Jesús" CFT II 551-565.
- MARXSEN W., *La resurrección de Jesús de Nazaret* (Barcelona 1974).
- *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico* (Salamanca 1979).
- MOLTMANN J., *Teología de la esperanza* (Salamanca 1977) 125 - 209.
- MUSSNER F., *La resurrección de Jesús* (Santander 1971).
- PANNENBERG W., *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974) 67-142.
- "La resurrección de Jesús y el futuro del hombre" SdeT 76 (1980) 353-361.
- PESCH R., "El sepulcro vacío y nuestra fe en la resurrección" en: REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL 1 (1982) 724 - 740. (cf. SdeT 86 (1983) 101-110).
- PIE S., "La resurrección de Jesucristo en la teología reciente" en: REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL 1 (1982) 695-703.
- POUSSET E., "Résurrection" NRT 91 (1961) 1009 - 1044.
- "Teología de la resurrección" SdeT 42 (1972) 234-242.

- RAHNER K., *Escritos de teología* (Madrid 1967) 174-192.
Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo (Barcelona 1979) 311-334.
- RATZINGER J., *Introducción al cristianismo* (Salamanca 1971) 263-271.
- RUCKSTUHL E. —PFAMMATTER J., *La resurrección de Jesucristo. El hecho. La fe* (Madrid 1972).
- SCHWEITZER E., "La resurrección, ¿realidad o ilusión?" SdeT 81 (1982) 3-12.
- STANLEY D. BROWN R., *La Resurrección de Jesús* CBSJ vol. V. 742-752.
- SABUGAL S., *Credo. La fe de la Iglesia* (Zamora 1986) 524-631.
- SIEGWALT G., "La resurrección de Cristo y nuestra resurrección" SdeT 40 (1971) 299-313.
- TOMAS DE AQUINO, STh III q. 53-58.
- TRILLING W., *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1975).
von BALTHASAR H.U., "Misterio pascual" MySal II/2 266-329.



EPILOGO

Para poder hablar de Dios y comprender en su realidad más profunda lo que es el hombre, es necesario aceptar primero lo que Dios mismo ha querido manifestarnos personalmente acerca de El y de su plan salvífico y la revelación de la grandeza del hombre y de su vocación. Ambas verdades se han hecho patentes en Cristo Jesús, el Hijo de Dios hecho hombre.

Por Cristo, con El y en El podemos hablar de Dios y llegamos a comprender al hombre. Pero ese hablar y comprender tienen que traducirse en amor. Creemos en Dios y conocemos lo que es el hombre en la medida en que lo amamos a El y amamos a nuestros hermanos, porque Dios se ha revelado a la humanidad y ha mostrado el hombre al hombre mismo por medio del amor. El amor de Dios es la dinámica de la revelación. A este respecto son significativas las palabras del Apóstol Juan:

Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor. En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados. Queridos, si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros (I Jn 4,8-11).

Aceptar a Jesucristo, acoger la palabra de Dios, confesar la fe deben ser expresiones del impulso que recibimos del Espíritu para que libremente transformemos nuestra existencia en un testimonio vivo del amor con que Dios nos ha enriquecido. Ser creyente, por lo tanto, significa ser un hombre que acoge a Cristo, que cree en El y en lo que El ha dicho y que comparte y vive la comunión de fe que se transmite vivamente en la comu-

nidad eclesial. En la Iglesia el hombre recibe la fe, la celebra con alegría y la vive de verdad, porque ella es la comunidad que hace visible, a lo largo de los siglos, el amor revelado en Jesucristo.

La centralidad de Cristo en el acontecimiento revelador y salvífico ha sido precisamente el objeto de este tratado. Al querer ahora presentar una palabra final, más que un resumen o una recopilación de todo lo expuesto, prefiero invitar a contemplar, en actitud de fe y de oración, la realidad misma del amor de Dios que se ha hecho epifanía en Jesucristo. Como Pedro, llegados al final de un camino que ha pretendido mostrar lo que es y significa la revelación de Dios, debemos abrir el corazón para responderle al Señor “¿donde quién vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios” (*Jn.* 6,68-69).

Sí, Jesucristo tiene palabras de vida eterna, porque El es la Palabra de Dios, el Verbo eterno del Padre, la manifestación plena del amor divino. Ese amor manifestado ya en la creación se vuelve fidelidad total en el misterio de la Encarnación y de la Redención, por el que el Hijo se ha convertido en nuestra reconciliación con el Padre (cf. *Rom.* 5,11; *Col.* 1,20). Allí se nos muestra que el amor divino es más grande que todo lo creado, superior al pecado, más fuerte que la muerte, porque es un amor que significa cercanía, perdón y misericordia¹⁰⁰⁸.

En efecto, “Dios rico en misericordia es el que Jesucristo nos ha revelado como Padre; cabalmente su Hijo, en sí mismo, nos lo ha manifestado y nos lo ha hecho conocer”¹⁰⁰⁹; El es la encarnación y personificación de ese amor y, en cierto sentido, la misericordia misma, que nos permite “ver” al Padre (cf. *Jn.* 14,8s) especialmente cercano al hombre¹⁰¹⁰. Con su estilo de vida y con sus acciones ha demostrado cómo en el mundo en que vivimos está presente el amor, el amor operante, el amor que se dirige al hombre y abraza todo lo que forma su humanidad. El revela el amor-misericordia de Dios y exige al mismo tiempo a

1008. Cf. RH 9.

1009. DM 1.

1010. Cf. DM 2. 7.

los hombres que se dejen guiar en su vida por el amor y la misericordia¹⁰¹¹. Asimismo manifiesta plenamente la grandeza del hombre, a quien Dios ha amado de manera tan maravillosa: "Qué valor debe tener el hombre a los ojos del Creador, si ha 'merecido tener tan gran Redentor'. Sí 'Dios ha dado a su Hijo' a fin de que él, el hombre, 'no muera, sino que tenga la vida eterna' ".¹⁰¹²

Jesucristo en la realidad profunda de su ser, —su encarnación, su vida, sus palabras, sus signos, su pasión, su muerte y su resurrección— es la ratificación y la muestra perenne del amor de Dios hacia nosotros. Por la encarnación, el Hijo de Dios se ha unido al hombre, a todo hombre, haciéndose uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado¹⁰¹³. Su predicación y sus signos, su vida de servicio y de amor han hecho presente al Padre en cuanto amor y misericordia, mostrando al mismo tiempo, de esta manera, la conciencia que tenía de su misión mesiánica¹⁰¹⁴. Por su parte, la cruz ha sido la inclinación más profunda de la Divinidad hacia el hombre, el acto más definitivo de amor y de solidaridad que el mundo ha conocido¹⁰¹⁵ y en el que se resume el amor y la misericordia de Dios hacia todos los hombres, permitiéndonos ver la especial predilección hacia los que sufren, los pobres, los débiles y los pecadores. La resurrección ha revelado la plenitud del amor que el Padre nutre por su Hijo y, en El, por todos los hombres. Allí se revela como el Dios de la vida, pues El "no es un Dios de muertos, sino de vivos" (*Mc.* 12,27), que en su Hijo destruye la muerte y llama a todos los hombres a participar de la vida eterna¹⁰¹⁶.

La revelación es, por consiguiente, la palabra de amor que el Padre dirige a la humanidad, el testimonio perenne de su plan salvífico, el encuentro personal de Dios con el hombre en su Hijo Jesucristo. Por El, Dios ha puesto su tienda entre nosotros (cf. *Jn* 1,14) y ha entrado en nuestra historia para ofrecer, desde

1011. Cf. DM 3.

1012. RH 10 cf. DM 7.

1013. Cf. GS 22; RH 8.

1014. Cf. DM 3.

1015. Cf. JUAN PABLO II, "Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz" (1 de enero de 1987) n. 10.

1016. Cf. DM 8.

nuestra propia realidad, una salvación que comporta reconciliación, liberación y santificación definitivas, invitándonos a vivir ya desde ahora esa realidad que sólo será colmada, por gracia y don de Dios, al final de nuestro camino.

La Iglesia perpetúa esa palabra de amor. Ella nos transmite con fidelidad lo que ha recibido de su Señor, celebra y vive con gozo nuestro encuentro con El, actualiza e interpreta la llamada que nos dirige. Ella, al mismo tiempo, nos convoca y reúne, en una comunidad de fe y amor animada por la fuerza del Espíritu, para que respondiendo positivamente a la amorosa interpelación de Dios en Cristo, hagamos siempre presente ante todos los hombres la realidad del Signo con el que el Padre se ha querido manifestar.

INDICE GENERAL

Presentación	9	
INTRODUCCION	11	
Siglas	15	
Parte I	TEOLOGIA Y REVELACION	17
Capítulo 1:	TEOLOGIA Y TEOLOGIA FUNDAMENTAL	21
1.	Dios y el hombre	21
2.	Teología y vida creyente	23
3.	Fides querens intellectum	25
4.	Características fundamentales de la teología	28
5.	Funciones de la teología	29
6.	La teología fundamental en la teología	31
	Actividades de complementación	32
	Bibliografía	33
Capítulo 2:	NUEVA ORIENTACION DE LA TEOLOGIA FUNDAMENTAL	35
1.	La teología fundamental en el conjunto teológico	35

a. Teología fundamental	36
b. Teología dogmática	36
c. Teologías bíblica, patrística y litúrgica	38
d. Teología moral	39
e. Teología espiritual	39
f. Teologías pastoral, misional y ecuménica	40
g. El derecho de la Iglesia	41
h. La historia de la Iglesia	41
2. Paso de la apologética a la teología fundamental	41
a. Fracaso de la apologética como ciencia positiva	43
b. Visión antropocéntrica de la teología fundamental	45
3. Nueva visión de la teología fundamental	48
a. Revelación	48
b. Credibilidad	49
c. Fe	49
d. Destinatarios	50
4. Funciones de la teología fundamental	50
Actividades de complementación	51
Bibliografía	52

Capítulo 3: SIGNIFICADO DE LA REVELACION

1. Constitución dogmática Dei Verbum	55
a. Composición general	56
b. Aspecto antropológico de la revelación	57
c. Aspecto cristocéntrico	57
2. Presentación general de la revelación según la Dei Verbum 2	58
	59

a. Hecho y objeto	59
b. Naturaleza	60
c. Economía de la revelación	60
d. Contenido	61
3. Revelación como palabra, testimonio y encuentro	62
a. Revelación como palabra	63
1) La palabra como relación interpersonal	63
2) Dios dirige su palabra a los hombres	64
3) Valor de los hechos y relación con la palabra	65
b. Revelación como testimonio	67
1) El testimonio humano	67
2) El testimonio divino	67
c. La revelación como encuentro	68
d. La revelación salva y libera al hombre	69
4. Carácter histórico de la revelación	71
a. La historia, lugar de la revelación	72
b. La historia, contenido de la revelación	73
c. Hechos históricos que sirven a manera de prueba de la revelación	73
d. La historia como parte integrante de la revelación	74
e. El sentido de la historicidad de la revelación	75
5. Otras manifestaciones de Dios	78
a. La creación como manifestación de Dios	79
b. Gérmenes de revelación en las religiones no cristianas.	80
Actividades de complementación	81
Bibliografía	82

Capítulo 4:	LA REVELACION EN LA PATRISTICA, LA TEOLOGIA Y EL MAGISTERIO	85
1.	La revelación según los Padres de la Iglesia	85
2.	La revelación en la teología	88
a.	Doctrina de Santo Tomás de Aquino	88
b.	Diversos pasos en las teologías posteriores	90
1)	Teólogos del siglo XIX	90
2)	Teólogos del siglo XX	91
c.	Líneas principales en la teología latinoamericana	93
3.	La revelación en la doctrina del Magisterio	95
a.	Doctrina del Concilio de Trento	95
b.	Doctrina del Concilio Vaticano I	96
c.	Doctrina del Concilio Vaticano II	100
	Actividades de complementación	102
Parte II	EL ACONTECIMIENTO DE LA REVELACION	103
Capítulo 5:	LA REVELACION DE DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO	107
1.	Encuentro histórico y palabra de Yavé	107
2.	Etapas progresivas	109
a.	Epoca patriarcal	109
b.	Alianza y liberación	110
c.	Interiorización de la palabra de Dios: la ley	112
d.	El profetismo	113
e.	Historia y sabiduría	114
3.	Objeto de la revelación del Antiguo Testamento	114

a. Revelación de Dios en sí mismo	114
1) Un Dios vivo	115
2) Un Dios único	115
3) Un Dios trascendente pero cercano	116
b. Revelación del designio salvífico	116
1) La promesa	117
2) La alianza	117
3) El reino	118
4) La esperanza del Mesías	119
4. Rasgos principales de la revelación en el Antiguo Testamento	120
5. Importancia del Antiguo Testamento para los cristianos	121
a. El Antiguo Testamento preparación del Nuevo	121
b. Valor existencial actual del Antiguo Testamento	122
Actividades de complementación	124
Bibliografía	125
Capítulo 6: CRISTO REVELADOR Y REVELACION DEL PADRE	127
1. Presentación neotestamentaria	128
a. Sinópticos	129
b. Hechos de los Apóstoles	130
c. Juan	130
d. Pablo	132
e. Hebreos	133
2. Cristo plenitud de la revelación	133
a. Encarnación, misterio de plenitud reveladora	134
b. Cristo sujeto y objeto de la revelación	135
c. Dimensión trinitaria de la revelación	136

3. Momentos significativos de revelación en la vida de Jesús	137
a. El bautismo de Jesús	138
b. El profetismo de Jesús	139
1) Jesús el Maestro	140
2) Jesús el Profeta	140
c. Los milagros de Jesús	142
d. La muerte de Jesús	144
1) Conciencia del significado de su muerte	145
2) Dimensión reveladora de la muerte de Jesús	146
e. Resurrección de Jesús y envío del Espíritu Santo	147
1) La resurrección: ratificación de la autodonación de Dios	148
2) Misión del Espíritu Santo	148
4. Valor de la revelación de Cristo	150
a. Cumplimiento y novedad	150
b. Unidad y relación entre Antiguo y Nuevo Testamento	151
c. Cristo revelador y salvador	153
Actividades de complementación	155
Bibliografía	156

Capítulo 7: RESPUESTA DEL HOMBRE A LA REVELACION	159
1. Dimensión existencial de la fe	160
a. Revelación y fe fundamentos de la existencia cristiana	160
b. En Cristo encontramos sentido a nuestra existencia	162
c. Historicidad de la fe	162
2. La fe como respuesta a la revelación	164

a. La fe del Antiguo Testamento	164	
b. Dimensiones de la fe cristiana	166	
1) La fe como confesión	166	
2) La fe como conocimiento	169	
3) La fe como obediencia	171	
4) La fe, opción fundamental del hombre	172	
c. Fe, Esperanza y Caridad constitutivos de la respuesta	173	
1) Implicaciones mutuas en la confianza en Dios	173	
2) Fe, verdad y vida	176	
3. La fe de la Iglesia y experiencia cristiana	178	
a. Dimensión eclesial de la fe	178	
b. Especificidad de la experiencia cristiana	179	
1) La experiencia humana		
2) La experiencia cristiana		
4. La fe "obsequium rationale"	181	
a. La fe no es un acto irracional	182	
b. Inmanencia y trascendencia de la fe	183	
c. El hombre puede abrirse al trascendente	185	
5. La religiosidad popular como expresión de fe	186	
a. Elementos que constituyen la religiosidad popular	187	
b. Aspectos positivos e implicaciones pastorales	189	
c. Aspectos negativos	191	
d. Fe y cultura	193	
Actividades de complementación	195	
Bibliografía	196	
Parte III:	TRANSMISION DE LA REVELACION	199
Capítulo 8:	LA TRADICION EN LA IGLESIA	205

1. El hecho de la tradición	206
a. Importancia de la tradición para el hombre	206
b. Tradición en las religiones	208
c. Tradición y vida	209
d. La tradición según el Antiguo y el Nuevo Testamento.	210
2. Desarrollo del concepto de tradición cristiana	211
a. Planteamiento del problema a partir de Lutero	211
1) El principio de la 'sola scriptura'	211
2) Rechazo a las 'tradiciones'	213
b. Respuesta de Trento	214
1) Las Tradiciones	214
2) Escritura y Tradiciones	215
3) Normatividad de la Escritura y la Tradición	215
c. Doctrina del Vaticano II	216
1) Transmisores del evangelio	217
2) Sagrada Tradición	217
3) Relación Tradición-Escritura	218
4) Relación Tradición-Escritura-Iglesia-Magisterio	219
5) Avances principales de la Dei Verbum	219
3. La transmisión de la revelación en la Tradición	220
a. La Tradición divina	221
b. Tradición divino-apostólica	222
c. La tradición eclesial	223
4. Objeto y medios de expresión de la Tradición	224
a. Objeto de la Tradición	225
b. Expresiones de la Tradición	225
c. Criterios para distinguir la Tradición de las tradiciones	226
5. Sujeto de la Tradición	229
a. La transmisión es una tarea eclesial	229

b. Pastores y fieles, sujetos de la transmisión	230
c. El Espíritu Santo sujeto trascendente de la Tradición	232
Actividades de complementación	233
Bibliografía	234
Capítulo 9: FUNCION DEL MAGISTERIO Y DE LA TEOLOGIA EN LA TRANSMISION DE LA REVELACION	235
1. Vinculación del Magisterio con la Escritura y la Tradición	236
2. Apoyo del Magisterio en la indefectibilidad de la Iglesia y en el Sensus Fidei	238
a. La indefectibilidad	238
b. El sentido de la fe	240
3. El Magisterio oficial de la Iglesia	242
a. La infalibilidad	243
b. Organos del Magisterio	246
1) Magisterio ordinario	246
2) Magisterio extraordinario	247
3) Sujeto de la infalibilidad	247
4) Magisterio del Papa	247
c. Asentimiento al Magisterio	249
1) Aceptación de fe y obsequio religioso	249
2) Magisterio y cuestiones morales	251
4. Unidad de la fe y pluralidad de la teología	254
a. Papel de la teología en la Iglesia	254
b. La unidad de la fe	255
c. La pluralidad de la teología	257
d. Criterios para salvaguardar la unidad	259
Actividades de complementación	261

Capítulo 10: LAS DEFINICIONES DE FE EN LA IGLESIA	263
1. Función de la Iglesia en el paso del kerigma al dogma	264
a. Kerigma y dogma	264
b. Significado de la palabra 'dogma'	266
1) El dogma como regla de fe	267
2) El dogma al servicio de la verdad revelada	269
2. Inmutabilidad y evolución de los dogmas	271
a. La inmutabilidad de las definiciones de fe	271
b. La evolución del dogma	274
3. Factores del desarrollo dogmático	275
a. El Espíritu Santo, principio activo del desarrollo dogmático	276
b. La contemplación y el estudio	277
c. El sentido de la fe	278
d. El Magisterio eclesiástico	279
e. La inculturación del evangelio	280
Actividades de complementación	281
Bibliografía	283

Parte IV: INSPIRACION DIVINA E INTERPRETACION DE LA SAGRADA ESCRITURA **285**

Capítulo 11: REVELACION E INSPIRACION	289
1. La inspiración de la Sagrada Escritura.	290
a. Precisión del término	291
b. Inspiración y Encarnación	291
2. Fundamento escriturístico de la inspiración.	293
a. Textos del Antiguo Testamento	293

b. Fundamentación neotestamentaria	294
3. Desarrollo del concepto "inspiración"	296
a. El autor sagrado como instrumento	297
b. Dios autor de las Escrituras	298
c. Definición del Vaticano I	300
d. El Espíritu Santo actúa en el autor humano.	300
e. Importancia de los géneros literarios.	301
4. Doctrina del Vaticano II sobre la inspiración.	302
a. Revelación e inspiración	302
b. La acción de los escritores sagrados	305
c. La verdad escriturística	306
5. Principales aportes teológicos recientes acerca de la inspiración.	308
a. Explicación del P. Benoit	308
b. Aporte de K. Rahner	311
Actividades de complementación	312
Bibliografía	313
Capítulo 12: CANONICIDAD E INTERPRETACION	315
1. Canonicidad de la Escritura	316
a. El canon de las Escrituras	316
b. La Iglesia y el canon	317
c. Criterios de canonicidad	319
1) Origen apostólico	319
2) Uso litúrgico	321
3) La pureza del evangelio	321
d. Escritura y fundación de la Iglesia	321
2. La hermenéutica bíblica y teológica	323
a. Filo histórico de las hermenéuticas en la Iglesia.	324
1) Actividad hermenéutica en la Iglesia primitiva	325

2) Cambio de hermenéutica en la Reforma	327	
3) La hermenéutica a partir del Modernismo	327	
4) Aporte hermenéutico de Bultman	329	
b. Cuestionamientos generales frente a la interpretación.	331	
3. Líneas generales de hermenéutica bíblica.	332	
a. Necesidad de una hermenéutica bíblica	333	
b. Niveles de interpretación.	334	
1) El texto en sí mismo	334	
2) El autor	334	
3) El hombre de hoy	335	
4. Principios teológicos para la hermenéutica bíblica	336	
a. Unidad de la Escritura	336	
b. La Tradición viva de la Iglesia	338	
c. La analogía de la fe	340	
5. Criterios para una recta hermenéutica teológica .	341	
Actividades de complementación	342	
Bibliografía	343	
Parte V :	REVELACION Y CREDIBILIDAD	345
Capítulo 13: EL SIGNO DE CREDIBILIDAD	349	
1. Signo y signos de la revelación	350	
a. La antigua preocupación por la racionalidad de la fe	351	
b. Cristo, Signo de la revelación	352	
c. La Iglesia signo al servicio del Signo.	354	
d. Unidad del Signo	356	

2. Las nuevas perspectivas en el estudio de la credibilidad	357
a. Perspectiva histórico-hermenéutica	359
b. Perspectiva antropológica	360
c. Perspectiva teológico-semiológica	361
3. Búsqueda de la significatividad de la revelación	363
a. Algunas corrientes teológicas contemporáneas	363
1) J.B. Metz	363
2) J. Moltmann	364
3) K. Rahner	365
4) H.U. von Balthasar	366
5) R. Latourelle	367
b. La credibilidad en América Latina	368
1) El cuestionamiento inicial	369
2) La praxis de Jesús	370
3) La praxis cristiana de la liberación	372
4) Implicaciones de la praxis cristiana	374
Actividades de complementación	376

Capítulo 14: EL JESUS DE LA HISTORIA Y EL CRISTO DE LA FE	379
1. Problema de la crítica histórica frente a Jesús	381
a. Posición a-crítica	381
b. Autores pre-bultmanianos	382
1) H.S. Reimarus	382
2) D.F. Strauss	383
3) E. Renan	384
4) M. Kähler	384
5) W. Wrede	384
6) A. Schweitzer	385
c. Rudolf Bultmann	385
d. Reacción post-bultmaniana	388

1) E. Käsemann	388
2) J. Jeremías	389
3) G. Bornkamm	391
4) E. Fuchs	391
5) G. Ebeling	392
2. El proceso de investigación exegética	392
a. La "Escuela de las formas"	393
b. Orígenes pre-pascuales de los relatos evangélicos	396
c. Género literario "evangelio"	396
d. Labor redaccional de los evangelistas	396
e. Doctrina del Concilio Vaticano II	398
3. Criterios de autenticidad	399
a. Criterio del testimonio múltiple	400
b. Criterio de la discontinuidad	401
c. Criterio de la conformidad	402
d. Criterio de la explicación necesaria	403
e. Otros criterios secundarios	403
f. Criterios mixtos	403
4. Importancia de esta investigación en la teología fundamental.	404
Actividades de complementación	408
Bibliografía	409
Capítulo 15: AUTOCONCIENCIA DE JESUS	411
1. Planteamiento del problema	413
a. Importancia para la cristología	413
b. El desarrollo de la conciencia de Jesús.	415
EXCURSUS: La conciencia de Jesús según la Comisión Teológica Internacional	417
2. Jesús "Mesías"	421
a. La espera mesiánica en los evangelios	422

1) Ambigüedad y confusión	422
2) Confrontación mesiánica	423
b. Proclamación por parte de Jesús	424
1) Diversas explicaciones	425
2) La respuesta de Jesús al Bautista	426
3) Autenticidad de las palabras de Jesús	427
c. Actitud de Jesús ante la profesión mesiánica.	427
1) Profesión de Pedro	428
2) Actitud de Jesús	428
3) Aplicación de los criterios de autenticidad	429
d. Declaración mesiánica durante la pasión	430
1) Núcleo esencial del relato	430
2) Autenticidad del relato	431
3. Jesús "Hijo del hombre"	432
a. Raíces veterotestamentarias	433
b. El "Hijo del hombre" de los evangelios	434
c. Originalidad del título en boca de Jesús	436
d. ¿Designación propia de Jesús?	437
4. Jesús "Hijo de Dios"	438
a. "Hijo de Dios" en la literatura bíblica y extrabíblica	439
b. La expresión "Hijo de Dios" en los evangelios	439
1) El evangelio de Marcos	440
2) El evangelio de Lucas	440
3) El evangelio de Mateo	441
4) El evangelio de Juan	442
c. Utilización del título por parte de Jesús	442
1) La designación de Jesús como "Hijo".	443
a) El himno de júbilo	443

b) La parábola de los viñadores	444
2) Jesús llama a Dios "Abbá"	445
a) El término "Abbá" en la oración de Jesús	446
b) Otros usos de la palabra "Padre" por parte de Jesús	447
Síntesis	448
Actividades de complementación	449
Bibliografía	450
Capítulo 16: LOS MILAGROS DE JESUS, SIGNOS DE SU IDENTIDAD	451
1. El milagro a lo largo de la historia	452
a. El milagro según la terminología de la escritura	453
b. Doctrina de Santo Tomás	454
c. Concilio Vaticano I	455
d. Vaticano II	456
e. Teología contemporánea	457
2. Rechazo del milagro en el mundo moderno.	458
a. El racionalismo	459
b. La historia de las religiones	459
c. Bultmann y la Escuela de las formas	460
3. Historicidad de los milagros	461
a. Testimonio escriturístico	461
b. Jesús testifica acerca de sus milagros	464
c. Historicidad global de los milagros	465
4. Valor significativo de los milagros	468
5. El milagro, llamada a la fe y a la conversión	470
a. El milagro como llamada a la fe	471
b. El milagro como llamada a la conversión.	472
Actividades de complementación	473
Bibliografía	474

Capítulo 17: LA RESURRECCION DE JESUS	477
1. La resurrección de Jesús en la teología fundamental	479
2. Diversas aproximaciones teológicas sobre la resurrección	481
a. R. Bultmann	482
b. W. Marxsen	483
c. W. Pannenberg	485
3. La resurrección de Jesús según los evangelios	487
a. El epílogo de Marcos	489
b. El relato de Mateo	490
c. La narración de Lucas	490
d. El testimonio de Juan	492
e. Diferencias y puntos comunes	493
4. Novedad e historicidad de la resurrección de Jesús	495
a. Novedad absoluta	496
b. Historicidad de la resurrección	500
5. Signos de la resurrección de Jesús	502
a. La tumba vacía	502
b. Las apariciones	504
c. Proclamación de la resurrección	507
6. Carácter revelador de la resurrección de Jesús	508
a. Pascua: principio de nueva comprensión.	508
b. La resurrección como evento escatológico	509
c. La resurrección centro de la fe	511
d. La resurrección de Jesús venció la muerte	512
e. Sentido liberador de la resurrección	514
7. Conclusiones	513
Actividades de complementación	518
Bibliografía	519
EPILOGO	523
INDICE GENERAL	527

Este
libro se
terminó de
imprimir en
Agosto de 1987
en los talleres de
ARTE-PUBLICACIONES
Teléfonos: 2559488 - 2482917
Bogotá - Colombia

CONTENIDO DE LA COLECCION

A. INTRODUCCION

- Vol. I: Introducción: "Libro de la Fe".
Visión de conjunto de la Teología.
- Vol. II: Teología fundamental.
- II. 1: Teología de la Revelación (Publicado)
- II. 2: Epistemología Teológica.

B. EL MISTERIO REVELADO

- Vol. III: Cristología y soteriología (publicado)
- Vol. IV: Ecclesiología y Mariología
- Vol. V: Dios Uno y Trino
- Vol. VI: Antropología
- VI. 1: Creación y Pecado
- VI. 2: Hombre nuevo, Gracia y Virtudes
- Vol. VII: Escatología

C. EVANGELIZACION LIBERADORA

- Vol. VIII: Teología del Testimonio, la Palabra y el sacramento.
- Vol. IX: IX. 1. Los Sacramentos
- IX. 2. Teología de los Ministerios
- Vol. X: X. 1. Teología de las Religiones
- X. 2. Teología Política (historia y sociedad)

D. CONCLUSION

- Vol. XI: Síntesis (Corrientes teológicas)