

LA TEOLOGÍA DE LA REVELACIÓN. SITUACIÓN ACTUAL

RINO FISICHELLA

Premisa

Placuit Deo in sua bonitate et sapientia seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae (DV2). Dictada por la sabiduría del Espíritu que, en el transcurso de los siglos, impulsa a la Iglesia de Cristo hacia la verdad completa y hacia su comprensión más profunda (Jn 16, 13), no podíamos encontrar una expresión más adecuada para iniciar nuestra reflexión sobre la situación actual de la teología de la revelación.

Con estas pocas palabras *Dei Verbum* resume la doctrina de la tradición eclesial acerca de la revelación, al tiempo que expresa las grandes líneas innovadoras, típicas de la teología del Concilio.

Como es bien sabido, el texto de *Dei Verbum* proviene de una cita de la constitución *Dei Filius*, con un pequeño cambio terminológico, nada secundario¹, que manifiesta un horizonte de reflexión más amplio y una nueva precomprensión de la doctrina acerca de la revelación.

Sólo en apariencia podrían interpretarse carentes de un significado teológico la anticipación de *bonitate* a *sapientia* y la sustitución de *decreta voluntatis suae* por *sacramentum voluntatis suae*. Pero, además, no debemos olvidar que el acaso nunca ha regido la reflexión eclesial, menos aún referido al hecho mismo de la revelación. Así pues, el cambio terminológico indicaría, en primer lugar, una preferencia deliberada del dato bíblico sobre el magisterial, o —si se prefiere— mani-

1. Cfr. G. LAFONT, «La constitución *Dei Verbum* et ses précédents conciliaires», en NRTTh 110 (1988) 58-73.

festaría la disposición de los Padres conciliares a reivindicar la dimensión bíblico-patristica sobre la propiamente especulativa.

Sabemos bien que este no es el momento de exponer el cambio doctrinal que, acerca del sentido de la revelación², acaeció entre los concilios Vaticano I y Vaticano II, pero la lógica de la reflexión —que necesita considerar las afirmaciones precedentes como condición para comprender el presente,— y la necesidad de mostrar el auténtico progreso y la originalidad de la acción del Espíritu en este periodo de la Iglesia, nos mueven a recordar algunos aspectos.

1. *El tema de la revelación entre los Concilios Vaticano I y II*

Si estudiamos el contexto histórico-eclesial de la Constitución *Dei Filius*, advertimos que, desde un siglo antes, la Iglesia, además de rechazar embates cada vez más fuertes contra su poder temporal³, debió enfrentarse con ahínco a teorías que minaban los cimientos de su misma existencia; la Iglesia —en definitiva— se vio obligada a defender la posibilidad de la revelación sobrenatural de un Dios Creador y Salvador con existencia personal, no frente a ataques lanzados por «un pensador cualquiera, autor aislado de volúmenes ilegibles, sino propagados sutilmente por medio de escritos de fácil lectura, dirigidos a un público culto cada vez más amplio»⁴. Por si fuera poco, durante el siglo precedente, la teología había orientado sus mejores esfuerzos hacia temas de segundo orden⁵; de modo que faltaban las premisas para

2. Cfr. H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, Freiburg 1968; G. VOLTA, «La nozione di rivelazione del Vaticano I al Vaticano II», en AAVV., *La teologia italiana oggi*, Brescia 1979, 195-244; P. EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzitlicher Theologie*, München 1977, 108-119; H. BOUILLARD, «Le concept de Révélation de Vatican I à Vatican II», en AAVV., *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris 1972.

3. Poder temporal que finalizará con la ocupación de Roma poco después, en 1870, aunque no faltaron anteriores presagios de dicho fin: fuga de Pio IX hacia Gaeta en 1848 e instauración de la I República Romana.

4. M. CHAPPIN, «Vaticano I», en R. LATOURELLE-FISICHELLA, *Dizionario di Teologia Fondamentale (DTF)*, Assisi 1990, 1431.

5. Podemos pensar, en modo particular, en las diatribas teológicas a partir de temas de por sí secundarios, como el Jansenismo, Episcopalismo y las diversas formas de jurisdiccionalismo.

una lectura coherente de los acontecimientos históricos y para una genuina explicación de la naturaleza de la revelación.

Muy pronto pudieron comprobarse los primeros frutos de un racionalismo cada vez más exagerado, cuajados en el predominio de algunas posturas intelectuales: agnosticismo, modernidad —con expresiones incoherentes ya condenadas en el *Syllabus* (8 dic. 1864)— e influjo creciente de las teorías de Marx⁶. En pocas palabras, el concilio no debía condenar errores particulares, sino enfrentarse a la difusión de una mentalidad que resquebrajaba el concepto de revelación sobrenatural, razón última de la fe cristiana. De modo significativo, el título propuesto por Franzelin para el esquema pre-conciliar indica el *status quaestionis*: *Decretum de doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos*.

1. 1. *La Revelación en Dei Filius*

La doctrina y comprensión del concepto de revelación según el concilio Vaticano I podría sintetizarse con un binomio: *veritas et auctoritas*. Verdad y autoridad resumen, en efecto, la pre-comprensión de la fórmula de la revelación en la Constitución *Dei Filius* y proveen, al mismo tiempo, las claves hermenéuticas para su comprensión.

Ante todo, la constitución *Dei Filius* presenta la revelación en una visión gnoseológica, con valor típicamente noético. Según emerge de la lectura del segundo capítulo, el concilio tuvo como objetivo principal revestir de connotación «sobrenatural» el concepto de revelación frente a toda posible interpretación «positivista».

Y si es verdad que, antes de nada, se afirma la posibilidad de un conocimiento natural de Dios⁷, se agrega inmediatamente: «*sin embargo*, plugo a Dios en su sabiduría y bondad revelarse El mismo al género humano y revelar los decretos de su eterna voluntad a través de

6. En pocas palabras, parecía acrecentarse la tesis de un complot masónico, Jacobino, liberal y comunista contra la Iglesia.

7. «*Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine et rebus creatis certo cognosci posse*», cfr. G. ALBERIGO (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1973, 806 (cfr. DS 3004).

otra vía sobrenatural»⁸. La revelación, de este modo, se presenta con términos prácticamente opuestos al conocimiento natural: las expresiones «attamen» y «alia via» así deben, necesariamente, interpretarse. La revelación, por tanto, es verdadera por ser sobrenatural y elevarse sobre la razón natural, sin depender de las reglas lógicas del hombre.

El segundo término, «autoridad»⁹, sigue inmediatamente las implicaciones del primero, ya que la revelación, siendo sobrenatural, escapa al control y a la autonomía de la razón. De este modo, la tesis defendida por la constitución *Dei Filius* se desarrolla progresivamente hasta el tercer capítulo, donde, al describir la respuesta de obediencia de la fe frente a la autonomía de la razón, se afirma que el contenido revelado es verdadero «non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine»¹⁰, sino en razón de la «auctoritas ipsius Dei revelantis qui nec falli nec fallere potest»¹¹. Sin embargo, la constitución concluye también que el acto de fe, aunque obediencial, es libre, porque, además de «internis Spiritus Sancti auxiliis» existen «pruebas externas de la revelación, o sea hechos divinos, en primer lugar milagros y profecías» que garantizan y demuestran a la razón su origen divino y su credibilidad, como «signos ciertos de la revelación y adecuados a la inteligencia de todos»¹².

En esta perspectiva, la revelación aparece revestida de un ropaje «doctrinal», al consistir en un conjunto de decretos misteriosos que superan el intelecto creado, pero, al mismo tiempo, son aprehendibles por la mente humana. La presencia de los «signa» se considera como prueba extrínseca de la formulación de la credibilidad; y la «auctoritas Dei revelantis», si bien no impide, limita el espacio para un encuentro personal con Dios en la respuesta de fe¹³. Consecuencia: la teología de la fe sufre también las limitaciones propias del argumento *ex auctoritate*.

8. «Attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ad aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare», *Ibidem*, 806 (cfr. DS 3004).

9. Para una lectura más global, cfr. P. EICHER, *Offenbarung*, 120-134.

10. Tesis que expresa la condena de Ermes.

11. G. ALBERIGO, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 806 (cfr. DS 3008 et Canones).

12. *Ibidem*, 806 (DS 3009).

13. Ante todo, el texto, en efecto, habla del acto de la revelación como un «se ipsum revelare», de modo que nos encontramos con la dimensión personal; sin embargo, las categorías filosóficas y la teología no podían todavía alcanzar la lectura personal del «se ipsum».

Se puede advertir, entonces, que la constitución *Dei Filius* no se enfrenta al problema a partir de una exigencia interna de la revelación que reflexiona sobre sí misma, sino arrastrada por una provocación externa, impulsada, fundamentalmente, por el «racionalismo». Pero, probablemente, cualquier otro modo de afrontar el tema resultaba imposible. Además, por vez primera, la revelación se sitúa como objeto explícito de formulación dogmática del Magisterio. Y quizás como nunca antes —y nunca después—, la revelación se concibe dentro del horizonte de la verdad; de una verdad cierta y absoluta que permite al creyente entrar en relación con Dios, y participar de los bienes divinos, aunque «superen del todo la inteligencia de la mente humana» (DS 3005).

1. 2. *La Revelación en Dei Verbum*

Para recuperar el sentido de la revelación como unidad inseparable entre un único acontecimiento histórico y salvífico, fue necesario esperar al Concilio Vaticano II¹⁴. Antes de nada, debería subrayarse que, a partir de dicha fecha, la revelación se sitúa de nuevo como *principio unificador* de la teología. En efecto, la teología, en el período comprendido entre la reforma tridentina y la manualística, se había entendido fundamentalmente como ciencia eclesiocéntrica e iluminada por el principio hermenéutico de la teología magisterial¹⁵. Por tanto, no debemos infravalorar el nuevo punto central que, *teológicamente*, se ha creado.

Pero la constitución *Dei Verbum* no es sólo un documento mediante el cual se intenta plantear la revelación a la luz de categorías histórico-salvíficas, en una vuelta a una perspectiva más bíblica, que manifieste la irrupción de Dios última y definitiva en el interior de la

14. El progreso realizado entre los concilios Vaticano I y Vaticano II es evidente. Sin embargo, no parece exacto hablar de contraposición. Entre uno y otro concilio surgió una dinámica normal, continua, y peculiar que profundiza el dogma. Cfr. L. SCHEFFCZYK, «Der Neuscholastische Traktat De Revelatione divina, die Dogmatische Konstitution Dei Verbum und die Lehre des hl. Thomas», en L. ELDERS (ed.), *La doctrine de la Révélation divine de St. Thomas d'Aquin*, Città del Vaticano 1990, 13-26.

15. Cfr. A. ANTÓN, «Lo sviluppo della dottrina sulla chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II», in AAVV., *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, 27; S. Pié-Ninot, *Tratado de Teología fundamental*, Salamanca 1989, 307-312.

historia humana (Heb 1,1; DV 2. 4). A nuestro entender, *Dei Verbum* conlleva repercusiones aún más grandes para la teología, al obligarla a considerar como elemento normativo el hecho mismo de la revelación y su objetividad —en relación con nuestras reflexiones— y credibilidad, determinada por los signos por ella misma establecidos. Nos parece, por otra parte, que la teología del inmediato post-concilio ha olvidado este elemento normativo. Descubrir la importancia que el principio de la revelación entraña para fundamentar el concepto de teología, su estructura y contenidos, es fruto del intento de estos últimos años de focalizar la dimensión epistemológica de la teología¹⁶: si, precedentemente, podía pensarse en la teología como «teología del dogma»¹⁷, hoy —en cambio— debemos considerar la reflexión teológica como «teología de la revelación».

Más arriba hemos mostrado las perspectivas hermenéuticas de la revelación presentadas por *Dei Filius*. El Concilio Vaticano I, esencialmente, partía del presupuesto de la existencia de un «doble orden de conocimiento»: razón y fe, con origen en la evidencia y en la autoridad, respectivamente. Y si añadimos que la crítica racionalista concibe la actividad gnoseológica a la luz del pensamiento y no del pensar, de modo que el pensamiento es el verdadero vehículo del conocer, no dándose por consiguiente un conocimiento «a priori» como forma y actividad gnoseológica del «pensar», se comprende, entonces, el planteamiento de la teología de la revelación de la Manualística que acudía a las «verdades reveladas» para escapar a las dificultades impuestas por dicha crítica racionalista. Pero, si bien la teología manualística superaba de este modo las críticas, cerraba a sí misma, por el contrario, la posibilidad de valorar concretamente el hecho de la revelación como forma de conocimiento. Opinamos que este último elemento debe recuperarse en la reflexión teológica actual, si no queremos minimizar

16. Por diversos motivos, en diferentes épocas históricas, la teología se siente comprometida a considerar de nuevo los temas de su estructura epistemológica. En nuestro momento esta revisión parece determinada tanto por la exigencia epistemológica como por la presencia de «teologías» que imponen una reflexión sobre su fundamento. Cfr. G. COLOMBO (ed.), *L'evidenza e la fede*, Milano 1988; A. Staglianò, «Il compito della teologia tra cultura e saperi: riflessioni sul problema epistemologico», in *RdT* 31 (1990) 139-162; R. FISICHELLA, «Teología-epistemológica», en *DTF*, 1227-1228; Idem, «Prospettive epistemologiche circa il fondamento della teologia», en *Ricerche Teologiche* 2 (1991), 5-20.

17. A. BERTULETTI-P. SEQUERI, «L'idea di 'rivelazione'». En G. COLOMBO (ed.), *L'evidenza e la fede*, 20.

las intuiciones presentes en *Dei Verbum*, ni la posible originalidad de nuestro presente teológico. Trataremos de recuperar, en modo ordenado, las notas peculiares que, acerca de la revelación, la constitución *Dei Verbum* nos muestra.

El *crisocentrismo* de la revelación aparece, de manera evidente, como primer elemento original. Es innegable que la persona de Jesús de Nazaret, el Cristo, está situada en el horizonte central de la reflexión eclesial sobre la revelación. DV 2 y, sobre todo, DV 4 aparecen como testimonios explícitos. Este principio expresa, primariamente, la peculiaridad de la fe cristiana que es, precisamente, fe en «Cristo»; en este punto se advierte la singularidad de la fe cristiana en relación con las distintas formas de religión. ¡Una teología que quisiera prescindir del evento «Cristo» cesaría de ser teología cristiana *tout court!* Pero, en primer lugar, crisocentrismo significa resaltar ante todo la misma singularidad de Cristo. *Dei Verbum* testimonia que en Cristo, Dios mismo comunica porque Cristo es Dios. Nos encontramos ante una estructuración de la revelación como forma por la cual el misterio divino se participa al hombre, a partir del compromiso personal y dirigido por Dios. De este modo se comprende el valor de la identificación que *Dei Verbum* realiza entre el Revelador y la Revelación¹⁸. Jesús de Nazaret está entre nosotros como Dios en medio de su pueblo, sin necesidad, por tanto, de ninguna mediación porque Él es el alfabeto de Dios. Esto implica que toda forma de conocimiento que prescindiera de Jesús de Nazaret, e incluso de su lenguaje como expresión de forma de conocimiento y de credibilidad de su persona, caería inevitablemente en una gnósis.

La *historicidad* de la revelación puede considerarse el segundo elemento característico de la novedad del Concilio Vaticano II, como consecuencia ineludible del principio crisocéntrico. Dios se comunica con la humanidad mediante el Hijo, quien al encarnarse asume la misma naturaleza del hombre y se introduce en la historia y en sus propias leyes. Esta dimensión amplía el concepto acostumbrado de kénosis. En efecto, kénosis no es sólo el anonadamiento de lo divino en lo

18. Muchas expresiones de DV así lo manifiestan; cfr. por ej. «La profunda verdad, pues, sobre Dios y sobre la salvación de los hombres, por medio de esta revelación se nos esclarece en Cristo, el cual es al mismo tiempo mediador y plenitud de la revelación toda entera» (DV 2) o también: «Por esto él, viendo al Padre como es, por el hecho mismo de su presencia y con su manifestación... realiza y completa la revelación» (DV 4).

humano, expresado de modo evidente en la encarnación y muerte de Cristo (Fil 2, 6-8); kénosis posee un contenido semántico mayor, porque implica la aceptación de la «temporalidad» como categoría necesaria para la realización de la salvación. La historicidad es concepto clave para la comprensión de la revelación según el Concilio Vaticano II, porque expresa toda la novedad que la fe cristiana introduce en la historia del pensamiento universal. Tres realidades poseen especial relevancia dentro de la categoría de historicidad:

1. Recuperación auténtica del principio de *encarnación*, que conlleva diversas consecuencias teológicas: humanización de Dios, de modo que todo lo asumido es salvado, como afirmaban los Padres; capacidad de Dios para asumir un lenguaje y una cultura particulares y, al mismo tiempo, superación de esa misma cultura que se abre a una universalidad propia; y, a través de «lo humano», comunicación a la humanidad del sentido de la vida, que se realiza si se acerca a Cristo y se diluye si se aleja de Él¹⁹.

2. Concepto de *economía* de la revelación, de modo que se da una dinámica en la revelación, que se dirige hacia un punto definitivo y central, constituido precisamente por la venida de Cristo. Así se comprende, por tanto, la función «figurativa» de la revelación veterotestamentaria (Heb 11, 1-39), y la espera del *eskatón* como momento culminante en el cual toda la creación, a través de Cristo, será reconciliada en las manos del Padre.

3. Dimensión por la cual Jesús de Nazaret ha comprendido progresivamente su misión salvífica. Paso a paso, en esta dimensión, Jesús se ha visto a sí mismo comprometido en la *obediencia* hacia el Padre, y con ella ha comprendido definitivamente el acto de «entregarse» a la muerte como momento supremo de la revelación del amor del Padre.

Por lo tanto, historicidad significa más que una simple conexión de hechos y acontecimientos; indica el autodomínio de Jesús a la hora de enfrentarse a su vida y al sentido de la misma, y a la hora de su respuesta. En esta perspectiva, historicidad aparece como palabra clave, al enfrentarnos a la posibilidad teológica de alcanzar precisamente el

19. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, Milano 1972, 179-256; Idem, «Verbo, Scrittura e Tradizione» en *Verbum Caro. Saggi Teologici I*, Brescia 1970, 17-33; Idem, «Le implicanze del Verbo», en *Ibidem*, 55-79; Idem, «Dio parla come uomo», en *Ibidem*, 80-104; Idem, «Il linguaggio di Dio», en *Homo creatus est. Saggi Teologici V*, Brescia 1991, 271-302.

punto de la vida de Cristo que permita comprender el misterio de su existencia, como El la ha concebido, aún antes de una interpretación eclesial que se apoya en la fe en su Palabra y en la Resurrección²⁰.

La tercera palabra clave podría ser la *sacramentalidad* de la revelación. La revelación permanece como «misterio», es decir, «signo» o «sacramento»²¹, realidad más allá de cualquier posibilidad personal de definición. La revelación nace de la acción gratuita de Dios que decide entrar en la historia y, al mismo tiempo, la reunifica y empuja hacia adelante. La revelación se actúa, sí, «gestis verbisque» (DV 2) de Jesús, pero, para comprenderla en su verdadero sentido, debe considerarse no en acciones aisladas, sino dentro de la totalidad del misterio personal de Cristo²². La revelación ha sido dada de una vez por todas, pero para ser comprendida debe transmitirse a todo ángulo de la tierra y anunciarse a todos y cada uno de los hombres. Jesús de Nazaret revela, sin duda, pero para que la revelación sea *plena* debe alcanzar el misterio mismo de Dios. La revelación es, pues, «cristocéntrica», pero abierta a un «*teo-centrismo*» como contenido último y definitivo.

El misterio de Dios es acto de la revelación y revelación misma, de modo que no puede agotarse en lo humano, sino que, al contrario, asumirá lo humano en lo divino: he aquí la originalidad de la revelación cristiana que abre al hombre el espacio de la trascendencia, no solo como capacidad de conocimiento, sino, sobre todo, como forma de participación y comunión. *Dei Verbum* lo afirma explícitamente: «por medio de Cristo, Verbo hecho carne y en el Espíritu Santo, los hombres pueden acceder al Padre, y participar de la naturaleza divina. Con esta revelación, Dios invisible, en su gran amor, habla a los hombres como amigos y se entretiene con ellos para invitarles y admitirles en su comunión» (DV2).

20. Cfr. R. FISICHELLA, «Cristologia Fundamentale», en DTF, 232-237; «Cristologia: Titoli cristologici», en DTF 242-253; *La revelación: evento y credibilidad*, Salamanca 1989, 243-317.

21. El texto latino en DV 2 dice «sacramentum voluntatis suae», pero la cita de Ef 1,9, significa que se entiende precisamente en el sentido originario de misterion.

22. No debería ser desestimada, en este horizonte, la dicción «tota sui ipsius presentia ac manifestatione» de DV 4, que una lectura sinóptica de las distintas redacciones del texto ve como última corrección aportada: cfr. U. BETTI, *La costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione*, Torino 1967, 92-93.

2. *Teologías de la Revelación en el post-concilio*

A partir de las premisas que manifiestan la «novedad» teológica escondida en *Dei Verbum*, podemos finalmente considerar la interpretación y lectura, que acerca de la revelación, se advierte en la teología del post-Vaticano II. No faltan estudios en este campo²³. Nuestro objetivo, por tanto, no será ofrecer una crónica bibliográfica actualizada, sino valorar las expresiones de la teología de la revelación que han caracterizado los treinta años de post-concilio.

Inmediatamente, incluso en un simple resumen bibliográfico, resalta la multiplicación de teologías de la revelación²⁴. En todas, como punto de partida obligatorio, figura la adquisición de datos bíblico-patristicos, mientras que la reflexión teórica desarrolla un papel distinto, según autores. Precisamente sobre este último aspecto sería conveniente valorar algunas teologías características de estos años.

2. 1. *Revelación como historia*

«La historia es el horizonte más amplio dentro del cual se mueve la teología cristiana. Todos los problemas y las soluciones teológicas encuentran su sentido sólo en el contexto de la historia de Dios con la humanidad y, a través de ésta, con la creación entera, hacia un futuro que el mundo mantiene escondido todavía, pero manifestado ya en Jesucristo. Estas premisas, fundamento de la teología cristiana, deben ser hoy defendidas dentro del pensamiento teológico... Hoy debemos volver a proponer el carácter histórico del acontecimiento de la salvación, en relación crítica con la teología existencial y la teología histórico-salvífica, pero también estudiando los fundamentos metodológicos, base de las investigaciones histórico-críticas»²⁵.

23. Cfr. para este tema específico: A. DULLES, *Models of Revelation*, New York 1983; P. EICHER, *Offenbarung*, München 1977; T. CITRINI, *Gesù Cristo Rivelazione di Dio*, Venegono 1979.

24. A partir del texto clásico —actualizado en los datos bíblicos— de R. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, Bruges-Paris 1966, hasta el libro de H. VERWEYEN, *Gottes Letzes Wort*, Düsseldorf 1991.

25. W. PANNENBERG, «Avvenimento di salvezza e storia», en *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, 30-31.

Estas palabras de Pannenberg son paradigma del modelo de teología de la revelación a la luz de la historia. Escritas en 1959, marcan la verdadera introducción al volumen, publicado sucesivamente con el título programático de *Offenbarung als Geschichte*²⁶. El contexto teológico de *Heidelberger Kreis* es conocido. Por una parte, destaca la visión crítica de la teología de K. Barth y de R. Bultmann que, a los ojos de Pannenberg y por diferentes motivos, habían desvalorizado la historia, al reducirla a mera historicidad de la existencia o leerla como simple «prehistoria» ante la centralidad de la teología de la Palabra. Por otra parte, intentó recuperar plenamente las premisas que, en aquellos años, la teología de Von Rad había individualizado dentro de la tradición histórica de Israel. La perspectiva que estos autores propusieron para la teología de la revelación era ciertamente innovadora, sobre todo en relación con otros autores protestantes que levantaron un polémico debate²⁷. Podríamos, por tanto, concluir que se vivió un paso de la «teología de la palabra» a la «teología de la historia».

La tesis de Pannenberg consiste, evidentemente, no en un simple rechazo de la teología de la palabra, sino en la denuncia de su uso teológico como principio vacío y vago²⁸. Se necesitaba un nuevo principio que considerase el evento de la revelación ligado a la historia²⁹. Con esta premisa, Pannenberg afrontó dos problemas particulares:

1. ¿Cómo es posible pensar en la historia como acto de revelación concluido en sí?³⁰

26. Idem, *Rivelazione come storia*, Bologna 1969 (ed. or. 1961).

27. Sintomático el *Apéndice* de la siguiente edición del volumen: «cuando se publicó este fascículo, se sabía claramente que con la nueva concepción del concepto de revelación aquí intentada se abandonaba el ámbito de la 'teología de la palabra' que desde más de una generación, en una o en otra forma, había determinado el pensamiento teológico». *Ibidem*, 223.

28. «Hemos rechazado su uso aislado y generalizado como principio teológico», *Ibidem*, 228 nota 11.

29. No se olvide que en el ámbito protestante existía ya una tradición con nombres excelentes como Dilthey y Schleiermacher, mientras la teología católica tuvo dificultades a causa del Modernismo y de los sucesos que lo acompañaron.

30. «Si la historia en su conjunto debe ser revelación, entonces deberían existir ulteriores progresos del revelarse de Dios después de Jesucristo. Para Hegel este progreso se consideraba sólo como progreso en la comprensión de la revelación realizada en Jesús. Pero parecía inevitable no valorar también un progreso de la realidad misma. Es conocido el influjo de este problema, tan debatido después de Hegel, en Kierkegaard..., pero en oposición a Hegel ha aumentado cada vez más la conciencia de que la historia en su conjunto no es cerrada y, por tanto, no puede ser limitada; además,

2. ¿Cómo es posible individuar en la historia un acontecimiento particular que asuma valor universal?³¹

Sobre estas dos preguntas, desarrolla las «Tesis dogmáticas sobre la doctrina de la revelación». La primera tesis sintetiza y presenta, de modo programático, la idea central del proyecto: «*La auto-revelación de Dios, según los testimonios bíblicos, no se ha obrado directamente —a la manera, por ejemplo, de una teofanía— sino indirectamente, a través del actuar histórico de Dios*». ³²

La crítica que esta tesis esconde se dirige a tres modelos diferentes de teología de la revelación: el modelo *barthiano*, según el cual Dios se revela directamente, haciendo conocer su nombre; el modelo *personalístico*, para quien Dios se revela directamente a través de su palabra, por la cual se comunica personalmente con un «tú» personal; y por último el modelo que ve en la ley y en el evangelio una directa manifestación de Dios ³³.

Pero Pannenberg elabora su tesis también en modo positivo: en la revelación, Dios se revela a sí mismo, de modo que se trata de una auto-revelación. El contenido de la revelación se refiere explícitamente a la naturaleza, la esencia y la vida misma de Dios, pero esta reve-

está cada vez más claro que todo acontecimiento está abierto al futuro», *Rivelazione come Storia*, 55.

31. «Si la historia solamente como totalidad, es revelación de Dios, ¿cómo puede entonces un acontecimiento particular —el destino de Jesús— poseer el significado absoluto de revelación de Dios? *Ibidem*, 55.

32. *Ibidem*, 163.

33. Pienso que estas tres expresiones constituyen la primera crítica dirigida por Pannenberg, que ya en la introducción al volumen había rechazado identificar en estas tres lecturas la revelación de Dios. La primera, de hecho, viene contestada en razón de la exégesis del texto de Ex 3,15. Por lo tanto, no se puede hablar de una «auto-revelación de Dios en el sentido de una plena auto-notificación... La respuesta de Yahvé es evasiva, cuando Moisés lo interroga a propósito de su nombre» cfr. *Ibidem*, 47. La revelación del nombre no puede coincidir con el pleno conocimiento de la esencia. La segunda interpretación es equivocada en cuanto, «aunque sea fundamental en el pensamiento de Israel la importancia de la Palabra autorizada de Yahvé, pronunciada por Él mismo, sin embargo, en todas sus funciones presenta contenidos concretos distintos de Dios. Nunca tiene directamente a Dios como contenido (cfr. *Ibidem*, 48). Para la tercera posición, por último, ni la ley, ni el evangelio son directa auto-revelación, porque ambos provienen de la revelación: «La autoridad de la ley se fundamenta sobre la autoridad de Yahvé... y el evangelio nos reconduce a una revelación ya realizada» *Ibidem*, 50.

lación no acaece de modo directo —a través de un conocimiento inmediato de la esencia divina—, sino indirecto, a través de sus acciones históricas:

«La comunicación del nombre de Dios sería revelación directa, si en ella se abriera inmediatamente la esencia de Dios. La ley sería revelación directa, si fuera inmediatamente idéntica con la voluntad de Dios. La palabra de Dios sería revelación directa, si Dios fuera su contenido inmediato... En el límite entre revelación directa e indirecta se encuentra la auto-comunicación simbólica»³⁴.

Una primera consecuencia puede verse en la segunda tesis: «*La revelación no tiene lugar al inicio, sino al final de la historia reveladora*»³⁵.

Para comprender a fondo la realidad escondida en esta tesis, debe preguntarse qué concepto de historia se encierra detrás, pero además, cómo puede explicarse que sea la totalidad de la historia y no un acontecimiento particular la que autorrevele plenamente a Dios. En cuanto al primer punto, Pannenberg afirma explícitamente: «*die Geschichte ist die Wirklichkeit in ihrer Totalität*»³⁶. La historia se realiza en una tensión constante entre dos momentos: promesa y realización. Según estos autores, dicha perspectiva se advierte muy bien en la concepción apocalíptica, donde la historia se comprende y explica como un todo unitario, desde la creación hasta el final de los tiempos. Por tanto, el acontecimiento final escatológico constituye la realización definitiva de la historia³⁷.

De todos modos, Pannenberg sabe que semejante interpretación provoca otro dilema, doble y extremadamente delicado: ¿cómo conciliar el carácter contingente, particular, de los distintos hechos históri-

34. *Ibidem*, 52.

35. *Ibidem*, 169.

36. Idem, «Avvenimento di salvezza e storia», en *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, 35.

37. «Para la apocalíptica... el acontecimiento salvífico decisivo no es sólo en un futuro, sino que, incluso, su significado, en el tiempo presente, está escondido. De modo que la continuidad entre el presente y futuro no se advierte. «Dos eones» se oponen entre sí. El presente, según el apocalipsis, está lleno de tribulaciones. Tan sólo el inicio escatológico del nuevo eón revelará el significado del tiempo presente... La apocalíptica concibe una historia universal. De modo que el revelarse de Dios, la revelación de su doxa se emplaza al final de los tiempos», Idem, *Rivelazione come storia*, 170-171.

cos, con una visión global y totalizante de la historia?; ¿cómo conciliar la citada visión de la historia con la libertad de Dios?³⁸.

A simple vista, este dilema parece destruir toda la construcción intelectual del *Heidelberger Kreis*: «no parece posible una concepción global de la historia cuando se es bien consciente que no podemos anticipar un futuro envuelto en el misterio de la libertad de Dios»³⁹.

¿Qué respuesta encuentra Pannenberg? Llegados a este punto, sólo podrían darse dos soluciones:

1. «El Dios bíblico tiene una historia»⁴⁰; de modo que el hecho histórico de la revelación no puede ser pensado como algo extrínseco a Dios, ya que, en caso contrario, no podría revelar nada de su esencia.

2. El correr de la historia, que habla de la divinidad y de la esencia de Dios, y que engloba a la universalidad de toda la historia, corresponde a la universalidad del Dios de Israel y, progresivamente, del Dios de todos los hombres. De este modo, la historia de la salvación abarca a toda la historia universal, hasta identificarse con ella.

Sin embargo, al introducir el aspecto cristológico, serán las tesis 4 y 5 las que intentarán ofrecer una plena respuesta a dichos problemas⁴¹.

El hecho histórico Jesús de Nazaret, manifestado en su resurrección, constituye la anticipación del final de la historia; y, como tal, re-

38. Como puede verse, se trata de las mismas objeciones de Kierkegaard a la interpretación de la historia de Hegel: cfr. *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, 51-52.

39. Así continúa Pannenberg: «La teología o bien intenta comprender el completo curso de la historia a la luz de los datos históricos de la revelación, en cuyo caso compromete la libertad y el «ser futuro» de Dios, o bien renuncia a interpretar el entero desarrollo de la historia como horizonte del propio pensamiento y de las propias afirmaciones, disolviendo en tal caso no solo una concepción del advenimiento mundano fundado sobre la revelación histórica, sino también los mismos contenidos de la fe cristiana, esencialmente conexos con una concepción de la realidad fundamentada sobre los datos históricos de la revelación», *Ibidem*, 53.

40. *Idem*, *Rivelazione come storia*, 172.

41. «La revelación universal de la divinidad de Dios no está realizada todavía en la historia de Israel, sino en el destino de Jesús de Nazaret, en cuanto allí se realiza anticipadamente el fin de todos los advenimientos», *Ibidem*, 179; «El advenimiento de Cristo revela la divinidad del Dios de Israel no como evento aislado, sino en cuanto partícipe de la historia de Dios con Israel», *Ibidem*, 185. Para una ulterior explicitación de estas perspectivas, será necesario esperar hasta el desarrollo de la cristología de W. Pannenberg en *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Brescia 1974.

vela al mismo tiempo la divinidad de Dios, y el cumplimiento de la misma historia: «en el destino de Jesucristo, el fin no sólo se ha podido observar, sino que se ha actuado con antelación. En efecto, con la resurrección de entre los muertos le ha sucedido lo que aún es futuro para los demás hombres»⁴². La resurrección, por tanto, nos sitúa delante a la auto-revelación escatológica de Dios. La resurrección conlleva un triple plano de significados, en cuanto a la conexión de un hecho con la totalidad de la historia, que Pannenberg enuncia del siguiente modo: 1. «Si Jesús ha sido resucitado, entonces ha comenzado el fin del mundo»⁴³. La resurrección de Jesús marca, por tanto, el inicio de la resurrección universal de los muertos, el inicio, por consiguiente, de los acontecimientos escatológicos. 2. «Si Jesús ha sido resucitado, este hecho para un hebreo sólo puede significar que el mismo Dios ha autenticado la actitud prepascual de Jesús»⁴⁴. De esta forma, Dios confirmaría la predicación y la acción del Jesús prepascual. 3. «Si Jesús ha resucitado de entre los muertos, ha sido ensalzado junto a Dios; y si así ha comenzado el fin del mundo, entonces Dios se ha revelado definitivamente en Jesús»⁴⁵.

A la luz del evento cristológico, se comprende cómo la automanifestación de Dios en la historia de Israel era *indirecta* y *provisional*, mientras el cumplimiento de la revelación se encuentra en la resurrección de Jesús. Las dos aporías anteriormente señaladas, aparecen, por tanto, superadas: el acontecimiento Cristo posee un valor absoluto en cuanto que expresa como anticipación el fin de la historia misma. De este modo, se supera la primera aporía, acerca de la posibilidad de connotación absoluta de un hecho contingente. Por si fuera poco, el acontecimiento Cristo es insuperable, en cuanto que anticipa, por sí mismo, el fin de la historia; de modo que queda superada la aporía de la contingencia del hecho⁴⁶.

Históricamente, el programa del *Heidelberger Kreis* respondía a una exigencia objetiva: equilibrar el peso desproporcionado de la teología del kerygma. Sin embargo, podría reprocharse a Pannenberg caer

42. Idem, *Rivelazione come storia*, 181.

43. Idem, *Cristologia*, 68.

44. *Ibidem*, 69.

45. *Ibidem*, 71.

46. Idem, *Rivelazione come storia*, 184-185; cfr. G. O'COLLINS, *Gesù Risorto*, Brescia 1989, 69-79.

en el exceso opuesto. De hecho, con la *Offenbarung als Geschichte* se ha iniciado un intenso debate dentro de la teología de la revelación. Pasado ya un tiempo suficiente, parece oportuno señalar algunos puntos menos claros de dicha corriente.

El primero afecta a la «objetiva coincidencia entre hecho histórico y significado»⁴⁷. Con esta expresión, Pannenberg se refiere al evento histórico como dueño, en su misma realidad, del significado que determina su valor en el ámbito del proceso constitutivo de la totalidad. Ahora bien, dicho autor sostiene que el conocimiento histórico del pasado es siempre una nueva actualización de la realidad significativa del acontecimiento en causa. Pero opina que el fundamento de la actualización se encuentra en la identificación del acontecimiento en la realidad de sus dimensiones fácticas y de su conexión histórica. De esta forma, la revelación permanece ligada —más aún, aprisionada— a la pura «facticidad» histórica, sin posibilidad de dinámica alguna. La autorrevelación de Dios, aprisionada en el hecho histórico, queda más tarde sometida a una hermenéutica que sólo dará el sentido exacto del hecho en la globalidad de la interpretación. De este modo se disuelve la singularidad y peculiaridad del hecho mismo, absorbido en un todo universal, y disminuye la dinámica de la revelación, que manifiesta y, al mismo tiempo, esconde el misterio.

El segundo punto se refiere al tema de la *correlación del evento significativo con la totalidad de la historia*. Todo acontecimiento, afirma Pannenberg, se puede comprender únicamente en referencia con su conexión y, por tanto, con la totalidad de acontecimientos, al final de la historia. Por consiguiente, todo acontecimiento asume un valor en proporción a su conexión con la totalidad de los acontecimientos. El fundamento de la verdad de un hecho está, entonces, determinado por la verdad del todo. Sin embargo, si por una parte es, sin duda, necesaria la referencia a la totalidad, identificar, por el contrario, esta totalidad con el proceso histórico conclusivo, parece impropio. En última instancia, el significado último de un acontecimiento no está determinado por su conexión histórica con la historia universal, sino por su relación con el fundamento salvífico de la totalidad histórica: Jesús de Nazaret⁴⁸.

47. Cfr. sobre todo, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, 144-145; 138-139; 142-179.

48. Cfr. también P. A. SEQUERI, «La storia di Gesù come rivelazione di Dio», en *La Scuola Cattolica* (1975), 233.

2. 2. Revelación como experiencia

«Aunque parezca paradójico, entre los conceptos menos claros que tenemos, deberíamos incluir el concepto de experiencia»⁴⁹.

No atendiendo los consejos de los filósofos, florece en torno a los años 70 una corriente teológica que privilegia la experiencia como categoría para interpretar la revelación. Dentro de este modelo encontramos diversos autores, que, aunque presentan diferencias considerables, pueden incluirse bajo esta categoría, antes que en otras que desembocan en la hermenéutica. En efecto, preferimos privilegiar el tema de la experiencia a la hermenéutica, porque, ante todo, expresa una perspectiva de contenido y no primariamente una metodología⁵⁰.

49. H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano 1983, 401. A esta expresión de Gadamer podría hacer eco la siguiente de Whitehead: «La palabra experiencia es una de las más equívocas en la filosofía».

50. Cuatro autores pueden fácilmente englobarse en este modelo: G. O'Collins, E. Schilleveeckx, D. Tracy y C. Geffré. O'Collins ha explicitado su tesis en *Fundamental Theology*, 1981 donde el capítulo que se refiere a la experiencia constituye la reelaboración de un artículo que el autor había preparado bajo el título de «Theology and Experience» en *Irish Theological Quarterly...* (1977); Como conclusión de su estudio escribe: «la estructura de mi actitud frente a la teología fundamental resiste o, en gran medida, se derrumba según la validez del análisis de la experiencia» (p.325) A diferencia de otros autores, subraya su concepto de experiencia: «Mi objetivo principal es el de reflexionar sobre el lenguaje común, percibir el significado cotidiano y, por lo tanto, elaborar una respuesta razonable y precisa a la pregunta: «¿qué sucede cuando estamos ante una experiencia?» (p.45). D. Tracy, por su parte, busca mediar entre la perspectiva hermenéutica de Ricoeur y la de la «American School», con particular referencia a Whitehead. Así explica su concepto de experiencia: «el sentido común define por sí solo y conciencia reflexivamente que acudir a la experiencia no es sólo un reclamo a lo que puedo ver, gustar, tocar, oler, oír, en definitiva, a eso o aquello que, más o menos, puedo verificar científicamente a través de la experiencia... también existe la experiencia del 'self-as-a-self' (del yo como yo) que requiere un análisis reflejo más válido y sofisticado. Nosotros no queremos solo sentir (feel) valores y no-valores, sino que, más bien, queremos entender inteligentemente, juzgar reflexivamente, juzgar y evaluar libremente las diferentes teorías éticas del «self-as-good» (propio en cuanto bueno)». (*Blessed Rage for order*, IV: «Common human experience and language» p. 65). A este autor, por último, le caracteriza el concepto de «experiencia límite» donde el sujeto descubre el horizonte limitado por la propia existencia, *Blessed*, 105. Como conclusión, el propósito de C. Geffré «es demostrar que la revelación no es un mensaje del pasado, sino un acto siempre contemporáneo de la Palabra de Dios que alcanza al hombre de hoy dentro de sus experiencias históricas»; más aún: «no se puede tener una revelación sin la realización de la misma en la experiencia de la comunidad creyente»: C. GEFFRÉ, «La rivelazione e l'esperienza storica degli uomini», en R. Fisichella, *Gesù Rivelatore*, Casale M. 1988, 164-177. Es bien sabido que Geffré acentúa la

Pensamos que E. Schillebeeckx es el autor que más ha proporcionado una estructura epistemológica a esta categoría⁵¹. Su teología de la revelación —que equivale a la presentación de toda su teología dogmática de la cristología— podría resumirse con la expresión: «al inicio estaba la experiencia»⁵². En efecto, en Schillebeeckx la experiencia posee un valor prácticamente omnicomprendido, que se extiende a tres niveles: ante todo, encuentro con Jesús de Nazaret; más tarde, encuentro con la codificación escrita a partir de la experiencia salvífica vivida por la comunidad primitiva; por último, encuentro con la vida de la Iglesia que prolonga la única experiencia de fe. En pocas palabras, podría decirse: «todo comenzó con Jesús de Nazaret».

«En este análisis —escribe Schillebeeckx— no nos preocuparemos inmediatamente de la experiencia en su acepción más superficial, es decir, en el sentido de ‘no me dice nada’ o ‘para mí significa algo’, aunque el fenómeno que aquí analizaremos no le es completamente extraño. Tampoco se tratará de una experiencia como situación afectiva, estado de ánimo, sentimiento o cualidad, a pesar de que tales aspectos emotivos son esenciales sobre todo en las experiencias de tipo religioso. En nuestro análisis, por el contrario, el interés se concentrará en la particular fuerza cognoscitiva, crítica y productiva de las experiencias humanas. Propiamente bajo tal aspecto, la revelación se relaciona con la experiencia»⁵³.

Esta premisa es muy significativa si se quiere comprender la especificidad que Schillebeeckx concede a la experiencia. Estamos, sin duda, muy cerca del pensamiento de Gadamer, tal y como se expresa

función hermenéutica de la experiencia, de modo que su análisis se califica dentro de este horizonte hermenéutico; cfr. C. GEFFRÉ, «Esquisse d'une théologie de la Révélation», en AAVV., *La révélation*, Bruxelles 1977, 171-205 e Idem, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1983, 19-104. Un último trabajo, de carácter divulgativo, es el de J. SCHMITZ, *Offenbarung*, Düsseldorf 1988, 16-44.

51. A pesar de que en *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Brescia 1980, 39 afirma: «no es mi intención ofrecer una teología de la revelación completa, con todas las implicaciones que conlleve para la vida de la Iglesia», sino más bien «individuar la base de experiencia de la revelación: no hay revelación sin experiencia», dicho autor permanece como expresión más significativa de esta corriente.

52. Puede pensarse en otra fórmula, muy audaz, como: «el cristianismo no es un mensaje que deba ser creído, sino una experiencia de fe que se hace mensaje y que como mensaje proclamado busca ofrecer a los demás una posibilidad de existencia que será percibida por ellos desde el profundo de su existencia». *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo*, Brescia 1981 (ed. fr, p. 50).

53. Idem, *Cristo*, 19.

en *Wahrheit und Methode*⁵⁴; muy cerca, por tanto, del círculo hermenéutico que ve todo un uno en el percibir, experimentar e interpretar. La experiencia se incluye, pues, en un amplio horizonte que permite las condiciones de comunicabilidad y se introduce, así, en el mundo del lenguaje⁵⁵. Nuestro autor, dirá: «la experiencia es un conjunto difuminado en el que confluyen: la experiencia vivida, el pensamiento vivido, la interpretación, y también el pasado, el presente y las expectativas para el futuro»⁵⁶.

Para aplicar a la revelación la categoría de experiencia, se necesita el paso que permita crear continuidad entre experiencia histórica primordial y experiencia personal, además de la importancia del valor de la tradición normativa de la experiencia de revelación de la comunidad. En este contexto debemos introducir los principios hermenéuticos propuestos por Schillebeeckx⁵⁷. Las primeras respuestas del autor acerca del valor de la experiencia muestran tanto la importancia de la tradición como del género narrativo⁵⁸.

Dichos presupuestos permiten afrontar de un modo más directo el tema de la revelación. El Nuevo Testamento constituye una experiencia fundamental, sorprendente, y, de alguna manera, incluso avasalladora, que permite acoger la experiencia de salvación y de revelación, percibida y vista por un grupo de personas; de modo que puede llegarse al punto de partida real de nuestra experiencia de fe: algunos hombres judíos se encontraron con Jesús de Nazaret y quedaron fasci-

54. Algunas expresiones parecen citas textuales: «hacer experiencia es la capacidad de elaborar las percepciones»; «el proceso de aprendizaje a través de la experiencia se actúa de tal modo que aquello que viene experimentado nuevamente es puesto en relación con el saber ya adquirido... La experiencia se actúa en modo dialéctico: en una fusión entre percepción y pensamiento, entre pensamiento y percepción... Esta fusión consiste en el hecho de que el contenido nunca previsible de experiencias nuevas viene continuamente sometido al mismo pensamiento. Por una parte es el pensamiento el que hace posible la experiencia, pero, por otra, es la experiencia la que hace necesario un nuevo pensar»; *Ibidem*, 22.

55. «La revelación es una experiencia en la palabra expresada, es el actuar salvífico de Dios en cuanto experimentado y traducido en lenguaje por medio del hombre»; *Ibidem*, 39.

56. *Ibidem*, 24.

57. Cfr. Idem, *Intelligenza della fede*, Alba 1975, 37-143.

58. «La autoridad de la experiencia se hace operativa en su narrarse. La competencia de la experiencia tiene una estructura narrativa» (p. 29); o más aún: «la experiencia se conserva en el recuerdo y en el lenguaje, se convierte en *depositum* vital transmitido como tradición... Experiencia es tradición de experiencia»; Idem, Cristo, 29-30.

nados. A partir de este encuentro, en unión con aquel que compartieron con Él y, particularmente, con ocasión de su muerte, sus vidas parecieron asumir un sentido y significado diferente. Se sintieron renacidos, y su nuevo estilo de vida se expresó con un auténtico entusiasmo para anunciar el Reino de Dios, con los mismas características que Jesús les había comunicado. «Este cambio de postura vital fue efecto de un auténtico encuentro con Jesús»⁵⁹. Si no hubieran encontrado a Jesús, sus vidas no habrían cambiado, como más tarde ellos mismos reconocieron. La primera experiencia que estos hombres tuvieron de Jesús se transformó en auto-expresión narrada, progresivamente cristalizada en aquello que hoy conocemos como cristologías neotestamentarias. Por esta razón, la cristología no es más que la historia de este encuentro particular, de esta experiencia sorprendente hasta el punto de que por medio de éste se identifica el contenido de aquella.

Al cabo de algunos años del acontecimiento, las experiencias personales de identificación fueron puestas por escrito, reproduciendo el mismo evento experimentado. Además, sabemos que en el encuentro con estas experiencias, nos encontramos en la situación de personas que reciben sólo mediatamente el contenido, de modo que el mensaje ofrecido no está «en estado puro», sino mediatizado a través de formas y expresiones vitales ajenas a las nuestras. Entonces, ¿hasta qué punto esta historia de experiencia puede inspirar todavía nuestra praxis y experiencia vitales contemporáneas? La respuesta de Schillebeeckx permite afirmar que una nueva experiencia es posible sólo en la medida en que surjan nuevas experiencias producidas por la realidad oculta en la experiencia originaria. Por tanto, constantemente se deberá proponer el valor salvífico de la vida, muerte y resurrección del Señor. De modo que la revelación continúa en virtud de nuestra libertad para expresar la experiencia de salvación obrada en Jesús, pero mediante las expresiones categoriales y lingüísticas propias de nuestra época: «lo que ayer para otros fue experiencia, para nosotros es hoy tradición; y aquello que para nosotros es hoy experiencia, será mañana para otros nuevamente tradición»⁶⁰.

En resumen, la revelación leída con la categoría de experiencia impulsa a considerar que la experiencia de un tiempo pasado puede ser actual y real en la medida en que se realiza en una tradición viva.

59. Cfr. *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo*, Roma 1985, 25.

60. *Ibidem*, 33.

Si, por el contrario, la experiencia no se renueva y no causa nuevas experiencias, entonces nos encontraremos ante la separación entre sujeto y comunidad cristiana, entre experiencia de revelación y doctrina⁶¹. La experiencia de Jesús de Nazaret no es, pues, un dato abstracto más allá de la historia o atemporal; al contrario, es momento determinante de la «correlación» crítica que relaciona su tiempo y su vida con nuestro mundo contemporáneo. Conclusión: la experiencia de la revelación no empuja a una sola lectura, ni tampoco a una exhaustiva praxis, sino, más bien, a una incesante reproducción de aquello que la Escritura propone en plena, real y auténtica continuidad con ella.

«El concepto de revelación —continúa Schillebeeckx— expresa meta-teóricamente un determinado modo de hablar: aquel lenguaje que, en primer lugar, no habla describiendo y declarando, pero que indirectamente, sin embargo, convierte en pronunciable la realidad sobre el fundamento de las experiencias reales»⁶². Esta conclusión merece ser analizada atentamente. Ante todo, existe un hecho evidente: toda expresión nuestra sobre la revelación de Dios es hecha en lenguaje humano; de modo que aquello que afirmamos venido de Dios, viene en realidad del hombre⁶³. La experiencia del conocimiento es esencialmente experiencia de la ignorancia consciente, experiencia de poseer y de tener un límite. Y, sin embargo, la realidad es siempre distinta del pensamiento del sujeto y se impondrá al hombre a pesar de sus proyectos personales y de la planificación de su propia existencia. Pero, aunque el hombre carezca de la posibilidad de posesión, dicha realidad puede ser reconocida como un don «que libera al hombre de todo imposible intento de autofundarse»⁶⁴ y que, sin embargo le habilita para pensar y proyectarse de modo ilimitado.

61. «La ruptura entre la fe y la experiencia constituye una de las causas fundamentales de la crisis en que hoy viven muchos cristianos fieles a la Iglesia»; Idem, *Cristo*, 19.

62. *Ibidem*, 39.

63. Schillebeeckx, recupera aquí cuanto había expresado frente a la llamada «resistencia» o «negatividad»; es decir ante el problema de cómo el sujeto consciente puede ponerse a sí mismo ante el límite de su conocimiento; más aún, ante el problema de que este límite, la conciencia de la ignorancia, es precisamente aquello que permite conocer.

64. *Ibidem*, 40.

La posibilidad de pensar la realidad como donación que viene desde arriba se confirma aún más cuando el sujeto descubre que no inventa el discurso sobre Dios, sino que lo encuentra ya presente en su tradición, como testimonio de un fenómeno que sobrepasa la propia experiencia religiosa, porque abraza religiones de diferentes mundos culturales. Se quiera o no —continúa nuestro autor— el mundo de hoy se encuentra interpelado por el lenguaje religioso, y debe aceptarse este diálogo si se quiere vivir responsablemente en el propio mundo social.

En esta primera fase, la experiencia de revelación podría darse como la experiencia de Dios común a toda religión, de modo que el sujeto percibe y experimenta la paradoja de saber que, por una parte, existe una realidad, un sentido, más allá de su propia historia y de sus proyectos, pero que, por otra, sólo en su historia personal se revela el sentido de los proyectos personales. Podría pensarse, entonces, en la posibilidad de una experiencia que al mismo tiempo que se introduce en la historia, permanece como perspectiva de futuro, de modo que nos encontramos con la posibilidad de experimentar esta expectativa como posible realización de una salvación o de un sentido, que sólo en el futuro se dará en plenitud.

Conclusión: la experiencia parcial del sentido o de la salvación, verdadera expresión de revelación, se da sólo en la *praxis*. Por tanto, no existe teoría de la salvación fuera de la experiencia de salvación en una *praxis*.

La revelación, entonces, se concibe como el hecho de revelarse dentro de la experiencia humana, es decir, dentro de aquella perspectiva de sentido trascendente que supera el límite de la experiencia de sentido vivida de algún modo⁶⁵. La experiencia, como expresión de una respuesta de fe, no es sino evidencia del ser interpelado por Dios. Schillebeeckx dirá: «la trascendencia *se encuentra* en la experiencia humana y en su formulación de fe, en cuanto *indicación interior* de aquello que la experiencia y el lenguaje de fe han interpelado en vida»⁶⁶.

No dudamos que esta categoría ofrece elementos positivos⁶⁷, pero no es posible aceptarla sin dificultad. La experiencia, se vea por

65. «La revelación es una acción de Dios experimentada por los creyentes e interpretada en un lenguaje religioso; por consiguiente, (se trata de) una experiencia en términos humanos, en la dimensión de nuestra historia integralmente humana»; *Ibidem*, (ed. fr. 78).

66. *Idem*, *Cristo*, 42

67. cfr. A. BERTULETTI, «Il concetto de esperienza», en AAVV., *L'evidenza e la fede*, Milán 1988, 112-181.

donde se vea, privilegia siempre la subjetividad en detrimento de la objetividad del evento⁶⁸. Si, por una parte, es verdad que la revelación reviste la forma de experiencias de Jesús de Nazaret con sus discípulos y contemporáneos —y viceversa—, por otra parte, no es menos verdad que la revelación es *también* manifestación y conocimiento de la relación única entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo, relación que ningún lenguaje o categoría humana podrá expresar nunca adecuadamente. Pero esta dimensión es, precisamente, evento de revelación porque imprime en la historia el elemento de novedad que el lenguaje humano no puede darse. A nuestro entender, recuperar el elemento de fe como evento prioritario y global del conocimiento y expresión de la revelación conlleva situar la experiencia como categoría mediadora entre la fe y su comprensión, pero nunca como realidad fundante de la misma, porque el misterio de Dios no puede ser jamás ni fruto ni objeto adecuado de la inteligencia personal.

2. 3. *La revelación como Palabra*

«Cuando Dios quiere ser no-Dios, surge el hombre»⁶⁹. Esta expresión quizás sea la más indicada para adentrarnos en la teología de la revelación de K. Rahner. Parece señalar la forma más coherente de comunicar al hombre su grandeza personal según la visión cristiana de la vida, y, al mismo tiempo, se alza como el límite de dicho autor a la hora de describir la grandeza de la revelación divina.

Revelación trascendental⁷⁰ y revelación categorial constituyen las características peculiares del pensamiento de Rahner. No sería arriesgado afirmar que, en torno al tema de la revelación, encontramos las ideas e intuiciones de la entera construcción teológica de Rahner. La revelación constituye una categoría central y constitutiva de la teología rahneriana, porque los conceptos centrales de su investiga-

68. E. Schillebeeckx no evita el peligro.

69. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 293.

70. Es bien conocida la dificultad semántica y la validez teórica que esta expresión reviste en Rahner, precisamente por su continua fluctuación entre el pensamiento de Tomás y el de Kant y Heidegger; cfr. Idem, «Rivelazione: mediazione teologica», en *Sacramentum Mundi VII*, 203-214.

ción, Dios, hombre, Cristo..., aparecen no sólo explícitamente tratados, sino formando el eje sobre el que gira todo su universo teológico⁷¹.

Muy conocido resulta el análisis acerca de las condiciones trascendentales del sujeto que, en su apertura como estructura ontológica hacia un horizonte cada vez más grande e infinito, alcanza al mismo tiempo el misterio⁷². Esta es la condición de posibilidad del conocimiento objetivo del sujeto y de su autonomía. Sin embargo, no podemos pensar que el sujeto se sitúe frente al misterio como ante una realidad que nunca encontrará. Y por tanto, Rahner —arrastrado por su formación tomista— se aferra a uno de sus temas preferidos y, de algún modo, siempre presente: «*desiderium naturalem in visionem Dei*». El hombre, tal como es históricamente, está destinado a la gracia y a la participación de la vida divina; Dios es conocido «*per viam negationis*»; o su equivalente, el hombre «se encuentra frente a Dios como a un ser desconocido... Él, en efecto, es el infinito que en su infinitud es conocido por el hombre sólo cuando este niega o trasciende toda finitud»⁷³. Por lo tanto, existe un misterio de Dios conocido y percibido precisamente a partir del análisis de la condición humana.

En este punto inicia Rahner el discurso sobre Dios. Dios no es sólo el fundamento de todo ente posible, sino el fundamento *libre y personal* de la realidad finita⁷⁴. Analizando las relaciones de causalidad, contingencia, necesidad y voluntad, Rahner puede afirmar que «el fundamento del ente finito sólo puede ser un acto de la *libre voluntad* de Dios»⁷⁵. Dios, por tanto, sale al encuentro como persona libre que actúa libremente; más aún, cuando crea, no agota las posibilidades de su libertad; sino que, al contrario, la realidad creada se encuentra

71. Cfr. M. SECKLER, «Das eine Ganze und die Theologie. Überlegungen zum wissenschaftstheoretischen Status des Grundkurs-Idee Karl Rahners», en E. KLINGER-K. WITTSTADT (ed.), *Glaube im Prozess*, Freiburg 1980, 826-852.

72. Aquí intervienen categorías integradas en la experiencia trascendental como «Selbsbesitz» y «Vorgriff».

73. K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Turín 1967, 115.

74. Como es imposible sintetizar aquí el contenido de *Uditori della Parola* acerca de «El desconocido libre», será necesario acudir a aquellas páginas para una comprensión exacta de la óptica rahneriana: cfr. *Ibidem*, 117-128.

75. «El hombre siendo inteligente, en el conocer en cuanto tal el ser absoluto, se encuentra delante de él como delante de una persona libre y dueña de sí misma. Para atribuir a Dios este rostro personal no es necesario revestir al ser absoluto de semblantes humanos»; *Ibidem*, 123

bajo el horizonte de su libertad, que siempre y, por tanto, incluso hoy, conserva su propio espacio. La revelación se puede comprender, entonces, en razón de este principio de absoluta libertad de Dios. El encuentro con una persona libre, consiste, sobre todo, en dejar libertad⁷⁶. Pero, sin embargo, precisamente por ser libre, la persona se abre al otro sólo mediante un acto de voluntad. Por lo tanto, únicamente desde el acto de voluntad y de libertad, el hombre puede recibir la revelación de Dios, pero siempre como acto de su libre decisión. En una palabra, «el hombre en el primer problema del ser, que caracteriza en modo particular su constitución ontológica, se encuentra frente a la posibilidad de una acción libre de Dios y, por tanto, frente al Dios de una posible revelación objetiva»⁷⁷.

«En efecto, el hombre es por esencia un espíritu a la escucha de una posible revelación de Dios. Si él, en el mismo momento y por el mismo motivo en el cual y por el cual se encuentra delante de Dios, se encuentra también ante el Dios de una posible revelación, está claro que la revelación, *per se*, se verifica siempre: será la palabra o el silencio de Dios. Y el hombre escucha siempre y esencialmente la palabra o el silencio del Dios libre y personal, pues al contrario no sería espíritu. El espíritu no puede exigir que Dios hable, pero si Dios no habla, escucha precisamente su silencio... En virtud de su constitución ontológica de creatura, el hombre nunca puede quedar indiferente ante una eventual revelación del Dios vivo»⁷⁸.

Estos datos constituyen la premisa necesaria de la teoría de Rahner⁷⁹.

Todo sujeto, en cuanto ser encarnado, a causa de su caracterización espacio-temporal y de la libertad peculiar que lo cualifica, experi-

76. Idem, «Teologia della libertà», en *Nuovi Saggi* I, Roma 1961, 297-328; Idem, «Dignità e libertà dell'uomo», en *Nuovi Saggi Nuovi Saggi* Roma 1969, 183-316.

77. *Ibidem*, 126.

78. *Ibidem*, 127-128.

79. De hecho, hasta este momento el análisis aparece conducido por el punto de vista de la especulación filosófica, y no teológica. Rahner se da cuenta y escribe: «desde el punto de vista teológico la revelación no es la decisión libre de Dios de revelarse o de encerrarse en sí mismo, sino la efectiva manifestación de su íntima esencia. La revelación entendida en este sentido no puede decirse naturalmente debida al hombre en razón de su naturaleza. Al contrario, la revelación es esencialmente libre. *Ibidem*, 128. Al mismo tiempo, no deben olvidarse los conceptos de *potentia oboedientialis* y de *existencial sobrenatural*.

menta la historicidad⁸⁰, historicidad que encuentra su pleno cumplimiento en la relación con el Absoluto. Por tanto, si Dios quiere revelarse, debe apropiarse de las formas de conocimiento que lo hagan comprensible al sujeto humano; en otras palabras, debe asumir la historia que expresa plenamente las características de espacialidad, temporalidad y libertad de la persona. En este contexto adquiere particular importancia el tema de la «palabra» como acontecimiento peculiar de historicidad personal: «por una parte, la palabra no representa al ente en su esencia, y por otra, a través de la negación que ella —y sólo ella— puede asumir, puede determinar, a partir del fenómeno, todo ente, también aquel extrafenoménico»⁸¹.

La tesis de Rahner cristaliza a partir de este horizonte. Algunas expresiones ya consideradas nos permiten comprender la idea central de su teoría. Capital resulta el término «fenómeno», que en Rahner significa el conjunto de objetos posibles susceptibles de conocimiento sensible. *Fenómeno* (*Erscheinung*) indica sobre todo «que los objetos *aparecen* (*erscheinen*) en su realidad y no son simplemente conocidos en virtud del conocimiento de otra cosa»; mediante el fenómeno, el ser se abre a la trascendencia; él mismo es mediación para el conocimiento, también en el caso del ser: «an der Erscheinung ist für den Menschen alles Sein eröffnet»⁸².

Otro término importante es «negación». Negación es un modo particular de conocimiento que se comprende en relación con el concepto analógico de la «posesión del ser», por la que el sujeto, aunque en una manera imprecisa, puede asumir los distintos modos posibles de ser⁸³. Se entiende, entonces, que la palabra humana sea sujeto de la posible revelación de Dios, ya que respeta el doble supuesto de nominabilidad del fenómeno y de posibilidad para ser extramundano de asumirla y así, aunque a través de la negación, revelar la posibilidad in-

80. Sobre el tema de espacio-temporalidad, cfr. *Ibidem*, 171-175. Cfr. también: *Corso fondamentale sulla fede*, 66: «La trascendencia y la libertad son puestas en acto en la historia. También la historia es a su vez histórica y parte de la auto-interpretación humana que se actúa de manera histórica y por ello también reflexivamente... El tiempo, el mundo y la historia median el sujeto a sí mismo, y lo conducen a la auto-posesión directa y libre a la cual es orientado un sujeto personal y que él anticipa y recorre desde siempre».

81. *Idem*, *Uditori della Parola*, 200.

82. *Ibidem*, 191.

83. *Ibidem*, 196.

terna del ser mismo⁸⁴. La palabra humana, por lo tanto, se debe considerar el «lugar» de la revelación porque por sí misma no implica ni una «restricción apriorística» del contenido que debe ser revelado, ni una carencia de libertad de Dios en el caso de que quiera revelarse⁸⁵. Pero, si la palabra es el modo de la revelación, ¿dónde se realizará y dónde podrá esperar el hombre la posible revelación? La respuesta obligatoria y definitiva de Rahner se encuentra en la historia. La revelación se realiza en la historia, posee una historia y es historia⁸⁶.

Llegados a este punto comprendemos la razón del sugerente «Hörer des Wortes». La teología de la revelación de Rahner, que al principio era una filosofía de las condiciones de posibilidad de su escucha, alcanza una conclusión parcial: «si Dios decidiera no hablar, el hombre se realizaría en el deber de escuchar el silencio de Dios». Libertad de Dios y libertad del hombre representan, sin duda, el deseo auténtico de la reflexión de Rahner; pero, sin embargo, la pregunta de si de esta forma se salva realmente la libertad de Dios quedará siempre abierta

En este momento deberíamos continuar con un análisis de la cristología trascendental como momento en el que la posibilidad divina de revelarse se concreta en la automanifestación de la persona de Jesús de Nazaret. La mejor conclusión será, sin embargo, un texto significativo:

Supongamos que un hombre esté convencido de que entre las actitudes más esenciales de su vida se encuentren el prever y buscar si acaso el Dios vivo no ha pronunciado, en un momento y en un «lugar» totalmente determinados de la historia de la humanidad, la palabra decisiva de su propia revelación: y que dicho hombre mantenga que esta palabra sea, en el sentido más apropiado, existencial para él, es decir, determinante para decidir su existencia. Más aún, supongamos que este hombre esté persuadido de que la palabra de Dios, principio existencial de su vida, debe llegar esencialmente en forma histórica humana, velada, por tanto, en la palabra humana, expuesta a la precariedad de las contingencias y al escándalo de lo histórico, frente

84. *Ibidem*, 200.

85. «La palabra queda así fijada como «lugar» de un posible encuentro revelador con el Dios libre, frente al cual el hombre se encuentra en virtud de su originaria trascendencia»; *Ibidem*, 202.

86. Cfr. *Idem*, Corso fondamentale sulla fede, 191-194.

al *forum* de la razón, con sus ideas eternas, evidentes siempre y por doquier. Podríamos preguntarnos: ¿un hombre convencido por tales opiniones no ha recorrido ya la parte más esencial de su vida hacia la fe cristiana de la Iglesia Católica, en aquello que se considera el momento intelectual de una decisión de vida?⁸⁷.

2. 4. *La revelación como amor*

Con toda probabilidad, la obra de Von Balthasar está destinada a determinar la teología de los próximos decenios. Mantenido en la sombra en el inmediato postconcilio, cuando, quizás, parecía más moderno asumir otros proyectos teológicos, la obra balthasariana parece ahora regresar de su particular exilio. Su complejidad y extensión⁸⁸ podría llevar fácilmente al desaliento o al convencimiento de que vale la pena recorrer otro camino más llevadero. Sin embargo, la pérdida de la perspectiva balthasariana comportaría un empobrecimiento de la calidad científica de la teología en general y, en particular, de la teología fundamental de nuestro período. Balthasar no ha sido sólo el hombre que ha querido expresar con letras mayúsculas la irreductibilidad de Dios a todo discurso humano, sino también el teólogo capaz de individuar los motivos reales de la crisis del mundo contemporáneo.

Un primer mérito consiste en la recuperación del valor puramente teológico del tratado sobre Dios; donde *teológico* significa, sobre todo, la capacidad de ponerse a la escucha de la revelación divina y de la interpretación fundamental dada por los Padres. Balthasar ha sido capaz de pensar la revelación a la luz del amor trinitario de un Dios que asume en sí la muerte como expresión y prueba última de su darse a conocer. El centro de la obra de Balthasar, no nos cansaremos nunca de subrayarlo, es el amor total y gratuito, y por tanto, aunque siempre incomprensible, el único amor plausible, revelado en la muerte de Jesús de Nazaret⁸⁹.

87. *Ibidem*, 225-226.

88. Cfr. C. CAPON, (ed), *Hans Urs von Balthasar. Bibliographie 1925-1990*, Einsiedeln 1991.

89. Cfr. R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar. Amore e credibilità cristiana*, Roma 1980; Idem, «Rileggendo Hans Urs von Balthasar», en *Gregorianum* 71 (1990), 511-546.

Estamos ante la precomprensión de una recuperación de la unidad de los trascendentales, como primer traspaso, en el ámbito teológico, de la lectura de la revelación. Además, nos encontramos frente a un proyecto global irreductible a la sola lectura estética. Para Balthasar, la revelación se explica teológicamente por la recíproca relación dinámica de los tres trascendentales con sus respectivas lecturas «estética», «dramática» y «lógica»⁹⁰. Recuperando el *pulchrum*, Von Balthasar, se refiere directamente a la genuina tradición bíblico-patristica y escolástica que, casi intuitivamente y de modo connatural y espontáneo, expresaba la bondad, la verdad y la armonía de la revelación. Sin embargo, comenzando con el *pulchrum*, se instalan principios teológicos que favorecen una lectura de la revelación con una comprensión objetiva del dato, y que permiten salvaguardar, directamente, la trascendencia y la libertad de la decisión divina en la revelación. Podemos reducir dichos elementos al siguiente esquema:

1. A nivel epistemológico, el *pulchrum* requiere como forma correspondiente de conocimiento la *percepción* (Wahrnehmung). Lo que «aparece» (Erscheinung) es, al mismo tiempo, lo que constituye la verdad de sí. La autopresentación del ser como *pulchrum* permite ver actuada la identidad, en sí, del fenómeno y de la realidad. En otras palabras, lo que aparece es la realidad misma en sí, tal como se presenta en el sujeto histórico. No existe, por tanto, distinción entre el ser y aquello que constituye la aparición del *pulchrum*. Lo que aparece «fenomenológicamente», es aquello que «ontológicamente» es. Existe, entonces, una insolubilidad entre la aparición de la figura y lo que ella es en sí misma. Esto permite concluir que la verdad de la figura no es reductible a las distintas interpretaciones del sujeto que la percibe; ella la lleva en sí misma, sin reservas, en su mismo autopresentarse. «Sic et simpliciter» nos encontramos ante la transparencia del ser.

2. La forma de conocimiento dada por la percepción del *pulchrum* crea, consecuentemente, la relación entre sujeto y objeto. Fiel a la ontología tomista, en su interpretación más original, Von Balthasar ve realizada aquí una particular modalidad: la recepción actuada en el

90. Toda lectura que, aún sólo de cara a la teología fundamental, quisiera limitarse a la simple estética, sería, en cualquier caso, comprometida y, de todos modos, reductiva. La estética permanece como primera parte, punto de partida e intuición original —e incluso en algunos casos como parte mejor elaborada—, pero debe desarrollarse necesariamente en una «dramática» y en una «lógica» para que la Gestalt sea entendida en su plenitud y globalidad.

sujeto. No es el sujeto quien pone en acto el ser; al contrario, se encuentra siempre y constantemente en condición de pura pasividad frente al ser. En absoluto el sujeto puede juzgar la belleza de la *Gestalt*; ya que esta se sitúa como pura alteridad, como algo que escapa a toda posible operación que tienda a una completa racionalización o exhaustiva definición del fenómeno.

3. Por tanto, no existe ninguna posibilidad de objetivación de la *Gestalt* por parte del sujeto, bajo pena de perder el conocimiento real y coherente de la realidad misma. La realidad permanece como un «todo» que debe ser asumido como tal, sin fragmentos, en cuanto que, como «todo», lleva consigo las condiciones de posibilidad de existencia y de credibilidad.

En este momento puede iniciarse el éxtasis, la contemplación estética de la *Gestalt*, como retorno, «reenvío», no a una realidad externa, sino al fundamento mismo del ser dado por la *Gestalt* y que en ella se expresa⁹¹. *Gestalt*⁹² es aquello que manifiesta el absoluto, que lo revela partiendo de sí mismo, pero permaneciendo en sí y apelando a la profundidad que expresa. Con esta categoría estamos ante una relación determinante para la comprensión teológica de la revelación; de hecho, *Gestalt* es al mismo tiempo inmanencia —aunque como garantía de la expresión de la trascendencia—, y trascendencia abierta a la diferencia ontológica, permitiendo así la individuación de la unicidad y singularidad de la misma *Gestalt*. La percepción compromete al sujeto a entrar en sintonía con lo percibido, de modo que alcance la forma más alta de conocimiento. Por tanto, a la capacidad de poder asumir la verdad (*Wahrnehmung*) debe corresponder la «sencillez de la mirada».

Para que el carácter teológico de esta comprensión surja en su originalidad y especificidad, es necesario que al *pulchrum* y a la *Gestalt* se les dé su propio nombre. Aquello que supone el *pulchrum* en filosofía, teológica y bíblicamente se supera, al corresponder a las imágenes de «kabod», «doxa», es decir, a la «autopresentación de la gloria de Dios, de su belleza teológica». *Gestalt* es Jesús de Nazaret en el trans-

91. Más allá de los conceptos de *Erscheinung* y *Wahrnehmung*, esta comprensión estética presenta el concepto clave de *Gestalt* como fundamento y condición de toda comprensión teológico-fundamental sucesiva.

92. *Gestalt* tiene en Balthasar un uso diferente según las diversas utilizaciones hechas en ámbito filosófico; así encontramos acepciones semánticas que van desde una vertiente fenomenológica a la metafísica.

curso de sus 33 años, expresión última y definitiva del amor del Padre. En El, de una vez por todas, se realiza en la historia aquel «unicum irrepibile» que permite constatar la irradiación de la gloria de Dios en la naturaleza de un hombre, debido a que esencial y trinitariamente es semejante a Dios.

La dialéctica anteriormente descrita, adquiere sin embargo su pleno valor significativo, cuando el reclamo de la *Gestalt* a su fundamento evidencia y permite la percepción de la naturaleza divina: total y cumplida transmisión al otro, completa alteridad en perfecta identidad, pura gratuidad como forma del puro desinterés; en una palabra, *unicidad y singularidad* de Jesucristo determinada por su relación de Hijo dentro de la vida trinitaria. Pero también esta perspectiva condiciona la reflexión teológica sucesiva. La forma de Jesucristo, centro de la *Gestalt* de la revelación, no está medida por nada y por nadie, sino sólo por sí mismo. El se da y debe ser acogido sin ninguna condición y sin presupuesto alguno subjetivo. Asumir esta evidencia objetiva implica, por tanto, aceptar la evidencia que emana y que se impone a partir del fenómeno mismo.

En su libertad de comunicación, el Hijo, Jesucristo, escoge su alfabeto y lenguaje personal; de modo que sitúa la historicidad de este lenguaje como arquetipo y trascendencia ante cualquier forma cultural o lingüística. La unicidad de Cristo, clave interpretativa de sí mismo, le constituye, por consiguiente, en prototipo universal y normativo para todo hombre y tiempo. Únicamente a partir de Jesucristo, permaneciendo en él y regresando a él, es posible ver realizada la apertura de la «*Gestalt*» en su misión reveladora⁹³.

En Jesús de Nazaret, la revelación de Dios se actúa «sub contrario»; de modo que, una vez percibida, la *Gestalt* permanece aún más escondida, y así la paradoja humana llega al culmen de una doble experiencia: Dios es siempre *id quo maius cogitare nequit* y el creyente se sitúa delante de Dios en el acto del *rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*. En este momento surge otro tema esencial: la credibilidad de la *Gestalt*. Jesús de Nazaret, que carece de otra medida y forma de medición que sí mismo en cuanto luz y profundidad de revelación, es también el único signo de credibilidad de su persona y de

93. Aunque pueda parecer paradójico y crear la sospecha de que esta centralidad constituye una inmovilidad, precisamente aquí se comprende la dinámica del amor trinitario, verdadero centro de la teología de la revelación balthasariana.

su mensaje. Ser signo, para Cristo, equivale a no remitirse a nada más que al misterio de su propia existencia. Las dimensiones de unidad y singularidad constitutivas de su ser impiden encontrar formas alternativas capaces de explicar su misterio. Misterio que se presenta, en efecto, en aquella forma última y expresiva de amor que está en condiciones de convencer; es decir, de dar un testimonio más allá de toda posible objeción, que comprometa al sujeto en esta misma y única dinámica de amor.

El amor se convierte en la hermenéutica de toda la Trilogía y de la intuición balthasariana, porque, en el fondo, es la última palabra pronunciada por Dios Trino en el misterio de su revelación. Un amor que, en todo caso, es visible y definitivo sólo en el misterio pascual, donde el único irrepetible se entrega a la muerte, convirtiéndose en expresión del amor de un Dios cuya naturaleza consiste en la autodonación total de sí mismo hasta el extremo.

A partir de la Encarnación, durante todo el transcurso de la vida terrena de Jesús hasta el misterio del «sábado santo», el creyente se encuentra ante una revelación de amor como pura reciprocidad en la absoluta y total donación. Sólo en Jesús de Nazaret se puede afirmar que se hace visible la «teoría y la praxis del amor de Dios». El misterio pascual como misterio de obediencia que llega hasta la muerte y muerte de cruz; hasta el silencio, incluso, de la experiencia sepulcral del sábado santo, para después resucitar en la gloria del Padre, da visibilidad y concreción a la *Gestalt* reveladora como renuncia a disponer de sí mismo, para dejar que el Otro, el Padre, disponga de él. Asistimos a un juego de amor que, si por una parte revela la trascendencia de este amor sobre toda posible concreción humana hasta el punto de no poder ser revelado sino sólo por el Hijo, se impone, por otra, «evidentemente» como norma de todo amor que quiera ser auténticamente tal, es decir, definitivo y eterno. La muerte del inocente, como última palabra que en lenguaje humano Dios quiere pronunciar para el conocimiento de su ser-esencia, permanece en la historia de la humanidad como la última provocación a la decisión y a la elección de su seguimiento. A la percepción de la *Gestalt* de la revelación en su evidencia objetiva, debe corresponder la evidencia subjetiva expresada por la fe del creyente, pero este es un tema distinto⁹⁴.

94. Cfr. Idem, *Gloria, un'estetica teologica*, I: Percezione della forma, Milán 1975, 113-392.

La perspectiva de Balthasar supone tres consecuencias, que abren un nuevo e inevitable horizonte de investigación futura. Primer elemento que debe tenerse en cuenta: nos encontramos ante un claro pronunciamiento contra cualquier forma de subjetivismo a la hora de presentar la revelación. Ni la «reducción cosmológica», propia de épocas pretéritas, ni la «antropológica», determinante del período moderno-contemporáneo, supieron evitar dicho escollo. La primera, porque eleva lo contingente hasta constituirlo en expresión de lo universal; la segunda, porque, al emplazar al hombre en el centro lo convierte en unidad de medida de todo saber.

La teología de Von Balthasar, al contrario, se caracteriza por la objetividad de la *Gestalt*, que es la persona de Jesús de Nazaret. Él es el «todo» de la *Gestalt Christi*, criterio interpretativo de la revelación. Un «todo» que encuentra las motivaciones de credibilidad únicamente dentro de sí, porque en su fundamento y sólo en él, el ser se revela en su libertad, trascendencia y amor.

Un segundo elemento que debe destacarse es la caracterización trinitaria de la revelación. En la *Gestalt Jesu* nos sale al encuentro toda la Trinidad. La evidencia con la que se percibe es la típica evidencia del misterio que dialécticamente revela y esconde, hasta alcanzar su culmen en la muerte de cruz, allí donde el amor trinitario de Dios expresa su última y extrema forma de libertad, cuando parece anonadarse. La cristología se abre, por consiguiente, a la *Teo*-logía como última forma y contenido de todo saber cristiano. El tema de la analogía, que atraviesa transversalmente toda la obra de Von Balthasar, constituye la única forma posible de hablar de Dios, mediante un lenguaje que no prive ni al misterio de su naturaleza, ni al creyente de la posibilidad de definir lo real⁹⁵.

Por último, esta perspectiva constituye una de las formas más expresivas del saber teológico que puede presentarse al hombre contemporáneo, cuando este se plantea auténticamente el problema del sentido de la existencia. La originalidad del proyecto de Balthasar consiste precisamente en el equilibrio de las diversas partes en juego: Dios no queda sacrificado por el gusto de alzar al hombre y su mundo;

95. En la teología de nuestro autor la analogía quedará como criterio y método teológico más apropiado, del cual no podremos alejarnos sino haciendo traición a la misma función teológica. Cfr. Idem, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, 116-123.

al mismo tiempo estos últimos no son exaltados más allá de la cuenta por el deseo de darles una salvación inmanente y, en consecuencia, una pura ilusión o quimera. A la libertad de Dios, corresponde, en el hombre y en la creación, la total conciencia de no poder darse una plenitud autónoma y de no poder realizarse fuera de esta relación de gratuidad.

3. *La Revelación como principio epistemológico, o bien, teología de la revelación desde la revelación*

A los cuatro modelos ya analizados, quisiéramos agregar un quinto con la propuesta de una personal visión del problema y como intento de destacar algunas líneas que consideramos importantes para continuar con la investigación del tema. La revelación no es sólo el eje en torno al cual debe girar la reflexión teológica⁹⁶; ante todo, debe constituir el fundamento de la teología si quiere cumplir su función de inteligencia crítica de la revelación. El paso de una «teología del dogma» a una «teología de la revelación» no debe ser sólo una cuestión semántica. Si la teología ha descubierto verdaderamente la centralidad de la revelación —con las características anteriormente expuestas— tendrá entonces que construirse a partir de este evento y explicitar la relación que la une con él; razón por la cual nos inclinamos a desarrollar una teología de la revelación *desde la revelación*. En pocas palabras, la centralidad de la revelación no puede reducirse a una mera referencia obligada, sino que debe ser su principio constitutivo. Encontramos, por lo menos, tres principios constitutivos que brotan de esta perspectiva:

3. 1. *La revelación es el fundamento del pensar teológico*

Afirmar que la revelación es «fundamento» del teologar⁹⁷, equivale a explicitar la relación surgida entre el fundamento y la realidad

96. Cfr. P. EICHER, *Offenbarung*, 548-586; A. Bertuletti-P. Sequeri, «L'idea di 'rivelazione'», en *L'evidenza e la fede*, 201-243; M. SECKLER, «Der Begriff der Offenbarung», en *HFTh* II, 60-83.

97. Cfr. R. FISICHELLA, «Teologia: epistemologia», en *DTF* 1227-1228; M. SECKLER, «Theologie als Glaubenswissenschaft», en *HFTh* IV, 180-241.

que se construye sobre él. «Fundamento» no es una noción obvia; la historia de la filosofía podría fácilmente mostrar cómo en torno a esta categoría se condensan distintas expresiones de pensamiento⁹⁸. Para nuestra perspectiva, serviría de referencia más directa aquello que Santo Tomás indica como «principio». Fundamento es «id a quo aliquid procedit»⁹⁹. Decir, por tanto, que «fundamento» es principio del que procede algo, implica reconocer que la teología deriva constitutivamente de la revelación y con ella debe relacionarse para toda forma real de su conocimiento específico que quiera ser conforme con el «fundamento».

Más claramente, la revelación representa para la teología un fundamento dinámico desde un movimiento inicial, que constituye el hecho mismo de la revelación y que se identifica en su plenitud con Jesús de Nazaret, del que deriva un ulterior elemento que permite su comprensión en el presente histórico, preparando y anticipando el propio futuro. Esta comprensión no es distinta al fundamento dado; al contrario, es el fundamento mismo que dinámicamente se desarrolla para alcanzar el ser en su totalidad¹⁰⁰.

En otras palabras, afirmar que la revelación es «fundamento» de la teología equivale a situarla como principio *formal* y *causal* de la reflexión teológica. De este modo, la revelación como tal precede a su eventual categorización.

En definitiva, si el conocimiento personal no goza de otra posibilidad de conocimiento del fundamento fuera del fundamento mismo, decir que la revelación es «fundamento» de la teología, significa recuperar un componente pre-reflexivo y pre-teórico que permite concebirla como un *novum* dado y entregado a la humanidad¹⁰¹. La realidad del «fundamento» no puede ser, por sí misma, ni demostrada ni rechazada, y, en cuanto tal, viene asumida como «credo», con la certe-

98. Cfr. N. ABBAGNANO, «Fondamento», en *Diccionario de Filosofía*, 413-414; L. OEING-HANHOFF, «Grund», en *LThK IV*, 1246-1249.

99. S.Th. I, 33, 1: «Hoc nomen principium nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit; omne enim a quo aliquid procedit, quocumque modo dicimus esse principium». Es interesante resaltar el contexto trinitario de la concepción de Tomás.

100. Estas observaciones sobre el fundamento, se inspiran muy libremente en las reflexiones de R. L. HART, *Unfinished Man and Imagination. Toward an Ontology and a Rhetoric of Revelation*, New York 1968.

101. En este caso no se pretende entrar en la perspectiva rahneriana, sino que más bien se quiere reafirmar con más fuerza el vínculo con el evento histórico en su economía salvífica.

za, por tanto, de un conocimiento que no se limita a la forma racional. En efecto, si el «fundamento» fuese considerado como «hipótesis», no tendrían sentido sus consecuencias y conclusiones, porque quedarían siempre marcadas por el original carácter hipotético, de modo que en este caso desaparecería la posibilidad de un saber crítico constituido como forma de conocimiento cierto. La revelación como «fundamento» se impone como evidencia, que no se puede ni alcanzar ni fundamentar sino a partir de sí misma, porque en sí misma es originaria, o sea, llena de sentido y significado, y se autopresenta como un *novum* nunca antes conocido. Esta evidencia, en el saber teológico, viene asumida en el conocimiento de fe, que podrá explicitarla, pero nunca fundarla o demostrarla¹⁰².

Semejante perspectiva implica considerar la revelación como transmisión constante en la historia de una comunidad que a ella se refiere y de ella vive. Toda la vida de la Iglesia, en sus diferentes manifestaciones —orar, reflexionar-interpretar y testimoniar—, puede pensarse y actuarse en virtud de una referencia y de un principio que es, precisamente, el acontecimiento de la revelación, mantenido vivo por el pueblo de Dios unido a sus pastores, y pensado siempre como verdadero en la interpretación viva que da el Magisterio (DV 10)¹⁰³.

3. 2. *La novedad es una característica constante de la revelación*

Como primera consecuencia del primer principio deriva la radical novedad de la revelación. Si no se quiere caer nuevamente en la dicotomía teológica precedente al Concilio Vaticano II, debe considerarse no sólo que la revelación es, en sí misma, una automanifestación personal de Dios, sino que, al mismo tiempo, es también un contenido objetivo de verdad ofrecido al creyente. La revelación se presenta como algo nuevo que se ofrece; por tanto, ni está en nosotros, ni se descubre a partir de nosotros, sino que, al contrario, sólo puede percibirse en virtud de un movimiento externo que nos sale al encuentro.

102. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica*, I, 397-491.

103. En virtud de este vínculo, también temporal, surge la dimensión de eclesialidad de la teología, extensible desde la perspectiva epistemológica hasta la pastoral, dimensión que asegura la reflexión sobre el contenido de la fe eclesial; la referencia al tema del «sensus fidei et fidelium» resulta más que nunca obligatoria. Cfr. M. SECKLER, «Ecclesialità e libertà della teologia», en R. FISICHELLA, *Gesù Rivelatore*, 54-66.

La posibilidad de su conocimiento está determinada por el acto kenótico de Dios en su revelarse¹⁰⁴.

Esta perspectiva quiere recuperar el horizonte de la autorrevelación de Dios y de su libertad en su voluntad de revelación. Sin embargo, no queremos excluir el componente trascendental del sujeto en su ser abierto a la revelación¹⁰⁵; intentamos solamente escapar del constante peligro de servirse de una antropología como criterio para la inteligibilidad del dato revelado¹⁰⁶.

3. 3. *La historicidad de Jesús de Nazaret es principio esencial y constitutivo para el saber de la fe*

Este tercer principio nos lleva directamente a la dimensión cognoscitiva del contenido de la fe. El conocimiento humano es un conocer y saber histórico. El lenguaje, como comunicación libre entre personas que se expresa en la libertad individual, permite que la temporalidad se haga «historia». En consecuencia, con su unidad e irrepitibilidad, la persona consigue que la temporalidad disminuya su indefinibilidad para asumir los rasgos que la permiten reconocerse en el tiempo como expresiones singulares donde cada uno encuentra una parte de sí mismo. La historicidad, por tanto, no es sólo condición de conocimiento sino, también, condición de realización de la persona, porque es la dimensión a través de la cual el «yo» se realiza, mediante actos que determinan el conocimiento personal.

Cuando nos referimos a la historicidad de Jesús de Nazaret, queremos aludir, sobre todo, a la autoconciencia mediante la cual se presenta a sí mismo y presenta su vida a la luz de una personal comprensión¹⁰⁷.

104. Con esta observación no se quiere negar, evidentemente, el valor de todo aquello que se entiende por «dimensión trascendental» del sujeto en su relacionarse con la revelación; se quiere tan solo evidenciar nuestro punto de partida teológico, que prefiere partir desde la objetividad de la revelación.

105. En este horizonte debe especificarse el sentido de la *potentia oboedientialis*; cfr. R. FISICHELLA, «Potentia oboedientialis», en DTF 858-861.

106. Esta novedad se explica según dos modos distintos: desde el contenido y desde su comprensión: cfr. R. FISICHELLA, *Introduzione alla teologia fondamentale*, Casale M. 1992, 85-87.

107. Nadie puede quitar esta primera dimensión en su impacto con Jesús de Nazaret, sin destruir aquello que constituye a Jesús como una persona humana. Reducir todo el dato a «mediación» o a «interpretación» de la comunidad primitiva no da razón de la peculiaridad que cada persona posee como tal.

Y aunque es verdad que esta autocomprensión nos ha llegado sólo mediante la interpretación de la comunidad primitiva, no podemos sino afirmar que nos encontramos ante una interpretación que se funda en la historicidad de Jesús, si bien se desarrolla y comprende a la luz de la nueva situación de la comunidad. La comunidad que interpreta no es, por tanto, una comunidad que, en virtud de la fe, se permita el capricho de inventar o traicionar el núcleo histórico al que se refiere.

Hablar de la historicidad de Jesús de Nazaret implica también considerar la globalidad de su persona. Su mensaje nos llega también a través de su comportamiento. Por tanto, el elemento que caracteriza su «historia» se advierte precisamente en su consciencia de dar un significado a su muerte, muerte que ante sí se alzaba como violenta. Todo hombre se realiza precisamente en el momento en el que cumple el acto supremo, por el cual la vida propia y su comprensión se identifican en la suprema elección de libertad realizada. Esta elección no es sólo el último acto obrado, sino la acción extrema que permite ver realizado el sentido de la existencia. Así, pues, en la muerte de cruz y en su significado, nos encontramos, no sólo con la dimensión más profunda de la autoconciencia de Jesús ante su misma vida, sino también —y sobre todo— ante la palabra suprema pronunciada por Dios sobre el sentido de su automanifestación.

En este acontecimiento y en la interpretación dada por Jesús, todos percibimos de modo evidente que nos encontramos ante el hecho supremo que puede dar sentido a la vida de un hombre. Por sí sólo, esta realidad podría ser criterio para la norma de vida de cualquier sujeto. Pero cuando, además, la fe ve en este hecho al mismo Dios que se entrega a la muerte y que en ella revela el sentido de su existencia trinitaria, entonces nos encontramos ante la unicidad e irrepetibilidad absoluta, por la que este acontecimiento histórico asume la pretensión de ser la clave para la solución del enigma de la historia personal y universal¹⁰⁸.

Llegados a este momento, podemos sintetizar la preocupación que nos ha guiado en la formulación de los anteriores «principios», a partir de los siguientes puntos:

108. Cfr. R. FISICHELLA, «Credibilità», en DTF 224-227; Idem, «Senso della rivelazione», en DTF 1124-1125; W. KERN, «Mistero pasquale: sofferenza e morte», en DTF 786-800.

1. La revelación de Jesús de Nazaret es siempre más grande que toda su posible comprensión. En efecto, debe su origen a un acto libre y gratuito —que constituye la esencia misma de la naturaleza divina—, y mediante el cual el ser de la Trinidad es ser de relaciones que comunican totalmente su misma naturaleza. Esta realidad se revela a la humanidad en la persona del Verbo que se encarna, que da al hombre aquella expresión de participación que constituye, precisamente, la «comunidad con el Padre».

2. La revelación de Jesús de Nazaret no queda determinada por la subjetividad, sino que, si bien está destinada a cada hombre en particular para que «comprenda» y «crea», es, en sí misma, libre para autoexpresarse con las formas manifestativas que ella misma elige. El sujeto creyente debe permanecer en la actitud de recibir también las formas de expresión de la revelación misma. Solo bajo esta condición se expresa completamente la libertad de Dios en la revelación. Con ello no ignoramos el componente antropológico, pues, ciertamente, la revelación se dirige al hombre y sólo con él tiene sentido, pero, quede claro, no es el hombre quien determina la revelación. La relación entre sujeto y revelación debe permanecer siempre dentro del horizonte del «semper maior», que permite tanto que Dios se exprese en los modos que cree conveniente asumir¹⁰⁹, como que la revelación se presente auténticamente como un *novum* ante el creyente, y que el sujeto quede en la actitud de poder descubrirse a sí mismo como «llamado» y «asumido», en una relación de comunión con Dios, en virtud de su voluntad de acoger la vida divina dentro de sí. Si no queremos perder una teología que sitúa a la revelación como su «fundamento», este triple componente debe permanecer en constante equilibrio.

Conclusión

Comprometido personalmente con los resultados de su trabajo, el teólogo es hijo de su tiempo. Sin embargo, gracias a su condición verdaderamente privilegiada, esta también situado en el límite entre lo inefable y aquello que no cabe más remedio que pronunciar. Su minis-

109. Por tanto, si Dios elige asumir la muerte como signo revelativo de la totalidad de su amor entendido como un «dar-todo» gratuitamente, cada uno debe acogerlo, aunque humanamente represente una «locura» (1Cor 1,18-25).

terio le une a un pasado, que debe mantener siempre vivo; pero debe vivir atentamente su presente, si quiere que el pasado desenvuelva toda su fuerza en la creación de una nueva historia. Sólo con esta actitud de total fidelidad al pasado, propia del teólogo, y al presente, que lo identifica como persona, podrá superar cualquier atisbo de vida esquizofrénica.

Pero, además, podríamos también referirnos al futuro que compromete nuestras vidas. ¿Qué «retos» deberá afrontar la teología fundamental durante los próximos años? La respuesta —pensamos— es la de siempre: dar razón de la credibilidad de la revelación cristiana. Toda reflexión acerca de los grandes temas de la historia y de la vida personales supone, inevitablemente, un descubrimiento y anticipación del futuro. Por tanto, gozamos de la posibilidad de anticipar parte de nuestro futuro, si intentamos comprender los retos y provocaciones del mañana. La razón no se encuentra en un simple cálculo matemático o una mera previsión, sino en la solidaridad que une a toda la humanidad y en la potencia del pensamiento que supera las barreras del tiempo para dar salida a su imaginación y a su fuerza creativa.

En este sentido, la teología fundamental, que debe dar razón de una mayor inteligibilidad del acontecimiento de la revelación, se encuentra entre dos frentes: por una parte, debe acercarse a las tensiones y ansias del camino de la humanidad hacia la revelación, y, por otra, debe llevar el sentido de la revelación a los hombres de su tiempo. Una y otra situación exigen no sólo inteligencia, sino también sabiduría para que ninguna quede privada de su sentido específico.

Nosotros pensamos que la primera tarea que deberá acometer la teología fundamental será hacer más significativo el *acto de fe*. Dar el significado acerca del sentido de la existencia no es sino ofrecer las razones de la verdad del evangelio, de modo que cada hombre crea y, al creer, obtenga la salvación. En el acto del abandono obediencial a Dios que se revela, se manifiesta la verdad de Dios expresada a partir de un amor que acepta la muerte de cruz. Esta verdad determina el acto de la respuesta de fe como un total abandono a Dios. De este modo, puede pensarse en el proyecto de una existencia a la luz de la fe, como una vida plenamente humana. El acto de fe es, en efecto, plenamente libre y responsable porque se sitúa frente al objeto creído con la inteligencia que interroga y con la sabiduría que sabe percibir la verdad profunda que contiene. Y, además, es un acto que permite superar toda forma de subjetivismo, en cuanto ejercido a la luz de una

eclesialidad que recupera el verdadero sentido de la comunidad y de la comunión, más allá de todo esquematismo individualista.

Una segunda tarea de la teología fundamental en los próximos decenios será manifestar aún más la *especificidad de la revelación cristiana y su valor salvífico*. El movimiento impulsado por el Concilio Vaticano II, particularmente con el documento *Nostra Aetate*, ha dirigido a la Iglesia y, por consiguiente, a la teología hacia un encuentro con otras religiones. La riqueza del diálogo, nacido de este renovado esfuerzo hacia la unidad del género humano, no puede, sin embargo, llevar al olvido las peculiaridades objetivas y propias de la fe cristiana. Formas actuales de un equivocado «teocentrismo» parecen haber encontrado una fórmula mágica que elimina o soluciona toda diferencia. Pensamos que la teología fundamental puede jugar, en este sentido, un papel importante si sabe presentar un auténtico «cristo-centrismo» como premisa y apertura al «teo-centrismo». El diálogo interreligioso, necesario e indispensable, exige que, en todo caso, los interlocutores no sólo sepan hacia dónde tienden, sino que conozcan las premisas de donde parten, no tanto premisas de división, como puntos constitutivos de la fe, no sujetos a intercambio. La verdad, para la fe cristiana, es Jesús de Nazaret. La unicidad del evento Cristo contiene en sí la forma real de la universalidad. Salirse de dicho acontecimiento quizás supusiera la apertura de todos los caminos que puedan pensarse, pero ciertamente supondría la clausura de la única vía fundamental, la vía de la salvación.

Como tercera tarea, la teología fundamental, sobre todo en Occidente, debe valorar con atención las formas dramáticas de *indiferencia*. Una primera forma grave de indiferencia afecta a la práctica religiosa, como etapa originaria que progresivamente conduce a las distintas formas de ateísmo. Otra forma de indiferencia atañe a las preguntas fundamentales de la existencia. Sofocadas y oprimidas por un eficientismo asfixiante, bajo expresiones culturales esclavas del consumismo y con una pérdida de valores provocada por ideologías con pretensión de progreso, incapaces de comprender lo sagrado de la persona, las generaciones contemporáneas parecen molestarse ante quien les presenta la difícil conquista de una libertad personal, de modo que no cabe sino refugiarse en lo pasajero. Por si fuera poco, a quien anhela todavía una respuesta religiosa se le presentan, de modo cada vez más difundido, una serie de nuevos movimientos religiosos que garantizan la conquista de la felicidad a muy bajo precio.

La atención a la verdad y a la justa libertad de la persona deben ser estímulo para que el hombre valore globalmente dónde pone su confianza, para mostrar sus límites objetivos y suscitar una reflexión que sepa distinguir entre carencias psicológicas, cargas emotivas y opciones realizadas en plena libertad. Estos diversos retos convierten a la teología fundamental en particularmente responsable frente a la comunidad cristiana.

Creemos, por tanto, que sólo en la medida en que permanezcamos fuertemente unidos al acontecimiento fontal de nuestra fe, es decir, a la revelación de Dios en Jesús de Nazaret, seremos propuesta válida para hoy, sin olvidar que la revelación es verdaderamente tal, cuando, abriéndose al misterio, nos permite penetrar cada vez más dentro, porque Dios no es solamente *id quo maius cogitare nequit*, sino sobre todo *quiddam maius quam cogitari possit*¹¹⁰.

110. ANSELMO, *Proslogion* 15, PL XV, 235.