

## La constitución dogmática sobre la Divina Revelación

Entre los documentos de mayor importancia doctrinal aprobados por el Concilio Vaticano II, destaca de modo particular la Constitución dogmática «*Dei Verbum*». El esquema aprobado en la Sesión pública conciliar del 18 de noviembre de 1965, sustituye al que fue presentado por el Emmo. Cardenal Ottaviani, presidente de la Comisión teológica del Concilio, y cuyo título rezaba así: «Constitución dogmática acerca de las fuentes de la Revelación». Esta formulación fue ulteriormente modificada, sustituyéndose la expresión plural «sobre las fuentes», por el singular que tiene el actual texto conciliar. Esta sustitución tiene su importancia para entender mejor la orientación que los Padres conciliares dieron al esquema.

### BREVE HISTORIA REDACCIONAL

El 14 de noviembre del año 1962, en la 19 Congregación general, fue presentada la primera redacción del esquema, titulado: «Constitución dogmática sobre las fuentes de la Revelación». El esquema propuesto constaba de cinco capítulos y 29 artículos, en los que se abordaban los temas siguientes: 1. De duplici fonte revelationis; 2. De Scripturae inspiratione, inerrantia et compositione litteraria; 3. De Vetere Testamento; 4. De Novo Testamento; y 5. De Sacra Scriptura in Ecclesia<sup>1</sup>. A este esquema de constitución dogmática seguía otro titulado «De deposito Fidei pure custodiendo», que no llegó ni a discutirse.

---

<sup>1</sup> Documenta Concilii Vaticani II, «De divina revelatione», págs. 2-9. En adelante, cuando nos refiramos a estos «documentos», abreviaremos: «Doc. Conc.» y seguiremos el criterio de citas de la misma comisión conciliar. Sólo distinguiremos el «textus emendatus» «a» (el primero) y «b» (el segundo).

Es de todos sabido que el esquema presentado ofrecía unas formulaciones en gran manera afectadas por la teología «post-tridentina» y que entre los mismos católicos había encontrado ya de antiguo fuertes impugnadores<sup>2</sup>. En los debates que tuvieron lugar los días 14, 16, 17, 19 y 20, se manifestaron abiertamente dos tendencias fundamentales e irreconciliables: la de los defensores del esquema, representada por el tradicionalismo católico más acusado, y la de los que lo consideraban como absolutamente inaceptable. Tendencia ésta que estuvo representada por los teólogos y obispos de mayor significación centroeuropea, entre quienes se organizó pronto una decidida oposición. Los impugnadores hacían notar que el esquema adolecía de rigorismo escolástico, escaso valor pastoral, inmadurez teológica sobre ciertas tesis que el esquema pretendía definir, deficiencia ecuménica del mismo, así como falta de madurez por lo que respecta al trabajo científico, tanto teológico como exegetico<sup>3</sup>. Frente a estas razones, que poco a poco fueron ganando adeptos entre los Padres conciliares, los propugnadores del esquema esgrimieron como principio la necesidad que tiene la Iglesia de proponer la doctrina católica con toda claridad. Los debates conciliares fueron «in crescendo». Muchos Padres se inclinaban por el «iuxta modum», la minoría continuaba con sagacidad la defensa, en tanto que la mayoría sometió el texto a una serie de análisis teológicos, que difundieron por medio de conferencias los teólogos de mayor significación centroeuropea.

Estos debates hay que considerarlos a la luz de lo que bien pudiéramos llamar prehistoria del «esquema», es decir, en los encontrados pareceres de dos tendencias teológicas ya vigentes en el Concilio de Trento y prudentemente admitidas por la Iglesia hasta el día de la fecha. Una tendencia, más positiva, busca dentro de lo posible facilitar un sentido de los dogmas definidos después de Trento, que sea mucho más aceptable para los hermanos separados<sup>4</sup>. Otra tendencia, que estaba representada por este primer esquema, acentuaba fuertemente las diferencias entre católicos y protestantes, haciendo más insoportables para éstos las afirmaciones conciliares de Trento y del Vaticano I. Uno de los puntos de mayor discrepancia se refiere al dualismo «Escritura-Tradicción». Como veremos, el mismo Concilio de Trento dejó campo abierto a la opinión de aquellos que afirman que «toda» la Re-

<sup>2</sup> Cf. E. STAKEMEIER: «Die Konzils-Konstitution über die göttliche Offenbarung» (Paderborn 1966), págs. 40ss.

<sup>3</sup> Documentation Catholique 59 (1962) págs. 1577s; Ecclesia 22 (1962) págs. 691s.

<sup>4</sup> E. STAKEMEIER, o. c., pá. 42; LATOURELLE, R.: «La Revelation et sa transmission» [Greg. 47 (1966) pág. 5].

velación se contiene «escrita» en sólo la Escritura, aunque se debe admitir que también se encuentra en la tradición viva de la Iglesia, la cual, por lo menos en lo que toca a la «certeza» que tiene la Iglesia de las verdades reveladas, se extiende más que las Sagradas letras. Afirmación ésta que el mismo Romano Pontífice Pablo VI hizo poner en el capítulo segundo del esquema definitivo, que versa sobre «la Escritura y la Tradición»<sup>5</sup>. El que se trate de sólo la *certeza* que la Iglesia tiene de las verdades reveladas, posibilita una interpretación ecuménica, supuesto que son muchos los protestantes que reconocen que la Escritura, como «Palabra de Dios», es conocida por la permanente *conciencia* que la Iglesia tiene en su referencia a esa misma Palabra. Tal sentencia la sostienen, en un sentido o en otro, los teólogos protestantes de mayor significación; así Barth, O'Cullmann, Brunner, etc.

Este sentido ecuménico se impuso en el Concilio, aunque no sin resistencia. Los debates se fueron sucediendo, sin que se llegase a un entendimiento. El 20 de noviembre, el Secretario general, Monseñor Felici, anunció que, dado que cierto número de Padres manifestaban su oposición al examen del «esquema» (en su primera redacción), el Consejo de Presidencia creía oportuno pedir el sufragio de la Asamblea acerca de si se debía continuar la discusión del mismo, o si, por el contrario, debería retirarse, para ser de nuevo reelaborado. Ante el resultado de una votación en la que casi las dos terceras partes de los Padres se pronunciaron en contra del examen del esquema, Su Santidad el Papa Juan XXIII mandó retirarlo y nombró una comisión compuesta de diversos cardenales y miembros, esta vez tanto de la Comisión Teológica, que presidía el Cardenal Ottaviani, como del «Secretariado para la unión de los cristianos», de la que era presidente el Cardenal Bea<sup>6</sup>. El fin que el Papa les propuso consistía en lograr una nueva reelaboración más breve, que debía poner de manifiesto la doctrina de la revelación, tal y como había sido tratada por los Concilios de Trento y Vaticano I. Tras laboriosos estudios<sup>7</sup>, la Comisión llegó a un resultado satisfactorio, ofreciendo al Concilio el II esquema, titulado «Constitución dogmática sobre la divina revelación», que tras las enmiendas conducentes y puesto a votación fue aprobado el 18 de noviembre de 1965, en la Sesión pública.

---

<sup>5</sup> Sobre la historia de este «modus» presentado por Pablo VI, véase Études, 15 (1965) págs. 681s.

<sup>6</sup> Doc. Cath. 59 (1962) págs. 1592-94; Eccl. 22 (1962) págs. 1457 ss.

<sup>7</sup> Léase el testimonio del Cardenal Garrone, en Doc. Cath. 27 (1967) páginas 71s.

## INTRODUCCIÓN DEL ESQUEMA

El esquema definitivo comienza con una acertada frase que sintetiza el contenido de toda la constitución y recoge, a su vez, lo que muy bien pudiera llamarse visión dogmática del Concilio<sup>8</sup>. El objeto de esta Constitución es la Palabra de Dios, oída religiosamente por el Concilio, que es la expresión suprema de la Iglesia, y proclamada por él fielmente. Si se compara el comienzo de esta Constitución con el que nos ofrece la Constitución «De Ecclesia», observamos una coincidencia analógica, que se prolongará a lo largo de las dos Constituciones:

«Lumen gentium, cum sit Christus».	«Dei Verbum.
«Sacrosanta Synodus...	
«omnes homines claritate eius».	
«super faciem Ecclesiae resplendente»	«religiose audiens et».
«illuminare vehementer exoptat...»	«fideliter proclamans...»

Las dos imágenes tomadas de la «Luz» y del «Verbo» son fundamentalmente bíblicas y más en concreto juaneas. Ambas se refieren a Cristo. En Jesucristo ha quedado la revelación consumada, de la que dan testimonio los Apóstoles. En El, en quien se ofrece la unión manifestativa de Dios y el hombre, se funda el conocimiento del Dios vivo y verdadero. La Iglesia, por su parte, es la que «recibe la Luz», la que «oye la Palabra», para *difundirla* y *proclamarla* a las Naciones. La naturaleza de la Iglesia viene ya definida en razón de la unión del pueblo de Dios con Jesucristo, el Mesías que la constituye en misionera de las naciones. La sacramentalidad de la Iglesia viene ya sugerida: ella, iluminada por Cristo, ilumina con la Luz de Cristo; ella, oyendo la Palabra, la proclama fielmente. La unión hipostática del Hijo de Dios con el hombre Jesús, se prolonga en la unión sacramental del Señor con su pueblo, y por ella Cristo llega a todas las naciones de la tierra. No hay que perder de vista esta visión «sacramental» del anuncio<sup>9</sup>, si se quiere llegar a la interpretación más profunda y unitaria de las dos Constituciones dogmáticas.

La cita de San Juan, que sigue al texto, apunta a la distinción que existe entre los tiempos apostólicos y los post-apostóli-

<sup>8</sup> Véase mi artículo «Ensayo a una sistematización de la Teología», Rev. EspT 27 (1967) págs. 119ss.

<sup>9</sup> Véase, entre otros textos: «Constitución sobre la Iglesia», art. 20, y «Const. de Liturgia», art. 7.<sup>o</sup>

cos. Con respecto a los primeros, se trata de la «revelación constitutiva», que será conservada y transmitida fielmente por la *Iglesia de los Concilios*. Aquella «revelación constitutiva» puede ser concebida de dos formas diversas. La primera, que sostuvieron las «escuelas» por largo tiempo, ofrece un carácter «cuantitativo», según el cual la revelación vendría dada por un conjunto de verdades reveladas, ya sea por el mismo Jesucristo, ya por medio de los apóstoles, que las pudieron recibir de diversas maneras. En esta concepción se fundaba la tesis tradicional de la «revelatio clausa», con la muerte del último de los apóstoles. Otra interpretación de la «revelación constitutiva» es la que identifica «cualificativamente», aunque esto no excluya su formulación cuantitativa, la misma revelación con el acontecimiento de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. En este sentido Pentecostés significaría la transformación de los apóstoles, «hombres de poca fe», en los «testigos» del misterio de Jesucristo, que habría de ser proclamado a las naciones. Tal testimonio acerca de la Palabra de Dios es estrictamente apostólico y constituye la «norma normans» de la fe de la Iglesia. Dado el carácter vitalista y explicativo que de la Tradición hará el Concilio, creemos que la «revelación constitutiva» se adecúa con la Palabra de Dios escrita en las Sagradas Escrituras, y *vivida* por el Pueblo de Dios con toda fidelidad. A esta fidelidad se remiten los Padres, en el párrafo que sigue, cuando subrayan el propósito de «seguir las huellas de los Concilios de Trento y Vaticano I».

El propósito de esta Constitución queda de manifiesto en las palabras finales de este párrafo:

«... genuinam de divina revelatione ac de eius transmissione doctrinam proponere intendit, ut salutis praeconio mundus universus audiendo credat, credendo speret, sperando amet» (art. 1).

Se trata, pues, de un cuerpo doctrinal acerca de la «revelación» y de su «transmisión». Aspectos éstos que hacen referencia respectivamente al carácter «encarnatorio» y «sacramental» de la revelación. Estos dos aspectos doctrinales son tratados en los capítulos I y II de esta Constitución y es consiguientemente en ellos en donde deberá ser buscado el «sentido» que este aspecto «doctrinal» tiene para el Concilio. Observemos, finalmente, que el propósito conciliar de «seguir los *vestigios* de los Concilios de Trento y Vaticano I» apunta, por una parte, a una continuidad dogmática, de la que el Pueblo de Dios, jerárquicamente constituido, siempre tuvo conciencia; pero, por otra, insinúa claramente que se trata de un verdadero progreso en la explicación del dogma. A este respecto nos dice el comentarista Eduard Stakemeier:

«Se trata aquí de un serio progreso, se trata de la superación de las unilateralidades que caracterizaron los tiempos post-tridentinos, se trata de un nuevo anuncio, fiel a Palabra de Dios, para la salud de la humanidad, que debe lograr la comunión vital con Dios.»<sup>10</sup>

El carácter personal y trinitario de esta revelación quedará más explícitamente tratado en el capítulo siguiente.

### *Capítulo I: La revelación en sí misma.*

Para preparar el estudio de la revelación tal y como viene tratada por el Concilio Vaticano II, debemos distinguir entre el concepto que nos podría proporcionar una definición objetiva, de aquel otro que nos viene dado por una definición descriptiva. El primero viene posibilitado por el momento reflexivo y epocal en que el objeto a definir se constituye a manera de esencia; en tanto que en el segundo caso la definición descriptiva posibilita la determinación específica de una «acción» ya sea de carácter finalístico, ya escatológico.

El Concilio Vaticano I había considerado la revelación en sentido objetivo, como una «locución de Dios a los hombres» enteramente sobrenatural e inaccesible a la razón, aunque no por ello irracional. La revelación es considerada en función del concepto de *naturaleza* y del conocimiento racional. El Vaticano I respondía con ello a las desviaciones del racionalismo y del modernismo, con un lenguaje epocal y objetivo congruente. Con ello logró fijar negativamente un dogma permanente. Pero sin determinar más el aspecto positivo, a no ser por la cita bíblica de la carta a los Hebreos, por la que el Concilio se remitía a la doctrina apostólica, sin ulteriores determinaciones. Igual acontece con el Concilio de Trento, que concibe la revelación como «Evangélio», anuncio de la Buena Nueva, que «prometido antes en las Escrituras Santas por los profetas, promulgó primero por su propia boca Nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, y mandó luego que fuera predicado por ministerio de los apóstoles, a toda criatura, como fuente de toda verdad saludable y de toda disciplina de costumbres...»<sup>11</sup>.

La visión formalmente gnoseológica del Concilio Vaticano I, en modo alguno se opone a una visión más totalizadora del problema, en la que se desarrolle más el aspecto positivo neotestamentario, al que nos remite el mismo Concilio junto con el de Trento. Al Concilio Vaticano II le cupo la tarea de exponer este

<sup>10</sup> E. STAKEMEIER: «Die Konzils Konstitution über die göttliche Offenbarung» (Paderborn 1966), pág. 102.

<sup>11</sup> Conc. Trento: Ses. IV (Dz. 783).

aspecto positivo, que se las entiende directamente con la revelación «en sí misma considerada». El hecho de tener que ocuparse de la «historia de la salvación», en la que la Palabra de Dios es siempre acontecimiento, y de encontrarse remitido a una concepción semítica, manifiesta en todo el Antiguo Testamento y latente siempre en el Nuevo, determina el carácter «descriptivo» de sus formulaciones doctrinales.

Con lo dicho, queda ya sobreentendido que el Vaticano II no se limitó a explicitar las doctrinas y definiciones de los Concilios que le antecedieron, sino más bien las completa al ofrecer unas perspectivas *más amplias* y una visión *más fundamental* del dogma de la revelación. Esto no acontece sólo con el concepto de revelación, sino también con el de fe, tradición, etc., que por lo general el Vaticano II trata con una «mentalidad bíblica», que hay que destacar fuertemente si queremos lograr la visión unitaria y auténtica de las dos grandes Constituciones dogmáticas. Pero esto no quiere decir que la concepción del Vaticano II sea «meramente bíblica»; el Concilio parte de una dogmática dentro de la cual queda encuadrado el acontecimiento salvífico que se nos narra en las Escrituras Sagradas. Se trata de una afirmación de fe en la Trinidad «económica» y de una concepción «personal» del hombre.

El Concilio, pues, amplía el campo dogmático, no sólo por considerar los dogmas como aspectos infalibles de una «historia de la salvación» mucho más basta, sino también por considerar al hombre en su radicalidad personal y no en su aspecto meramente «esencial». Con ello el Concilio nos ofrece un concepto de revelación complejo, cuya escatología viene definida por la graciosa verticalidad de la acción reveladora de Dios, y la significación histórico-horizontal del encuentro personal del hombre con Dios en Cristo, en el seno de nuestra propia historia. Determinar con exactitud el concepto escatológico de la revelación exige, más que una expresión definitoria, una descripción de los aspectos que son intrínsecos a esa revelación. Queda, pues, entendido que los caracteres que vamos a enumerar a continuación no son «propiedades» esenciales a la revelación, sino más bien notas que la caracterizan en su realidad. Notas que se implican correlativamente, como las diversas perspectivas de un mismo paisaje, en el conjunto de la realidad que aquéllas representan.

«Placuit Deo in sua bonitate et sapientia scipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae (cf. Eph. 1,9), quo homines per Christum, Verbum carnem factum, in Spiritu Sancto accessum habent ad Patrem et divinae naturae consortes, efficiuntur (cf. Col. 1,15; 1 Tim. 1,17). («Dei Verbum», art. 2, párr. 1.)

El texto comienza por «presuponer» el carácter misterioso de Dios y de sus designios, no menos que la realidad de su existencia. Este último aspecto fue objeto de definición en el Vaticano I, y el Concilio Vaticano II lo tiene muy en cuenta al incorporarlo en el art. 6 de este capítulo, que versa sobre la revelación «en sí misma»<sup>12</sup>.

El Concilio, pues, dejando para una especie de escolion el problema de los presupuestos de la revelación<sup>13</sup>, se ocupa en los artículos 2, 3, 4 y 5 de la revelación estrictamente considerada. A este respecto es importante tener en cuenta el cambio de perspectiva que existe entre la doctrina aprobada por el Vaticano I y la que caracteriza al Vaticano II. De no menor importancia es la consideración de las aclaraciones y acentos que son propios del último de los Concilios, cuando hace referencia a la «Constitución dogmática de fe católica» del Vaticano I. La consideración de tales características nos proporcionará un concepto de revelación cuya gratuidad se funda en el carácter libérrimamente personal de la acción reveladora de Dios. A la *gratuidad* y al carácter *personal* de la revelación, se une la visión *económico-trinitaria* de la misma. Aspectos todos que quedan de manifiesto si comparamos los textos de ambos Concilios:

Vat. I (Dz. 1785)

«Eadem Sancta Mater Ecclesia docet ac tenet Deum... naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse... attamen placuisse eius sapientia et bonitate alia caque supernaturali via seipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare.

Vat. II («Dei Verbum», 2)

(*vid.* art. 6)

Placuit Dei in *sua* bonitate et sapientia revelare seipsum et notum facere sacramentum voluntatis suae.

La comparación denuncia un cambio de perspectiva. El Vaticano I considera la revelación en el cuadro epistemológico de aquello que «supera las posibilidades del conocimiento natural»; en tanto que el segundo Concilio se ocupa de la acción reveladora de Dios, que se funda en una decisión libérrima de su bondad. El Vaticano I, al anteponer «sapientia» a «bonitate», subraya el *exceso* de la sabiduría de Dios con relación al conocimiento de la humana razón; en tanto que el Vaticano II, al invertir los términos, sin relacionarlos con la naturaleza humana, acentúa fuertemente el

<sup>12</sup> Nótese que el Concilio Vaticano I, después de caracterizar a la revelación de «sobre-natural», remite a continuación al texto de Hbr. 1,1s, que presenta la revelación «en sí misma». La Const. «Dei Verbum» invierte los términos y desarrolla más este último aspecto.

<sup>13</sup> Véase el comentario al art. 6, de este capítulo.

carácter personal de su acción reveladora. El Vaticano I, al incluir bajo la denominación de «revelación» tanto la automanifestación de Dios como los decretos de su voluntad, no destaca tanto el objeto de la revelación; por el contrario, el Concilio Vaticano II caracteriza la revelación como automanifestación de su propio ser personal: es *Dios mismo* el que se revela, antes de manifestar el misterio escondido en Él desde toda la eternidad. Los «decretos» del primer Concilio son ahora expresados en su concretez universal: Dios pone de manifiesto el misterio («sacramentum») de su voluntad salvífica en Cristo Jesús. Con ello el Vaticano II pone de manifiesto que trata del objeto de la revelación en toda su plenitud. Y es precisamente *por este Misterio*, por quien Dios se revela en su economía salvífico-trinitaria, es decir, *por Cristo*, Verbo hecho carne, por quien los hombres tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo. Se trata de la revelación que Dios hace de sí mismo *mediante* la manifestación del misterio de su voluntad, que es el mismo «Mysterium Christi», tal y como lo concibe S. Pablo en su carta a los de Efeso.

Aun cuando es manifiesto que el Concilio ha expresado dinámicamente lo que Dios Trino es «para nosotros», no es menos cierto que en esta manifestación económica se afirma lo que Dios es «en sí mismo»: «Placuit Deo in sua bonitate et sapientia *seipsum* revelare...»<sup>14</sup>. En este sentido el carácter funcional de la doctrina conciliar no es en modo alguno puramente funcional. Sin embargo, no puede negarse que la mentalidad y el lenguaje del Vaticano II es predominantemente dinámico y económico; y con frecuencia silencia la dimensión óptica y objetiva, que sus propias afirmaciones implican.

«Hac itaque revelatione Deus invisibilis (cf. Col. 1,15; 1 Tim. 1,17) ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur (cf. Ex. 33,11; Ju. 15,14-15) et cum eis conversatur (cf. Bar. 3,38), ut eos ad societatem secum invitet eamque suscipiat.» (Art. 2, párr. 2.)

<sup>14</sup> Notemos aquí que la doctrina conciliar excluye el «funcionalismo» teológico, en el sentido subjetivístico que esta expresión puede tener. No se trata de una visión válida sólo en tanto en cuanto responde a las exigencias o indigencias más profundas de la humanidad, sino de una concepción «actualística» de la revelación, de una actividad económica de Dios Trino, que por la Fe coloca al hombre en un nivel histórico-salvífico, que supera toda comprensión meramente racional, pero en la que la revelación es acontecimiento en Cristo Jesús; es manifestación de Dios como Padre que *en el Hijo* prolonga su paternidad real a todos los creyentes por la acción personalizadora del Espíritu santificante. Esta revelación, que es también acontecimiento para Dios, que se hace Padre, Hermano y Espíritu nuestro, por ser *enteramente gratuita*, fundamenta la consideración objetiva de Dios Trino, en el supuesto de que Dios no se hubiese revelado o comunicado a nosotros. El dogma objetivo se funda en la misma Palabra de Dios, que es esencialmente «acontecimiento-salvífico», «*dynamis tou Theou*».

Después de haberse ocupado en el párrafo anterior de este art. 2, tanto del carácter activo como del objetivo de la revelación, pasa la constitución a tratar de la naturaleza interpersonal de esa misma revelación. También en este párrafo se encuentran dos aspectos doctrinales que desarrollan de modo cíclico la naturaleza tanto de la revelación activa como del objeto de esa revelación. Aspectos éstos que en la doctrina conciliar se hacen inseparables.

«Hac itaque revelacione...» Se trata de la revelación a la que se hizo referencia en el párrafo anterior, es decir, a su doble aspecto activo y económico-trinitario. Dios en su acción económico-trinitaria, aun después de la Resurrección de Jesucristo, permanece «invisible» a los creyentes, que sólo tienen acceso a El por la fe en Jesucristo, «imagen del Dios invisible» (Col. 1,15). La sacramentalidad de la revelación originaria se hace patente en la «imagen»: Cristo es la plenitud misma de la revelación. Si, como se dijo, esta revelación es económico-trinitaria, Jesucristo es no sólo Aquel por quien conocemos al Padre, sino que por tal conocimiento, que es «palabra» en sentido bíblico, *tenemos acceso* al Padre en el Espíritu Santo. La palabra es en tanto en cuanto es «acontecimiento». Es de suma importancia subrayar que para el Concilio la revelación es el mismo Cristo, en su realidad existencial, en el concreto acontecimiento de su vida, muerte y resurrección<sup>15</sup>. Es, pues, en función de su Muerte y Resurrección que hay que considerar, como anticipaciones escatológicas, su vida mortal (humillación) y su absoluto Señorío (exaltación). Es, pues, a partir de su Resurrección, que presupone su Muerte, su vida y todo cuanto está escrito en el Antiguo Testamento, que Dios se revela como Padre en el Espíritu Santo a la humanidad.

No puede maravillarnos que, en este contexto, la comisión aclare la gracia, descrita hasta ahora como «consortium divinae naturae», «ut consortium cum divinis personis»<sup>16</sup>. Con ello gana el dogma una ulterior precisión económico-trinitaria y personal, de gran importancia. El Concilio Vaticano I había tratado ya de la

<sup>15</sup> Este centrar en la resurrección todo el problema de la revelación y de la acción salvífico-trinitaria de Dios, es una constante conciliar. Basta para ello comprobar la mayor valoración que hace la constitución del Nuevo Testamento con respecto al Antiguo (art. 17), y en el Nuevo la máxima valoración de los Evangelios con respecto a los demás escritos neotestamentarios (art. 18). Esto no acontece en razón de la «inspiración» que concierne por igual a todas las Sagradas Escrituras. Tampoco por el mayor grado de reflexión y perfección teológico-doctrinal de los evangelistas. La razón está en que son «el testimonio principal de la vida y doctrina del Verbo encarnado, nuestro Salvador». Vida y doctrina salvíficas, que expresan y se expresan escatológicamente en la Resurrección.

<sup>16</sup> «Gratia nostra vero non solum describitur ut consortium divinae naturae, sed etiam tamquam consortium cum divinis personis» (Doc. Conc.: Text. «mend. «a), Relat. de N. 2, B).

revelación en orden a fundamentar el carácter «sobre-natural» de la fe.

«Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsicam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem *ipsius Dei revelantis*, qui nec falli nec fallere potest.» (Dz. 1789.)

El valor supra-racional de la fe queda fundamentado, por lo que a su «verdad» concierne, en razón de la «autoridad» de Dios revelante. El Concilio Vaticano II recoge la dimensión personal e iluminativa ya sugerida por el Concilio anterior, y ensancha el concepto de revelación en su misma base. No se trata sólo de la veracidad especulativa de lo que Dios revela, ni tampoco únicamente de la autoridad infalible del mismo Dios revelante; estos aspectos, son, sin duda, verdaderos e intrínsecos a la misma revelación; pero el Concilio trata más fundamentalmente de la misma acción económico-trinitaria en la que la verdad es acontecimiento, y en la que la autoridad de Dios, así como su infalibilidad, se funda *en su misma Palabra* creadora y salvadora. En este sentido debemos reconocer en el documento conciliar el dogma de la gracia iluminante, precisa y formalmente en cuanto es iluminante<sup>17</sup>.

La revelación, pues, es presentada por el Concilio Vaticano II, no tanto por su noción objetiva, cuanto por la acción reveladora y escatológica de Dios, que culmina en la Palabra hecha carne y que se prolonga en el encuentro interpersonal y escatológico del hombre con Dios Trino en Jesucristo, «que es a un mismo tiempo mediador y plenitud de toda revelación»<sup>18</sup>. La revelación objetiva se identifica con «lo dicho» por el mismo Dios. Esta revelación es, sin duda, inteligible, pues supone la adecuación de la verdad revelada por Dios con la realidad que en ella se expresa. Las notas de toda verdad intelectual pueden reducirse a tres: a) en virtud del conocimiento objetivo la «res» se hace *disponible* para el hombre; b) el hombre la *domina* y puede servirse de ella en la medida en que la conoce, y c) el cognoscente es siempre un sujeto *solitario*, enseñoreado del objeto. Es evidente que la verdad revelada no

<sup>17</sup> La Comisión hace observar, a propósito de una petición formulada por diez Padres, que solicitaba una «definición formal»; que el texto del esquema «non agit tantum de revelatione *formali obiectiva*, sed etiam de revelatione activa, seu de *ipso Deo sese revelante et de tota oeconomia salutis*» (Doc. Conc.: Mod. 4). El carácter iluminador queda sugerido por ser Dios mismo *quien se revela* a sí mismo. «Textus prior quodam conceptualismo dicitur laborare, quasi revelarentur potius veritates de Deo quam *Deus ipse*» (vide Doc. Conc.: Praenotanda ad num. 1-6, 2).

<sup>18</sup> Conc. Vat. II: «Dei Verbum», art. 2, párr. 4.

puede ser reducida, sin más, a la verdad intelectual, pues el conocimiento de Dios revelado y revelante exige del hombre un reconocimiento de Dios como *Señor*, por el que el hombre se confía enteramente *sometiéndose* a su absoluto dominio y esperándolo todo del amor y benevolencia de Dios, que decidió constituir la intimidad personal del hombre que le es fiel, en comunión de amistad con El. Por ello el hombre es hecho «*compañero de Dios*». El Vaticano II subraya estas notas que nos remiten implícitamente al concepto bíblico de la «verdad como encuentro del hombre con Dios»:

«Hac itaque revelatione Deus invisibilis (Col. 1,15; 1 Tim. 1,17) ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur (Ex. 33,11; Io. 15,14-15) et cum eis conversatur (cf. Bar. 3,38), ut eos ad societatem secum invitet in eamque suscipiat.» (Art. 2, párr. 2.)  
 «Deo revelanti praestanda est oboeditio fidei, qua homo se totum libere Deo committit.» (Art. 5, párr. 1.)

No se trata de establecer una «antítesis» irreductible entre la verdad revelada y la verdad objetiva, al modo como lo hace Brunner<sup>19</sup>, sino de distinguir la verdad intelectual con respecto al mundo creado<sup>20</sup>, que ya en los orígenes *sometió Dios* al dominio del hombre (Gen. 1,26-28), del pleno conocimiento que el hombre puede alcanzar de Dios en tanto en cuanto lo reconoce *como a Dios* en acción de gracias (Rom. 1,21).

La revelación tiene su origen en Dios revelado y revelante. Para que Dios salga al encuentro del hombre como persona, es preciso que de antemano lo haya creado como tal, es decir, como capaz de ser interpelado y de responder o no a la Palabra que personalmente se le ofrece. La posibilidad que al hombre se le ofrece de dialogar con Dios determina que la creación sea de hecho más que *pura naturaleza*. Pero aun en este caso Dios continúa siendo el Señor. La creación es don de Dios, como su interpelación al hombre y su diálogo con él son pura gracia siempre indebida. La interpelación

<sup>19</sup> El conocimiento de Dios revelado se caracteriza precisamente en venir con el conocimiento intelectual objetivo, deficiente siempre e imperfecto, siempre y cuando este último modo de conocer sea consciente de sus propias limitaciones y esté dispuesto a «dejarse corregir» por la Verdad, que le revelará el alcance que tiene su poder significativo. En este sentido la consideración objetiva de la revelación debe ser aclarada por la doctrina conciliar de la «verdad como encuentro» personal del hombre con Dios en Jesucristo.

<sup>20</sup> Es importante subrayar aquí que este conocimiento dominativo del hombre sobre las demás cosas creadas tiene bíblicamente su fundamentación en la misma Palabra de Dios (Gen. 3,17-19). Y es, en visión de los mejores teólogos, la desobediencia del hombre a esta palabra la que le hace perder el dominio de sí y de todas las cosas (S. Th. I-II, q. 82, a. 4).

divina constituye al hombre en una persona *llamada*: «ut eos ad societatem secum invitet»; el «diálogo» lo constituye en «compañero de Dios»: «in eamque (societatem) suscipiat». El hombre por la fe, «qua se totum libere Deo committit» (art. 5), es verdaderamente compañero de Dios Trino: hijo del Padre en el Hijo, hermano por gracia del que es «el primogénito entre muchos hermanos»<sup>21</sup> y poseedor del Espíritu, que, en el Hijo, clama en nuestros corazones «Abbá, Pater» (Rom. 8,15; Gal. 4,6).

Esta concepción económico-trinitaria de la revelación puede aclararnos notablemente el modo que tiene el Concilio al describirnos la *naturaleza* de la misma. Para ello es sugerente el paralelismo que existe entre el primero y segundo párrafo de este artículo:

<p>«Deus homines tamquam amicos <i>alloquitur</i> et cum eis <i>conversatur</i> ut eos ad societatem secum invitet in eamque suscipiat.»</p>	<p>«homines accessum habent ad <i>Patrem</i> per Christum, <i>Verbum</i> carnem factum in <i>Spiritu Sancto</i> et divinae naturae consortes efficiuntur.» (Efes. 2,18!)</p>
--	--

Para comprender el nexo que existe entre estos dos párrafos, hay que tener en cuenta la perspectiva general que domina en los documentos dogmáticos conciliares, así como la tradición teológico-dogmática de la Iglesia. Por lo que se refiere al primer punto, no se puede poner en tela de juicio que se trata de una perspectiva bíblica, económico-trinitaria, personalista y por esta razón mucho más concreta. Es importante tener en cuenta que en el primer miembro de nuestra comparación, la redacción inicial del mismo decía, en lugar de «ad societatem *secum* invitet», «ad societatem cum Pater et Filio et Spiritu Sancte invitet», es decir, ofreciendo una expresión dogmática de carácter objetivo. La comisión, tomando ocasión de que muchos Padres desecharan esta construcción, «quia Deus est ipsa Trinitas», suprimió esta formulación, sustituyéndola por la partícula «*secum*». Con ello, intencionada o no intencionadamente, se logró una formulación más coherente con la tonalidad general del capítulo, que tiene un carácter manifiestamente económico-trinitario. La comisión redactora no creyó conveniente sustituir el término «amigos» por los de «filios et amicos»<sup>22</sup>. La razón pudo muy bien ser debida al nivel genérico en que se sitúa esta respuesta.

En efecto, parece ser que, a petición de algunos Padres conciliares, se insistió en que se diera una verdadera y auténtica definición de revelación, tal y como se encuentra en el Magisterio de

<sup>21</sup> Es de notar la frecuencia intencionada con que el Concilio Vaticano II usa el concepto paulino de «hermano» para expresar la relación del hombre redimido con Cristo, el Hijo de Dios.

<sup>22</sup> Conc. Vat. II: Doc. Conc., Modi, Rel. ad num. 2, 9.

la Iglesia. Los modos propuestos eran «*Verbum Dei scriptum vel traditum*», o bien «*locutio Dei attestans*»<sup>23</sup>. Se trataba de dar una definición objetiva y abstracta de la revelación, tal y como se venía ofreciendo en la teología fundamental escolar, y que sin duda tiene una vigencia dogmática permanente. La comisión, sin embargo, había abordado el problema de la revelación con mucha mayor amplitud que la estrictamente objetiva y formal, y para ello se había valido de un lenguaje bíblico muy distinto. Por esta razón no acepta la propuesta, aunque deja constatado que la doctrina formal acerca de la revelación establecida por el Vaticano I «*intacta remanet*»<sup>24</sup>. Lo que ciertamente no queda intacto es el sentido que deberá darse a esta definición formal. Veámoslo.

Si consideramos la noción «*locutio Dei*» en sentido abstracto intelectual, ello equivaldría a considerar la revelación, en cualquiera de sus formas o momentos, como igual indistintamente; a no ser en razón de «aquello» que Dios revela, pero no en razón de la misma acción reveladora de Dios. Esto supondría que la revelación de Dios en Jesucristo sería equivalente a cualquier otra revelación posible o fáctica (Antiguo Testamento) que fuera sobrenatural. Ahora bien, en el contexto conciliar es evidente que la «Palabra de Dios» en cuanto tal tiene su expresión máxima y definitiva en Jesucristo, Verbo hecho carne. La Constitución pues, al presentar la «*locutio Dei*» *in genere* no descuida el *fundamento* de esta abstracción formal; él se encuentra, no en el pensamiento filosófico trascendental, ni en la realidad filosóficamente considerada, sino en la concreta escatología de la historia de la salvación, que se nos reveló de modo múltiple y fragmentario en el Antiguo Testamento, y que hoy, en nuestros días, *nos ha hablado Dios en Jesucristo*<sup>25</sup>. Es, pues, en función de Cristo que debe entenderse cualquiera de las revelaciones vetero y aún extra-testamentarias. Por esta razón nos inclinamos a ver una íntima conexión entre las expresiones «*tamquam amicos alloquitur*» y su correlativa «*per Christum Verbum caro factum*».

Pero nos queda aún otro aspecto por considerar. El Concilio añade un segundo término: «*tamquam amicos conversatur*». Para determinar el sentido de esta expresión dentro de la tónica general del Concilio, hay que tener presente los presupuestos personalísticos y teológicos que tales expresiones implican. Ya indicamos que la redacción de este párrafo se encuentra en la línea de una filosofía de la persona. Si Dios se revela personalmente al hombre,

<sup>23</sup> Vat. II: Doc. Conc. Tex. emend. «b», Rel. III. Conf. PERARNAU, J.: «Constitución dogmática sobre la Revelación divina» (Castellón de la Plana 1966) pág. 34.

<sup>24</sup> Conc. Vat. II: Doc. Conc., Modi, ad num. 2, 4.

<sup>25</sup> Hbr. 1,1s.

a quien previamente ha creado como persona capaz de aceptar o no su revelación, es evidente que la revelación de Dios supone por su parte el *ofrecimiento* de su palabra amistosa, y, por parte del hombre histórico, la capacidad de poderla oír y corresponder a ella. Es lo que los escolásticos llamaban en el tratado «de gratia» la gracia *suficiente*. La respuesta *eficaz* a esa palabra de Dios el Concilio la describe como un trato amistoso, por el que el hombre, ya invitado por Dios «ad societatem secum», es recibido en ella: «in eamque suscipiat». Si la frase final corresponde al segundo miembro, el paralelismo sería el siguiente:

«Deus... homines tamquam amicos ut eos ad societatem secum *invitet, alloquitur...*  
«et cum eis *conversatur* (Bar. 3,38)... in eamque *suscipiat*»

Es importante notar que el término usado por el Concilio en este segundo miembro es «suscipere», que adjudica a Dios la iniciativa de la respuesta del hombre a su palabra: La libre respuesta del hombre es a su vez la «acogida eficaz y agraciante que Dios revelante hace del hombre» e implica la santificación por la gracia, que en la teología católica siempre se ha atribuido al Espíritu Santo. La expresión «ut eos ad societatem secum invitet in eamque suscipiat», hace referencia a la «participatio divinae naturae» que la Comisión entiende como una «comunio cum divinis personis»<sup>26</sup>. Es decir, el Concilio no se coloca en el plano abstracto que considera la divina naturaleza, cuya vida «ad intra» es participada por la gracia; sino que, dado que la divina naturaleza es realmente idéntica con las tres divinas personas, la participación del hombre por la gracia en aquélla es a su vez una comunión trinitaria del hombre con Dios, en virtud de la cual el Padre se ha hecho «Padre nuestro en el Hijo», el Hijo y Redentor nuestro Jesucristo, *Hermano nuestro*, y el Espíritu Santo, *Espíritu santificante*. Por la Fe en la Palabra de Dios que culmina en el *amor* que el Espíritu infunde en nuestros corazones, tenemos plena *confianza* en Dios Padre. La revelación, dejando a salvo la realidad y necesidad de la «gratia creata», nos remite a una participación de la «vida trinitaria», por Jesucristo.

Finalmente, es importante destacar que esta visión, tan neotestamentaria y patrística, nos remite a una pneumatología en la que el Espíritu santificante, por quien el hombre se adhiere totalmente a la Palabra de Dios, constituye el origen de la propia personalidad del hombre, en sentido pleno. Si el hombre es «libre», persona, en la medida en que vuelve a su «principio», y esta vuelta es obra del Espíritu Santo, entonces hemos de reconocer en la acción agra-

<sup>26</sup> Conc. Vat. II: Doc. Conc.: Tex. emend. «a», Rel. de N. 2 C.

ciante del Espíritu una acción personalizadora. Una metafísica de la persona —en la que el ser es «lo que el hombre decide ser», justo o pecador, y siempre responsable ante la gracia que Dios le ofrece— deberá sustituir al «ontologismo» bajo el cual el hombre era concebido como mera «naturaleza» y la persona, como mera «hipóstasis». Y aunque es cierto que la superación no significa negación, no lo es menos que la inercia del pasado puede llevarnos a una «ontologización» del pensamiento conciliar, que daría al traste con lo que el Concilio verdaderamente significa. Finalmente, es importante subrayar aquí que el Concilio no concibe a la persona en tanto es *puro* individuo, sino en cuanto es constituida por Dios en «miembro de su pueblo», o al menos «llamada a serlo», es decir, que el hombre descubre su propia personalidad en el reconocimiento de su fraternidad con todos cuantos tienen por Hermano al Hijo, «Primogénito de toda la creación» (Col. 1,15), y en El son hijos de un mismo Padre, que está en los cielos.

La revelación, pues, nos ofrece tres notas esenciales, a saber, el reconocimiento de Dios, *como Señor*, el encuentro interpersonal del hombre con Dios en Jesucristo, por el que aquél queda constituido como «compañero de Dios» en la radicalidad personal del que acepta la Palabra salvadora. Este encuentro lo es del hombre con Dios Trino, con quien aquél se relaciona como *hijo* del Padre por Jesucristo, nuestro *Hermano*, en la *santidad* de su Espíritu. Dios Padre, a su vez, por Jesucristo se revela y se hace (pábrabra-acontecimiento) *Padre-nuestro*; el Hijo, *nuestro Hermano* y el Espíritu Santo, *Espíritu santificante*. La función fraterna de Jesucristo y santificante del Espíritu con respecto a nosotros, queda fuertemente acusada por los documentos conciliares, así como el carácter económico-trinitario e interpersonal de la revelación.

Con lo dicho, queda descartado todo conocimiento «cosístico» de Dios, por el que el hombre consideraría a Dios como un ser que hubiera de *someter* a su juicio o a una opción meramente natural, haciéndose *disponible* y dejando al hombre en la inmanencia *solitaria* del sujeto cognoscente, en cuanto cognoscente. Sobre este fundamento la prueba filosófica de la existencia de Dios sólo puede tener validez en la medida, y sólo en la medida, en que Dios se manifiesta como «Señor» frente a la persona que lo conoce. El carácter analógico de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, debería radicalizarse hasta llegar a una metafísica del reconocimiento personal como acción de gracias, que fundamentase el sentido último de la prueba en su esencial referencia a la historia. Sólo así se explicaría que el hombre-histórico haya quedado radicalmente comprometido por la revelación y que ésta haya de ser entendida «desde Dios mismo» y no «desde el hombre».

La revelación, pues, importa un *modo de existir* por el que el

hombre, que recibe la oferta graciosa de Dios, decide de su propio ser y se constituye como persona responsable de su propia decisión aceptando o no a Dios tal y como se le manifiesta «en sí mismo», es decir, como Padre, Hijo y Espíritu Santo; reconociéndolo como «Señor» no sólo del orden óptico, sino también del epistemológico; adhiriéndose totalmente a El y participando de su compañía. Tal conocimiento es en sí mismo un «acontecimiento» de comunión y salvación, es la real manifestación de Dios y del misterio de su voluntad: restaurar todas las cosas en Cristo.

Con lo dicho queda ya sobreentendido el carácter sacramental de la economía de salvación. El Concilio insiste en este aspecto:

«Haec revelationis oeconomia fit  
gestis verbisque intrinsece inter se connexis ita ut  
opera, in historia salutis a Deo patrata  
doctrinam et res verbis significatas manifestent ac corroborent  
verba autem opera proclamant  
et mysterium in eis contentum elucident.» (Art. 2, párr. 3.)

Los dos miembros de este tercer párrafo son de carácter aclaratorio. Señalan la intrínseca conexión que existe entre los acontecimientos (*gestis*) y las palabras de la revelación. La aclaración resulta compleja y muy afectada por el carácter acentuadamente explicativo que el Concilio da a las palabras. A este respecto nos dice el P. van Leeuwen: «El carácter profético de la palabra, que no sólo arroja luz sobre las obras de Dios, sino que, sobre todo, coloca la existencia humana y el conjunto de la historia bajo el juicio, la promesa y la bendición de la palabra de Dios, no está suficientemente elaborado; apenas se lo menciona incluso. En este texto, la palabra se limita todavía demasiado a ser un instrumento de función explicativa»<sup>27</sup>. Intentemos aclarar el texto.

«*Opera*» se entiende, según el mismo texto, las realizadas por Dios en la historia de la salvación. Estas obras tienen como correlativo las palabras («*verba*») e incluyen no sólo las obras materialmente consideradas, sino también el misterio contenido en ellas. Formalmente tienen las obras un carácter manifestativo y confirmativo. «*Verba*» se entiende también de la locución de Dios, e incluyen no sólo «doctrina», sino también todo cuanto se significa por ellas. Formalmente tienen las palabras reveladas un carácter de proclamación e iluminación. El Concilio ha querido, por una parte, dejar a salvo al aspecto «doctrinal» y «confirmativo» de la revelación; pero, por otra, ha encontrado una formulación que le permite ensanchar la base estrecha de un concepto de revelación meramente doctrinal y de una visión apologética de las obras, que la confirmarían.

<sup>27</sup> VAN LEEUWEN: «Constitución sobre la divina revelación», en «Concilium», enero (1967), pág. 15.

Es importante subrayar que, según la Constitución, la doctrina se *manifiesta* en las «obras realizadas por Dios en la historia de la salvación» y la confirman. De donde se sigue que no se trata de una revelación meramente intelectual, que hubiera de ser confirmada con «milagros y profecías» (*opera*), sino que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación son el fundamento que pone de manifiesto tal doctrina, es decir, que los acontecimientos tienen en sí un carácter epifánico. Esto no resta valor confirmativo a obras particulares, tales como los «milagros» y las «profecías», pero determina su valor en un contexto histórico-salvífico, que sobrepasa infinitamente la pura consideración apologética, y exige que en la consideración de tales «obras» se tenga presente que la «manifestación» de tal doctrina hay que buscarla en el acontecimiento decisivo de la muerte y resurrección de Jesús. Es, pues, muy importante constatar que el Concilio «considera la '*doctrina*'» como «doctrina salvífica», es decir, en el contexto integral de la palabra de Dios.

Fundada la comisión en esta intrínseca conexión de las palabras y los acontecimientos salvíficos, nos advierte del carácter «sacramental» que caracteriza a la revelación. Este aspecto cuidó el relator de subrayar, cuando comenta la segunda parte del primer miembro: «res verbis significatas». En efecto, algunos Padres «volunt pro '*doctrinam et rem verbis significatam*', scribi '*veritatem salutiferam*'». Con ello pretendían, sin duda, dejar bien claro que no se trataba de una mera doctrina, sino de una verdad salvadora. La comisión creyó que el sentido del texto era éste, por lo que añadió a continuación: «Hi (Patres) forsán non perspexerunt, verbum '*res*' hic adhiberi eo fere sensu, quem habet in expressione '*res sacramenti*' (gracia), ut significetur profunda realitas, quae per verba significatur et per gesta in sua realitate exprimitur. Quia analogia quae exprimitur inter opera Scripturac et sacramenta christiana, est traditionalis. Commisio vocabulum renuit. Sed putat intentionem facilius patere, si scribatur: '*doctrinam et res verbis significatas*'...»<sup>28</sup>. Aclaración ésta que consideramos de importancia.

En efecto, si «las palabras proclaman e iluminan las obras y el misterio en ellas contenido», ¿en qué consiste este misterio? Ciertamente no sólo en su aspecto doctrinal, sino muy destacadamente en «aquello» («res») que se significa por las palabras. Y supuesto que la «res» tiene un carácter sacramental, no podemos quedarnos solamente en las cosas en cuanto se identifican con las «obras que proclaman las palabras», pues así nos quedaríamos todavía en un nivel meramente objetivo, sino que es preciso penetrar en el «mys-

<sup>28</sup> Conc. Vat. II: Doc. Conc. Tex. emend. «b», Rel. de N. 2 C.

terium in operibus contentum», es decir, en la acción salvífico-sacramental que la proclamación de tales acontecimientos lleva consigo. La proclamación del misterio salvífico es necesariamente, para el que sinceramente la oye, acontecimiento salvífico.

«Intima autem per hanc revelationem tam de Deo quam de hominis salute veritas nobis in Christo illucescit, qui mediator simul et plenitudo totius revelationis existit.» (Art. 2, párr. 4.)

Después de haberse tratado en este artículo de la revelación activa, de su objeto y naturaleza, pasa ahora a tratar del carácter iluminador y escatológico de la misma. En Cristo la palabra de Dios adquiere su propia plenitud, y sólo a partir de El, es decir, «sub lumine Verbi Dei», puede ser entendida tanto la verdad íntima de Dios, como de la humana salvación. Es importante subrayar aquí el carácter iluminador de Cristo, por quien llegamos a conocer *quién es Dios*: Padre, Hijo y Espíritu Santo; *cómo se relaciona con nosotros*: en su economía salvífico-trinitaria, y *quiénes somos nosotros*: pecadores llamados a la Vida. Cristo es *Dios revelante* y revelado, «el *autor* y el objeto de la revelación, aquel *que revela* el Misterio, y el mismo Misterio en persona (Jn. 14,6; 2 Cor. 4,4-6; Efes. 1,3-14; Col. 1,26-27; 1 Tim. 3,16)»<sup>29</sup>. Por el *conocemos que tenemos acceso* al Padre en el Espíritu Santo. El es la Luz bajo la cual deberemos mirar los acontecimientos de la historia de la salvación y el sentido último que tienen todas las cosas. Estudiar el proceso de esa historia que culmina definitivamente en Jesucristo, es el objeto de los siguientes artículos 3 y 4.

#### CARÁCTER HISTÓRICO-SALVÍFICO DE LA REVELACIÓN

Una vez que el Concilio ha definido la revelación, acusando su carácter gracioso, salvífico, interpersonal, económico-trinitario, sacramental y escatológico, pasa a considerarla como *historia de salvación*, que divide en dos artículos. El artículo 3, que el esquema titula: «De evangelicae revelationis praeparatione», y el art. 4, titulado: «De Christo revelationis consummatore».

El art. 3 comienza por afirmar y distinguir una doble manifestación *de Dios*. El, creándolo todo y conservándolo todo por su Verbo, da a los hombres en las cosas creadas testimonio perenne de sí mismo. La creación es presentada aquí en su significación teológica juanea. En este sentido el Concilio vuelve a ensanchar la visión meramente intelectual, que caracterizó la concepción prevalente del Concilio Vaticano I. En primer lugar, el Vaticano II pone de mani-

<sup>29</sup> LATOURELLE, R.: «La Révélation et sa transmission selon la Constitution 'Dei Verbum'», en Greg. 47 (1966) pág. 15.

fiesto el carácter cristológico de la creación. Esto nos confirma en la idea de que la creación es atribuida por la *mediación* del Verbo a Dios como «principium sine principio», es decir, como Padre.

«Deus, per Verbum omnia creans (cf. Io. 1,3) et conservans in rebus creatis perenne sui testimonium hominibus praebet (cf. Rom. 1, 19-20...)» (Art. 3.)

Una segunda consideración nos la ofrece el hecho de ser *Dios mismo* quien da *testimonio* de sí en la creación. Este término tiene una amplitud mayor que la que nos ofrece la mera consideración intelectual de las cosas creadas. La cita nos remite a la consideración de que el universo es una manifestación de Dios a los hombres. Transcrita esta mentalidad a conceptos helénicos, diremos con San Pablo: «Invisibilia enim ipsius (Dei), a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur» (Rom. 1,20). Pero esta transcripción no es enteramente adecuada con el testimonio que Dios da de sí en la creación. El Concilio quiere considerar la revelación objetiva «sub lumine Verbi Dei». El carácter bíblico de toda la Constitución nos remite a una interpretación que responde a la mentalidad que caracteriza al pueblo elegido, y para quien la *palabra* («Dabar») es siempre, como para el Concilio, *acontecimiento*. Debemos tener muy en cuenta la diferencia que nos ofrece la consideración de la creación, según que se la considere «sub lumine rationis» o «sub lumine Verbi Dei». En el primer caso, la adhesión a Dios es consecutiva al conocimiento de las cosas intramundanas; en el caso segundo, la adhesión a Dios revelante es lo primero, y la contemplación de Dios en las criaturas, sólo consecutiva. En el primer caso descubrimos lo que el hombre puede decir de Dios a partir de las cosas mundanas; en el segundo, lo que Dios nos puede decir de las cosas a partir de su Verbo. Naturalmente que esta segunda consideración incluye la primera (compárense los núms. 3 y 6 de la Constitución, y la cita a los Rom. en ellos aludida); pero la razón formal bíblica es mucho más amplia al descubrir tanto el *testimonio que Dios da de sí mismo*, como el *carácter de Mediador que ejerce su Verbo* en la creación.

Traduciendo lo dicho a un lenguaje personalista, tan característico del Concilio, diremos que Dios, antes de salir al encuentro del hombre en el ámbito de su historia, lo constituye, por la creación, como sujeto personal y cósmico con capacidad para recibir la Palabra y la acción divinizadora de Dios mismo. El Concilio no determina si la creación se encuentra ya o no, penetrada por la gracia, ni si la capacidad que el hombre tiene de oír y responder a la Palabra de Dios es congénita a su naturaleza histórica. Lo que sí parece indicar es que la creación, que en este art. 3 el Concilio

considera en concreto, no tiene exigencia alguna de la llamada revelación histórica. La razón de ésta hay que buscarla en la libérrima voluntad de Dios que, desde el principio, *quiso* manifestarse a nuestros primeros padres, en razón de su amorosa decisión salvífica.

«...et viam salutis superne aperire intendens, insuper protoparentibus inde ab initio semetipsum manifestavit.» (Art. 3, párr. 1 b.)

El Concilio apunta aquí a la intención primordial de Dios, a saber, la de abrir un camino de salvación gratuita e indebida. La intención fundamental que determina la obra creadora y santificadora de Dios con respecto a nuestros primeros padres, fue la bondad infinita de Aquél, el cual quiso, desde el principio, que todos los hombres se salvaran y llegaran al pleno conocimiento de la verdad<sup>30</sup>. El Concilio, pues, determina el sentido del término «superne» en función de la visión bíblica y personal, que son características permanentes de toda su exposición. Bajo esta visión la *libérrima acción* de Dios, en cualquiera de los niveles que en la historia de la salvación el hombre pueda considerar, tiene su fundamento último en el dominio absoluto de Dios, que siempre permanece libre y cuyas obras son, y siempre permanecen siendo, fruto de su bondad.

El artículo hace alusión a la revelación original de Dios a nuestros primeros padres, en una perspectiva salvífico-universal enteramente<sup>31</sup> gratuita, pero sin ulterior determinación<sup>32</sup>.

El relator subraya que la comisión no quiere prejuzgar aquí el problema del monogenismo; pero lo que no puede ponerse en tela de juicio aquí es que, teológicamente hablando, la humanidad en su origen fue objeto de la amistad de Dios y consiguientemente de su libérrimo y personal ofrecimiento. El Vaticano II evita tratar del estado de nuestros primeros padres, antes de la caída, y solamente subraya que con prioridad a su pecado<sup>33</sup> Dios se les manifestó a sí mismo.

<sup>30</sup> 1 Tim. 2,4.

<sup>31</sup> La comisión cree haber satisfecho la petición de muchos Padres que pedía «ut expresius agatur de salute *universo generi humano oblata*» (Doc. Conc. Tex. emend. «b», Rel. de N. 3, párr. 3).

<sup>32</sup> La comisión insiste en que el uso del término «protoparentes» puede permanecer en la redacción, «quia nemo existimabit textum nostrum, de revelatione agentem, dirimeret quaestiones huiusmodi...», a saber, la del monogenismo, de la naturaleza literaria de la Protohistoria, de la amplitud de la revelación, etc. (Cf. Doc. Conc. Tex. emend. «b», Rel. N. 3 A, párr. 4.)

<sup>33</sup> Vat. II: Doc. Conc. Tex. emend. «b», Rel. de N. 3 A.

«Post eorum autem lapsum eos, redeptione premissa, in spem salutis crexit (cf. Gen. 3,15) et sine intermissione generis humani curam egit, ut omnibus qui secundum patientiam boni operis salutem quaerunt, vitam aeternam daret (cf. Rom. 2,6-7).» (Art. 3, párr. 2.)

Explícitamente se habla del pecado original e implícitamente de su universalidad. Con el pecado se encuentra la promesa de la redención universal. Es, pues, por esta promesa que Dios tuvo incesante cuidado del género humano para dar la vida eterna a todos los que con la perseverancia en las buenas obras buscan la salvación. La cita paulina pone de manifiesto la intención universal del concilio.

A partir de este momento la revelación adquiere un carácter salvífico que afectará a la historia de toda la humanidad. Este designio de salvación adquiere en los tiempos antiguos su expresión suprema con la elección de Abraham y la constitución del Pueblo elegido.

«Suo autem tempore Abraham vocavit, ut faceret cum in gentem magnam (cf. Gen. 12,2-3) quam post Patriarchas per Moysen et Prophetas crudivit ad se solum Deum vivum et verum, providum Patrem et iudicem iustum agnoscendum, et ad promissum Salvatorem expectandum. atque ita per saccula viam Evangelio praeparavit.»

El carácter mesiánico-universal del Pueblo judío viene ya, desde sus comienzos, sugerido; supuesto que en su «descendencia serán benditas todas las naciones de la tierra» (Gen. 22,18). La promesa de la redención hecha a nuestros primeros padres y que alentó en ellos la esperanza de la salvación, adquiere aquí una concreción histórica con la vocación de Abraham, fundador del Pueblo elegido. Existe un cierto paralelismo entre la promesa de la redención hecha a nuestros primeros padres y la promesa hecha al Patriarca Abraham; el cuidado que Dios tuvo incesantemente del género humano, para dar la vida eterna a todos los que buscan la salvación con la perseverancia en las buenas obras, y el que ahora manifiesta con su pueblo, a quien después de la época patriarcal instruye por Moisés y los Profetas para que le reconocieran como Dios único, vivo y verdadero, Padre providente y justo Juez, y para que esperaran el Salvador prometido. Este paralelismo entre la promesa hecha a Adán y el cuidado que Dios tuvo con su descendencia, y la promesa hecha a Abraham y el cuidado que Dios tuvo con su Pueblo, no es circunstancial ni irrelativa. Por el contrario, se trata de la progresiva concreción de la historia de la salvación, que deberá alcanzar su expresión suprema con la muerte y glorificación de Jesucristo, Hijo de Dios, en quien la Palabra de Dios se hace «acontecimiento» definitivo de salvación para toda la humanidad.

«Postquam vero multifariam multisque modis Deus locutus est in Prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio (Hbr. 1,1-2). Misit enim Filium suum, aeternum scilicet Verbum, qui omnes homines illuminat, ut inter homines habitaret iisque intima Dei enarraret (cf. Ju. 1,1-18).» (Art. 4, párrs. 1 y 2.)

Este art. 4 se ocupa, dentro de la perspectiva histórica de la salvación, del acontecimiento definitivo y plenamente revelado. El texto inicial de la carta de los Hebreos afirma que, en esta perspectiva, Cristo es el Mediador y la plenitud de la revelación. Esta irrupción del mismo Hijo de Dios en la historia del Pueblo elegido implica simultáneamente una continuidad y una diferenciación. Continuidad porque en El se cumple la promesa hecha de modo muy general a Adán, que se va concretando a lo largo de la historia de Israel y que finalmente fue preanunciada por el mismo Jesús a sus discípulos, durante su vida mortal. Discontinuidad, porque así como la elección de Israel, como pueblo mesiánico, determinó la historia de la salvación de las naciones, en la perspectiva de la descendencia de Abraham; de modo análogo la revelación de Cristo muerto y glorificado, plenitud de toda revelación y decisivo acontecimiento salvífico y universal, determina el fruto de esa misma historia, tanto para gentiles como para judíos, en la perspectiva escatológica del nuevo Pueblo de Dios, que en fuerza del mismo Espíritu de Dios tiene acceso plenamente a Dios Padre, por Jesucristo, Hijo de Dios, hermano, redentor y glorificador nuestro. La función iluminadora de Jesucristo corre pareja con el acontecimiento de nuestra salvación en El.

«Jesus Christus ergo, Verbum caro factum «homo ad homines» missus, «verba Dei loquitur» (Ju. 3,34) et opus salutare consummat quod dedit ei Pater faciendum (cf. Ju. 5,36; 17,4).» (Art. 4, párr. 3.)

Declarado en el párrafo anterior el carácter iluminativo del Verbo de Dios, pasa el Concilio a determinar su acción reveladora no sólo en su aspecto noético («verba Dei loquitur»), sino en su acción salvífica. *Palabra y acontecimiento* adquieren aquí su expresión suprema, en Jesucristo, en quien se revela la Obra y la Palabra del Padre. El modo de esta revelación es interpersonal, humano («homo ad homines missus») y divino: tanto en razón de las palabras («verba Dei loquitur») como en razón de su acción salvadora («opus salutare consummat»).

«Quapropter Ipse, quem qui videt, videt et Patrem (cf. Io. 14,9), tota sui ipsius praesentia ac manifestatione, verbis et operibus, signis et miraculis, praesertim autem morte sua et gloriosa ex mortuis resurrectione, misso tandem Spiritu veritatis, revelationem complendo perficit

ac testimonio divino confirmat, Deum nempe nobiscum esse ad nos ex peccati mortisque tenebris liberandos et in aeternam vitam resuscitandos.» (Art. 4, párr. 4.)

Se trata aquí de una conclusión aclaratoria. La Constitución, después de tratar del carácter «iluminador» del Verbo en el acontecimiento de su humanidad, y de sus palabras («homo ad homines missus, verba Dei loquitur»), pasa a considerar el *carácter epifánico* del mismo *acontecimiento*: «sua praesentia ac manifestatione...» Dada la pluralidad de elementos que encontramos, distingamos previamente dos aspectos: el teológico y el apologético. Este último se encuentra en un contexto en el que la Persona y signos de Jesús pueden ser considerados tanto en su aspecto intelectual, que hace referencia al «fundamentum credibilitatis», como sobre todo en el carácter epifánico que tiene su humanidad. La Comisión subraya estos dos aspectos cuando dice:

«...nova redactio dicit quod Iesus revelationem complendo perficit, quatenus *Ipsa est supremus actus revelationis* et supremum obiectum revelatum. Additur tamen: *divino testimonio confirmat, ut appareat etiam valor apologeticus*, qui obtinetur per verba et opera Christi, per mortem et resurrectionem Eius ac missionem Spiritus Sancti, quae sunt signa eminentissima, et denique per Personam Eius, non intellectam in sensu metaphysico... sed ut supremam manifestationem...» (Doc. Con. Tex. emen. «a», Rel. de N. 4, E.)

El texto, de nuevo corregido, se mantiene y aun subraya esta tonalidad. El término de «Persona», que ofrecía ya una cierta ambigüedad, se sustituye por la frase más coherente con la doctrina conciliar, que dice: «tota denique suiipsius praesentia ac manifestatione...» La alusión al Espíritu Santo se coloca al final de la obra de Cristo, incluida su resurrección, «nam haec missio (Spiritus Sancti) pertinet ad completionem revelationis» (Doc. Con. Tex. emen. «b», Relat. de N. 4 D).

Si prescindimos, pues, del aspecto apologético que el esquema cuida de situar en un contexto revelatorio de muy superior amplitud e importancia, advertimos en su relación una pluralidad de elementos que tienden a converger en un punto supremo: la compleción de la revelación a cuyo momento interno pertenece esencialmente la glorificación de Cristo y la misión del Espíritu Santo desde donde debe considerarse toda la obra de Cristo, sus palabras y acciones, sus signos y milagros, su muerte y su resurrección. El Concilio Vaticano vincula estrechamente las palabras y los acontecimientos de la vida mortal de Jesús a su glorificación. Por los primeros, el Concilio reconoce a Cristo en su humanidad, en la que Jesús conoce todas las limitaciones humanas que culminarán en la «kénosis»

de su muerte. En este sentido, aquéllas son ya una anticipación de su propia muerte. Pero y simultáneamente en su humanidad se anticipa y su poder y Señorío con signos y milagros. Dominio de Jesús sobre la naturaleza, la enfermedad, la muerte, los infiernos, dominio sobre la historia, dominio en su admirable sabiduría, en su santidad... Todos ellos anticipan el acontecimiento de su plena y total manifestación, que culmina en su resurrección. Es cierto (y el Concilio sale al paso de esta dificultad) que tales acontecimientos no pueden ser interpretados en su verdadero sentido por una mera «comprensión humana» de los mismos. Es el Espíritu Santo, enviado por el Padre, el que consume la revelación de Jesús, dándonos a conocer todo cuanto Jesús había dicho, y transformando el testimonio apostólico en testimonio divino. Porque «las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios» (1 Cor. 2,11).

Es de suma importancia observar que todos los elementos de este párrafo se encuentran subsumidos por la frase epifánica «*tota suiipsius praesentia ac manifestatione*». No es, pues, posible desvincular uno o varios de los elementos que hacen referencia a las palabras y los acontecimientos de Jesús, o a significación revelatoria, incluyendo el aspecto de su «credibilidad», de la totalidad de la obra de Jesucristo. Si hubiéramos de representar con terminología escolar el párrafo que nos ocupa, diríamos que el elemento material nos viene dado por el desenvolvimiento de la vida de Jesús, que adquiere su máxima expresión y significado en su muerte y resurrección, en tanto que el sentido último, o aspecto formal, nos lo proporciona la misión del Espíritu. Pero entiéndase que el Espíritu sólo testimonia el sentido radical y verdadero que tiene para Dios lo acontecido con Jesús y en El, con toda la humanidad. Es por esto que el Concilio, al explicar la ultimación («*complendo*») y la consumación («*perficit*») de la manifestación de la obra de Dios en Cristo, vuelve a recoger el carácter sacramental de la Palabra de Dios en el acontecimiento de la gloria de Cristo, por cuya virtud la histórica epifanía de Cristo se hace hoy palabra y acontecimiento («*res sacramenti*») en nosotros: «*Decum nempe nobiscum esse ad nos ex peccati mortisque tenebris liberandos et in aeternam vitam resuscitandos*». La Palabra del Padre en el Espíritu.

«*Oeconomia ergo christiana, utpote focus novum et definitivum, numquam praeteribit, et nulla iam nova revelatio publica expectanda est ante gloriosam manifestationem Domini Nostri Jesu Christi (cf. 1 Tim. 6,14 et Tit. 2,13).*» (Nro. 4, párr. 5.)

Se trata, pues, de la alianza definitiva de Dios con nosotros en Cristo, a la que sólo tenemos acceso por la «*oboeditio fidei*» (R. 16,26; cf. Rom. 1,5; 2 Cor. 10,5-6) qua homo se totum libere

Deo committit»<sup>34</sup>. La revelación, aunque plena y perfecta para el hombre que vive de la fe, permanece oculta a sus ojos, «porque ahora vemos por medio de espejo en enigma; mas entonces cara a cara» (1 Cor. 13,12). En razón de lo cual el Concilio pone punto final a este artículo haciendo alusión a la nueva escatología revelatoria, concebida como «manifestación *de lo ya poseído*». El acontecimiento de nuestra salvación es, pues, la manifestación de la virtud redentora de Cristo; como es juicio de Dios en Cristo, el acontecimiento de los que se están perdiendo. Vivimos «en» los tiempos escatológicos.

«(De revelatione fide suscipienda) Deo revelanti praestanda est oboeditio fidei (Rom. 16,26; cf. Rom. 1,5; 2 Cor. 10,5-6) qua homo se totum libere committit «plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium» praestando et voluntarie revelationi ab Eo datae assentiendo.» (Art. 5, párr. 1.)

Es de suma importancia observar aquí que la Fe es considerada en el marco de la revelación, y no fuera de ella: «Titulus mutatus est, auctore E, 3191, ut exprimat hunc etiam articulum *agere de revelatione*»<sup>35</sup>. Esta concepción nos remite de nuevo a una concepción bíblica, para la cual la Palabra salvadora de Dios es acontecimiento salvífico en nosotros. De nuevo el supuesto interpersonal que caracteriza este pensamiento y que hace de la acción de Dios el origen y la razón de ser de todas las cosas. Porque Dios quiere revelarse a sí mismo, y el misterio de su voluntad oculto desde la eternidad, constituye por la creación a la persona a la que quiere salir al encuentro, para invitarla y recibirla en su compañía. El hombre, así creado, es capaz de responder a la vocación divina, y capaz de rechazarla; pero la última razón de esta libertad se encuentra en la misma palabra de Dios, que como espada de dos filos discierne los sentimientos y pensamientos del corazón<sup>36</sup>. Es palabra de salvación para los que creen, de juicio para los que se están perdiendo<sup>37</sup>.

Así, pues, la «oboeditio fidei» es descrita por el Concilio como actitud «por la que el hombre se confía en su totalidad libremente a Dios». Y si el hombre «es» lo que «decide ser», entonces habremos de decir que la fe es la que determina en su misma realidad la «existencia cristiana», expresión real que tiene su última razón de ser en la Palabra de Dios salvadora. Explícitamente consta que esta descripción de la fe como «entrega total y libre del hombre a Dios», fue inserta en el texto corregido «b» para satisfacer el deseo

<sup>34</sup> Conc. Vat. II: «*Dei Verbum*», art. 5.

<sup>35</sup> Doc. Conc. Tex. emend. «b», Rel. de N. 5 A.

<sup>36</sup> Hbr. 4,12.

<sup>37</sup> 1 Cor. 1,18.

de muchos Padres, los cuales «postulant, ut praebeaturo descriptio fidei magis biblica et personalistica quae melius respondeat descriptioni datae de revelatione ipsa»<sup>38</sup>.

Esta concepción prevalentemente bíblica de la fe viene a renglón seguido aclarada por expresiones dogmáticas tomadas del Concilio Vaticano I y de Trento. A partir de la casi total reelaboración del texto emendado «a», se siguen pequeñas correcciones en el texto emendado «b» y finalmente en la redacción definitiva de la Constitución. Veámoslas:

T. E. «a»	T. E. «b»	T. Defin.
... oboeditio fidei	... oboeditio fidei	... obocditio fidei
	qua homo se totum libere Deo committit	qua homo se totum libere Deo committit
quae est plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium	et plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium	: plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium
seu voluntarius	praestat ' voluntarie	praestando et voluntarie
veritati ab eo revelatae assensus	veritati ab eo revelatae assentiens	revelationi ab Eo datae assentiendo

Ya hemos indicado la razón por la cual se insertó en el texto emendado «b» la frase «quae homo se totum libere Deo committit»; se trata de una definición descriptiva bíblica de la fe. ¿Qué relación guarda esta definición con las expresiones dogmáticas de la fe que siguen a continuación? Evidentemente el Concilio no quiso abordar la cuestión, pero nos brinda elementos de una solución, coherente con una auténtica versión histórica del dogma. En efecto, el párrafo que sigue a continuación está tomado literalmente del Concilio Vaticano I, cuyo contexto difiere del nuestro:

Vat. I (Dz. 1789)

Cum homo a Deo tamquam creatore et Domino suo totus dependeat, et ratio creata increatae Veritati penitus subiecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur (can. 1).

Vat. II («Dei Verbum», 5)

Deo revelanti praestanda est oboeditio fidei (Rom. 16,26; cf. Rom. 1,5; 2 Cor. 10,5-6), qua homo se totum libere Deo committit plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium praestando

El Concilio Vat. I se orienta en el sentido de ofrecer un fundamento «razonable» de la Fides obsequiosa (ver canon 1), en tanto que el Concilio Vaticano II busca más radicalmente la fundamentación misma *de la Fe* en la misma revelación iluminativa de Dios

<sup>38</sup> Doc. Conc. Tex. emend. «b», Rel. de N. 5 B.

revelante, en cuanto revelante. Aquí, nos dice la Comisión: «Aliqui postularunt, expresam mentionem fieri de *obiecto formali fidei*... *Commissio censet hoc satis exprimi per verba 'Deo revelanti'*»<sup>39</sup>. El texto del Vat. I trata del concepto formal de la fe, es decir, de aquella virtud sobrenatural por la que... creemos ser verdadero lo que por El (Dios) ha sido revelado en razón, no de la intrínseca verdad de las cosas percibidas con la luz natural, sino por la autoridad del mismo Dios que revela»<sup>40</sup>. En este concepto se define la fe en un cierto sentido «negativamente», es decir, en cuanto que la verdad revelada no es aceptada por la intrínseca inteligibilidad, que a la sola luz de la inteligencia pudiera ofrecernos. Con ello se determina la fe como virtud sobre-natural. Pero este concepto incluye también una determinación formal «positiva», a saber, las verdades reveladas por Dios y consiguientemente todo el aspecto doctrinal de la revelación. La obligatoriedad de nuestra adhesión a las verdades reveladas las funda el Concilio, por un lado, en su aspecto razonable<sup>41</sup>, y por otro, en la autoridad infalible de Dios revelante.

El Concilio Vaticano II, al determinar la acción reveladora de Dios como *palabra iluminadora* y *acontecimiento epifánico*, cuya suprema expresión es Jesucristo, «Mediador y plenitud de toda revelación»<sup>42</sup>, ha hecho posible una ulterior y más amplia determinación de la fórmula anterior: «*propter auctoritatem Dei revelantis*». Esta expresión deberá entenderse reduciendo el último término, a saber, «... *quatenus revelantis*». Con esta expresión se entiende la obra epifánica de Dios consumada en Cristo Jesús. La libre y total entrega del hombre a Dios en Cristo constituye para el Vaticano II la fe en sentido «fundamental». Pero tal entrega no sólo no excluye, sino que necesariamente comporta el asentimiento a la doctrina, así como el carácter personal de la donación que tal asentimiento lleva consigo<sup>43</sup>. La cita del Vaticano I hace alusión al primer aspecto; la expresión que sigue: «*et voluntarie revelationi ab Eo datae assentiendo*», inspirada también en el Concilio de Trento<sup>44</sup>, recoge el segundo aspecto.

De todas formas, la resultante que, tras las correcciones finales, el texto nos ofrece, sobrepasa con mucho los aspectos doctrinales de los Concilios precedentes. El *fundamento último y propio* de éstos lo encuentra el Concilio, en un concepto de fe existencial, por la cual el «hombre se confía libremente y en su totalidad a Dios»<sup>45</sup>.

<sup>39</sup> Doc. Conc. Tex. emend. «b», Rel. de N. 5 B.

<sup>40</sup> Vat. I: «*Constitution dogmatica de fide catholica*», cap. 3 (Dz. 1789).

<sup>41</sup> Vat. I: C. c. canon 1 (Dz. 1810); cf. cap. 3 (Dz. 1789).

<sup>42</sup> Vat. II: «*Dei Verbum*», art. 2.

<sup>43</sup> Doc. Conc.: Tex. emend. «b», Rel. de N 5 B, párr. 2.

<sup>44</sup> Doc. Conc.: Tex. emend. «a», Rel. de N. 5 B.

<sup>45</sup> Conc. Vat. II: «*Dei Verbum*», art. 5, párr. 1.

A muchos Padres conciliares no se les escapó que este concepto de fe incluye las virtudes teologales de la esperanza y la caridad <sup>46</sup>. La respuesta de la Comisión insiste en dar esta definición descriptiva, más bíblica y más personalista. Al concepto de fe, en última instancia y propiamente hablando, habrá que atribuir la plena adhesión de toda la persona, es decir, la caridad y la esperanza, incluidas. La problemática que pudiera plantear la «fides informis», la cual comporta siempre una deficiencia en la fe como adhesión plena de la persona, queda suficientemente fundamentada, si se tiene presente que el Concilio ha concebido la adhesión meramente intelectual a las verdades reveladas, como una adhesión de carácter personal, que muy bien puede conjugarse con una imperfección personal que las propias exigencias de esa fe lleva consigo.

Finalmente, el Concilio determina la relación que existe entre la fe personal y el asentimiento intelectual y voluntario a la verdad revelada, caracterizando en sentido «modal» estos últimos aspectos: «... plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium *praestando* et voluntarie revelationi ab Eo datae *assentiendo*» <sup>47</sup>. Un acorde ecuménico parece subyacente...

«Quae fides ut praebatur, opus est praevieniente et adiuvente gratia Dei et internis Spiritus Sancti auxiliis, qui cor moveat, et in Deum convertat, mentis oculos aperiat, et det 'omnibus suavitatem in consentiendo et creendo veritati'» (Art. 5, párr. 2.)

Ampliado el concepto de fe, como adhesión de todo el hombre a Dios en Cristo, estas citas, entresacadas de los Concilios Tridentino, Vaticano I y Arausicano <sup>48</sup>, adquieren en el presente contexto una amplitud muy superior en razón del carácter concreto y personal que adquiere aquí el proceso de la conversión. Pero antes de afrontar este problema hagamos dos aclaraciones que creemos de importancia.

En primer lugar, la Comisión creyó conveniente dejar bien clara la distinción que existe entre la gracia «*praeveniens at adiuvens*» de los «auxilios internos del Espíritu Santo» <sup>49</sup>. Esta distinción modifica en cierto sentido la doctrinal expresión del Concilio Tridentino, a la que se hace referencia. En efecto, la referencia nos trae un texto en el que es Dios el que por Cristo *previene con su gracia* excitando y ayudando graciosamente para que los que se apartaron de Dios por los pecados, se dispongan a su propia justificación <sup>50</sup>. Esta acción de Dios es atribuida por el mismo Concilio, y a ren-

<sup>46</sup> Doc. Conc.: Modi, ad num. 5, 31.

<sup>47</sup> Cone. Vat. II: «Dei Verbum», art. 5, párr. 1.

<sup>48</sup> Doc. Conc.: Tex. emend. «a», Rel. de N. 5 C.

<sup>49</sup> Doc. Conc.: Tex. emend. «b», Rel. de N. 5 C, párr. 3.

<sup>50</sup> Conc. Trid.: Ses. VI, «Decretum de iustificatione», cap. 5 (Dz. 797s).

glón seguido, al Espíritu Santo. Frente a la doctrina protestante de la justificación, Trento quiere dejar en claro que la recepción importa una apropiación inmanente de la gracia, cualquiera que sea, que Dios le ofrece: «... tangente Deo cor hominis per Spiritu Sancti illuminationem». Las teorías teológicas para explicar esta recepción o apropiación inmanente de la gracia son múltiples. Recuérdense la de los premocionistas y la del concurso, en sus múltiples versiones. El Vaticano II, sin embargo, parece haber posibilitado una versión teológica mucho más bíblica y pastoral...

El Concilio Vaticano II, al contraponer expresamente la gracia «*praeveniens et adiuvens*» a los «auxilios internos del Espíritu Santo», no pretende negar la versión tridentina, según la cual la «*gratia praeveniens et adiuvens*» es de carácter interno y debe ser atribuida al Espíritu. Sin embargo, da a esta terminología un carácter también extrínseco («*gratiae externae*»). Así a la dificultad planteada por algunos Padres, que pedían se respetase la terminología tridentina, sustituyendo la partícula «et» por «seu», contestó la Comisión: «*Consulto scriptum est 'et' pro 'seu'*», *ne videantur excludii gratiae externae, quales sunt signa, praedicatio, etc.*»<sup>51</sup>.

Haciendo una reducción terminológica, es evidente que la «*gratia praeveniens et adiuvens*» adquiere una doble significación en el texto conciliar del Vaticano II. Por una parte, puede ser considerada como gracia interna, en cuyo caso se atribuye al Espíritu Santo. Por otra parte, puede ser una «gracia externa», «*quales sunt signa, praedicatio, etc.*»<sup>52</sup>. ¿Cuál es el sentido que estos «signos» tienen para el Vaticano II? ¿Qué sentido tiene la «predicación» para el mismo Concilio? ¿Por qué nos deja la puerta abierta a otros «signos» (etc.) la Comisión?

Para responder a estas preguntas, y dentro ya de lo meramente opinable, aunque lo considere lo más concorde con la mentalidad conciliar, haremos una alusión al carácter «personalístico» y «económico-trinitario» que caracterizan toda la doctrina dogmática del Vaticano II.

Reasumiendo el carácter sacramental que caracteriza a la Iglesia<sup>53</sup>, como «*signum levatum in nationes*»<sup>54</sup>, creemos que los «signos» o «gracias externas» pueden resumirse a los tres que caracterizan la sacramentalidad de la Iglesia: a saber: «sacramentalidad de la palabra» (predicación), «sacramentalidad de la acción cul-

<sup>51</sup> Doc. Conc.: cita anterior. Nótese que el modo propuesto por algunos Padres, que consistía en sustituir el «et» por «seu», respondía también al «modo de expresarse» que tuvo también el Concilio Vaticano I al tratar de la fe (cf. Dz. 1791).

<sup>52</sup> Doc. Conc.: Tex. emend. «b», Rel. de N. 5 C, párr. 3.

<sup>53</sup> Conc. Vat. II: «*Lumen gentium*», art. 1; «*Liturgia enim*», art. 2.

<sup>54</sup> Conc. Vat. I: «*Constitutio dogmatica de fide catholica*», cap. 3 (Dz. 1794).

tual» (sacramentos) y «sacramentalidad del testimonio» (santidad). Por la predicación de la Palabra de Dios se hace presente esa misma Palabra: «el que a vosotros oye, a mí me oye»<sup>55</sup>; por el signo sensible sacramental se hace presente la obra salvadora de Cristo<sup>56</sup>; por la caridad con el hermano se hace presente el amor de Cristo: «en esto conocerán que sois *mis* discípulos, si os amáis los unos a los otros»<sup>57</sup>. Por este triple testimonio, la Iglesia, oyendo y proclamando la Palabra de Dios, la da a conocer a las naciones<sup>58</sup>; mediante el Sacrificio y los Sacramentos, realiza la obra de la salvación<sup>59</sup>, y reflejando en su rostro la Luz de Cristo, la difunde...<sup>60</sup>

Si prescindimos de los signos, que fundamentan la credibilidad de la fe y que también son considerados por la Comisión como «gracias externas»<sup>61</sup>, al reducir estas gracias externas al aspecto sacramental de la Iglesia en sus diversas manifestaciones, no pretendemos con ello excluir de tales gracias los múltiples acontecimientos que en el ámbito de la vida ordinaria suelen darse por parte de todos los hombres, católicos o no, creyentes o no creyentes.

Y es que existe también un cristianismo, una Iglesia *latente* y *anónima*, que con su palabra, su ejemplaridad y aun su sentir religioso suscita con frecuencia en nosotros una dinámica de conversión o de superación. Se trata del testimonio de aquellos hombres, cristianos o no, creyentes y aun no creyentes que «se esfuerzan, no sin la ayuda de la divina gracia, en conseguir una vida recta»<sup>62</sup>. Tampoco excluimos de estas «gracias externas» el testimonio que pueden ofrecernos los acontecimientos de la creación; pues también ellos son signos visibles de la providencia paternal que Dios tiene para con nosotros<sup>63</sup>.

En todos estos testimonios externos el Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas<sup>64</sup>, permanece como «deidad oculta», que sólo puede develarnos la acción interna del Espíritu Santo. Si, pues, Dios Padre da testimonio de sí por su Verbo y lleva a cabo por El la obra de su suprema manifestación, no nos puede maravillar de donde quiera que no haya pecado se encuentre la gracia

<sup>55</sup> Lc. 10,16. cf. Conc. Vat. II: «*Dei Verbum*», art. 21; 13. «*Liturgia enim*», art. 7.

<sup>56</sup> I Cor. 11,23-26. Conf. Vatic. II: «*Liturgia enim*», art. 2; 5ss.

<sup>57</sup> Ju. 13,35. Cf. Vat. II: «*Lumen gentium*», art. 9, párr. 2; art. 39.

<sup>58</sup> Conc. Vat. II: «*Dei Verbum*», art. 1.

<sup>59</sup> Conc. Vat. II: «*Liturgia enim*», arts. 2 y 6.

<sup>60</sup> Conc. Vat. II: «*Lumen gentium*», art. 1.

<sup>61</sup> Doc. Conc., *Modi*, ad num. 5, 33.

<sup>62</sup> Vat. II: «*Lumen gentium*», art. 16.

<sup>63</sup> Mat. 6,25-32.

<sup>64</sup> Vat. II: «*Dei Verbum*», art. 3.

externa que nos solicite, y esto en tanto mayor grado cuanto más claramente nos lo manifieste. Por esta razón la Iglesia, que en su visibilidad hace presente la gracia invisible de Cristo glorioso, es la expresión de esa gracia que se ofrece al hombre. Y por esto hay que decir de los hombres que en su bien obrar participan en mayor o menor grado de la sacramentalidad de la Iglesia de Cristo. En este sentido podríamos reducir la pluralidad de las «gracias externas» a la unidad de la Palabra de Dios, que se ofrece a los hombres sacramentalmente, es decir, en el misterio que alcanza su expresión suprema en la Iglesia.

Pero esa gracia, esa Palabra y esa Luz exigen tener oídos *para oír*, y ojos *para ver*. Y es el Espíritu Santo, a quien hay que atribuir las gracias internas que previenen y ayudan al hombre en su decisión, moviéndole el corazón, convirtiéndolo a Dios, abriéndole los ojos y dándole la suavidad en el aceptar y creer la verdad<sup>65</sup>, es —decimos— el Espíritu Santo el único que conoce las cosas de Dios<sup>66</sup>, el que abre los ojos de nuestra mente para que podamos contemplar la epifanía de Dios en Jesucristo a través de la obra de la creación, de las aspiraciones de la humanidad y de la plenitud sacramental de la Iglesia. Así, a través de esos signos, el Espíritu Santo va consumando la obra de Dios en Jesucristo, preparando, moviendo, convirtiendo al hombre y dándole la suavidad en el aceptar y en el creer.

«Quo vero profundior usque evadat revelationis intelligentia, idem Spiritus Sanctus fidem iugiter per dona sua perficit.» (Art. 5, párr. 3.)

La Comisión explica este párrafo en continuidad con el anterior y subraya el carácter comunitario que caracteriza la acción progresiva del Espíritu Santo<sup>67</sup>. Según esto, el Espíritu Santo no sólo previene y ayuda la voluntad del hombre, no sólo ilumina su mente y mueve su corazón en orden a la fe, no sólo suscita internamente la fe en el hombre, sino que él, el Espíritu Santo, es quien hace progresar al creyente en una inteligencia de la revelación, cada vez más profunda. Así es el Espíritu Santo, quien con sus dones perfecciona constantemente la fe, es decir, la libre y total entrega del hombre a Dios en Jesucristo. Y finalmente así se manifiesta el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo Verbo hecho carne, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo.

<sup>65</sup> Vat. II: «Dei Verbum», art. 5, párr. 2.

<sup>66</sup> 1 Cor. 2,11.

<sup>67</sup> Doc. Conc.: Tex. emend. «a», Rel. de N. 5 C.

## PRESUPUESTOS DE LA REVELACIÓN (art. 6)

Como hemos visto, el Concilio Vaticano II trata en primer lugar de la revelación en sí misma considerada. A partir de esta concepción el art. 6 sólo puede ser considerado como un fragmento doctrinal que se ocupa de los «presupuestos» de dicha revelación: la posibilidad del conocimiento de Dios y lo inaccesible de su Misterio. Estos aspectos fueron objeto de definiciones en el Concilio Vaticano I, y el último Concilio lo tiene muy presente. A este propósito, lo que caracteriza la doctrina del Concilio Vaticano II es el lugar que ha asignado a la doctrina conciliar del Vaticano I.

En efecto, aun cuando el Concilio no haya querido tratar sobre la relación que existe entre la gracia y la naturaleza, la fe y la razón<sup>68</sup>, el art. 6 no deja de tener su enigma, que hay que despejar. No se entiende la razón por la cual el Concilio, después de haber tratado todos los aspectos de la revelación, en los arts. 2, 3, 4 y 5, postponga uno nuevo, el 6, recogiendo la doctrina del primer Concilio Vaticano. Para solucionar esta cuestión, hay que tener presente que el esquema actual, en su primera redacción, anteponeía el actual art. 6 al 5, que, como es sabido, trata del asentimiento de obediencia que hay que dar a la revelación. La redacción del esquema primero presentaba la siguiente ordenación. Primero se presentaba la revelación estrictamente tal, después la revelación natural en cuanto conexa con aquélla, y finalmente trataba de la respuesta que el hombre debía dar: «Revelationi divinae praestanda est oboedientia fidei»<sup>69</sup>.

En el texto «emendatus a» se alteró el orden de los arts. 5 y 6. La razón del cambio viene sugerida por la nota del relator, cuando dice: «Doctrina de *veritatibus revelatis*, sive de mysteriis, sive de illis quae in rebus divinis per se rationi impervia non sunt, convenientes ponitur post nro. 5 de fide»<sup>70</sup>. La respuesta hace referencia con bastardilla a la «doctrina de *veritatibus revelatis*». Si, pues, se tiene presente que anteriormente se ha tratado de la revelación «en sí misma», con una amplitud que sobrepasa con mucho la mera consideración «formal», podremos concluir que en este art. 6 sólo se pretende presentar y completar el aspecto «doctrinal», ya tratado por el primer Concilio Vaticano, con el propósito de determinar el carácter transcendente de la revelación con respecto a la humana inteligencia, en cuanto tal.

<sup>68</sup> Cf. STAKEMEIER, E.: «Die Konzils-Konstitution über die göttliche Offenbarung» (Bonifacius-Verlag, Paderborn 1966) pág. 112.

<sup>69</sup> Doc. Conc.: Tex. prior, Proemium, N. 6.

<sup>70</sup> Vat. II: Doc. Conc.: «Tcx. emend. «a», Rel. de N. 6, Olim n. 5 A.

Lo dicho queda confirmado si tenemos en cuenta el orden de exposición que tiene este art. 6, sacado casi en su totalidad del capítulo III, de la «Constitutio dogmatica de fide catholica»<sup>71</sup>. En efecto, ¿por qué se altera, en este art. 6, el orden de los textos conciliares del Vaticano I, colocando primero lo que concierne a la revelación sobrenatural y después lo que toca al conocimiento natural de Dios? La respuesta no puede ser otra. Ya vimos que el Concilio Vaticano II se ocupó primaria y principalmente de la «revelación en sí misma considerada». El primer Concilio había ya caracterizado de sobre-natural la revelación que concebía como una automanifestación de Dios y de los eternos decretos de su voluntad<sup>72</sup>. El Concilio Vaticano II tuvo que determinar ulteriormente esta revelación dándole mayor amplitud («manifestare ac communicare»), que respondiese a la Palabra de Dios como acontecimiento epifánico y definitivo en Jesucristo. Igualmente tuvo necesidad de determinar los «decretos de su voluntad» como «salvíficos» («circa hominum salutem»). Armonizada así la doctrina del primer Concilio Vaticano, con la anteriormente expuesta por el segundo, se explica que a partir de este momento el Concilio Vaticano II, una vez reasumida la doctrina de la revelación con las aclaraciones pertinentes, pase a señalar el carácter «sobrenatural» de la misma y los presupuestos metafísicos e históricos que en ella misma se implican.

«Divina revelatione Deus seipsum atque aeterna voluntatis suae decreta circa hominum salutem manifestare ac communicare voluit, 'ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant'» (Art. 6, párr. 1.)

«Ecclesia... docet... placuisse eius (Dei) sapientiae et bonitati seipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare.» (Vat. I, Dz. 1785.)

El carácter doctrinal queda más patente en la formulación del Concilio Vaticano I, que usa los términos «tenet» et «docet». Igualmente se considera el aspecto intelectual de la revelación, que ya tratamos en el art. 1. Evidentemente, esta automanifestación de Dios en modo alguno excluye el acontecimiento. De aquí que el Concilio sustituya la palabra «revelare» del Vaticano I, por «manifestare ac communicare». Tampoco se excluye el que los «decretos eternos de su voluntad» tengan un carácter esencialmente «salvífico», que el texto del Vaticano II pone de manifiesto con el inciso «circa hominum salutem». Hechas estas aclaraciones, el párrafo primero de este art. 6 coincide y se aclara ulteriormente comparándosele con el comienzo del art. 1 ya estudiado:

<sup>71</sup> Vat. I: «Constitutio dogmatica de fide catholica», cap. 3; Dz. 1785s.

<sup>72</sup> Vat. I: «Constitutio dogmatica de fide catholica», cap. 3; Dz. 1785.

## Art. 1

Placuit Deo in sua bonitate et sapientia seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae quo homines... accessum habent ad Patrem et divinae naturae consortes efficiuntur.

## Art. 6

*Divina revelatione* Deus seipsum atque aeterna voluntatis suae decreta manifestare ac communicare voluit ad participanda scl. bona divina quae humanae mentis intelligentiam omnino superant.

Esta comparación nos permite determinar el carácter activo de la revelación característico del art. 1, en tanto que el art. 6 sólo puede entenderse de la revelación en cuanto determina el objeto de la misma. Las palabras, pues, del art. 6: «*Divina revelatione*» hacen referencia a la revelación que se describe en los arts. 2-5. Las diferencias doctrinales se deben a que en el primer caso se usa una terminología personalista, en tanto que en el segundo caso nos encontramos con una terminología conceptual propia del primer Concilio Vaticano. La gratuidad que en el primer caso viene afirmada por la benevolencia de Dios («Placuit...»), en el segundo viene definida gnoseológicamente por su relación con la inteligencia, a la que absolutamente trasciende. Un problema queda aquí planteado: el de relacionar teológicamente dos modos de expresarse que hoy tienen vigencia dogmática en la Iglesia. Pero continuemos nuestro comentario. En el artículo que nos ocupa queda reafirmada una vez más la gratuidad absoluta de la revelación objetivamente considerada, así como lo fue, en el art. 1, la acción misma de Dios revelante.

El Concilio Vaticano II pasa a tratar ahora de los «presupuestos» de la revelación, a saber, del conocimiento que de Dios el hombre puede alcanzar con sola la luz de la razón, y de la necesidad histórica que tiene de la revelación para que con facilidad, con certeza y sin error alguno pueda acceder «de hecho» a tal conocimiento.

«*Confitetur Sacra Synodus, 'Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse' (cf. Rom. 1,20); eius vero revelationi tribuendum esse docet, 'ut ea quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint'.*»

Se trata de dos textos que en el Vaticano I se encuentran interrumpidos por el párrafo que trata de la revelación en «sí misma» considerada. La mentalidad del Concilio Vaticano II es manifiesta; primero ha tratado de la revelación estrictamente tal, lo cual incluye los aspectos doctrinales de la gratuidad y veracidad, no menos que

los que se implican en la revelación creadora, que el Concilio, a diferencia del Vaticano I, presenta como «testimonio perenne de Dios mismo en las cosas creadas» y como obra mediatizada por el Verbo<sup>73</sup>. La revelación creadora, no obstante, *puede* ser, en cierta medida, conocida, como obra de Dios, con sólo la luz de la razón. Esta afirmación en modo alguno contradice al concepto personalístico de revelación que dejamos expuesto<sup>74</sup>.

En efecto, admitamos que la revelación entendida como encuentro personal de Dios con el hombre presupone que Dios, antes de salirnos al encuentro, tuvo que crearnos como personas capaces de intelección y de decisión. Si, como consta por los documentos bíblicos y conciliares, tal encuentro es *enteramente gratuito*, es evidente que *podemos pensar* lógicamente que Dios pudo habernos creado sin revelarse a sí mismo, ni notificarnos o hacernos partícipes del sacramento de su voluntad. Tal suposición no se funda tanto en el conocimiento que de los límites de nuestra naturaleza nosotros podemos tener, cuanto en el dominio absoluto que Dios tiene con respecto a todas las cosas. Este supuesto pertenece, pues, a la estructura interna de la misma revelación. Ahora bien, la creación como tal, y en razón del carácter absoluto del dominio de Dios, no puede ser entendida sino como dependiente y religada a Dios, en el misterio insondable de su propio ser y de sus propios designios. En este sentido el Concilio reconoce que el hombre *puede* alcanzar un conocimiento racional de Dios en cuanto que es principio sin principio y fin absolutamente trascendente y último. A partir de este conocimiento el hombre puede concebirse como persona capaz de reconocer a Dios, respetando su absoluto dominio y libertad.

Pero no hay que olvidar que el Concilio subraya implícitamente la diferencia que hay entre un puro conocimiento racional y un conocimiento racional afectado por las condiciones históricas concretas de la humanidad. La posibilidad «de iure» no contradice la imposibilidad de «facto».

El que el hombre necesite «*de hecho*» de la revelación para conocer todo aquello que se refiere a Dios aun cuando «*de suyo*» sea accesible a la razón, determina, a nuestro entender, el contexto histórico en el que debe situarse toda reflexión racional sobre Dios. El último párrafo de este artículo, aun cuando posibilita la interpretación según la cual «algún hombre» podría llegar de hecho al conocimiento racional de Dios, aunque no sin dificultad, incertidumbres y sin error, admite la sentencia más radical, según la cual «de hecho» sin la revelación no es posible conocimiento alguno *congruente* acerca de Dios, con sola la luz de la razón. Queda dicho

<sup>73</sup> Conc. Vat. II: «*Dei Verbum*», art. 3.

<sup>74</sup> Cf. págs. 13ss.

que por revelación entendemos el «anuncio de la Buena Nueva» a cuyo momento interno pertenece *la posibilidad* que el hombre, en cuanto tal, tiene del conocimiento racional de Dios.

En el art. 6, pues, el Concilio define una vez más, siguiendo el Vaticano I, el carácter gratuito de la revelación con respecto al hombre, concebido como «naturaleza»; carácter gratuito que en la concepción personalista de la revelación, expuesta en los artículos precedentes, quedó bien patente pertenecer intrínsecamente a la *libérrima* y *bondadosa* acción reveladora de Dios mismo. Así este art. 6 trata de lo que bien pudiéramos llamar «presupuestos» de esta misma revelación: el conocimiento racional de Dios y la necesidad histórica que el hombre tiene de la revelación en orden a tal conocimiento.

JOSÉ ALEU, S.I.

Prof. de Teología.

S. Cugat del Vallés (Barcelona).