

JOSÉ SERAFÍN BÉJAR BACAS \*

## **LA PALABRA DE LA VIDA SE MANIFESTÓ**

### **El cristianismo más allá del libro**

Fecha de recepción: marzo 2008.

Fecha de aceptación y versión final: abril 2008.

**RESUMEN:** El objetivo del presente artículo es una aproximación al concepto de revelación más allá de la voluntad de poder que ha contaminado cierta reflexión teológica en el tiempo de la modernidad. Esta teología ha reducido el evento de la revelación a ideología que pretende dar una explicación cumplida de la realidad sin restos de sombras. De esta forma, el autor toma como punto de partida la filosofía hegeliana de la revelación e intenta poner de manifiesto su influencia en la teología liberal, así como la resistencia operada a la misma en la filosofía de Kierkegaard y en la teología dialéctica. Este será el escenario donde la reflexión sobre la revelación en la *Dei Verbum* alcanza plena significatividad entendida como el acontecimiento del encuentro con Dios en la historia. Un concepto histórico de revelación que, lejos de reducciones ideológicas, ha ayudado a la teología postconciliar a entender el cristianismo como presencia y ausencia, palabra y silencio.

**PALABRAS CLAVE:** revelación, ideología, modernidad, teología, *Dei Verbum*.

#### ***The word of life was manifested: Christianity beyond the book***

**ABSTRACT:** The objective of the present article is to approach the concept of revelation beyond the will of power that has been contaminated by certain theological reflection

---

\* Facultad de Teología de Granada.

in the time of modernity. This theology has reduced the event of revelation to an ideology that seeks to give a fulfilled explanation of reality, yet without any ambiguities. In this way, the author's starting point is the Hegelian philosophy on revelation in an attempt to show its influence upon liberal theology, as well as the resistance toward it as seen in the philosophy of Kierkegaard and in dialectical theology. This will be the scenario where the reflection on revelation in *Dei Verbum* becomes fully meaningful of the encounter with God in the history. The historical concept of revelation, aside from ideological reductions, has helped post-conciliar theology to understand Christianity in terms of presence and absence, word and silence.

KEY WORDS: revelation, ideology, modernity, theology, *Dei Verbum*.

«Y cuando los teólogos extienden la mano hacia el poder,  
a través de la «conciencia» de los príncipes (o de los pueblos),  
no hay duda de lo que sucede: es la voluntad de fin,  
la voluntad nihilista la que trata de hacerse con el poder»

(*El Anticristo*, 9)

## 1. INTRODUCCIÓN

El punto de partida de la filosofía de F. Nietzsche es una decidida crítica tanto al cristianismo como a la modernidad. La primera tiene su carta de ciudadanía en obras como *El Anticristo*, *Ecce homo* o *Así habló Zaratustra*; mientras que la segunda se desarrolla en obras tales como *La genealogía de la moral* y *Gaya ciencia*. Mediante esta crítica, Nietzsche pretende mostrar la inconsistencia del proyecto europeo moderno y proponer una alternativa: el superhombre, el eterno retorno, Dionisio.

En este sentido, lo verdaderamente significativo del texto aducido estriba en que el ataque a los teólogos y, por tanto, a la teología, tiene su sustento en la categoría de «poder». Así, a juicio de Nietzsche, tanto modernidad como cristianismo están aliados en una común voluntad de poder que alcanza un esclarecido matrimonio en la filosofía de G. W. F. Hegel. En efecto, el objetivo de la filosofía de Hegel tiene que ver, primordialmente, con la necesaria mediación del absoluto en la historia. La solución que da la Ilustración a este problema, que en el fondo hace referencia al binomio fe-razón, no convence a Hegel. Si antes la razón se concebía como sierva de la fe, ahora ésta es expulsada del campo de la razón. Pero

la paradoja surge cuando, en el seno de la misma Ilustración, se hace posible la crítica por parte de I. Kant, quien, estableciendo las condiciones de posibilidad para el conocimiento, expresa que «la razón crítica limita el saber a lo finito, y de ese modo, mirando a lo infinito, hace lugar a la fe»<sup>1</sup>. El reconocimiento por parte de la razón de que hay algo superior a sí misma de lo que ella conscientemente se excluye es, para Hegel, la tragedia misma de la Ilustración. El filósofo se plantea superar esta metafísica de la subjetividad donde la razón está imposibilitada para pensar a Dios y donde, además, se produce una absolutización de la finitud en el convencimiento de que no hay institución o realidad capaz de mediar el infinito en el tiempo. En definitiva, Hegel, con su filosofía del absoluto, quiere liberarse de esta totalización de la finitud<sup>2</sup>.

De este modo, comienza la aventura de pensar el cristianismo desde los nuevos interrogantes que se han abierto con la modernidad. La filosofía se atreve a pensar a Dios como Trinidad, la revelación como historia y la encarnación y la crucifixión desde sus implicaciones especulativas, es decir, pensar a Cristo y no sólo aprender de Él<sup>3</sup>. Hegel «situó a Dios en la historia y la historia en Dios; la negatividad en Dios y a Dios en la negatividad, como resultado de ver a Jesús pasando el viernes santo por la muerte»<sup>4</sup>. La filosofía absoluta del alemán se deja germinar por el cristianismo, haciendo del epitafio sepulcral de S. Ignacio de Loyola, «Non coerkeri maximo, contineri tamen a minimo hoc divinum est»<sup>5</sup>, un principio metafísico para todo su pensamiento.

No obstante, la valoración de la empresa hegeliana no está ajena a serias ambigüedades que, en palabras de Nietzsche, dará lugar a la parodia del Dios «hecho penetrable y comprensible a sí mismo solamente dentro del cerebro hegeliano»<sup>6</sup>. De hecho, no es difícil constatar un para-

<sup>1</sup> E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, 99.

<sup>2</sup> Para toda esta reflexión, cf. *Ibíd.*, 82-142.

<sup>3</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1998, 684, 753, 755, e *Íd.*, *Cristología*, Madrid 2001, 333.

<sup>4</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, Madrid 1993, XXXVII.

<sup>5</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña*, 9 y 595. Tomado de H. RAHNER, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg 1964, 424. Cf. también GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 391.

<sup>6</sup> B. FORTE, *La teología como compañía, memoria y profecía. Introducción al sentido y método de la teología como historia*, Salamanca 1990, 22. Sin referencias bibliográficas.

lismo entre la crítica aducida de parte de Nietzsche y la crítica del segundo Heidegger a la metafísica occidental. En efecto, la filosofía heideggeriana reivindica, más allá del Dios muerto de los filósofos, al Dios vivo ante el cual sólo es posible la escucha y la doxología. De esta manera, se hace la crítica a la metafísica como historia del olvido del ser, historia del nihilismo de occidente que ha hecho del ser un simple ente, perdiendo progresivamente el contacto con aquello que hace existir al ente<sup>7</sup>. Así describe J.A. Estrada la denuncia antimetafísica de Heidegger:

«El olvido del ser y la concentración en los entes, la metafísica en cuanto saber del ente que encuentra su prolongación en la ciencia y en la técnica occidental, la verdad como certeza subjetiva y como correspondencia entre la mente y el objeto, la inautenticidad del hombre arrojado en el mundo y perdido en la relación con las cosas que le impiden trascenderlas y abrirse a la llamada del ser. Ésta es la historia de la metafísica y del Occidente mismo»<sup>8</sup>.

Pero esta denuncia adquiere su mayor densidad cuando el filósofo del ser habla del rol de la teología en esta historia. La voluntad de poder también ha contaminado a la teología en su afán de dominio y de control de Dios y su voluntad. Dios es así reducido a ente, aunque sea el primero, principal y más excelso entre ellos. La consecuencia es el Dios convertido en *causa sui*, en *causa efficiens*, poniéndose de manifiesto la tendencia del hombre a esta entificación del ser que pretende, por el conocimiento, la dominación. Esta fuerte crítica, a lo que Heidegger llama ontoteología, nos presentará justamente «un Dios al que no se puede rezar»<sup>9</sup>. Por ello, el pastor del ser intenta romper la lógica de la identidad absoluta, esa lógica que se ve radicalmente cumplida en la *Offenbarung Gottes* de Hegel. Continúa afirmando J. A. Estrada:

«Heidegger busca sustraer la diferencia a la lógica de la identidad, para, desde ahí, presentar la alteridad del ser que mantiene siempre su diferencia (como desvelamiento y ocultamiento simultáneamente). Hay que pensar al ser, pero no con las categorías del ente sino como él se

<sup>7</sup> Lo expresa con una frase lapidaria Lafont: «La intuición que denomina a esta “filosofía sin la muerte” podría describirse de una manera general como la de la *presencia plena*», en G. LAFONT, *Dios, el tiempo y el ser*, Salamanca 1991, 88.

<sup>8</sup> J. A. ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosóficas. 1. Aporías y problemas de la teología natural*, Madrid 1994, 144.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 147.

revela y manifiesta, más allá del pensamiento objetivador y representativo»<sup>10</sup>.

De esta manera, creemos encontrar el camino por el que va a discurrir la presente reflexión. En efecto, las repercusiones de la moderna crítica de la revelación han llevado al reconocimiento de un concepto clave de la teología. Así, junto a la crítica moderna a una fuente de conocimiento ajena a la razón, surgen los primeros tratados *De revelatione* que asumirán el desafío de profundizar el concepto de revelación en conexión con las aspiraciones propias del tiempo ilustrado. A nuestro juicio, esta tarea llega a su punto álgido con la filosofía hegeliana de la revelación. Por esta razón, y en primer lugar, nos detendremos en dicha filosofía para recoger los retos que Hegel lanza a la teología y también para denunciar sus límites. En segundo lugar, intentaremos evidenciar la influencia del pensador absoluto en el desarrollo de la teología de los siglos XIX y XX. Este breve recorrido dibujará el escenario donde la reflexión operada por el Concilio Vaticano II alcanza su verdadera significatividad. Por ello, y en tercer lugar, haremos algunos subrayados a propósito de los puntos claves de la Constitución dogmática sobre Revelación. En cuarto y último lugar, mostraremos los horizontes que, a partir de la reflexión conciliar, se pueden abrir para la teología. Todo ello con el meditado objetivo de huir del intento de reducir lo cristiano a ideología, de denunciar conceptualizaciones violentas del término «revelación» y de mostrar cómo la revelación, más allá de un libro, es la aparición de una Presencia entre lo hombres que nos desvela el rostro de un Dios ausente e indisponible.

## 2. LA REVELACIÓN COMO CONCEPTO VIOLENTO EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL

Para Hegel, Dios como Espíritu absoluto es conocimiento. De ahí que su naturaleza misma sea concebida como manifestación, ya que el Espíritu tiende a conocerse y ello sólo es posible en la objetivación de sí. Hablando del cristianismo, afirma el filósofo alemán:

«La segunda determinación consiste en que esta religión es la religión manifiesta. Dios se revela; revelar, como hemos visto, significa

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 145.

este juicio de la subjetividad infinita o de la forma infinita; revelar significa determinarse, ser para otro; este revelar y manifestarse pertenece a la esencia del espíritu mismo. Un espíritu que no está manifiesto no es espíritu [...] Pero Dios en cuanto Espíritu consiste esencialmente en ser para otro, es decir, en revelarse»<sup>11</sup>.

Por tanto, el proceso de desenvolvimiento eterno del Espíritu se inicia con la objetivación del mismo como paso necesario del «en sí» al «para sí»<sup>12</sup>. Esta objetivación de la vida divina alcanza un momento de especial densidad en la encarnación del Verbo<sup>13</sup>. Pero al mismo tiempo, el proceso no puede acabar aquí, ya que sería un final marcado por la escisión, la ruptura, la irreconciliación. El Viernes Santo histórico, centro determinante de la revelación cristiana, no es sino manifestación y reflejo del Viernes Santo especulativo, del proceso de objetivación de la vida divina como conocimiento, que supone un momento de dolor y fractura. Es aquí donde entra en juego la necesidad de un tercer momento de reapropiación o reconciliación, el momento del «en sí/para sí», que tiene su reflejo histórico en Pentecostés. Esta confirmación de su argumentación especulativa, encontrada en la forma histórica de la revelación tal como ésta ha acontecido, puede ser descrita como sigue:

«Este contenido no es, pues, otra cosa que la vida, pasión y muerte de Cristo. Porque precisamente esta pasión y esta muerte, esta muerte sacrificial del individuo por todos es la naturaleza de Dios, la historia de Dios, lo absolutamente universal y afirmativo, el ser; esto, empero, consiste en poner a la vez la negación de sí; en la muerte, el momento de la negación llega a la intuición. Este momento es esencialmente un momento de la naturaleza del espíritu y esta muerte misma es la que debe aparecer en este individuo»<sup>14</sup>.

Podemos decir así que Hegel reconoce como implícitos al acto de la revelación tres momentos internos a la vida misma de Dios, que serían la forma infinita, «en sí» o *die unendliche Form*, la determinación de la forma, «para sí» o *Bestimmung* y, por último, el momento de superación, «en sí/para sí» o *Aufhebung*<sup>15</sup>. Tres momentos que, a su vez, correspon-

<sup>11</sup> G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, III, Madrid 1987, 101.

<sup>12</sup> Cf. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, Madrid 2000, 259.

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.*, 437-443.

<sup>14</sup> G. W. F. HEGEL, *Lecciones*, III, 142. También cf. *Ibid.*, 277s, e *Íd.*, *Fenomenología*, 452.

<sup>15</sup> Cf. *Íd.*, *Lecciones*, III, 115.

den a la revelación cristiana del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Como idea síntesis, podemos afirmar en palabras del filósofo alemán:

«Dios es el Espíritu; Dios determinado así abstractamente como el Espíritu universal que se particulariza, tal es la verdad absoluta, y la religión que posee este contenido es la religión verdadera. Eso es lo que en la religión cristiana se denomina Trinidad —lo uno y trino, en cuanto que se emplean las categorías del número—; se trata del Dios que se diferencia, pero que ahí permanece idéntico a sí mismo; la Trinidad se llama el misterio de Dios: el contenido es místico, es decir, especulativo»<sup>16</sup>.

Hegel muestra así cómo su concepto de revelación supone una correspondencia entre contenido y forma trinitarias, ya que se deduce por necesidad acuciante de la idea misma de Dios como Espíritu. El cristianismo será concebido como la religión del Espíritu y, de manera lógica, como la religión no del Misterio, sino de la manifestación total, sin residuos de oscuridad ni resistencia<sup>17</sup>.

Así pues, de Hegel debemos asumir el reto de pensar la revelación no sólo como comunicación de verdades doctrinales sino, ante todo, como participación de la misma vida divina. Del mismo modo, la teología debe agradecer al filósofo idealista la relación de la Trinidad con la revelación<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, 120. También cf. W. PANNENBERG, *La doctrina de la Trinidad en Hegel y su recepción en la teología alemana*, en SECRETARADO TRINITARIO (ed.), *Pensar a Dios*, Salamanca 1997, 213. 216, donde afirma: «Dios es, pues, trinitario ya en su esencia eterna, no sólo en su relación al mundo [...] La doctrina de la Trinidad no fue considerada por él (Hegel) como una añadidura a la doctrina general sobre Dios, sino como esencial para el concepto supremo del Absoluto mismo en cuanto espíritu y sujeto, y no sólo en cuanto sustancia como en el spinozismo». Del mismo modo, cf. *Íd.*, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca 2002, 312; L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El Misterio de la Trinidad*, Salamanca 1998, 32-39, y B. FORTE, *Barth contra Hegel. Tra il trionfo dell'Identità e l'irriducibile Differenza*: Asprenas 46 (1999) 229s, donde afirma: «Dios es la forma infinita, la *Bestimmung* de la forma, y el retorno de la forma determinada a la forma infinita, hecha ya consciente. Dios es un originario en sí, un subsiguiente necesario para sí, un tercer final en sí y para sí. Ésta es la deducción especulativa de la Trinidad [...] sólo la Trinidad es la determinación de Dios como Espíritu».

<sup>17</sup> «Así la religión es manifiesta porque ella es espíritu para el espíritu. Ella es religión del espíritu y no lo misterioso ni lo cerrado, sino que debe ser manifiesta, ser para otro que es otro sólo momentáneamente; Dios es este proceso, pone lo otro y lo supera en su movimiento eterno», en G. W. F. HEGEL, *Lecciones*, III, 101.

<sup>18</sup> Una valoración muy positiva de la aportación de la filosofía hegeliana la encontramos en W. PANNENBERG, *Una historia*, 321-330.

Pero, al mismo tiempo, hay que evitar todo ingenuo optimismo para hacernos cargo de que esta concepción se paga a un precio muy alto, ya que la revelación deja de ser acto libre y gratuito que brota del amor trinitario para pasar a ser una necesidad ontológica que sacrifica la trascendencia. En efecto, con la necesidad «no queda ya espacio para la libertad de Dios y mucho menos para la libertad del hombre; no existe ya posibilidad de sorpresa y de apertura a cualquier novedad eventual»<sup>19</sup>.

Para desenmascarar las aporías internas del pensamiento hegeliano, podemos ayudarnos de las reflexiones sobre la revelación del teólogo calvinista K. Barth. En efecto, la importancia dada en la reflexión barthiana al pensador de la filosofía absoluta es clara, sobre todo si atendemos al capítulo que le dedica en su obra *La teología protestante del siglo XIX*<sup>20</sup>. Barth tiene en cuenta que Hegel ha sido el maestro moderno de la subjetividad, aquel que ha llevado a la razón hasta la celebración más alta de sí misma y, sobre todo, el que ha dejado a la teología el desafío de pensar la verdad en términos de historia. En este sentido, no minimiza la aportación y la importancia del filósofo para toda la posterior evolución del pensamiento. Pero esto no indica una falta de juicio crítico del teólogo con respecto al sistema hegeliano en su pretensión de capturar a Dios y poseerlo dentro de los límites de la razón, algo que, como veremos a continuación, ha influido en la reflexión teológica liberal.

O de otro modo, K. Barth recoge el desafío lanzado por Hegel de pensar a Dios como el Dios vivo pero, al mismo tiempo, critica al filósofo alemán el haber identificado razón individual y razón de Dios, eliminando así la trascendencia y la libertad divina. En efecto, decir que Dios y Espíritu absoluto se identifican<sup>21</sup>, significa al mismo tiempo quitar a Dios la fuerza de su soberana alteridad con respecto al mundo, y hacer del mundo una fenomenología necesaria del Espíritu divino. De esta manera, la filosofía hegeliana disuelve al eterno en el tiempo, el pensamiento de la interrupción en las mallas de la identidad, lo real en lo ideal, al mismo tiem-

---

<sup>19</sup> B. FORTE, *Teología de la historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología*, Salamanca 1995, 50. También cf. H. FRIES, *Teología Fundamental*, Barcelona 1987, 271.

<sup>20</sup> Cf. K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Berlin 1961, 343-378.

<sup>21</sup> «Dios es el espíritu, el Espíritu absoluto, el Espíritu eternamente simple que está esencialmente cabe sí mismo», en G. W. F. HEGEL, *Lecciones*, I, 253.

po que banaliza el mal del mundo como momento necesario al proceso de desenvolvimiento del Espíritu<sup>22</sup>.

Frente a este Dios «esclavo de sí mismo», como afirmará el propio Barth, frente a este Dios que es prisionero de su propia necesidad de devenir, frente al Dios que integra el mal y la interrupción como momento necesario del acontecer de la idea, el joven teólogo va a oponer, desde una clara influencia kierkeegardiana<sup>23</sup>, la radical discontinuidad entre el mundo y Dios, su absoluta soberanía con respecto al hombre, su total indeducibilidad, su ser el presupuesto de todo..., en definitiva, la conocida expresión programática de Barth que afirma «Dios es Dios y el hombre es hombre», como nombre puro del kerygma. Con sus propias palabras:

«Si tengo un sistema, éste consiste en no perder de vista la significación negativa y positiva de lo que Kierkegaard llamó la “infinita diferencia cualitativa” que existe entre tiempo y eternidad. “Dios está en el cielo y tú en la tierra”. La relación de *este* Dios con *este* hombre, la relación de *este* hombre con *este* Dios es para mí el tema de la Biblia y el compendio de la filosofía»<sup>24</sup>.

Así pues, todas estas críticas al pensamiento hegeliano cristalizan en el concepto mismo de *Offenbarung-offenbaren*, término alemán que traduce el latino *revelatio-revelare*. «En este sentido la interpretación hegeliana de la revelación como totalmente expresiva y constitutiva del Dios que se manifiesta parece ser la más coherente con la etimología alemana»<sup>25</sup>. En efecto, la etimología remite a *offen*, que significa abierto, y a *bären*, que, en el alemán medieval, expresa la idea de «llevar en el seno» o «estar preñado». Así pues, se pierde el carácter dialéctico que posee el término latino *re-velatio* para pasar a una significación que alude a lo que ha sido totalmente manifestado, publicado, expresado<sup>26</sup>.

El pensamiento de Hegel es así una filosofía total de la historia donde ésta es el libro del *curriculum Dei* o el calvario del Espíritu absoluto, determinación necesaria de la misma vida divina que acaba en un abrazo asfi-

<sup>22</sup> En referencia a esta comprensión del mal, cf. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología*, 451s.

<sup>23</sup> Para clarificar la influencia de Kierkegaard en Barth, cf. B. FORTE, *Fare teologia dopo Kierkegaard*, Brescia 1997, 9-21.

<sup>24</sup> K. BARTH, *Carta a los romanos*, Madrid 1998, 54.

<sup>25</sup> B. FORTE, *Teología como historia*, 63.

<sup>26</sup> Cf. B. FORTE, *La parola della fede. Introduzione alla Simbolica ecclesiale*, Ciniello Balsamo (Milano) 1996, 25.

xiante de toda la realidad. La historia es fenomenología del Espíritu donde la autoconciencia subjetiva del hombre puede descubrir el despliegue eterno de la idea, creadora de la entera realidad. Por esta razón, la *Offenbarung Gottes* es considerada como un momento constitutivo de la vida divina que necesariamente debe determinarse para su propio conocimiento y la posterior reapropiación de sí en una unidad superior. La libertad divina queda así negada y Dios se hace prisionero de sí mismo. La revelación, al ser un acto necesario que hace a Dios esclavo de las leyes de su propio ser, pierde toda novedad, asombro y gratuidad. Son las consecuencias evidentes de un pensamiento que absolutiza hasta tal punto el acto de razón que éste llega a ser total, sin ningún resto de residuo. Afirma K. Barth:

«Este Dios, el Dios de Hegel, es, al menos, su propio prisionero. Abarcándolo todo, se comprende, por último y de manera sublime, a sí mismo [...] De esta manera, no puede tratarse en la revelación de una acción libre de Dios, sino que Dios debe funcionar así, tal como nosotros lo vemos funcionar en la revelación. Le es necesario revelarse. *Un espíritu que no se puede revelar no es un Espíritu. Dios es, sin más, revelable*»<sup>27</sup>.

Por tanto, si Dios se manifiesta totalmente en su revelación histórica, si la Trinidad inmanente es la Trinidad económica y viceversa<sup>28</sup>, se verificaría una de estas dos posibilidades: o el mundo de Dios quedaría reducido a las mallas del mundo humano, lo trascendente en lo inmanente; o

<sup>27</sup> «Dieser Gott, der Gott Hegels, ist mindestens sein eigener Gefangener. Alles begreifend, begreift er zuletzt und zuhöchst auch sich selbst [...] Es kann nun in der Offenbarung nicht mehr um eine freie Tat Gottes gehen, sondern Gott muss so funktionieren, wie wir ihn in der Offenbarung funktionieren sehen. Es ist ihm notwendig sich zu offenbaren. *Ein Geist, der nicht offenbar ist, ist nicht ein Geist* (III 35). *Gott ist schlechthin offenbar* (III 6)», en K. BARTH, *Die protestantische Theologie*, 377.

<sup>28</sup> Alerta aquí B. Forte de que el *Grundaxiom* de K. Rahner está necesitado de matizaciones. Es verdad que la Trinidad inmanente es la Trinidad económica, pero no así el «viceversa» del axioma rahneriano, que corre el peligro de disolver a la Trinidad inmanente en el fluir de la historia. La Trinidad económica no agota a la inmanente, queda siempre un exceso de misterio que, justamente, es puesto de manifiesto con el mismo término latino *re-velatio*. Para estas apreciaciones, cf. B. FORTE, *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Salamanca 1988, 23ss, e ÍD., *Teología de la historia*, 61s. En esta misma línea, también cf. G. LAFONT, *Dios*, 293 (n.45). Una postura mucho más matizada a favor de la univocidad del axioma rahneriano en L. F. LADARIA, *El Dios vivo*, 31s, e ÍD., *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002, 38 (n.79).

el mundo humano quedaría apresado en el Absoluto, el hombre disuelto en lo divino. De aquí que tras el análisis del concepto hegeliano de revelación, debemos ponernos alerta para no perder la especificidad cristiana, convencidos de que «la revelación no elimina la diferencia entre los dos mundos: Dios sigue siendo Dios y el mundo sigue siendo mundo, aunque Dios entre en el mundo y se le ofrezca al hombre la posibilidad de participar de la vida divina»<sup>29</sup>. Además, dicha alerta llega a estar más justificada al evidenciar cómo este concepto de revelación, que reduce el cristianismo a una ideología de la reconciliación total, ha ejercido una innegable influencia en las teologías del siglo XIX y comienzos del XX. Nos detenemos brevemente en ello.

### 3. LA INFLUENCIA DE HEGEL EN LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

La teología protestante liberal del siglo XIX vive de la fascinación del sistema hegeliano. El siglo XIX nace y muere bajo el signo de la crisis: comienza con el conflicto de la Revolución francesa de 1789 y termina con la destrucción europea de la II Guerra Mundial en 1914. Podemos decir que la historia nace de la crisis, que el pensar nace del dolor y que el desafío de la interrupción es un motor fortísimo que provoca al hombre a la reflexión. Como hemos apuntado, éste es el objetivo de la empresa hegeliana: realizar una filosofía de la historia que haga comprensible la ruptura en acto para conseguir orientar racionalmente el futuro. La provocación de la Revolución francesa lleva a Hegel a pensar la historia, a ser capaz de llevar al concepto la destrucción, el dolor, la interrupción de la realidad. En este sentido, el pensamiento hegeliano no es, en un primer momento, un pensamiento abstracto o deductivo que parte de un sistema, sino el intento de afrontar con seriedad el problema del negativo. No obstante, el resultado será una filosofía absoluta, que acaba encerrando la novedad del devenir en la quietud del sistema.

En este sentido, la teología liberal del siglo XIX es el resultado de la fuerte seducción de la empresa hegeliana a la propia teología. De esta manera, «el espíritu del tiempo se expresa en ella en el esfuerzo por reducir el misterio a las lúcidas mallas de la razón, exaltando el rigor del méto-

---

<sup>29</sup> B. FORTE, *Teología como historia*, 63.

do por encima del valor del objeto puro de la fe, que es la Palabra de Dios»<sup>30</sup>.

Esto tendrá profundas consecuencias para el quehacer teológico del, así llamado, siglo largo. Se trata de una teología presuntuosa, que parece haber alcanzado una mayoría de edad que no correspondía a la anterior teología y que se enorgullece de su claro estatuto epistemológico de ciencia. El ejemplo más claro de su pretensión se puede reconocer en las imágenes del Cristo liberal que origina la *Leben-Jesu-Forschung*. En esta línea, la obra más representativa de la teología liberal es, sin duda, *La esencia del cristianismo* de A. Harnack. De hecho, la absolutización del presente en la filosofía hegeliana tiene su reflejo en la desaparición de la escatología de la reflexión teológica liberal. En efecto, cuando las leyes del desenvolvimiento mismo de la historia se han hecho perfectamente claras a la conciencia, no cabe nada nuevo que esperar. De ahí que la teología liberal, tan fuertemente ideologizada, sienta que es el fruto más maduro de toda una época y que el misterio constitutivo de lo cristiano puede ser ya percibido con una nitidez que no ofrece resistencia. Como texto especialmente significativo de *La esencia del cristianismo* de Harnack:

«Jesús abre la perspectiva sobre un vínculo entre los hombres, que no sea regulado de ordenamientos jurídicos, sino dirigido desde el amor y en el cual el enemigo sea vencido con la mansedumbre. Es un ideal elevado y digno, al cual estamos unidos desde la fundación de nuestra religión, un ideal que debe acompañar todo nuestro desarrollo histórico como el objetivo y la estrella que nos guía. ¿Quién puede decir si la humanidad lo alcanzará alguna vez? *Pero nosotros podemos y debemos acercarnos a él y hoy sentimos (distintamente de hace doscientos o trescientos años) un empeño moral en este sentido. Aquellos de nosotros que están dotados de una sensibilidad más aguda y, por tanto, profética no miran ya al reino de la paz y del amor como a una estéril utopía*»<sup>31</sup>.

De esta manera, será necesaria la irrupción de la «escatología consecuente»<sup>32</sup> para denunciar la miopía en la que habían incurrido las interpretaciones liberales sobre la naturaleza del Reino de Dios, reducido a mera instancia ética. En el fondo, desde la reconciliación total del sistema, se trata de una teología aconflictiva que es capaz de generar altas

<sup>30</sup> B. FORTE, *Cristologie del Novecento. Contributi di storia della cristologia ad una cristologia come storia*, Brescia 1995, 11.

<sup>31</sup> A. VON HARNACK, *La esencia del cristianismo*, Barcelona 1904, 105s.

<sup>32</sup> Cf. J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1969, 45-51.

cotas de tranquilidad en una generación burguesa que ha reducido lo cristiano a una mera equiparación a las aspiraciones de toda una época. O de otro modo, la esencia del cristianismo no puede ser la otra forma de llamar al triunfo moderno de la subjetividad:

«Para los teólogos seducidos por el hechizo de la “razón moderna” la religión se reducía a una dimensión del espíritu (*eine Provinz des Geistes*: F. Schleiermacher), producida “necesaria y espontáneamente” en la intimidad de toda alma superior por el “sentimiento de la dependencia” infinita. En consecuencia, el Reino de Dios se resolvía en un ideal moral, en paz y concordia saboreadas ya en el presente por las “almas bellas”, “unión de los hombres por medio del amor” (A. Ritschl). Resultaba entonces que era verdaderamente bienaventurado el que, “por la honestidad de su voluntad y la poesía de su alma, sabe crear de nuevo en su propio corazón el verdadero reino de Dios” (E. Renan)»<sup>33</sup>.

Sin embargo, y como ya hemos apuntado, durante esta época no faltan voces discordantes que ponen de manifiesto la trampa en que está siendo devorada la teología al imponérsele, de manera preestablecida, límites al misterio. La crítica más apasionada la encontramos en S. Kierkegaard cuando afirma que «toda la confusión de los tiempos modernos [...] consiste en haber abolido el abismo inmenso de la *diferencia cualitativa* entre Dios y el hombre»<sup>34</sup>. Para el filósofo danés, a la teología le falta el coraje para romper con las imposiciones científicas que le vienen del contexto filosófico del momento y ser capaz de fundarse sólo en la fe, que es «ruptura de la continuidad, paradoja que mantiene la alteridad abismal»<sup>35</sup>. S. Kierkegaard, de esta manera, reivindica una gran dosis de humor para la teología, el humor que sabe reírse de todo sistema «en su pretensión de comprender y explicar cada cosa», ya que el teólogo que piensa y lucha con el misterio de Dios sabe que «este esfuerzo no tiene nada de distinto al de un enano que quiera abrazar a un gigante, o del ingenuo tentativo de verter el mar en un cangilón»<sup>36</sup>. Éste es el primer paso para que la teología gane, junto al humor, en el coraje suficiente que rompe las mallas del sistema hegeliano y es capaz de reivindicar, pensando en la conocida aporía de G. E. Lessing basada en verdades universales de razón y verdades históricas de hecho, lo singu-

<sup>33</sup> B. FORTE, *In ascolto*, 177.

<sup>34</sup> C. FABRO (ed.), *Diario. Soeren Kierkegaard*, I, Brescia 1948, 381 (VIII<sup>1</sup> A 414).

<sup>35</sup> B. FORTE, *Fare teologia*, 14.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 20.

lar como «la categoría con la que se levanta o cae la causa del cristianismo»<sup>37</sup>.

En este sentido, el pensamiento de Kierkegaard es capaz de unir la resistencia a la totalización del sistema hegeliano junto a la crítica de un cristianismo establecido en el que la singularidad de la verdad ha quedado disuelta en un sistema de verdades abstractas, normas de comportamiento e instituciones. En efecto, la masificación que produce un cristianismo reducido a ideología provoca que la religión se mueva en una vacía repetición de lo mismo, más allá de la dignidad irrenunciable de la decisión personal. En palabras del filósofo danés:

«Lo Singular: esta categoría ha sido usada, hasta ahora, dialécticamente de modo decisivo tan solo una vez por Sócrates para disolver el Paganismo. En la Cristiandad se tendrá que usar, en sentido contrario, una segunda vez, para hacer Cristianos a los cristianos. No es la categoría del Misionero respecto a los paganos, a los que predica el Cristianismo, sino la categoría del Misionero dentro de la misma Cristiandad para interiorizar el ser y convertir cristianos. Cuando venga el Misionero se servirá de esta categoría»<sup>38</sup>.

De esta manera, el siglo largo, que había visto la luz con la Revolución francesa, llega a su fin con el estallido de la I Guerra Mundial, con los escombros de esta confrontación europea que tiene un carácter simbólico: no existe reconciliación total, la vida se escapa siempre a los límites del concepto, las cenizas de la historia ponen de manifiesto que nada puede ser encerrado en la idea. El siglo burgués llega a su fin y comienza una nueva forma de hacer teología caracterizada por el ingreso de la escatología en la reflexión teológica, ingreso que recupera la dimensión improgramable y sorprendente del futuro, ingreso que hace que se recupere la «historia». Tiene un especial valor testimonial el escrito de F. Gogarten titulado *Zwischen den Zeiten*, que dará más tarde nombre a la revista de los teólogos dialécticos, donde se revela el convencimiento de la conciencia europea de los años veinte de encontrarse entre dos tiempos: el tiempo que ahora termina, el tiempo del horizonte cerrado de la ideología y un nuevo amanecer que se presenta como incierto, el tiempo de la interrupción:

«El destino de nuestra generación está en encontrarse entre los tiempos. Nunca hemos pertenecido al tiempo que hoy va hacia su fin. ¿Per-

<sup>37</sup> C. FABRO (ed.), *Diario*, I, 393 (VIII A 482).

<sup>38</sup> C. FABRO (ed.), *Diario*, I, 394 (VIII A 482).

teneceremos quizás alguna vez al tiempo que vendrá? Y aun admitiendo que podamos pertenecer a él, por lo que a nosotros respecta, ¿vendrá ese tiempo tan pronto? Nos encontramos, pues, en el medio. En un espacio vacío... Nos encontramos, pues, entre los tiempos»<sup>39</sup>.

El siglo largo que comienza con la crisis termina también bajo el signo de una crisis que quiebra su utopía de progreso indefinido, una crisis que rechaza toda pretensión de monismo idealista y que se rebela «contra un pensamiento que capture la historia», al mismo tiempo que «se hace camino la posibilidad de la historia que embiste al pensamiento, también a aquel teológico»<sup>40</sup>. De nuevo aparece, en toda su fuerza, el primado de la realidad en su radical novedad que no admite la dominación; el «pensamiento de la crisis», que había supuesto la reconciliación ideal del hegelianismo, da paso a «la crisis del pensamiento» bajo los escombros de la historia<sup>41</sup>.

R. Guardini es, sin duda, un testigo cualificado de las cenizas del proyecto de emancipación moderna. De hecho, frente a la presuntuosa presentación del cristianismo llevada a cabo por Harnack en su esencia, Guardini repropone la verdad última de lo cristiano haciendo una apelación a una individualidad absolutamente singular, irrepetible e irreductible a cualquier tipo de captación totalizante. De esta manera, Guardini subraya, en contraste a una subjetividad moderna convertida en criterio de todo, que no es el hombre la medida de Dios, sino el Verbo encarnado la medida del hombre. Así, la esencia del cristianismo queda bajo el signo de una paradoja que no se deja apresar por las pretensiones de reconciliación total que habían presidido los distintos tentativos ideológicos propios del siglo XIX. Con palabras de Guardini:

«La doctrina cristiana afirma, en efecto, que por la humanización del Hijo de Dios, por su muerte y su resurrección, por el misterio de la fe y de la gracia, toda la creación se ha visto exhortada a abandonar su aparente concreción objetiva y a situarse, como bajo una norma decisiva, bajo la determinación de una realidad personal, a saber: bajo la persona de Jesucristo. Ello constituye, desde el punto de vista lógico, una paradoja, ya que parece hacer problemática la misma realidad con-

<sup>39</sup> F. GOGARTEN, *Zwischen den Zeiten*: Christliche Welt 34 (1920) n.24, 374-378. Tomado de B. FORTE, *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Milano 1999, 7.

<sup>40</sup> B. FORTE, *Cristologie*, 11.

<sup>41</sup> Cf. *Ibid.*, 11s.

creta de la persona. Incluso el sentimiento personal se rebela contra ello. Someterse, en efecto, a una ley general cierta —bien natural, mental o moral— no es difícil para el hombre, el cual siente que al hacerlo así continúa siendo él mismo, e incluso que el reconocimiento de una ley semejante puede convertirse en una acción personal. A la pretensión, en cambio, de reconocer a “otra” persona como ley suprema de toda la esfera religiosa y, por tanto, de la propia existencia, el hombre reacciona en sentido violentamente negativo»<sup>42</sup>.

Queda rotundamente explicitado en este texto el carácter antiideológico del cristianismo. En efecto, lo cristiano no es una ley general cierta, una cosmovisión de alcance global, un potente sistema que da una explicación cumplida de la realidad sin restos de sombras. Podemos constatar así la reacción frente a un concepto de revelación que acaba exorcizando el misterio y dejándolo a merced de una subjetividad, tan fuertemente subrayada, que presume dominar la realidad en un abrazo asfixiante. De esta manera, dejamos el horizonte despejado para entender en toda su profundidad la reproposición que realiza el Concilio Vaticano II del concepto de revelación en la Constitución dogmática *Dei Verbum*. Sin duda, se trata de una propuesta que intencionalmente tiene un punto de contraste evidente con respecto a un contexto mundial de cierto triunfo de los universos ideológicos. La verdad será propuesta no como un universal-abstracto, sino como un personal-concreto.

#### 4. EL CONCEPTO DE REVELACIÓN EN LA *DEI VERBUM*

El Vaticano II es el primer concilio general que se ha ocupado de la revelación de un modo exclusivo y total, dedicando al tema la reflexión de una entera constitución. En este sentido, la atención que dicha constitución ha tenido en la recepción teológica postconciliar es patente<sup>43</sup>. Por esta razón, no pretendemos un análisis detallado de la misma, algo que excedería los límites de esta reflexión, sino el acercamiento a las claves fundamentales de su comprensión; atendiendo específicamente a la

<sup>42</sup> R. GUARDINI, *La esencia del cristianismo*, Madrid 1959, 21.

<sup>43</sup> Cf. J. SCHMITZ, *Il cristianesimo come religione-di-rivelazione nella confessione della Chiesa*, en W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER (eds.), *Corso di teologia fondamentale*, II, Brescia 1990, 11-27.

conceptualización del término revelación. Así, nos parece especialmente oportuno centrarnos en el contenido del proemio y del capítulo I.

El proemio comienza con un texto bíblico (1Jn 1,2-3) que, a juicio de H. de Lubac, «contiene en embrión, *quasi in nuce*, todo cuanto se dice en el capítulo I, así como este capítulo, a su vez, domina el texto íntegro de la Constitución»<sup>44</sup>. De este modo es claro, a juicio de los especialistas, la centralidad hermenéutica del proemio y del primer capítulo en el conjunto de toda la reflexión conciliar<sup>45</sup>. En efecto, de Lubac deriva de la exégesis del texto joánico una articulación de los contenidos fundamentales que se van a desarrollar en el capítulo I y que, atendiendo al concepto de revelación, hacen referencia a la materia u objeto, al modo, a la transmisión y a la finalidad de la misma. Conviene recordar el texto bíblico en cuestión: «Os anunciamos la vida eterna: que estaba junto al Padre y se nos manifestó. Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos para que también vosotros viváis en esta unión nuestra, que nos une con el Padre y con su Hijo Jesucristo»<sup>46</sup>.

Así pues, y en primer lugar, el objeto fundamental de la revelación, a partir del texto joánico, hace referencia a la «vida eterna». Y precisamente, dentro de la escuela teológica de S. Juan, la vida es el atributo determinante de Dios. Por esta razón, el objeto de la revelación no puede ser otro, sino Dios mismo. De esta manera, y ya desde el proemio, el Concilio está orientando la reflexión sobre la revelación desde un sentido marcadamente teocéntrico<sup>47</sup>; tal como se afirma en DV 2: «Placuit Deo in sua bonitate et sapientia seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae». Teocentrismo que también lleva a una afirmación decidida de la libertad divina porque, siendo Dios «invisible», movido de amor, se nos da a conocer. «Afirma su trascendencia a la par que su libertad soberana»<sup>48</sup>; trascendencia y libertad que, en sentido hegeliano, quedaban sacrificadas a la necesidad. Por tanto, Dios no es el esclavo de sí mismo, sino el libre protagonista de una iniciativa de comunicación que atañe al hombre.

<sup>44</sup> H. DE LUBAC, *Comentario al preámbulo y al capítulo I*, en B. D. DUPUY (dir.), *La revelación divina. Constitución Dogmática Dei Verbum*, I, Madrid 1970, 185.

<sup>45</sup> Cf. J. SCHMITZ, *Il cristianesimo*, 25.

<sup>46</sup> La traducción la tomamos del texto conciliar de la BAC, Madrid 1991.

<sup>47</sup> Cf. J. SCHMITZ, *Il cristianesimo*, 21, y S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, Salamanca 2001, 250.

<sup>48</sup> H. DE LUBAC, *Comentario*, 200.

Siguiendo con el texto de Juan, y en segundo lugar, el modo concreto de la revelación de esta vida eterna ha sido la manifestación de Dios en la persona de Cristo. Una manifestación (*fanérosis*) que nos pone en guardia frente a cualquier intento de reducción intelectualista de la revelación. Precisamente porque no son sólo palabras las que se manifiestan, sino el acontecer de la misma vida divina en una persona. Esta percepción se hace aún más patente si contextualizamos el texto joánico; sobre todo atendiendo al versículo inmediatamente anterior: «Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de la vida...» (1Jn 1,1). Afirma H. de Lubac:

«En esta manifestación las palabras que percibimos con los oídos desempeñan su papel: un papel importante y esencial, por supuesto, pero no único: se trata, en efecto, de un Jesucristo “visto, escuchado, tocado”, es decir, de Jesucristo “contemplado”. Él nos revela a Dios Padre con su presencia activa, con todo su ser. En la persona de Jesús hombre aparece realmente Dios entre los hombres»<sup>49</sup>.

De esta manera, queda superada la oposición que establecieron algunos exegetas e investigadores entre la clave de comprensión de la revelación bíblica, fundada en la voz y el oído, y el acercamiento a lo divino de parte del paganismo y el helenismo, centrada en imágenes visuales. Así pues, la revelación se realiza «gestis verbisque intrinsece inter se conexus» (DV 2). Estas apreciaciones del Concilio crearon cierta polémica entre los padres conciliares ya que, a juicio de muchos de ellos y tal como aparecía en muchos manuales modernos, se partía del convencimiento de que la revelación natural se realizaba por medio de hechos y la revelación sobrenatural por medio de palabras. En el fondo, detrás de este esquema teológico latía el problema de la articulación del binomio natural-sobrenatural. Sin embargo, prevaleció en el texto la caracterización de la noción bíblica de *dabar* que, más allá de sus derivaciones de significado en contexto helénico, en ámbito hebreo, hace referencia a un evidente potencial performativo. O de otro modo, la palabra de Dios es siempre activa y opera infaliblemente aquello que dice, tiene un doble valor noético y funcional. O también, en palabras de Santo Tomás, *dicere Dei est facere*<sup>50</sup>. Esta profunda unidad, advirtiendo de los peligros de acentuaciones unilaterales, es expresada así por de Lubac:

<sup>49</sup> *Ibíd.*, 186s.

<sup>50</sup> *In 2Cor, cap. 1, lect. 2, num. 1.*

«Pero si no hemos de tomar el término “palabra”, como tampoco el de “verdad”, en el sentido totalmente intelectualista de cierta dialéctica helenística, en cambio debemos convenir en que ninguno de los dos carece de toda significación intelectual [...] No cabe, pues, establecer una oposición entre “revelación-conocimiento” y “revelación-acontecimiento”, como si fueran términos antagónicos»<sup>51</sup>.

El cristianismo, uniendo ambas perspectivas, sostiene que «la substancia de la revelación no consistió en la enseñanza de una doctrina, sino en la aparición de una Presencia entre los hombres»<sup>52</sup>. Por tanto, la orientación teocéntrica del texto conciliar es descodificada desde un sentido evidentemente cristológico que nos recuerda, en palabras de Congar, que «una de las desgracias de la teología [...] ha sido la atomización de la Revelación en artículos sin relación con un centro vivo»<sup>53</sup>. En efecto, «Cristo es a la vez el Mensajero y el contenido del Mensaje, el revelador y la verdad revelada»<sup>54</sup>, ya que, en palabras del Concilio en DV 2, Cristo es «mediador y plenitud de toda la revelación». Así, esta «concentración cristológica», al decir de K. Barth, pone de manifiesto que «Jesús de Nazaret realiza, en sentido absoluto, la Presencia de Dios entre nosotros»<sup>55</sup> y garantiza que la revelación que describe la Constitución no es cualquier tipo de revelación filosófica o gnóstica, sino propiamente la revelación cristiana. Por tanto, la revelación cristiana es aquella que se encuentra permanentemente referenciada al acontecimiento Cristo. En palabras del P. Rousselot:

«Entre todas las religiones que se proclaman reveladas, sin exceptuar al judaísmo, el cristianismo es la única cuya revelación, al mismo tiempo que desborda la historia por la riqueza trascendental de su contenido, se encarna en una persona que, no contenta con transmitir una doctrina, se presenta a sí misma como la Verdad y la Justicia vivientes»<sup>56</sup>.

No obstante, este cristocentrismo de la Constitución no puede ser tematizado simplemente como cristomonismo. En efecto, teniendo como telón

<sup>51</sup> H. DE LUBAC, *Comentario*, 207.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, 187.

<sup>53</sup> Y. M. J. CONGAR, *Cristo en la economía salvífica y en nuestros tratados dogmáticos*: Concilium (1966/I) 23.

<sup>54</sup> H. DE LUBAC, *Comentario*, 210.

<sup>55</sup> *Ibíd.*, 262.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, 211.

de fondo el texto aducido de S. Juan, podemos constatar cómo la reflexión conciliar nos conduce en una dirección trinitaria. El Hijo, bajo la dirección del Espíritu, habla de lo que ha oído en el seno del Padre: «por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina» (DV 2). En efecto, la Constitución sobre revelación pone de manifiesto una clara identificación entre contenido y forma trinitarias. El Dios comunidad de personas se da a sí mismo de una forma trinitaria. No es de extrañar, en este sentido, que la referencia a la historia de la salvación tenga un claro papel en el conjunto del capítulo I. Por ello, la revelación, entendida como el acontecimiento de la comunicación de Dios al hombre, adquiere un marcado carácter dinámico a partir de la categoría de «historia»<sup>57</sup>. De hecho, los números 3 y 4 de la Constitución dan paso a una estructuración narrativa que pretende evocar toda la economía de la salvación. Así, frente a la pretensión de una razón omnicomprendiva que presumía, en su sed de totalidad, de abarcar e incluso deducir el misterio desde los postulados de razón, la narración se presenta más humilde y, al mismo tiempo, más eficaz para tratar con el Misterio. La narración, y por ende una teología narrativa, no es sospechosa de ideología, sino que rompe toda pretensión que intente construir sistemas cerrados. En palabras de B. Sesboüé:

«La salvación cristiana es un acontecimiento realizado por Dios en nuestra historia. Es en sí mismo una larga historia. Pues bien, nunca el peso de una historia puede verse en una serie de nociones [...] Igualmente, hemos registrado la imposibilidad de abarcar todo el misterio de la salvación en una fórmula [...] Porque la salvación es infinitamente más que una simple doctrina»<sup>58</sup>.

Por tanto, «el texto describe la revelación en lenguaje bíblico y narrativo como un acontecimiento interpersonal de encuentro entre Dios y el hombre»<sup>59</sup>. De ahí que el término «encuentro», cargado de una significación existencialista, sea también uno de los más adecuados para tematizar la esencia misma de la revelación según las enseñanzas del Conci-

---

<sup>57</sup> «La Revelación, cuyo memorial son las Sagradas Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento, no se presenta como un código ni como un catecismo o una lista de proposiciones, sino como la historia de lo que Dios ha hecho en unas vidas de hombres a favor del conjunto de la humanidad con vistas a realizar en ésta un determinado designio de salvación», en Y. M. J. CONGAR, *Cristo*, 6.

<sup>58</sup> B. SESBOUÉ, *Jesucristo*, 23s.

<sup>59</sup> H. WALDENFELS, *Teología fundamental contextual*, Salamanca 1994, 224.

lio Vaticano II. En efecto, «en esta revelación, Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como amigos, trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía» (DV 2). La categoría encuentro supone afirmar la dignidad de dos libertades, la constatación de que la gloria de Dios y la gloria del hombre, al contrario de lo que sucedía con una conceptualización violenta de revelación, no se repelen, sino que se complementan. Dios sigue siendo Dios y el hombre sigue siendo hombre. No obstante, la Constitución no deja lugar a confusión al constatar que estas dos libertades no pueden ser afirmadas sino de modo asimétrico: la libertad del Dios trinidad para revelarse funda la posibilidad de que el hombre sea el destinatario de una posible comunicación divina. Así, el encuentro tiene como escenario ineludible el acontecer de la historia humana.

En tercer lugar, y siguiendo con el texto joánico que abre el proemio, se nos habla de la transmisión de la revelación. El acontecer del Dios vivo a los apóstoles no pretende una intimista autocomplacencia para la satisfacción personal, sino la ineludible misión de transmitir aquello que se ha recibido. De esta manera, el acontecimiento de la revelación, desde una esencial indisponibilidad, toma la forma de un testimonio que persigue crear comunión. Por tanto, el anuncio de la salvación contiene la salvación anunciada. O de otro modo, los apóstoles no simplemente anuncian a Cristo, sino que lo dan. Se establece así una real comunión entre los creyentes de todos los tiempos y los primeros testigos del resucitado que da lugar a la Iglesia.

En cuarto y último lugar, la primera carta de S. Juan nos habla de la finalidad de la revelación como de una participación de la propia vida divina. En efecto, el fin de la revelación no sólo implica una real comunión entre los hombres a partir del vínculo de la fe, sino la entrada en el mismo seno de la Trinidad. De este forma, la reflexión conciliar establece una clara equivalencia entre objeto y finalidad de la revelación. En palabras de S. Bernardo, podemos decir que Dios «dando revelat, et revelando dat»<sup>60</sup>. O también:

«Si queremos mantenernos en la entraña de la revelación cristiana y dentro de su propia perspectiva es imposible disociar estos dos aspectos de la misma realidad: la manifestación con que Dios se nos descubre y el don con que se nos entrega a sí mismo; o dicho de otra manera: es imposible separar la revelación de su fin»<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> S. BERNARDO, *De cantico canticorum*, sermo 8, núm. 5.

<sup>61</sup> H. DE LUBAC, *Comentario*, 192.

Por tanto, la revelación es la autocomunicación de Dios mismo al hombre que tiene como finalidad última «participar de la naturaleza divina» (DV 2). Se rebasan así los límites de un concepto de salvación que ha sido tradicionalmente entendido desde la determinación que conceden realidades como el pecado y el mal. Ahora, los conceptos de redención y salvación son cargados de un sentido positivo que persigue expresar la riqueza de la comunión con Dios, es decir, la divinización del hombre.

La conclusión que podemos establecer de este breve recorrido hace referencia a la ampliación del concepto mismo de revelación a partir de sus determinaciones bíblicas y en diálogo con los aportes más significativos de las distintas corrientes filosóficas contemporáneas. Se trata de una forma de explicitación de la comunicación de Dios al hombre que huye conscientemente de toda caracterización violenta o totalitaria. Esto lo vemos especialmente reflejado en el cambio de conceptos que realiza el Vaticano II con respecto al Vaticano I a la hora de especificar la naturaleza misma de la revelación. En efecto, mientras que en *Dei Filius* se afirma «seipsum ac aeterna voluntatis suae decreta revelare» (DzS 3004), en *Dei Verbum 2* se dice «seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae». El cambio de *decreta* por *sacramentum*, además de acercar la reflexión conciliar al ámbito de sentido de las escrituras, pone de manifiesto una cierta dialéctica de la revelación que va a ser muy fructífera en el conjunto de la reflexión teológica postconciliar. Este carácter sacramental se sostiene en «virtud de la concreción de la revelación divina en el espacio y el tiempo y de la trascendencia del misterio revelado»<sup>62</sup>. Porque toda realidad sacramental supone un juego de presencia y ausencia, de palabra y silencio, de manifestación y ocultamiento que puede ser muy pertinente para mantener siempre en alto el exceso de misterio que debe caracterizar todo acercamiento a Dios<sup>63</sup>.

## 5. LA REVELACIÓN EN LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA ACTUAL

En este último epígrafe de nuestra exposición queremos hacer un breve acercamiento a cómo la conceptualización de la revelación operada en el

<sup>62</sup> A. GONZÁLEZ MONTES, *Teología de la revelación*, en C. IZQUIERDO (ed.), *Teología fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, Bilbao 1999, 281.

<sup>63</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Comentario*, 199-302, y H. WALDENFELS, *Teología*, 224s.

Concilio Vaticano II ha influido en la reflexión teológica postconciliar. Para ello, vamos a tomar tres obras que nos parecen especialmente significativas para entender el devenir de la teología a inicios de un nuevo milenio: *Dios para pensar* de A. Gesché, *La entraña del cristianismo* de O. González de Cardedal y *La simbólica eclesial* de B. Forte. A nuestro juicio, estas tres obras comparten una doble caracterización: en primer lugar, y más allá de la dispersión de las distintas especialidades, pretenden hacer una presentación del cristianismo como totalidad; en segundo lugar, y de modo determinante para el tema que nos ocupa, son reflexiones que se sitúan conscientemente entre el tiempo de la exaltación ideológica, propio de la modernidad, y la pérdida del gusto por el sentido, propio del desencanto postmoderno. Atendiendo a este último aspecto, estas teologías huyen del tentativo de reducir el cristianismo a ideología y, por tanto, a un producto más del universo totalitario de la modernidad. Pero, al mismo tiempo, reniegan del mutismo postmoderno que, como fruto del desencanto ante los grandes relatos, parece no querer reproponer siquiera la necesaria pregunta por el sentido. En esta encrucijada, las obras aducidas van a compartir esencialmente un mismo concepto de revelación que recupera la dialéctica propia del término latino *revelatio* y explica la consideración de la misma como acontecimiento. Veamos cada una de ellas brevemente.

En primer lugar, la obra del teólogo belga *Dios para pensar* hace su aparición en el original francés en 1993 y está compuesta por siete tomos que tratan los siguientes temas: El mal, el hombre, Dios, el cosmos, el destino, Jesucristo y el sentido<sup>64</sup>. Aunque ninguno de los libros citados hace una reflexión explícita sobre teología fundamental, encontramos, sin embargo, una meditada propuesta de la misma. Esto es posible afirmarlo atendiendo a la hipótesis que puede apuntar al principio formal de la entera obra de Gesché: la idea del Dios cristiano es necesaria para pensar bien. O de otra manera, la hipótesis fundamental que va a ir verificando el teólogo belga paso a paso consiste en el convencimiento de que, cuando la realidad es contemplada a la luz de la idea de Dios que hemos recibido en la revelación cristiana, dicha realidad alcanza un grado de significación y luminosidad impensables más allá del *logos* cristiano. Afirma el autor en el primer tomo de su obra: «La idea de Dios, incluso como puro símbolo o abstracción, representa en la historia del pensa-

---

<sup>64</sup> Cf. en lo que sigue F. ARDUSSO, *Adolphe Gesché: Le ragioni della fede cristiana*, en Íd., *La fede provata*, Torino 2006, 139-154.

miento la idea más extrema, aquella más allá de la cual no existe ya ningún último concepto, falso o verdadero»<sup>65</sup>.

Así pues, cuando Gesché reclama la necesidad de la idea de Dios para pensar bien, no está refiriéndose a cualquier Dios, sino específicamente al Dios cristiano. En este sentido, la hermenéutica filosófica de su obra está bien meditada, situándose más allá de la tradicional filosofía de la representación, que ha configurado la entera historia de occidente, y más acá de las derivas nihilistas de la filosofía de la diferencia, propia del pensamiento postmoderno. En este sentido, Gesché es bien consciente de la crisis de la metafísica occidental que tiene su piedra de toque en la crítica a la ontoteología, es decir, a la pretensión de hacer de Dios un ente, aún siendo el primero y fontal. Esta crítica iniciada por Kant, seguida por Nietzsche, y llevada a un especial cumplimiento en la filosofía de Heidegger, no significa, sin embargo, para Gesché, el adiós a la razón, tal como ha entendido espontáneamente el interlocutor postmoderno, sino sólo a la ontología de la identidad. Por ello, trascendiendo esa pretensión demasiado humana de hacer de Dios un ente, el teólogo belga reivindica la necesidad de dejar a Dios ser Dios, de huir de un Dios que está precedido de nuestras definiciones y representaciones. En definitiva, en la obra *Dios para pensar* somos invitados a romper la alianza de la teología con una filosofía de la representación totalitaria para abrirnos, de modo sorpresivo, a la epifanía del Dios vivo. Por esta razón, una categoría central de la obra que nos ocupa será justamente aquella de la «alteridad» que el autor, tomándola de E. Levinas, relee desde una clave relacional. Así, entre una ontología de la identidad moderna y una ontología de la diferencia postmoderna, Gesché ensaya una ontología histórica, como soporte de su reflexión teológica, que sepa dar razón de cómo Dios puede convertirse en el Dios de los hombres que han hecho una experiencia en los escenarios del tiempo.

Por tanto, en esta empresa, el concepto de revelación, entendido desde esta esencial relacionalidad, se presenta como fundamental y apropiado para situarse entre tiempos. Y en este mismo sentido, Gesché no dudará en evidenciar cómo dicho término se encuentra actuante en el lenguaje y en el pensamiento actual. Así, pensadores como J. Ladrière, M. Henry, P. Ricoeur, E. Levinas, H. Arendt, W. Benjamín y J. Kristeva apuntan a la recuperación de «la idea de un principio de irrupción [...] Lejos de toda

---

<sup>65</sup> A. GESCHÉ, *Dios para pensar I. El mal-El hombre*, Salamanca 1995, 10.

*totalidad* cerrada, una brecha, una visitación de lo *in-finito*»<sup>66</sup>. En todos ellos se hace patente un concepto de revelación que es entendido como acontecimiento y, al mismo tiempo se muestra, «que en toda revelación o acceso al conocimiento se da, a la vez, la acción de velar y la de desvelar, *apo-kalypsis, a-letheia*»<sup>67</sup>. De esta manera, como reacción al abrazo asfixiante de lo onto-teológico, el autor belga reivindica que el Dios que se me ofrece no puede ser capturado en las mallas de ningún sistema y que el estremecimiento, la admiración, la sorpresa, el miedo, el estupor... son inherentes a cualquier evento de revelación que quiera mantener el exceso de misterio. Por tanto, el carácter dialéctico de la revelación es tematizado de la siguiente manera:

«En el acontecimiento-revelación, “acontecimiento de perturbación”, hay a la vez “una intrusión externa del otro, esta palabra que se abate sobre el sujeto y hace brecha en él”, y “la participación de la conciencia en lo revelado”. Exterioridad e interioridad, esto es exactamente lo que caracteriza a la revelación, lo que la coloca en el extremo opuesto a la vez de un movimiento puramente inmanente y de un movimiento puramente trascendente. Tenemos alteridad e identidad, lejos de todo extrinsecismo y de todo intrinsecismo»<sup>68</sup>.

En segundo lugar, en 1996 ve la luz en España una honda relectura del cristianismo por parte del teólogo abulense O. González de Cardedal llamada *La entraña del cristianismo*. Esta obra, con una clara estructuración trinitaria, tiene como objetivo una presentación del cristianismo como propuesta de sentido inteligible, amable y vivible para los hombres de hoy. En esta obra, aunque no se encuentran delimitados los principales tratados teológicos *ad usum*, existe, como diría K. Rahner, una presentación del cristianismo como totalidad<sup>69</sup>. La idea fundamental que permea toda la reflexión es el convencimiento de que el cristianismo no tiene esencia, porque no es una cosa, sino que tiene entraña, porque es una persona.

Así, y a juicio de González de Cardedal, el punto de partida para la comprensión de la actual Europa es el inicio de la modernidad que, poniendo al hombre como centro de lo creado, nace de la exasperación y olvi-

<sup>66</sup> A. GESCHÉ, *Dios para pensar VI. Jesucristo*, Salamanca 2002, 165.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 159.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 163s.

<sup>69</sup> Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 5 1998, 18.

do del cristianismo original. En efecto, la modernidad lleva a cabo un proceso de desnaturalización y funcionalización de Dios que acaba por desposeer al Dios cristiano de su esencia sagrada. A través del pensamiento de Lutero, Descartes y Kant, nuestro autor nos descubre un proceso en el que Dios adquiere plausibilidad en función de las necesidades del hombre. El Dios de mi salvación, el Dios certeza de mi conocimiento y el Dios de mi moral son eslabones de una cadena que va determinando a Dios desde las medidas que le impone la finitud del hombre. Por ello, los maestros de la sospecha no harán otra cosa que sacar las consecuencias que se derivan de un tal proyecto de reducción. Feuerbach subraya así para la posteridad que el Dios que maneja la filosofía es una hipótesis de trabajo que continuamente llena los vacíos que la razón autodivinizada del hombre no es capaz de explicar. O de otro modo, Dios es la gran mentira de un hombre atemorizado que ha proyectado todo el caudal de la esencia humana en un ser exterior a él. El proceso de desnaturalización es el plano inclinado que, en Europa, da paso a un ateísmo que se autocomprende como antiteísmo, es decir, que programa la muerte de Dios como condición de posibilidad para el resurgimiento del hombre. Todos los reduccionismos del cristianismo que se ponen en acto en la evolución moderna son fruto de una progresiva concentración antropológica que construye a Dios, Jesucristo, el hombre y la Iglesia desde las medidas de aquello que es posible desde una razón autodivinizada<sup>70</sup>. Así, el Dios trinitario queda reducido a un mero deísmo<sup>71</sup>, el Verbo eterno del Padre a profeta escatológico o maestro de moral<sup>72</sup>, el hombre a una función racional<sup>73</sup> y la Iglesia a simple comunidad de seguidores de Jesús<sup>74</sup>.

La respuesta teológica a este proceso de desnaturalización y funcionalización de Dios va a evidenciar también una necesaria caracterización dialéctica que pivota en las categorías de extrañeza y enterañeza. En efecto, para el teólogo abulense, «trascendencia», «inmanencia» e «historia» son las tres dimensiones definitorias de lo cristiano<sup>75</sup>. El Dios trascen-

<sup>70</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz*, Salamanca 1996, 66-75; *Europa y el cristianismo. Reciprocidad de su destino en los siglos XX y XXI*: Salmanticensis 48 (2001) 211-217, e *Íd.*, *Meditación teológica desde España*, Salamanca 1970, 374-381.

<sup>71</sup> Cf., fundamentalmente, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La enterañeza*, 123, 183ss, 684.

<sup>72</sup> Cf., entre otros, *Ibid.*, 114ss, 684, 784s.

<sup>73</sup> Cf., principalmente, *Ibid.*, 123, 180s, 684, 827-838.

<sup>74</sup> Cf., *Ibid.*, 247-269, 784.

<sup>75</sup> Cf., fundamentalmente, *Ibid.*, XIII, 10, 322, 338, 757s, 813, 839, 842.

dente al hombre, al mismo tiempo que inmanente e interior al mismo, ha aparecido en la historia, manifestado en su Hijo encarnado; he aquí la propuesta teológica de este autor. Hablar de la trascendencia del cristianismo es hablar de su extrañeza, es decir, del Dios indisponible a las previsiones de lo humano. Aquí encontramos una digna respuesta al proceso moderno que ha ido reduciendo a Dios a la medida de nuestras previsiones. Frente al Dios desnaturalizado aparece, en su esplendor absoluto de Gloria, el Dios que vale por sí. O de otro modo, Dios no es; he aquí la primera afirmación que debe hacer una teología teológica del Dios gratuito. En efecto, Dios no es una función para la justificación del hombre (Lutero), Dios no es una certeza para el conocimiento humano (Descartes), Dios no es el postulado de la razón práctica para la configuración de la ética (Kant), Dios no es espíritu absoluto que necesita del mundo como lugar donde desarrollar todas sus potencialidades (Hegel)...

Pero esta dimensión, con resonancias barthianas, no puede acentuarse unilateralmente porque correría el riesgo de un excesivo extrinsecismo que, a la larga, se transforma en insignificancia para el hombre. Por ello, es necesario acentuar que el Dios trascendente es, al mismo tiempo y sin contradicción, lo más interior e íntimo a cada hombre. O de otra manera, que la Gloria de Dios no se realiza a costa de la gloria del hombre porque éste es imagen y semejanza de un Dios que no ha permanecido en su extrañeza, sino que ha querido ser entrañeza para el mundo. Esta dimensión de la revelación nos urge a presentar un Dios desde dentro, o sea, como el constitutivo más profundo del ser del hombre. El cristianismo cree que todo cuanto existe bajo el sol ha sido creado para el hombre, que éste no ha sido hecho para otro fin que sí mismo y que eso es posible gracias a que participa de la dignidad divina.

La combinación perfecta de trascendencia e inmanencia, de extrañeza y entrañeza, requiere la necesaria confrontación con la historia. En efecto, la tercera dimensión de lo cristiano hace referencia al Dios de la historia, acontecido en su Hijo unigénito, muerto en cruz. El riesgo de extrinsecismo, de un Dios que al final no alcanza al hombre, y el riesgo de inmanentismo, que identifica Dios y mundo, queda exorcizado en teología con la continua confrontación que ofrece la historia concreta de Jesús, el Cristo. En síntesis:

«Revelación es la manifestación de Dios como Dios en la historia de Jesús; su presencia e inmanencia iluminadora, consoladora y esperanzadora a cada hombre en el Espíritu Santo. Trascendencia, histo-

ria e inmanencia nos aparecen ahora como tres fases del único Dios en relación con el mundo. Tres fases a las que tiene que referirse el hombre simultáneamente para reconocer al Dios verdadero»<sup>76</sup>.

En tercer y último lugar, nos referiremos a la reflexión de B. Forte la *Simbólica eclesial*. Se trata de una obra del teólogo napolitano que consta de ocho volúmenes y es concebida como una relectura del cristianismo para el entretiem po signado por la modernidad y la postmodernidad. Junto a los dos volúmenes introductorios, concernientes a aspectos más formales y metodológicos de su propuesta, se incluyen una cristología, tratado de Dios, eclesiología, antropología y ética sacramental, tratado de revelación, escatología y protología y, finalmente, una mariología. La ardua empresa del teólogo italiano se ve culminada, después de quince años de trabajo, en 1996 con el primer tomo de la serie de ocho. Como hemos apuntado, el séptimo tomo de la entera propuesta *Teología de la historia*, tiene una detenida reflexión sobre el término revelación.

Así pues, y frente a la traducción alemana *Offenbarung*, este autor recupera, como ya hemos visto, el término latino *re-velatio*. En efecto, la recuperación del mismo no es algo que corresponda simplemente al purismo del lenguaje, sino que tiene repercusiones teológicas, ya que el término latino expresa una dialéctica que desaparece en el alemán. Es verdad que *re-velatio* hace referencia a un quitarse el velo, a una manifestación, un quedar en la claridad...; pero, al mismo tiempo, el «re» tiene carácter reduplicativo, dando a entender que la manifestación del misterio supone un nuevo espesarse del mismo, que la desaparición del velo no deja en total claridad sino que pone otro mayor<sup>77</sup>. En palabras del teólogo napolitano:

«Por tanto, *re-velare* indica el acto de pasar de lo velado a lo descubierto, el desvelamiento de lo escondido anteriormente, pero no excluye nunca por completo una reduplicación, una permanencia del velo y hasta un espesarse del mismo mediante la repetición, precisamente en el acto en que parece que se quita el velo [...] Hay que indicar que este juego dialéctico se pierde en el alemán *Offenbarung, offenbaren*»<sup>78</sup>.

Este punto de partida nos muestra cómo el Dios cristiano no es la absoluta presencia, sino que, más bien, es el ausente eternamente pre-

<sup>76</sup> *Ibíd.*, 757.

<sup>77</sup> Cf. B. FORTE, *La parola della fede. Introduzione alla Simbolica ecclesiale*, Cini-sello Balsamo (Milano) 1996, 24ss.

<sup>78</sup> B. FORTE, *Teología de la historia*, 62s.

sente. Esto supone que no se puede hablar de Dios de un modo deductivo, como pretendió la razón omnicomprendiva de la modernidad, sobre todo en el pensamiento de la filosofía absoluta, sino que sólo se podrá decir del Dios trinitario a partir de su Adviento a nosotros<sup>79</sup>. De esta manera, se pone de manifiesto aquella analogía del Adviento que expresa «la verdad simple y grande de que las reglas del hablar humano de Dios han sido dadas de Dios mismo en su hablar de sí en Jesucristo»<sup>80</sup>. No valen aquí deducciones apriorísticas que deriven el misterio desde unos postulados de razón, sino que, «en otras palabras, la fuente de conocimiento que permite discernirlos es la revelación, que en este sentido manifiesta la estructura más profunda de los seres y la más alta filosofía. Desde la estructura del Adviento divino se llega a captar la estructura del éxodo humano»<sup>81</sup>.

Por tanto, partir de la revelación es partir de su manifestación en la plenitud de los tiempos en la Palabra hecha carne. No obstante, el Dios que se dice en la Palabra no se dice totalmente, es decir, Dios, revelándose, no sólo se ha dicho sino que también se ha callado. En efecto, la fe viene de la escucha de la Palabra (cf. Rom 10,17), de la obediencia (*oboedientia*) profunda de la fe que justamente, en su significado etimológico, hace referencia a *ob-audio*, a la escucha. Pero no una escucha indeterminada sino precisamente una escucha profunda (*ob*), es decir, una escucha que va más allá de la Palabra oída hasta remontarse a los altos silencios de los que ha brotado. De esta manera, «únicamente obedece a la Palabra el que “traiciona” la Palabra, el que no se para en la letra, sino que, rumiándola, sondea en ella para acceder a los senderos del Silencio»<sup>82</sup>. Afirma nuestro autor:

«El *primum et novissimum* del conocimiento de la fe viene entonces a manifestarse como *secundum*: el Hijo remite al Padre, la Palabra al Silencio, el Revelado en lo escondido al Escondido en la revelación. El doble significado de *re-velatio* aparece aquí en toda su densidad: en el levantarse el velo hay un espesarse del velo; en el mostrarse, un retraerse; en el revelarse, un velarse»<sup>83</sup>.

<sup>79</sup> Cf. *Ibid.*, 65s.

<sup>80</sup> B. FORTE, *La parola*, 45. La traducción es nuestra.

<sup>81</sup> B. FORTE, *Teología de la historia*, 68.

<sup>82</sup> B. FORTE, *Creer y pensar la Trinidad. A partir de la estructura trinitaria de la «Revelatio»*, en SECRETARIADO TRINITARIO (ed.), *Pensar a Dios*, Salamanca 1997, 241.

<sup>83</sup> B. FORTE, *Teología de la historia*, 71.

Sin la Palabra no habría acceso al Silencio del cual ha brotado, al seno del misterio desde el cual ha germinado, pero sin el Silencio la Palabra sería lo abierto, lo totalmente manifestado que no remite más allá de sí y que, por tanto, queda encerrado en los cortos límites de nuestro mundo. Hay que pensar, por tanto, esta dialéctica de Palabra y Silencio a partir de aquello que nos ha sido dado en la revelación del Adviento de Dios. Este acercamiento se hará con la humildad de la analogía, que debe negar para mostrar la discontinuidad entre Palabra y Silencio; pero, al mismo tiempo, tendrá que afirmar para no caer en el riesgo de la total incomunicación entre las dos orillas. Todo ello requerirá un último momento que calla diciendo y dice callando, para unir en una síntesis superior que sepa mantener simbólicamente la tensión de los contrarios. De nuevo aquí nos encontramos con la triple vía de Dionisio Areopagita que permite a nuestro autor el acercamiento humilde a un concepto trinitario de revelación. Dicho concepto asume las categorías formales de Silencio, Palabra y Encuentro para hacer referencia al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo:

«Es decir, la triple vía dice callando y calla afirmando, precisamente y tan sólo en cuanto que en el Verbo encarnado la manifestación de la Ausencia y el retiro de la presencia son realizadas por Dios. El teólogo de la revelación se atreve a hablar del Silencio de Dios precisamente porque Dios se ha revelado velándose. Y es posible acceder con cautela y modestia al Comienzo silencioso precisamente porque existe la Palabra del acontecimiento Cristo. Dentro del clima de la analogía del Adviento se puede escuchar el Silencio hablando del Silencio»<sup>84</sup>.

## 5. CONCLUSIÓN

Del 5 al 26 de octubre de este año, el papa Benedicto XVI ha convocado en Roma su primer Sínodo de obispos con el tema *La Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia*. Con un título así, hemos pretendido apuntar cómo la Sagrada Escritura, que contiene la Palabra de Dios, no puede ser identificada, sin más, con dicha Palabra. El cristianismo no es, por tanto, una religión del libro, sino la religión que confiesa el acontecimiento del Dios venido en carne. Un acontecimiento que

---

<sup>84</sup> *Ibíd.*, 73.

no agota las profundidades del Dios trinidad. Y ello porque este Dios, al revelarse, es palabra, y también silencio; dice susurrando al oído del hombre, pero, al mismo tiempo, calla; testimonia su presencia en medio de los hombres, pero en la ausencia de una total indisponibilidad para nosotros; ilumina los sinuosos vericuetos de nuestra historia, sin exorcizar las sombras del riesgo y el abandono personal; se da como sentido que estimula el duro oficio de vivir, en medio del sinsentido de la permanencia del dolor, el sufrimiento y la muerte.

Así, abiertos a esta concepción histórica de revelación, que presenta el cristianismo no como ideología, sino como acontecimiento, la teología, y también la Iglesia, deben ser conscientes de que la verdad no es algo que estáticamente se posee, que ellas no tienen respuestas prontas y evidentes a todos los nuevos retos que van surgiendo en el transcurso de la historia, que también la comunidad cristiana es indigente y menesterosa porque peregrina en este mundo y, sobre todo, que en nuestra adquisición de la verdad estamos radicalmente abiertos a la plena manifestación de los hijos de Dios. Sólo una concepción tal de revelación puede ser el antídoto eficaz frente a una teología que, enseñoreándose del misterio, ha pretendido, en ocasiones, no dejar a Dios ser Dios.

