

LA PLENITUD DE LA REVELACION Y EL PROBLEMA DE LA HISTORIA

La plenitud de la revelación, tomada con un mínimo de rigor, nos remite a lo más irreductible y específicamente cristiano. El carácter de ultimidad —frente a la filosofía, por ejemplo— puede aplicarse a cualquier religión, en la medida en que sea revelación auténtica de Dios. Pero cuando se trata de esa «ultimidad última» que consiste en afirmar que en Cristo la autocomunicación de Dios alcanza su plenitud insuperable y definitiva, estamos ante una pretensión inaudita.

Pretensión que para una cultura como la nuestra, tan consciente de la historicidad de lo real y tan abierta hacia el futuro, resulta por lo menos sorprendente, cuando no escandalosa. Y está expuesta a graves malentendidos, que, desgraciadamente, la teología no siempre se preocupó de eliminar. Cosa, por lo demás, nada fácil. Porque de hecho existe ahí una *tensión constitutiva* dentro de la misma vivencia cristiana: al polo representado por la plenitud de la revelación en Cristo, se contraponen la vida y el dinamismo evidentes con que esa revelación se despliega en la historia y crece en la realidad de la iglesia. Tensión que aumenta para una consideración profana, que difícilmente podrá aceptar que dentro de la historia, en un lugar y momento dados, haya podido producirse un hecho que resulte estrictamente insuperable. ¿No equivaldrá eso al cierre del futuro y a la muerte de esa historia?

La cuestión es tan grave, que aparece con claridad que no puede tratarse aquí de la mera aplicación de un concepto ya previo y acabado de revelación. Es el concepto mismo el que está en juego: tendrá que ser (re)elaborado de modo que pueda incluir dentro de sí mismo esa pretensión; de ningún modo podrá bastar que le sea «añadida» desde fuera. Y resulta claro que no cabe proceder *a priori*: únicamente desde el hecho mismo de la revelación en Cristo podemos atrevernos a hablar de su plenitud. Y, a la vez: sólo desde una correcta interpretación de la plenitud será posible lograr un concepto justo de la revelación.

La intención de este artículo —que pertenece a una investigación más amplia en trance de culminación— consiste, primero, en disipar los malentendidos que nacen de un falso planteamiento, y, segundo, en buscar una inteligencia positiva, fundada y coherente, que haga algo más patente la riqueza inagotable de la revelación¹.

I.—EL PLANTEAMIENTO TRADICIONAL Y SU SUPERACION

La conciencia de que con Cristo culmina de un modo definitivo e irreversible la historia de la salvación, resulta patente a lo largo de todo el Nuevo Testamento. De modo directo, por ejemplo, en el sinóptico «no he venido a destruir, sino a dar cumplimiento» (Mt 5, 17). De modo teológicamente más elaborado, en la presentación joánica de Jesús como el *Logos* de Dios con «plenitud de gracia y verdad» (Jn 1, 14.16-17) y en los conceptos paulinos de «Segundo Adán» (Rm 5) y de «misterio», sobre todo con su desarrollo en las deuteropaulinas. La epístola a los Hebreos ofrece la conocida formulación temática y consciente: «En muchas ocasiones y de muchas maneras habló Dios a nuestros antepasados por medio de los profetas. Ahora en este período definitivo nos habló por medio de uno que es hijo, a quien hizo heredero de todo» (Hebr 1, 1-2).

1. Esta misma conciencia sobrevivió, con diversas modalidades, en la tradición patristica y medieval, y se hizo objeto de consideración expresa y polémica después de Trento en la escolástica barroca, culminando en el siglo XIX, en el que se forja su formulación más aguda².

Pero la simple insinuación de la historia evoca ya el peligro de su genealogía: como cuestión expresa, este problema se forjó justamente en el período álgido de un largo proceso que cabe caracterizar, en su dinámica más obvia y eficaz, como «verbalización de la revelación». Es decir, que la teología actual heredó aquí un planteamiento típicamente abstracto e *intelectualista*, que condicionó todo su desarrollo.

1 De este tema nos hemos ocupado ya detenidamente en *Constitución y evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación* (Madrid 1977) pp. 11-112.241-53; a él remitimos para referencias de detalle. El tratamiento presente será más global y, en algunos aspectos, más actualizado.

2 Para el detalle de esta historia, ya desde el NT. Cf. J. Schumacher, *Der apostolische Abschluss der Offenbarung Gottes* (Freiburg-Basel-Wien 1979) pp. 81-140. Es bien conocido el estudio donde J. Ratzinger muestra cómo aún en Trento había un sentido de la revelación en cuanto realidad vital actualizada por el Espíritu Santo: K. Rahner - J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung* (Freiburg-Basel-Wien 1965) princip., pp. 50-69.

Empezando ya por la denominación, que tendió a hablar de «clausura» de la revelación: la «lista de las verdades» sobrenaturalmente comunicadas se cerró con el último apóstol. Todo lo que pueda venir después de esto se reduce al complejo y sutil juego de las «conclusiones teológicas», según el modelo de la ciencia aristotélica. En definitiva, un modelo abstracto y ahistórico, incapaz de dar cuenta de la vida real del dogma en el tiempo de la iglesia.

En este sentido resulta sintomático que la manifestación magisterial más solemne, directa y expresa sobre el tema, aparece bajo la forma de una condenación defensiva del intento modernista de historificar el dogma. Se trata de la tesis 21 del decreto *Lamentabili*: «Revelatio, obiectum fidei constituens, non fuit cum apostolis completa» (DS 3421). Leído en positivo: «la revelación constitutiva del objeto de la fe quedó completa con los Apóstoles».

Como se sabe, la reacción antimodernista reforzó el intelectuismo de la teología católica oficial, reconduciendo el problema a sus antiguos cauces, ajenos a la historia: Cristo le entregó a la iglesia, por sí y por los Apóstoles, todas las «verdades» de revelación, que ellos conocían expresa y aún verbalmente en todo su desarrollo posterior; la historia de la iglesia no hará más que recuperar lenta y parcialmente por la vía de explicitación lógica del «depósito», lo que ya en el período fundante había sido perfectamente conocido; por eso toda posible «evolución» del dogma está ya siempre dentro del ámbito clausurado por la revelación inicial. Esta es la expresión extrema, pero exacta de la postura dominante. Mejor que muchas aclaraciones, vale la pena aportar una cita del pensamiento, verdaderamente alucinante en este punto de Marín-Sola, un clásico en esta materia:

«De la mente de los Apóstoles hay que decir algo semejante a lo que hemos dicho de la mente divina (...) ...los apóstoles fueron mucho más que simples profetas o que simples hagiógrafos. Como maestros supremos de la revelación plena y definitiva y como fundamentos de la iglesia hasta el fin de los siglos, la teología tradicional reconoce en los Apóstoles el *privilegio* especial de haber recibido por luz infusa un conocimiento *explicito* de la revelación divina mayor que el que los teólogos todos o la iglesia entera tienen y tendrán hasta la consumación de los siglos.

Por lo tanto, todos los dogmas definidos por la iglesia y cuantos en lo futuro se definan estaban en la mente de los Apóstoles, no de una manera mediata o virtual o implícita, sino de una manera inmediata, formal, explícita. Su modo de conocer el depósito revelado no era, como en nosotros, mediante conceptos parciales y *humanos*, los cuales contienen implícita y virtualmente mucho más sentido de lo que expresan, y exigen trabajo y tiempo para ir desarrollando o explicando sucesivamente lo que contienen,

sino que era por luz *divina* o infusa, la cual es una simple inteligencia sobrenatural, que actualiza e ilumina de un golpe toda la implicitud o virtualidad.

Si se toma, pues, como término de comparación el sentido del depósito revelado, tal como estaba en la mente de los Apóstoles, para compararlo con el sentido que nosotros conocemos, entonces hay que decir una cosa semejante a la que dijimos al hablar de la mente divina, esto es, que no hubo progreso sino más bien disminución o retroceso»³.

Menos mal que logra introducir aún una diferencia: los Apóstoles le transmitieron a la iglesia *lo que* les fue revelado a ellos, pero no el *modo* cómo se les reveló. Por ahí quedó abierto un mínimo resquicio a la historia:

«Los Apóstoles comunicaron a la Iglesia, en fórmulas escritas u orales, todo aquello que Dios les había revelado a ellos para ser comunicado. Pero sobre estas fórmulas reveladas los Apóstoles no dieron a la iglesia toda la explicación o sentido explícito que ellos comprendían y que en las dichas fórmulas estaba real y verdaderamente implicado. La dio, en cambio, el magisterio dogmático permanente, el cual no es sino una prolongación perpetua del magisterio divino apostólico, para ir explicando y desenvolviendo más y más la implicitud del depósito, conforme lo exigiesen las herejías, las disputas o las necesidades de cada época»⁴.

2. La cita es larga, pero ella sola expresa mejor que muchos discursos, el clima en el que la escolástica barroca, primero, y la neoescolástica, después, lograron encajonar el problema. Clima que, de todas maneras, no podía soportar la nueva conciencia histórica que lentamente fue entrando también en la teología. Ya en el mismo siglo XIX Newman, apoyado en la tradición empirista inglesa, y la escuela católica de Tübingen, desde el Idealismo alemán, elaboraron concepciones más vivas, concretas e históricas de la revelación y de su desarrollo. El Modernismo giró, en definitiva, con exageraciones pero con clara conciencia de problema, en torno a este punto. Después de la Segunda Guerra mundial, superado ya el extremismo de la reacción antimodernista, la conciencia histórica fue introduciendo en la teología católica una vuelta, tímida y cautelosa pero irreversible, hacia una nueva postura⁵.

En 1948 H. de Lubac lograba exponer una síntesis de la nueva situación, muy lejos ya de «inverosimilitud extrema» de la tesis de

3 F. Marín-Sola, *La evolución homogénea del dogma católico*, 2ª ed. (Madrid-Valencia 1963) pp. 157-58.

4 *Ibid.*, p. 159.

5 Para la historia, apasionante, de este problema, cf. H. Hammans, *Die neuen katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung* (Essen 1965) pp. 23-102.

Marín Sola, aunque cautelosamente alejado también del «irracionalismo» y del «vitalismo» modernistas. Distanciándose expresamente de la revelación como «lista de verdades», busca una concepción concreta y totalizante: «la primera adhesión a Cristo fue una captación totalmente concreta y viva, y numerosos dogmas quedaron al principio escondidos en la riqueza de esta primera captación»⁶. En realidad, la revelación es Cristo en la unidad primigenia de su «acción redentora»: El es «el todo del dogma» (*le tout du dogme*). Lo demás consiste en irse apropiando, por abstracciones y distinciones o explicitaciones de verdades particulares, la riqueza concreta e inagotable del principio: «cambiar en monedas» conceptuales el tesoro inicial, poseído en un conocimiento profundo y experimental, no limitado a principios y premisas⁷.

El trabajo de H. de Lubac originó una viva discusión y dió lugar a malentendidos y nuevas precisiones⁸. Pero cabe afirmar que lo fundamental quedaba, así, reorientado. Hoy no todo está solucionado, pero resulta claro que la comprensión de la diferencia y de la continuidad entre la plenitud inicial y su evolución histórica ha de basarse en *modos diversos* de aprehender y vivenciar el mismo e insuperable acontecimiento fundante. El auténtico problema actual consiste más bien en comprender no tanto el *hecho* de esta plenitud, cuanto en lograr una fundamentación de *derecho*: ¿por qué afirmar que con Cristo todo culmina de un modo insuperable? Pregunta que, normalmente, conlleva una grave preocupación: ¿no supondrá eso la muerte de la revelación, el estancamiento estático de un proceso que debemos concebir como vivo, progresivo y plenificante?

II.—EL PLANTEAMIENTO DE W. PANNENBERG

El problema que ahora afrontamos es radical: lo demás o es consecuencia —como conciliar la plenitud con la evolución— o simple aclaración —qué papel le corresponde en esto a la iglesia apostólica—. En la búsqueda de su esclarecimiento cabe distinguir un aspecto fundamental que, bajo diversas expresiones, constituye un bien común de la teología cristiana: *la definitividad de Cristo como mediador comporta la definitividad de la revelación.*

6 'Le problème du développement du dogme', *Rech. Sc. Rel.* 35 (1948) 130-60; las alusiones en pp. 152.159-60.

7 *Ibid.*, pp. 155 y 156.

1. San Juan de la Cruz lo expresa ya de una manera tajante e insuperable:

«...porque en darnos como nos dió a su hijo, que es una Palabra suya —que no tiene otra— todo nos lo habló junto y de una vez en esta sólo Palabra, y no tiene más que hablar»⁸.

Difícilmente habrá un teólogo que no asuma esta intuición fundamental. En plena reacción antimodernista algo parecido afirmó también P. Rousselot, entonces aún estudiante:

«Nuestra explicación se resume en esto: decimos que toda la tradición, toda la evolución de la dogmática y en general de la doctrina cristiana no hace más que detallar, que cambiar en monedas, a Jesús. Decimos Jesús y no: *la enseñanza de Jesús*»⁹.

Para nuestra actualidad lo expresa con vigor el Vaticano II:

«El (Cristo) con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y resurrección gloriosa y finalmente con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con el testimonio divino» (*Dei Verbum*, n. 4).

El Concilio evitó expresamente entrar en la cuestión secundaria del rol de los Apóstoles en la clausura, «ya que acababan de afirmar que Cristo completó la revelación, que El constituía su plenitud; y eso era algo más que afirmar el simple hecho: era fundarlo en derecho»¹¹. Esto no significa que, debido al carácter de compromiso tan notorio en este texto conciliar, ese mismo tema no aparezca en diversas insinuaciones¹². Sobre todo en el número 7, cuando afirma que «con su predicación, sus ejemplos, sus instituciones, transmitieron de palabra lo que aprendieron de las obras y palabras de Cristo y lo que el Espíritu Santo les enseñó; además, los mismos Apóstoles

8 Cf. H. Hammans, *op. cit.*, pp. 192-201.

9 'La subida al Monte Carmelo', libro 2, c. 22, en *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, 4ª ed. (Madrid 1960) p. 522.

10 'Petite théorie du développement du dogme', publicado por H. de Lubac con un prólogo explicativo, en *Rech. Sc. Rel.* 53 (1965) 335-90, en p. 374. Obsérvese la metáfora «monneyer», también usada por de Lubac y que parece estar tomada de H. Bergson (cf. *ibid.*, p. 364).

11 H. de Lubac, 'Comentario al preámbulo y capítulo primero', en B. D. Dupuy (ed.), *La revelación divina I* (Madrid 1970) pp. 276-77, que razona más ampliamente el tema. Cf. también los comentarios de A. Grillmeier y J. Ratzinger a los ca. I-III de la 'Dei Verbum', en *Das Zweite Vatikanische Konzil II* (LfThK) (Freiburg-Basel-Wien 1967) pp. 498-558.

12 Cf. un análisis detallado en J. Schumacher, *op. cit.*, (nota 2), pp. 136-40 y P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie* (München 1977) pp. 483-517.

y los Varones Apostólicos pusieron por escrito el mensaje de salvación inspirados por el Espíritu Santo».

Como se ve, de este modo indirecto, se reintroducen todos los elementos que configuran la teoría de «clausura» de la revelación. Tenía que suceder así de algún modo, porque la fundamentación de fondo pide también una explicación, que haga ver la estructura concreta de la plenitud en su configuración eclesial e histórica. Lo decisivo es que ahora esos elementos deben asumirse desde una nueva perspectiva y ser reconfigurados de modo que respondan a la problemática actual. Mejor que entrar en el detalle de los diversos intentos será centrarnos en el de Wolfhart Pannenberg: la energía y actualidad de su planteamiento delimitan muy bien el problema de fondo, y su discutibilidad sistemática permite analizar las cuestiones de detalle.

2. Prolongando las reflexiones de Dilthey y Gadamer, Pannenberg insiste en que *el sentido de un acontecimiento, y el sentido en general, depende en definitiva de la totalidad de la historia*. Esto vale tanto en el plano individual como en el colectivo: lo que un determinado acontecimiento significa en mi vida se ha de ir viendo en su interacción con todo lo que me ha de pasar en el futuro; igualmente lo que, por ejemplo, significó la guerra civil española se está aún hoy abriendo ante nuestros ojos y seguirá abriéndose a medida que avance la historia española, la europea y aun la mundial. Esto es tan fundamental, que vale la pena exponerlo en un resumen del propio autor:

«El sentido de los acontecimientos no se deja establecer definitivamente mientras la historia continúa. La tarea de la interpretación de un acontecimiento pasado se plantea siempre de nuevo. Esto se funda probablemente en el hecho de que cada acontecimiento —por lo menos toda acción y vivencia humana— tiene su sentido únicamente en el contexto de otros acontecimientos (y de otros pensamientos, que también son acontecimientos). Lo singular tiene sentido en el marco de un todo. Esto vale también para cada todo singular: por ejemplo, para el todo de una vida individual. Así el sentido de cada acontecimiento individual depende en definitiva de la cuestión por la totalidad de lo real como tal. Pero la totalidad de lo real no se da aún mientras exista un futuro abierto. La suma de la realidad existente en un momento dado no es el todo»¹³.

Pero con esto está planteada la raíz misma del problema: **dado**

13 En el *Epilogo* a I. Berten, *Geschichte, Offenbarung, Glaube. Eine Einführung in die Theologie Wolfharts Pannenberg* (München 1970) p. 131; cf. princip. 'Heilsgeschehen und Geschichte; Hermeneutik und Universalgeschichte; Über historische und theologische Hermeneutik', en *Grundfragen systematischer Theologie* I, 2ª ed. (Göttingen 1971) pp. 22-78.96-122.123-58, respectivamente.

que la historia continúa, ¿cómo se puede hablar de una plenitud insuperable de la revelación? Más aún, ¿cómo es posible la interpretación en general? Superando el psicologismo de Schleiermacher y Dilthey, Pannenberg busca apoyo en Gadamer, con su contextualización de la comprensión en la continuidad-discontinuidad de la historia mediante la «fusión de horizontes». Pero al «peculiar espectáculo» de Gadamer¹⁴, que frena el movimiento interno de su pensamiento hacia el horizonte de la historia total —pasado y futuro—, por miedo al totalitarismo de Hegel en cuanto negador de la finitud de la experiencia humana, opone él su solución totalizante. Pannenberg no queda paralizado por el fracaso hegeliano, porque cuenta con un dato que le faltaba a Hegel: «a la exégesis neotestamentaria de su tiempo le quedó oculto el carácter escatológico del mensaje de Jesús»¹⁵.

La escatología proporciona así una categoría clave que le permite realizar la «cuadratura del círculo», es decir, lograr «una concepción de la historia universal que, en oposición a la de Hegel, preserva la finitud de la experiencia humana y con ella la apertura del futuro, así como el derecho del individuo»¹⁶. Esa categoría (en el trabajo que estas líneas comentamos no citada por su nombre) es la de *prolepsis* o *anticipación*: un fin de la historia, no absoluto y cerrado, sino provisional y anticipado. Tal es lo que le ofrece el acontecimiento escatológico de la *resurrección* de Jesús: la anticipación del fin último de la historia en su resurrección individual, permite descubrir el sentido de la historia universal; pero ya en un sentido que «debe incluir el horizonte de un futuro abierto y, con él, de las posibilidades de una actuación en el presente»¹⁷.

3. La concepción es grandiosa —probablemente una de las construcciones más brillantes de la última teología—, y Pannenberg, aparte de desplegar un gran aparato de fundamentación general, esboza con diversas observaciones, el aspecto que aquí nos ocupa.

Empieza haciendo notar que la *prolepsis* no es un *deus ex machina* artificialmente aplicado al problema, sino que «vivir anticipando el futuro viene a ser un rasgo fundamental de la existencia humana, acaso es, de una manera o de otra, constitutivo para todo ser en general»¹⁸. Y después refuerza los dos polos de la cuestión:

a) Definitividad insuperable:

«Tan solo el carácter escatológico del acontecimiento de Cristo funda

14 *Hermeneutik und Universalgeschichte*, cit., p. 116.

15 *Ibid.*, p. 120.

16 *Ibid.*, p. 121.

17 *Ibid.*, pp. 121-21.

el hecho de que no habrá ninguna otra automanifestación de Dios que supere este acontecimiento: el mismo fin del mundo se limitará a completar a escala cósmica lo que ya aconteció en Jesús. Sólo el carácter escatológico del acontecimiento de Cristo como anticipación del fin de todas las cosas funda también el hecho de que en adelante —a diferencia de la automanifestación de Dios a Israel mediante la entrega de la tierra— también los no judíos pueden reconocer al Dios de Israel como el único y verdadero Dios, por el que preguntaba la filosofía griega, y que es el único que desde entonces se puede llamar Dios»¹⁹.

No se trata de que quede paralizada la acción de Dios, «pero ya no se muestra más de una manera fundamentalmente nueva, sino únicamente como aquel que ya está manifiesto en el destino de Jesús»²⁰.

b) Apertura histórica, a pesar de todo:

«En el destino de Jesús el Dios de Israel está revelado como el Dios escondido... Podemos saber con certeza que la resurrección del crucificado es la automanifestación de Dios, pero nadie puede abarcar y agotar en detalle lo que se contiene en esta automanifestación de Dios. Se pueden decir muchas cosas en concreto, pero, al mismo tiempo, lo que entonces allí aconteció en Jesús es aún para nosotros un futuro impensable»²¹.

Por eso puede suceder históricamente aún «algo esencialmente nuevo». Pues «la historia después de Cristo está bajo su signo» y permite descubrir «más de un rasgo contenido en el acontecimiento de Cristo». Así en la realización del anuncio cristiano «fueron creadas muchas realidades de la historia universal», como fueron la unión del evangelio con el espíritu griego y la ascensión, en perspectiva escatológica, de la responsabilidad del estado de derecho en la «hoy tan despreciada época constantiniana»²². En definitiva, Cristo, que fue el cumplimiento inaudito de todas las promesas de Israel, se convirtió, a su vez, «en promesa para todos los hombres y por lo mismo también en contenido de una nueva tradición»²³.

Pannenberg señala aún las consecuencias tanto teóricas como prácticas de esta concepción. Teóricamente, muestra cómo nuestro

18 *Über historische...*, cit., p. 157; cf. *Offenbarung als Geschichte*, hrsg. von W. Pannenberg, 4ª ed. (Göttingen 1970) p. 143, donde contesta la crítica. Más detalles en F. Konrad, *Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie* (München 1971) pp. 370-74.

19 *Offenbarung als Geschichte*, cit., p. 105.

20 *Ibid.*, p. 106.

21 *Ibid.*, p. 105.

22 *Ibid.*, p. 106.

23 *Was ist der Mensch? Die Anthropologie des Gegenwarts im Lichte der Theologie*, 4ª ed. (Göttingen 1972) pp. 93-94.

modo de hablar de Dios, nuestras «afirmaciones dogmáticas», tienen siempre un carácter proléptico: son verdades, porque se fundan en el acontecimiento de Jesús; pero están abiertas, porque ese futuro aún no lo experimentamos plenamente en nosotros mismos, y hablamos a tientas desde la experiencia presente²⁴. En el aspecto práctico, señala enérgicamente que la anticipación del fin posibilita «proyectos de cumplimiento provisional de la existencia» con realismo pero sin absolutismo; y «es vergonzoso y estremecedor» que, sobre todo en la historia última, tuviese que ser la esperanza cristiana secularizada la que promoviese el progreso humano, porque esa esperanza, el perder la provisionalidad escatológica, «lleva inevitablemente al desencanto y a la violencia»²⁵.

Tal vez ayude a la claridad sintetizar todo esto con un buen resumen de un expositor de Pannenberg:

«En el destino de Jesús quedó manifestada la totalidad del mundo y con ella la última determinación del hombre, de modo que todo acontecimiento posterior puede ser ordenado desde este fin anticipado en la unidad fundada por Dios. Pero eso que pertenece a esta unidad y totalidad del mundo que aconteció por anticipado en Jesús, sólo en el devenir de la historia se hace manifiesto y, correlativamente, sólo se hace conocido en la progresiva experiencia de la realidad. Sólo en el decorrer de la historia, por tanto, se despliega el contenido de la unidad y totalidad del mundo que se reveló en Jesús y también la determinación del hombre»²⁶.

4. Si esta rápida exposición logró su propósito, aparecerá seguramente que estamos ante una aclaración fundamental que toca un núcleo irrenunciable del problema. Otra cosa es que resulte suficiente. Porque lo que aquí describimos con una cierta autonomía expositiva está en Pannenberg totalmente sumergido en la dinámica de una construcción sistemática, que lo priva de una gran parte de su potencial riqueza y tiende a enclaustrarlo en su aspecto formal²⁷.

Se da la circunstancia casi paradójica de que, por un lado, el concepto de *prolepsis* es central —recuérdese que en tal descubri-

24 De esto se ocupa principalmente en 'Analogie und Doxologie', en *Grundfragen I*, cit., pp. 181-211 y en *Was ist eine dogmatische Aussage?*, *ibid.*, pp. 159-180; cf. también F. Konrad, *op. cit.*, pp. 407-14.

25 *Über historische und theologische Hermeneutik*, cit., p. 154. Más tarde insistirá aun con mayor energía en este punto, sobre todo en los ensayos acerca de la resurrección, en *Grundfragen systematischer Theologie II* (Göttingen 1980) pp. 146-225.

26 F. Konrad, *op. cit.*, pp. 289-90.

27 Un análisis más detallado de la postura global de Pannenberg lo hemos hecho en 'La teoría de la revelación en W. Pannenberg', *Est. Ecles.* 59 (1984) 139-78.

miento cifra su autor la superación tanto de Gadamer como de Hegel— y, por otro, queda enormemente funcionalizado por el mismo sistema que origina. Dos expositores tan agudos y empatizantes con su pensamiento, como son I. Berten y P. Eicher, llegan a hablar de «círculo vicioso»²⁸ y de «espiral», en el sentido de que «la revelación no es pensable sin la anticipación del fin temporal de la historia, y el fin temporal de la historia no es pensable sin la revelación»²⁹.

De momento no nos interesa entrar en la discusión «sistemática», sino únicamente dejar constancia de este empobrecimiento, que se manifiesta sobre todo en dos direcciones: 1) la excesiva formalización del *sentido* mismo de la revelación, la cual, al depender de la totalidad y ser solo pensable desde el fin, pierde su densidad en lo concreto e intermedio; 2) Dios mismo, su providencia y su fidelidad, ceden el puesto a un abstracto «sentido de la historia universal», y la realidad del Jesús histórico resulta sublimemente devaluada», pendiente como está en su realidad y en su significado del acontecimiento proléptico de la resurrección. P. Eicher, que insiste sobre todo en el segundo punto, señala que, contra todo propósito del autor, «la revelación como historia queda pagada aquí con la pérdida de la historia».

Estas observaciones no pretenden anular todo lo adquirido con la precedente exposición de la teoría, ni siquiera demostrar su falsedad. Sirven para indicar el sentido del uso que de ella hacemos: no partimos de la negación, sino de la insuficiencia. Considerándola irrenunciable, procuramos tomarla ante todo como un *marco formal* a llenar con el *contenido* que se desprende de la reflexión anterior, sobre todo en los dos puntos señalados. Intentaremos, pues: 1) ver la plenitud como plenitud de la *historia* de salvación del hombre; y 2) verla realizada en el concreto y total destino de Jesús, el Cristo, tanto en su destino individual como en la dimensión social de la comunidad por él fundada.

III.—SENTIDO CONCRETO E HISTORICO DE LA CULMINACION EN CRISTO

Aunque en sí mismo el tema es muy difícil, el planteamiento resulta claro. Se trata de prolongar la comprensión del proceso revelador, *explayándola* en el marco de la plenitud que ofrece el acontecimiento total de Cristo.

El significado de fondo, por lo tanto, es el siguiente: *el largo*

²⁸ I. Berten, *op. cit.*, (nota 13), p. 78.

²⁹ P. Eicher, *op. cit.*, (nota 12), p. 462.

proceso en el que el hombre como ser que va emergiendo llega últimamente a sí mismo desde el encuentro con Dios que se le comunica libremente, alcanza en Cristo su plenitud insuperable, plenitud de la que mediante El participa en la historia la comunidad de los creyentes. La dificultad aquí no radica en comprender la estructura del proceso como tal; la gran pregunta consiste en cómo es posible su culminación insuperable.

1. Empecemos por el primer aspecto. Hacerlo así resulta indispensable, aunque para ello debemos suponer ya una cierta visión de la revelación³⁰. En efecto, vista en su proceso histórico, la revelación se muestra como un lento, duro, rico y profundo avanzar del hombre en su relación con Dios. Avance que se realiza en una relación viva que, al ir descubriendo siempre nuevas profundidades de Dios, va descubriendo y realizando nuevas posibilidades del hombre. De ahí que el encuentro con Dios haga que el hombre, en cuanto ser que consiste en construirse a sí mismo en la libertad, alcance el sentido último y la posibilidad máxima de su realización. De modo que cabe afirmar: *la revelación significa el progresivo hacerse real —el histórico realizarse— del hombre en su última y más profunda dimensión.*

Ciertamente, todo esto es misterioso en cuanto a su realidad íntima, pero resulta relativamente claro en cuanto que se trata de un proceso que puede ser descrito y recorrido en perspectiva histórica. Aunque, de ese modo, aparece también con toda nitidez la dificultad del problema: a) ¿Es posible señalar una culminación insuperable en un avance que aparece como constitutivo del hombre? b) Supuesto que sea posible, ¿no quedaría paralizada la historia y negado, acaso, el mismo ser humano?

Preguntas graves, que tocan por un costado especialmente sensible el concepto mismo de revelación. En realidad entran en él, y por eso se condicionan mutuamente: la respuesta depende del concepto que se tenga de revelación, y éste está en gran parte constituido por la respuesta que se dé a aquellas preguntas.

De suyo, resulta pensable una apertura sin plenitud: un hombre siempre avanzando en su historia con Dios, nunca seguro de las posibles reacciones divinas, siempre expuesto a descubrimientos que pudiesen poner en cuestión todo lo anterior. De hecho, esa fue la situación real durante muchos siglos (por lo menos subjetivamente, en el sentido de que no podían conocer con seguridad la fidelidad

³⁰ De ello nos ocupamos con detalle en la obra en preparación, aludida al comienzo del artículo.

a Dios). Y esto sigue siendo lo que millones de hombres piensan aún hoy. De algún modo, eso constituye *un* aspecto real de la experiencia humana: su aspecto abierto e inacabado, siempre inseguro por la posible amenaza. Por eso el discurso acerca de la plenitud de la revelación no es, ni puede ser, apriórico. Solo resulta posible y justificable desde una experiencia histórica: el hecho de Cristo y la constatación viva de que en El culmina, de un modo insuperable y válido para siempre, lo que hasta entonces había sido únicamente búsqueda progresiva y encuentro no acabado ni plenamente seguro de sí mismo.

2. En realidad, el misterio de esta plenitud coincide con el misterio de Cristo: es el nombre que damos a ese misterio desde la perspectiva de la revelación. Se comprende así que no se trata de demostrar sino de *comprender*, es decir, de poner al descubierto que *la plenitud está incluida en el misterio de Cristo tal como se nos presenta*: pertenece a su intelegibilidad y sólo desde él puede ser entendida. En este sentido deben ser, pues, tomadas las «razones» que a partir de este contexto se ofrecen: en el fondo son un reflejo de la comprensión cristológica (de la que reciben su fundamentación), al mismo tiempo que de algún modo la confirman (como sucede siempre con toda aplicación auténtica). Para la presente exposición esto tiene la ventaja de que permite proceder por alusiones e indicaciones remitiendo al tratado cristológico las explicaciones y justificaciones de detalle.

El carácter cristológico de la plenitud proporciona, de entrada, su condición de posibilidad. Únicamente en el ámbito de lo personal y, para nuestro mundo en concreto, en el ámbito del hombre cabe hablar de algo definitivo. Todo ser natural es por esencia —como la misma evolución lo hace ver intuitivamente— superable. Sólo esa desembocadura que es el hombre, con la apertura infinita del conocimiento y de la libertad, permite pensar lo insuperable; si no de un modo absoluto, porque eso negaría la historia y la misma finitud, por lo menos bajo algún determinado aspecto de su modo fundamental de ser y actuar:

«Naturalmente que hay en muchos aspectos algo así como una evolución ascendente de la humanidad, que pertenece también al sentido de la historia. (...) Pero el hombre permanece también en la historia justamente hombre. No se pueden pensar las posibles tendencias evolutivas de manera que un día el hombre, por un salto creador en su evolución, se cambie a sí mismo en un ser que ya no pueda llamar hombre, como pensamos que sucede en la evolución biológica con la aparición de nuevas especies. (...) Aún en el caso de que se quisiera pensar que el hombre, mediante una manipulación genética se pudiese modificar notablemente a sí mismo, la

frontera de su propia humanidad no sería traspasada, porque ya ahora él es el ser de una trascendencia sin fronteras»³¹.

Pero posibilidad no es aún realidad. Si en Cristo hablamos de plenitud, significa que la posibilidad humana es ejercida *de hecho* en El hasta el extremo. Cristo como plenitud de la revelación quiere decir entonces que en El *acontece* de modo insuperable y total el encuentro revelador entre Dios y el hombre. Con otras palabras: la libre decisión divina de comunicarse totalmente y sin reservas a la humanidad encuentra en Cristo una apertura total y sin reservas. Cristo es el hombre capaz de experimentar en toda su radicalidad la presencia activa de Dios que se nos quiere dar, y capaz también de acogerla con la entrega absoluta de su libertad. Constituye, pues, el caso culminante e insuperable de ese proceso por el que el hombre como ser emergente alcanza su realización última en el encuentro con Dios, el cual aparece en El como aquel que libremente y desde siempre quiso darse al hombre con un amor irrevocable y definitivamente salvador.

Tomado con toda seriedad, esto significa algo enorme en su sencillez: todo antes de Cristo fue camino hacia El, todo después de Cristo es vivir desde El, «recibir de su plenitud». De Abrahán a Moisés el misterio de Dios abrió nuevas profundidades y posibles dimensiones inéditas en la realización última del hombre. Y lo mismo cabe afirmar de la continuación: los profetas avanzan realmente sobre el tiempo de la monarquía, la experiencia del destierro permite al Segundo y al Tercer Isaías abrir nuevos espacios aún inaccesibles al Primero, y el mismo período helenista abre dimensiones nunca antes alcanzadas en la Biblia. Jesús entra en espacios jamás pisados con anterioridad por la experiencia religiosa del hombre. Pero eso mismo ya no se podrá decir de ningún otro hombre respecto de Jesús: *todo lo fundamental está en El abierto, ninguna dimensión esencial en la relación Dios-hombre podrá ser ajena a la personal relación que El tuvo con el Padre*. No cabe en la historia ni mayor transparencia a la presencia del Padre ni mayor entrega a su voluntad salvadora.

Claro que con tales afirmaciones se está superando lo estrictamente constatable, para entrar en el ámbito de la fe: con palabras acerca de la revelación estamos expresando indirectamente la divinidad de Cristo. Solo una superación tal del egoísmo que pueda proclamar, sin poder ser desmentida, «¿quién me acusará de peca-

31 K. Rahner, 'Profangeschichte und Heilsgeschichte', en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, 23 (1981) p. 120.

do»? (Jn 8, 46); sólo una entrega tan total que hace de la voluntad del Padre el «pan» de su vida (cf. Jn 4, 34) y deja en los demás como recuerdo imborrable su «pasar haciendo el bien» (Hech 10, 38), es capaz de una respuesta tan total e insuperable. Pero en esa doble —única— posibilidad está justamente el misterio de su divinidad.

3. Sin embargo, que se trata de una afirmación de fe, no significa que se mueva en una abstracción totalmente fuera de nuestro alcance. *Significa tan sólo que se mueve en el terreno peculiar y específico de la revelación: ofrecimiento libre, a ser libremente aceptado.* Por eso, también desde aquí se nos aclara definitivamente la misma revelación. Porque la plenitud de Jesús es ante todo la plenitud acumulada de toda una *historia de salvación*, que lo inserta hacia atrás en el pueblo y en la cultura que hacen posible su ser, alimentándole su piedad y proporcionándole las categorías en las que se expresa, preparándole un contexto y ofreciéndole una comunidad; aunque luego El lleve todo eso más allá de sus posibilidades internas, trascendiéndolo hacia una plenitud que solo El realiza. Y mostrándose también como una plenitud *real y encarnada*: en Jesús la revelación no es un «dictado», sino una persona, con toda la riqueza de lo humano en cada una de sus dimensiones.

A este respecto resulta significativo que, justo cuando en la crisis modernista la teología buscaba una superación de la concepción intelectualista, es la figura concreta de Cristo la que aparece como clave de la nueva comprensión:

«No es una mera figura de dicción decir que toda la vida y actuación de Cristo, no menos que sus palabras, constituían la substancia de la revelación. El *fue* la verdad y *vivió* la verdad, no menos que la habló (...). Cada movimiento de la vida del Espíritu significa un ajustamiento de todo el espíritu —mente, corazón y voluntad—, porque todos juegan su parte en cada uno de tales movimientos. Por lo tanto, cuando Dios se revela a sí mismo al espíritu de un modo y grado extraordinarios, es en la experiencia total donde debemos buscar la revelación y no simplemente en el elemento mental (...). La revelación no es una proposición (*statement*), sino una 'mostración' (*showing*). Dios actúa con obras no con palabras»³².

Esta cita pertenece nada menos que a George Tyrrell. El núm. 4 de la *Dei Verbum* —«Cristo revela con toda su presencia y manifes-

32 'Revelation', en *Through Scylla and Charybdis, or The Old Theology and the New* (London 1907) pp. 286-87. La frase final «Dios actúa con obras, no con palabras», no invalida nada: indica tan sólo una falta de clarificación. La *Dei Verbum* lo expresó mejor con «obras y palabras intrínsecamente vinculadas entre sí». En definitiva, las palabras son también «obras»: un modo específico y concreto de obrar la persona (aludir al sentido hebreo de *dabar*, resultaría ya tópico).

tación»...— será tan solo una re-expresión más madura y completa del mismo. Y Urs von Balthasar dió expresión magnífica a la misma idea: después de indicar que, al decidir Dios revelarse por la encarnación, «todas las dimensiones humanas, tanto las conocidas como las desconocidas, son requeridas y utilizadas para expresar la Persona absoluta»³³, saca la consecuencia radical:

«Y después de haber ejercido durante tiempo suficiente su oficio profético, la palabra pasa a un nuevo estadio: al estadio de eucaristía y de pasión (...). Lo que no es capaz de hacer la palabra hablada —que sólo incita a una creciente resistencia—, lo consigue la palabra sacrificada que se derrama gota a gota en las palabras de la cruz, y que, finalmente, se extingue de todo en el tremendo, en el inarticulado grito de la muerte que resume todo: lo dicho, lo no dicho y lo indecible, que Dios nos tenía que comunicar»³⁴.

La plenitud de la revelación en Jesús no es, pues, un concepto abstracto y vacío, sino que se llena con la riqueza concreta de su existencia total. Por eso incluye también la *muerte*, como inevitable e indispensable totalización de la vida humana: decisión última, que asume y clausura el sentido que *El le dió* a todo lo anterior³⁵.

4. Por eso incluye asimismo la *resurrección*. Y aquí volvemos a enlazar con Pannenberg. Pero ya con una mayor concretez y acaso con una nueva riqueza. No sólo porque la vida de Jesús, con la historia salvífica en ella incluida, aparece en sí misma, en su densidad, cargada de sentido; sino también porque desde ella se nos abre el acceso al sentido auténticamente histórico de la resurrección³⁶. Pues aunque la concepción expuesta no «funcionaliza» tanto como la de Pannenberg el sentido de la vida-muerte de Jesús desde la resurrección, sin embargo lo muestra realizándose plenamente en ella y sólo en ella.

33 'Dios habla como hombre', en *Verbum Caro* (Madrid 1964) p. 97.

34 *Ibid.*, p. 113; cf. también, para todo esto, los ensayos de la primera parte, pp. 19-190.

35 Lo subrayado, acentuando el carácter subjetivo de la decisión, evita entrar en la discusión del sentido positivo o negativo de la muerte como acontecimiento final de la existencia del hombre (discusión en la que Rahner, siguiendo a Heidegger, acentúa lo positivo: cf. *Sentido teológico de la muerte* (Barcelona 1969); mientras que Pannenberg acentúa lo negativo: 'Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik', en *Grundfragen II*, cit., pp. 154-159).

36 A este respecto resulta muy significativo el énfasis de E. Schillebeeckx en que el «corte» radical en la historia de Jesús —la puesta en cuestión de su sentido— se dió no sólo en su muerte, sino ya en su misma vida: fue durante ella cuando la opción por o contra él iba siendo tomada, justamente en vistas a la nueva y radical actitud de Jess (es decir, por el sentido que él iba dando a su vida) cf. *Jesús. La historia de un viviente* (Madrid 1981) pp. 273-85.

En efecto, el sentido que Jesús vivió, expresó y acabó rubricando con su muerte, quedaba abierto en una doble dimensión: a) Para El mismo no resultó *dentro de la historia* totalmente transparente; fue más bien una ascensión en la obscuridad de la fe («en tus manos encomiendo mi espíritu»: Lc 25, 46), del aparente fracaso empírico («Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» Mc 13, 34; Mt 27, 46). La resurrección fue la rúbrica divina de la verdad *objetiva* de su actitud y de su predicación: más allá de la frontera de la muerte, Jesús se encuentra con los brazos amorosos del Padre en la definitiva claridad de la resurrección. Pannenberg subraya muy bien cómo este acontecimiento realiza la *constitución* definitiva del sentido de la vida de Jesús.

b) Pero ese sentido definitivo es, como tal, vivenciado tan sólo por el Resucitado, es decir, por Jesús en cuanto ya fuera de las condiciones de la historia y de la presencia inmediata de los discípulos. Reducido a eso (a sólo el Resucitado), la vida histórica de Jesús permanecería envuelta en su ambigüedad. Era preciso rescatar la resurrección para la historia, hacer refluir su luz sobre la conciencia de los discípulos, para que así pudiesen también ellos captar por fin el sentido definitivo de la vida de Jesús. Tal es el significado de la experiencia de la resurrección.

Pannenberg atribuye a esto una importancia *sistemática* decisiva, e insiste en el carácter *histórico* del acontecimiento (primero en un sentido un tanto «masivo», y después —sobre todo a partir del diálogo con I. Berten—³⁷ de un modo más matizado). En cambio, descuida —sin que, en principio, su postura, esté cerrada al respecto— la *consecuencia eclesiológica*: *esa experiencia de los discípulos, con su reobrar significativo sobre la interpretación prepascual de Jesús, pertenece irrenunciablemente a la constitución histórica de la revelación*. El envío del Espíritu y la constitución del Canon neotestamentario tienen aquí la matriz de donde toman su significado fundamental.

IV.—LA PLENITUD DE LA REVELACION COMO REALIZACION PLENA DE LA IGLESIA

La comprensión plena de nuestro tema aparece así en las dos dimensiones fundamentales: la plenitud en cuanto realizada en Cristo, y la plenitud en cuanto participada en la Iglesia.

37 «Tampoco en la cuestión del hecho histórico de la resurrección estoy completamente convencido (...). Entretanto debo confesar que por mi parte to-

1. El sentido de la primera quedó ya fundamentalmente explicitado. Ahora se trata solo de sintetizarlo a este nuevo nivel. Resumiendo, cabe decir: *En Cristo nos encontramos ante una existencia humana en la que están ya explicitadas y vividas todas las claves por las que el hombre en comunión con Dios alcanza su realización última y definitiva*. Eso significa que para El nada esencial quedó por desvelar en ese amoroso y libre salir de Dios al encuentro del hombre, que es en lo que consiste la revelación. Y, correlativamente, ninguna capacidad humana de apertura y respuesta a Dios, ninguna dimensión a realizar en comunión con El, quedó sin ejercitar. El proyecto de Dios sobre el hombre alcanza en Cristo la realización plena e insuperable: El segundo Adán lleva a cabo, superándolo, —«más aún»: *pollo mallon* (Rm 5)—, lo que la misma imaginación inspirada había visto ya como meta en el primero³⁸. Esto resulta evidente y despliega toda su plenitud en el resucitado. Y desde El comprendemos que tiene validez para el mismo Jesús terreno (únicamente que en este la plenitud se realiza en las *condiciones de la historia*, dentro de los límites infranqueables que la finitud pone a la fe, esperanza y caridad).

Pero, justamente por eso, Jesús puede ser no sólo el realizador, sino también el *modelo* de la plenitud participada en la Iglesia. En cuanto siempre remitida, como a su claridad última, al «futuro del Resucitado» (Moltmann) esa plenitud de la Iglesia es estrictamente *escatológica*, es decir, provisional, nunca acabada, en espera de la plena realización transhistórica. Pero también, por eso mismo, el «todavía no» de la espera vive «ya» como plenitud posible en la realidad de la historia: igual que Jesús de quien recibe su vida y su secreto. *La historia de la Iglesia es ya una historia con las claves desveladas: en ella el hombre sabe ya definitivamente a que atenerse en su relación con Dios* y, por lo tanto, en la realización última de su destino. Desde Cristo la actitud de Dios respecto del hombre está para siempre patente: no existen reservas que puedan modificar su curso, no cabe el temor a la revocación, no nos esperan más sorpresas que las del amor entregado de una vez para siempre. El estado normal de la humanidad fue superado en Israel, e Israel fue superado en la Iglesia; pero la Iglesia ya no puede ser superada en la historia: constituye la economía definitiva, el tiempo del Es-

avía no se definir el *status* de la afirmación acerca de la resurrección, que, sobre la base del conocimiento histórico, afirma algo sobre un acontecimiento no empírico» (Carta del autor a I. Berten, en *op. cit.*, pp. 136-37 nota).

³⁸ La importancia y riqueza de este título fue puesta en especial relieve por J. D. G. Dunn, *Christology in the Making. New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of Incarnation* (London 1980) pp. 98-128.

píritu que «dirige hacia la verdad plena» (Jn 16, 13) y permite repetir la experiencia de Jesús, porque también nosotros, «gracias a El, podemos gritar: *Abba, Padre*» (Rom 8, 15; cf. Gal 4, 6).

Lo fundamental y decisivo queda así expresado; en rigor, no es preciso añadir nada. Pero no sobraría abrir más en detalle el significado de esta plenitud dentro de la historia, porque estamos, evidentemente ante un dato rico y flexible, bien definido en su núcleo, pero de enorme amplitud en sus concreciones. Amplitud que permite nada menos que el juego secular de toda la historia posterior a Cristo, pero que por eso mismo pide ser clarificada en ese núcleo que le confiere unidad y coherencia.

2. En general, esta es una cuestión que se aborda de un modo meramente fáctico, es decir, afirmando el hecho pero sin explicitar la razón de fondo que lo explica. De ordinario, se afronta desde la perspectiva de la evolución del dogma: cómo explicar una plenitud real, que, sin embargo, se despliega en la rica y novedosa historia de los dogmas de la iglesia³⁹. Con lo cual queda explicitada una primera condición: que esa plenitud tiene que estar de *algún modo* en la conciencia de la iglesia, porque una revelación de Dios que no fuese realidad revelada al espíritu del hombre no se podría llamar comunicación de Dios ni se podría considerar como concluida⁴⁰.

Claro está que esa conciencia no puede ser explícita a la manera de la citada concepción de un Marín-Sola. Y ya queda señalado cómo se trata de un «conocimiento» de otro género, poseído implícitamente en la concreta y compleja experiencia de la iglesia primitiva. Algo que fue bien comprendido desde el comienzo del nuevo planteamiento a partir de la crisis modernista, como lo muestran las siguientes palabras de L. de Grandmaison:

«Cuando la clausura del tiempo apostólico todo estaba dicho: enunciados doctrinales ya explícitos, listos para ser puestos en obra en los símbolos de la fe, o profundamente implicados aún en la envoltura conservadora de las analogías y de las figuras; fórmulas aprisionadas y embutidas en los escritos inspirados o arrastradas en la corriente de la tradición oral; oraciones litúrgicas, orientaciones del alma fiel implicando e indicando

³⁹ Bajo este punto de vista está hecha nuestra exposición *Constitución y evolución del Dogma*, cit. (nota 1), a la que nos remitimos para precisiones y bibliografía.

⁴⁰ K. Rahner - K. Lehmann, 'Historicidad de la transmisión', en *Mysterium Salutis* I/2 (Madrid 1969) p. 845. Cf. también E. Schillebeckx, 'De la fe de los Apóstoles a los dogmas de la Iglesia', en *Revelación y teología* (Salamanca 1968) p. 77: «La revelación 'quoad se', o sea, sin relación con el conocimiento de la fe de la iglesia, no puede llamarse verdadera revelación; pero 'quoad nos', el contenido de la revelación tiene que estar *dado* en el momento en que se cerró».

oscuramente verdades; hábitos, actitudes, gestos y ritos aprobados por el hecho de su recepción en la comunidad o adaptados, modificados, instituidos de nuevo»⁴¹.

Y son bien conocidos los análisis —a los que nos referiremos después de Blondel acerca de la *tradición* como vida activa, rica y concreta de la iglesia, como «acción» total que lleva en su seno todo el futuro.

3. Sin embargo, tal planteamiento supone un avance, pero se limita todavía a enunciar el *cómo*, sin aclarar el *porqué*. ¿Cuándo se puede afirmar que un tal cúmulo de conocimiento y experiencia alcanza una plenitud insuperable? ¿Es posible disponer aquí de algún tipo de criterio?

Esta cuestión, que sepamos, no suele ser explícitamente abordada, ni cabe esperar unos contornos perfectamente definidos. Con todo, nos parece que ese criterio existe y que está ya explícito en lo que acabamos de decir. Si la revelación consiste en llegar el hombre últimamente a sí mismo desde su encuentro con Dios, y si la plenitud alcanzada por Cristo y por El comunicada a la iglesia significa la realización total —históricamente posible— de ese encuentro, entonces el criterio equivaldrá a la condición que hace posible esa plenitud. A la luz de los razonamientos anteriores cabría enunciar así esa condición: *la revelación alcanza su plenitud insuperable, cuando en el encuentro con Dios en que ella consiste, la iglesia llega a tener en su experiencia vital —como don de Dios en Cristo— todas las claves de su realización*. Dicho de un modo más sencillo: cuando la iglesia en su vida histórica sabe a qué atenerse para ser fundamentalmente fiel al proyecto divino.

Naturalmente que este criterio no se muestra como una delimitación rigurosa, que permita en cada momento precisar todos los detalles de sus actualización y explicitar todos los contenidos de su conciencia. Eso sería o la plenitud transhistórica de la gloria o la muerte, por paralización, en la historia. Se trata de estar en posesión de las claves, de las referencias fundamentales que permitan una orientación segura, pero libre y responsable. Como, por lo demás, sucede en toda auténtica posesión personal. Decimos que una persona alcanzó su madurez, que es dueña de sí, no cuando tiene ante ella una especie de organigrama claro hasta los últimos detalles de lo que va a ser su vida, sino cuando alcanzó un grado tal de autoconocimiento y autodomínio que «sabe lo que quiere» y

⁴¹ *Le dogme chrétien. Ses formules. Son développement*, 2ª ed. (Paris 1928) p. 253 (art. original de 1908).

puede afrontar responsablemente cualquier situación vital. Acudiendo a la conocida metáfora de Ortega y Gasset, una persona alcanza su madurez cuando su razón vital le permite orientarse en el mundo y mantenerse a flote, sin naufragar en la circunstancia de la vida.

La comparación no tiene por qué ser exacta en todos sus detalles, pero ilustra la dirección justa donde se sitúa el sentido de la plenitud de la revelación: *aquel acopio de conocimiento, experiencia, práctica y vivencia por el que la iglesia concreta e histórica se encuentra a sí misma como capaz de orientar con seguridad su vida en relación con Dios y, con El, con los demás y con el mundo.*

4. Desde este criterio no todo queda, desde luego, definido *a priori*, pero se aclaran las perspectivas y permite integrar otras posturas. Tal sucede, por ejemplo, con la de Blondel, que tan fecunda se mostró en toda la problemática. En su famoso artículo *Histoire et Dogme* ⁴², que pretende mediar entre la postura tradicional —el «extrinsecismo»— y el modernismo —el «historicismo»—, reelabora el concepto de tradición. En él tiene un papel fundamental la idea de *l'implicite vecu*: lo que, sin estar en la conciencia expresa de la iglesia, está sin embargo en su experiencia y en su acción, pudiendo convertirse en el decurso de la historia en «*l'explicite connu*. El dinamismo de la tradición consiste en que «hace pasar algo de implícitamente vivido a lo explícitamente conocido» ⁴³; para ello se apoya sobre todo en el hecho, superador de todo intelectualismo, de que «lo que el hombre no puede comprender totalmente, lo puede hacer plenamente, y haciéndolo es cómo mantendrá viva en él la conciencia de esta realidad medio oscura para él» ⁴⁴. La plenitud se demuestra así en su mismo despliegue histórico: el *omega* muestra la plenitud del *alfa*:

«Es una marcha progresiva y sintética, que, subiendo a la causa desde todos los efectos producidos y proyectando en su frente todos los rayos esparcidos en la conciencia cristiana en el curso de los siglos, sólo ella puede imitar por su progreso indefinido la riqueza infinita del Dios revelado y siempre oculto, oculto y siempre revelado» ⁴⁵.

Blondel, sin embargo, no indica ningún criterio ⁴⁶ que pueda orientar sobre la extensión y los límites de *lo implícito*: ¿cómo dis-

⁴² Reeditado en *Les premiers écrits de Maurice Blondel* (Paris 1956) pp. 148-228, princip., p. 200 ss.

⁴³ *Ibid.*, pp. 204-5.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 211-12.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 314.

⁴⁶ Blondel roza, con todo, el tema del *criterio*, pues se propone a sí mismo la objeción de que su teoría «está falta de precisión, dejando a la fantasía indi-

tinguir lo implícito arbitrario —todo hereje acude a la Escritura— de lo realmente implicado en la revelación? Lo expresado aquí sí que lo ofrece: es auténticamente implícito todo lo que pertenece a la autoposición salvífica de la iglesia. Pertenece a él todo aquello —consciente o no consciente— que no sólo se vive pasivamente, sino que posibilita la vida y el desarrollo de la vida eclesial. Algo que de algún modo *está disponible*, de forma que, cuando la supervivencia de la iglesia o el cuestionamiento de un elemento esencial lo exigen, tiene capacidad de hacerse consciente. En cambio, si en esas circunstancias un *implicit vecu*, —si entonces cabe aún hablar de él— no pudiese ayudar a la conciencia eclesial a encontrarse a sí misma, no podría considerarse como perteneciente al acontecimiento de la revelación plena.

Queda ya aludido también cómo la misión del Espíritu y la formación del Canon encuentran aquí su matriz significativa.

La *misión del Espíritu* aparece ya en el Cuarto Evangelio en una tensión plural por lo que se refiere a la revelación: El Espíritu «enseña» (*didáskein*: 14, 25), «recuerda» (*hypomimnéskein*: 14, 26), «conduce» (*hodegein*: 16, 13). No es de extrañar que el análisis de estos textos provoque una movida discusión teológica, centrada principalmente en torno a la pregunta de si el Espíritu añade algo a la revelación de Jesús o no; de la respuesta depende la interpretación precisa del papel de los apóstoles en la revelación⁴⁷.

Desde las presentes reflexiones se percibe bien la razón de esa pluralidad interpretativa y no resulta difícil ver el nudo en el que es posible apretar su unidad. Aparece, en efecto, en una situación intermedia: auténtica mediación entre el Jesús terreno y el Cristo glorioso; de ahí la pluralidad. Pero esa mediación está orientada: consiste en un volver desde el Cristo glorioso al Jesús terreno, a fin de iluminar su vida y de hacerla fecunda para los hombres, también

vidual y a las ilusiones subjetivas un espacio imposible de limitar» (*ibid.*, p. 214). Pero su esfuerzo se reduce prácticamente a rechazar el *extrinsecismo* intelectualista.

Algo insinuó, sin embargo, en la presente dirección: «La Iglesia es por sí misma una prueba: *index sui est*. Porque lleva en su experiencia secular y en su práctica constante la verificación de lo que cree y de lo que enseña» (p. 206). Y en una carta al P. Valensin, que no estaba satisfecho con su explicación, dice: un vivo explícito (*vecu explicite*) que no es implícito más que para el conocimiento especulativo y científico, pero que es claro (sí no distinto, en el sentido leibniziano de la palabra) para el conocimiento práctico, aquel que nos permite saber lo que hacemos» (*Correspondence avec le P. Valensin I* [Paris 1957] p. 151; cit., por M. Nédoncelle, 'Histoire et dogme ou L'exigence de la tradition active', en *Le défi personnaliste* [Louvain-Paris 1974] p. 340).

47 Puede verse una detallada exposición de las diferentes posturas en L. Schumacher, *op. cit.*, (nota 2), pp. 153-69.

terrenos, históricos. Ya queda dicho y subrayado: en la resurrección, mediante el Espíritu, se abre el sentido definitivo de la vida de Jesús; sentido que estaba ya en ella, en cuanto era posible en las condiciones de la historia. Condiciones que son justamente las que enmarcan la vida de la iglesia. Por eso, para ella, *vivir la revelación es repetir el destino de Jesús, en espera también de la resurrección.*

Pero hacer esa experiencia, captar su sentido y reinterpretar desde él toda la vida de Jesús, exigía esfuerzo, tiempo e inspiración. Postulaba eso que fué el preciso rol de los apóstoles y de los autores inspirados: captar y articular la rica, compleja y definitiva revelación constituida por el acontecimiento total de Jesús, a fin de entregarla a la iglesia. Algo que sin ellos no sería posible y que, de no suceder, dejaría obscura e inacabada la obra de Jesús. G. Söhngen lo expresó con energía:

«Sin los apóstoles y ante todo sin el apóstol Pablo, la figura única de Jesucristo como salvador acabaría en la vía muerta de la figura, sobresaliente pero general, de un maestro de la ley y de la sabiduría, de un taumaturgo, de un fundador religioso; y sus 'discípulos' podrían ser comparados en última instancia con 'anunciadores de nuevos dioses'. La relación del 'apóstol' con 'Señor' no responde a la que en la historia de las religiones se da entre el 'discípulo' y el 'maestro'. Y la diferencia reside menos en el hecho (*Tatsächlichkeit*) que en la peculiaridad de la revelación de Jesucristo»⁴⁸.

Con lo cual queda también aclarado —en este contexto— el tema de la *formación del Canon*. En definitiva, constituye el costado escrito —con las implicaciones que eso supone— del mismo proceso: es el esfuerzo eclesial, bajo la guía del Espíritu, por dejar delimitadas y perennemente plasmadas las líneas fundamentales de su autoconciencia ante Dios.

Pero hay aún una consecuencia más fundamental:

V.—LA PLENITUD COMO APERTURA HISTORICA

Hablar de plenitud de la revelación —no digamos de «clausura»— evoca siempre un mar de sospechas. Sospechas justificadas cuando responden a un falso planteamiento. Avery Dulles recoge un pequeño elenco de teólogos americanos especialmente sensibles, y aun alérgicos, a este tema y que, por eso, insisten en una «concepción actua-

⁴⁸ 'Überlieferung und apostolische Verkündigung', en *Die Einheit in der Theologie* (München 1952) p. 316 (cit. por J. Schumacher, *op. cit.*, p. 163).

lista» de la revelación (L. Dewart, G. Morán, E. Fontinell) ⁴⁸. Y aún entre los teólogos más clásicos y equilibrados cabe encontrar una serie de reservas y precauciones, como puede verse en las citas que Joseph Schumacher —aunque sea en una interpretación claramente sesgada de intelectualismo— da de E. Schillebeeckx, K. Rahner, J. Ratzinger, P. Stockmeier, H. Urs von Balthasar, J. Feiner, H. Schlier, K. Lehmann ⁵⁰.

Curiosamente estas posturas suelen ser acogidas con desconfianza, como si negasen la plenitud de la revelación en Cristo, al mismo tiempo que tienden, por reacción, a confinar la concepción de plenitud en el campo de una concepción excesivamente formal o intelectualista. De ahí la importancia de centrar bien la cuestión, intentando mostrar cómo la plenitud no mata la historicidad, sino que la postula desde su misma esencia.

De suyo, la plenitud entendida en su justo dinamismo, no ofrece resistencia a la historia. Sucede, sin embargo, que está siempre amenazada por una recaída en las fórmulas y en los esquemas de tipo intelectualista. Algo muy visible, por ejemplo, en la misma *Dei Verbum*. Después de un comienzo magnífico, en el que la revelación se presenta como un «revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad» por parte de Dios, como un «hablarles a los hombres como amigos y dialogar con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía» (n. 2); después de centrar magníficamente en Cristo la plenitud de la revelación (n. 4), añade la coletilla final: «ni hay que esperar otra revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor». En sí la afirmación tiene un sentido salvable, pero su formulación conjura todos los fantasmas de una revelación como algo hecho y cerrado, que en el futuro vivirá sólo en el recuerdo. No es de extrañar que el mismo J. Ratzinger exprese aquí sus reservas, y no vea el texto suficientemente equipado para evitar el peligro de asociar la definitividad de la revelación a un «pensamiento romántico-restaurativo y vuelto hacia el pasado» ⁵¹.

1. En cambio, en la perspectiva aquí propuesta, tal peligro no tiene lugar. La esencia misma de su comprensión muestra la revelación como algo siempre actual y abierto al futuro. Basta con no dejarla caer en las trampas del lenguaje. Nada mejor para ello que acudir a dos comparaciones, que, por lo demás y como se verá, no

⁴⁸ *Was ist Offenbarung?* (Freiburg-Basel-Wien 1970) pp. 193-98, con referencias; algo parecido, apoyado en él, dice J. Schumacher, *op. cit.*, pp. 59-61.

⁵⁰ *Op. cit.*, pp. 141-47.

⁵¹ *Loc. cit.*, (nota 11), pp. 512-13.

son ajenas al concepto mismo, sino que pertenecen a su estricto ámbito.

Piénsese en una *amistad* o en un *amor* que después de una larga gestación alcanzasen ese punto en el que la confianza es total y la entrega, sin reserva. Interpretar que entonces «acaban» la amistad o el amor, sería no entender nada. Porque entonces es justamente cuando de veras «empiezan», cuando se abre un ámbito donde pueden desplegarse todas las potencialidades y donde todas las posibilidades se pueden hacer actuales. Acontece todo lo contrario de una «clausura»: se produce una auténtica *identificación* del ser y una real *apertura* de futuro.

Con la revelación no sucede de modo diverso, sino, en todo caso, más rico y profundo. Que la comunión salvadora y amorosa de Dios con el hombre alcance en Cristo su plenitud, no significa un fin sino el gran comienzo: la «nueva creación», el espacio donde a todo hombre se le abre la posibilidad de avanzar hacia la «edad adulta, hacia la estatura que corresponde a la plenitud de Cristo» (Ef 4, 13).

Piénsese, en segundo lugar, en el milenarismo proceso de *evolución*. Si decimos que al llegar al hombre la evolución biológica alcanza un umbral insuperable, eso no significa que el hombre sea un ser clausurado y estático. Se puede producir esa ilusión de perspectiva, porque, efectivamente, el hombre ya no es un «tránsito» (Nietzsche, que lo afirma con relación al «superhombre», rebaja por eso al hombre actual). Pero no ser tránsito, indica en este caso plenitud, capacidad de acción, exaltación de las posibilidades contenidas en los estadios anteriores, y por lo mismo apertura de un futuro más rico y más pleno. Eso, no otra cosa significa la plenitud de la revelación en Cristo respecto de las etapas religiosas anteriores.

2. Las dos comparaciones apuntan, por lo demás, a dos aspectos fundamentales de la plenitud: el individual y el comunitario-universal.

El primero evoca temas muy profundos, que aquí únicamente podrán ser aludidos. El valor absoluto de la persona humana, por un lado, y su inevitable limitación, por otro, enmarcan un espacio en el que la plenitud adquiere cada día y para cada hombre su sentido más inmediato.

Conforme a la famosa frase de Goethe, «lo que heredaste conquistalo para que sea tuyo», cada persona necesita apropiarse la revelación. Lo que una vez llegó a la cima y se abrió con plenitud, tiene que repetir su camino con cada nuevo individuo. La muerte, curiosamente, destaca, por eso, un aspecto fundamental de la ple-

nitud: aunque en sí esta fuese algo estático, el continuo sucederse de nuevos individuos la convertiría en algo eminentemente dinámico. Por así decirlo, la ontogénesis estaría continuamente renovando el dinamismo de la filogénesis. Y, en definitiva, le está dando siempre su sentido. La primacía del individuo, el valor infinito de la persona humana, tan típicos y originales del cristianismo, como con energía subrayaran Hegel y Harnack y subraya hoy Pannenberg⁵², encuentra aquí su alimento y su confirmación. Y desde aquí, partirá siempre la visión genuinamente evangélica de las relaciones entre el individuo y la especie, el grupo o la comunidad.

Lo que no significa que el segundo aspecto —el comunitario-universal— revista poca importancia. Hoy, cuando la paleontología eleva, por lo menos, al millón de años —frente a los seis mil que se presumían en la Biblia— la profundidad de la humanización, podemos comprenderlo mejor. El trabajosísimo proceso por el que el hombre logró ir afirmando su humanidad, aparece así como el transfondo en el que se fué entretejiendo el lento trabajo de la revelación. Vista en la larga perspectiva de la historia religiosa de la humanidad, la revelación se muestra en toda la fuerza de su realismo, como coincidente con la realización del hombre en su última y más profunda dimensión. ¿Quién podrá nunca medir lo que la humanidad le debe, a pesar de todo, a la religión, y precisamente en lo más característicamente humano, en cuanto afinamiento de lo espiritual en el contacto con lo Divino? Tal vez Rahner no exagere cuando ve la «elevación» sobrenatural como la culminación del proceso por el que el «cosmos» se trasciende a sí mismo en la «hominización»:

•Esta trascendencia del cosmos en el hombre ...arriba sólo... real y enteramente a su cumplimiento último, cuando el cosmos recibe en la criatura espiritual... la inmediata comunicación de su fundamento mismo»⁵³ (Dios, en la gracia).

Y, aunque, naturalmente, deban ser tomadas con cautela y haya que esperar ulteriores discusiones, no dejan de impresionar las ideas de René Girard al respecto. Desde una antropología etnológica de largo alcance, trata de mostrar cómo fue, ante todo, desde las Escrituras judeo-cristianas desde donde se desveló —con el desenmasca-

52 Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 62.124.1285 (ed. Hoffmeister, pp. 70.112.167-68); A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, princ. 4. Vorlesung (ed. Siebenstern 1964, pp. 45-55); W. Pannenberg, *Person: RGG*³ 5, princ. c. 230-35; *Grundfragen systematischer Theologie I*, cit., pp. 380-86.

53 'La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo', en *Escritos de Teología* 5 (Madrid 1963) p. 196; cf. pp. 196-98 y las observaciones de B. van der Hijden, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen* (Einsiedeln 1973) pp. 109-110.322.

miento de la violencia mimética— el auténtico ser del hombre, haciendo posible así el acceso a la verdadera humanidad. Y, dentro de las Escrituras, es Cristo quien marca la plenitud; porque, si bien el A.T. va ya «en sentido contrario al dinamismo mitológico y cultural habituales», no llega a la meta: «aún en los textos más avanzados, como en el cuarto canto de «el Siervo», sigue en pie una ambigüedad en lo que concierne al papel de Iahveh»⁵⁴. Únicamente Jesús, el «único hombre que alcanza el fin asignado por Dios a la humanidad entera, el único hombre en esta tierra que no debe nada a la violencia y a sus obras»⁵⁵, da cumplimiento cabal al proceso:

«Creo que es posible demostrar que solamente los textos evangélicos acaban todo lo que deja sin concluir el AT. Por consiguiente, esos textos, se situarían en la prolongación de la Biblia judía, constituirían la forma perfecta de una empresa que no llevó a su fin la Biblia judía, tal como siempre afirmó la tradición cristiana»⁵⁶.

No pretendemos, obviamente, hacer depender de estas teorías la verdad y el sentido de la plenitud. Las aludimos simplemente, porque ilustran bien el rico y positivo carácter de su apertura. Esperamos que desde aquí no resulte ya difícil evitar los malentendidos y rescatar el sentido auténtico de la plenitud, y aun de la «clausura», porque Cristo «no cumple cerrando (como hacen los hombres), sino abriendo (como hace Dios)»⁵⁷ y «precisamente porque El, como palabra definitiva de Dios, cierra la revelación, abre al mismo tiempo, como reveladora toda la historia de la revelación pasada, presente, y futura»⁵⁸.

La historicidad del hombre no queda, pues, anulada. Al contrario, queda establecida en su ámbito definitivo, y cargada con las posibilidades de una promesa infinita. Tal es el significado auténtico del carácter *escatológico* de la revelación cristiana: insuperable como última posibilidad real del hombre en la historia, pero infinitamente abierta como semilla viva y operante de plenificación trans-histórica. Por eso la revelación, siendo definitiva como ofrecimiento histórico, no es aún eternidad sobrehumana; pero tampoco figura

54 *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica* (Salamanca 1982) p. 187.

55 *Ibid.*, p. 245.

56 *Ibid.*, pp. 187-88; cf. toda la interesante parte 2ª, pp. 169-317.

57 H. Urs von Balthasar, 'Palabra, Escritura, Tradición', en *Verbum Caro* (Madrid 1964) p. 23; cf. pp. 36-39.

58 P. Schoonenberg, 'Ereignis und Geschehen', en H. van der Linge - H. Fiolet, *Neue Perspektiven nach dem Ende des konventionellen Christentums* (Freiburg-Basel-Wien 1968) pp. 128-29. Reflexiones complementarias y más referencias, en A. Torres Queiruga, *op. cit.*, (nota 1) pp. 250-53.

muerta del pasado, destinada únicamente a repetición del recuerdo. Es vida insuperable, pero entregada para realizarse en la vida misma de la historia humana.

Pero con esto estamos ya anunciando otro tema capital: la perenne *actualidad de la revelación* y su carácter de *experiencia* siempre viva y actual. Tema en el que ya no podemos entrar en estas páginas.

ANDRES TORRES QUEIRUGA
Instituto Teológico Compostelano
Santiago de Compostela