
Reflexión sobre algunos presupuestos de la catequesis

Carlos Bravo S.J.*

Aunque se ha hecho un gran esfuerzo en los últimos años por reestructurar los contenidos de la catequesis y orientarlos de acuerdo con las directivas del Vaticano II, todavía refleja el conflicto de las dos mentalidades más definidas, subyacentes al mismo concilio: la de la teología romana del siglo XIX, consagrada en el Vaticano I y cuyos métodos corresponden a los de cierto tipo de teología escolástica y la visión de una teología histórico-hermenéutica, que predominó en el Concilio pero que ha permanecido

prácticamente implícita, no suficientemente dilucidada, lo cual ha impedido una más clara definición de los métodos y objetivos de la nueva catequesis (1).

Vamos a destacar algunas afirmaciones del Vaticano II en su constitución dogmática sobre la Divina Revelación para delinear luego brevemente algunas consecuencias que de allí se derivan y que implican un cambio de mentalidad muy definido pero que no ha logrado imprimir aún una orientación coherente a las

* Doctor en Teología y Licenciado en Sagrada Escritura; Profesor de la Facultad de Teología Universidad Javeriana, Bogotá.

(1) Hermann J. Pottmeyer, *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des Vatikanums. Der Einfluss des I Vatikanums auf die Ekklesiologie des II Vatikanums und Neurezeption des I Vatikanums im Lichte des II Vatikanums*. En *Kirche im Wandel* Hrsg. von G. Alberigo, Yves Congar und Hermann J. Pottmeyer, Patmos Verlag, Düsseldorf 1982, pg. 89-100 (El segundo paso trata de la relación dialéctica entre continuidad e innovación y su mutuo condicionamiento en una teoría teológica de la tradición pg. 94-101).

diversas manifestaciones de la acción pastoral.

1. Historicidad de la revelación

De acuerdo con el c.1 n.2, 3, 4 la comunicación de Dios con el hombre no es directa e inmediata sino que se realiza a través de los acontecimientos de la historia (obras y palabras intrínsecamente ligadas) incluyendo el mundo como parte de este acontecer. Los acontecimientos son ya palabra de Dios en cuanto que son portadores de sentido como constitutivos de la historia que Dios quiere hacer con el hombre (2).

La primera mediación es la creación y conservación del universo, mediante las cuales ofrece a los hombres un testimonio perenne de sí mismo. Rm. 1, 19-20; Jo. 1, 3; Col. 1, 15-20. La segunda mediación está radicada en el acontecer humano como forma de percibir el "sentido" del hombre y de su vida y que realiza en varias etapas: como experiencia de la condición humana que se torna en interrogación abierta sobre el origen y el término; como descubrimiento de una relación concreta con Alguien en el

Antiguo Testamento y finalmente por el encuentro con Jesús, Palabra eterna hecha carne, manifestación personal del Padre y comunicación del Espíritu. El con su vida, sus palabras, sus actos interpretados por el hombre con la luz divina (inspiración) y sobre todo con su muerte y resurrección y la comunicación del Espíritu lleva a su plenitud toda la revelación y la confirma con el testimonio divino de que Dios está con nosotros para librarnos del pecado y la muerte y hacernos resucitar a una vida eterna, en comunión con El. n. 4.

La revelación es histórica como el ser del hombre que no posee su ser estáticamente sino en forma evolutiva como proceso del ser hacia un deber-ser. Es además interpretación histórica de esa historia, pues la autocomprensión del hombre es inseparable de la historicidad de la existencia e implica una relación vital del intérprete con esa cosa. El hombre entiende el mundo en la medida en que se sitúa en él, anterioridad a toda reflexión metodológica o filosófica. El hecho y el sentido son indisolubles y el hombre es el intérprete.

- (2) Carlos Bravo, La revelación. Cambio de perspectiva del Vaticano I al Vaticano II, *Theologica Xaveriana*, Nos. 68 y 69, 1983, pgs. 261-269. A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*. *Collana Nouvi Saggi Teologici* 4, Bologna 1975. G. Alberigo, *Authority in the Documents of Vatican I and Vatican II*, en *Authority in the Church* ed. by P. Fransen, Leuven, 1983 pgs. 119-145, esp. 129. B. Lonergan, *Method in Theology*, London 1979 pgs. 324-330; B. Lonergan, *Doctrinal pluralism*, Milwaukee, Marquette University, 1971. H. Hoffman, *Théologie et Magistère: un modèle issu de Vatican I*, *Les quatre fleuves* 12, 1980, pg. 77-101; J.M. Mayeru, *Magistère et théologiens sous Pie XII*, *Les quatre fleuves* 12, 1980 pgs. 113-119. M. Seckler, *Die Theologie und das Lehramt*, Hrsg. von Walter Kern, Herder 1982, pg. 17 ss. Esta literatura permite apreciar algunos aspectos del cambio que se ha operado en la teología católica desde el Vaticano I al Vaticano II.

2. La acción del hombre en el proceso de la revelación

Se sigue de lo anterior, que la revelación no es comunicación de verdades abstractas a un hombre que escucha pasivamente; lo que se comunica es el sentido inherente a las diversas formas de la realidad tal como las experimenta el hombre y las hace objeto de su reflexión. (La fe nace a nivel de una experiencia de relación existencial, intersubjetiva). De este modo la revelación entra en el campo de la hermenéutica y está sometida a sus leyes, en su calidad de interpretación de una experiencia humana.

Dado que el sentido del acontecer como manifestación del designio de Dios no es percibido sino en la medida en que el hombre (o el pueblo de Dios) toma conciencia de ello, no hay verdadera revelación si no hay interiorización del sentido en una conciencia humana mediante los procesos de interpretación-comprensión-recepción. No se puede separar el aspecto objetivo de la revelación de Dios en la historia (el acontecimiento en sí) de su realización en la fe del pueblo de Dios. La revelación implica a la vez acción de Dios en la historia y experiencia creyente del pueblo de Dios que se traduce en una interpretación de esta acción. La revelación no se actualiza sino en la fe del que la acepta (3).

3. La Sagrada Escritura y su interpretación.

Cuando el Vaticano I nos habla de "Revelación sobrenatural" (Dz. 1787); "De los misterios de Dios divinamente revelados" (Dz. 1795); "de los decretos eternos de su voluntad" (Dz. 1785) contenidos en los libros escritos y en las tradiciones no escritas, recibidos por los apóstoles de boca de Cristo mismo" (Dz. 1787)" y que deben ser creídas con fe divina y católica" (Dz. 1792), podíamos pensar en un catálogo de verdades formuladas, recibidas directamente de Dios, algo así como un código divino, cuya "interpretación compete sólo a la Santa Madre Iglesia a quien toca juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Escrituras Santas" (Dz. 1788), como autoridad formal única sin que se mencionen ni normas y delimitaciones a las cuales pudiera eventualmente estar sujeto el magisterio. Todo lo que nos rodea configura una atmósfera totalmente divina pues se añade que "estos libros, habiendo sido escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y como tales han sido entregados a la Iglesia" (Dz. 1787).

Sin embargo al abrir las páginas correspondientes del Vaticano II nos encontramos una visión bastante diversa, complementaria del Vaticano I, lo cual es perfectamen-

(3) Juan Alfaro, el hombre abierto a la revelación de Dios, en *Revelación cristiana, fe y teología*, ed. Sígueme, Salamanca 1985 pgs. 13-64.

te explicable dado que la problemática que abordó el último concilio y sus enfoques están condicionados por una situación histórico cultural muy diferente de la anterior.

Después de afirmar, de acuerdo con el Vaticano I, que los libros del A. y N. Testamento tienen a Dios por autor en cuanto escritos por inspiración del Espíritu Santo, añade el Vaticano II: "En la composición de los libros sagrados se valió de hombres elegidos que usaban de todas sus facultades y talentos, de este modo, obrando Dios en ellos y por ellos, *como verdaderos autores pusieron por escrito todo y solo lo que Dios quería*" (DV 11).

Más adelante se añade una importante precisión: "Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano, por lo tanto, el intérprete de la Escritura para conocer lo que Dios quiere comunicarnos debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras" (DV 12). En consecuencia, los escritos de ambos testamentos son creaciones lingüísticas plenamente humanas. Lo que Dios quiso decir (dato de fe) lo expresó con palabras humanas de manera que el sentido pretendido por Dios es el mismo de la palabra humana que es fruto "de las facultades y talentos" de los autores humanos.

El que la Escritura sea palabra de hombres históricos, presupone necesariamente la vinculación de sus maneras de concebir, de pensar y de

expresarse con el lugar, tiempo y personalidad de cada autor. Nada en la Biblia es inmediatamente divino, ni siquiera las palabras del Jesús histórico, suponiendo que podamos llegar a ellas a través de la crítica literaria.

La Biblia se originó en un largo proceso histórico, en parte reconstruible y debe ser interpretada razonablemente con métodos científicos, según lo expresa el mismo Vaticano II: "El intérprete indagará lo que el autor sagrado dice e intenta decir según su tiempo y cultura, por medio de los géneros literarios propios de su época" (DV n 12). Por eso la exégesis que es el presupuesto para la inteligencia de los textos de acuerdo con el sentido que tuvieron en el contexto de la tradición cristiana primitiva, es una ciencia histórica y una ciencia crítica, de la cual no está dispensado ni el mismo magisterio, pues su carisma de intérprete auténtico no proviene de nuevas revelaciones.

Hay que tener en cuenta, además, que la Escritura usa un lenguaje interpretativo (simbólico) puesto que en la fe no se trata directamente de lo histórico, empírico, sino de valores trascendentes que dependen también de la perspectiva de quien los realiza. Por consiguiente, el llegar al sentido de la palabra de Dios supone una operación hermenéutica, se trata de reinterpretar una interpretación anterior a la luz de una nueva experiencia. Así como el testimonio de la Escritura no consiste en relatar un hecho tal co-

mo aconteció pura y simplemente sino descubrir en él la presencia eficaz de Dios, su interpretación abre las posibilidades de actualizaciones siempre nuevas en el orden del sentido y del actuar. Es decir, que la lectura del texto debe tender a producir un nuevo acontecimiento en cuanto contribuye a descubrir un sentido, un modo de estar y actuar en el mundo más allá de la situación del autor. El sentido actual ya no es simple repetición de la intuición original sino de una actualización del valor supra-circunstancial afirmado por el autor para los lectores de todos los tiempos.

Desafortunadamente tenemos que aceptar que las catequesis ha leído la Escritura de manera precrítica por no haber prestado suficiente atención a la diversidad de géneros empleados por los escritores sagrados y al carácter teológico del lenguaje que ya ha sufrido un desplazamiento o modificación del significado directo de lo empírico a la esfera de lo trascendente. El cambio esencial de sentido se funda en la diversa "esfera del ser" a que se aplican los términos (simbolismo, analogía del lenguaje religioso) (4).

4. Inspiración

La Escritura es expresión y manifestación de la fe de Israel y de la Iglesia primitiva pero también es Palabra de Dios para nosotros. Dios como autor de la fe, origen de la comunidad, es autor de la Escritura que es la objetivación de esa fe. Precisamente porque la Escritura es la expresión escrita, objetiva, de la fe y Dios es autor de la fe, la Escritura no es simplemente interpretación humana, sino verdaderamente Palabra de Dios. La capacidad inherente a la fe, de descubrir el sentido salvífico del acontecer, es lo que se llama inspiración. Así la revelación como contenido es inseparable del diálogo vivo del hombre con Dios. No podemos comprender el contenido de la revelación, como queda dicho, sino a través de la conciencia de un pueblo que ha hecho la experiencia de Dios vivo: esa experiencia ha creado una nueva actitud ante la vida como respuesta a la comprensión por parte del hombre de una nueva manera de actuar de Dios.

Esta concepción de inspiración, que excluye como es obvio, una acción divina comunicativa de ideas o conceptos, no puede tildarse de

(4) Instrucción de la comisión pontificia: "La Santa Madre Iglesia", Ecclesia, Madrid 30 de Mayo 1964. Declaración *Mysterium Ecclesiae* de la Sda. Congregación para la doctrina de la fe, Documentación catholica, Julio 1973; Gerhart Lohfink, Ahora entiendo la Biblia, ediciones paulinas 1973. (sobre los géneros literarios en la Biblia). Norbert Lohfink, la Inerrancia, en Valores actuales del Antiguo Testamento, ed. Paulinas, 1966 pgs. 45-89. J. Blank, La Iglesia en la interpretación de la Sda. Escritura, Concilium 158, pg. 249 ss. El pluralismo teológico. Tesis presentadas por la Comisión Pontificia internacional de Teología, pgs. 39 ss. Estas tesis en particular se deben al Card. J. Ratzinger. BAC 1976.

inmanentista, pues trata de hacer ver la unidad indisoluble de la acción de Dios y de la expresión de la vida religiosa del pueblo. No puede hablarse de inspiración colectiva sino de inspiración dada en una colectividad y a una colectividad.

Por la inspiración la palabra de Dios se hace Escritura bajo la moción del Espíritu que le confiere una eficacia sacramental para introducir al hombre en la intimidad del designio salvífico de Dios. El carisma de la inspiración y la revelación que es su corolario, no es accesible sino a la fe en su aspecto cognitivo, que es siempre un conocimiento interpretativo condicionado por la situación histórica de la época.

5. La tradición

Se supone en la labor teológica que el contenido de la tradición es inseparable de la proclamación del tiempo apostólico, la cual se consignó, al menos en lo esencial, en la Escritura y puesto que no puede demostrarse con certeza que existiesen contenidos de fe en los tiempos apostólicos que no hubiesen sido transmitidos en la Escritura, en la práctica, al menos, la Sda. Escritura constituye la única fuente material del contenido de la fe. Consecuentemente se entiende por tradición

(histórico-dogmática) la inteligencia permanentemente viva y normativa de la Escritura. La tradición no puede concebirse en forma adecuada ni como conjunto de testimonios meramente históricos, referentes a la automanifestación de Dios en Cristo, contemplada retrospectivamente en el pasado, ni mucho menos como la transmisión de fórmulas o contenidos de fe (depósito invariable) paralelos a la Escritura (5).

La tradición es un proceso vivo, guiado por el Espíritu Santo, mediante el cual el acontecimiento de Cristo, comunicado por el testimonio de los apóstoles y vivido permanentemente en la Iglesia, se hace siempre nuevamente actual en la reflexión de la Iglesia que hace presencia activa en la sociedad humana. Esta inteligencia de la tradición como cooperación de diversos sujetos, unidos por el Espíritu y la fe en una acción común, permite garantizar tanto la continuidad como el cambio en el proceso de transmisión. Continuidad y cambio son a su vez obra de una comunidad de fe. La continuidad depende no de la identidad de la fórmula de fe sino de la acción del mismo Espíritu de Cristo que anima internamente la vida de la Iglesia. Esto significa libertad de la esclavitud de la letra,

(5) Cfr. Karl Rahner-Herbert Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch: Tradition*. Herder 1963 pg. 361 J.E. Kuhn, *Katholische Dogmatik Bd. 1*, Tübingen 1859 pg. 219. Cfr. El pluralismo teológico, pgs. 51 y 56 François Refoué, *L'exégèse en question. Le Supplément* n. 111, 1974, 391-423, esp. 415. Carlos Bravo, *Magisterio y Comunidad hoy*, *Ecclesiastica Xaveriana*, vol. XXI, 1 1971 pg. 11: Tradición.

libertad de comunicar, de acuerdo con las condiciones cambiantes de la historia, la misma fe en formas y expresiones nuevas. Dice J. E. Kuhn: "no es la continua repetición de la verdad original en su forma primitiva, sino la continua actualización de la misma en formas históricas siempre nuevas!"

Esta interpretación se confirma con el hecho de que el contexto siguiente del n. 21 de la constitución D.V. se habla solamente de la Escritura y en todo el capítulo II se afirma la interdependencia inseparable de la Escritura y la Tradición, lo cual indica que la tradición no se concibe como contenido formulado, materialmente independiente y eventualmente diverso y complementario de la Escritura. En todo caso, no puede apelarse a la tradición como instancia independiente de la Escritura respecto a ninguna formulación dogmática.

De acuerdo con la comisión pontificia internacional de teología, la ortodoxia no consiste en el asentimiento a un sistema sino en la participación en el camino de la fe. Tesis IV. "El hecho de que la verdad de la fe es vivida en un caminar implica una relación a la praxis y a la historia de la fe". Tesis V. El reconocimiento de la historicidad de la verdad revelada y del consiguiente pluralismo, obliga sin duda a renunciar a la idea tradicional de una verdad "una e inmutable" formulada de una vez para siempre.

6. Trascendencia e inmanencia de Dios

Una visión confusa e indiferenciada de los órdenes o niveles de la realidad condujo a concebir el mundo como el escenario de fuerzas extramundanas (Dios-espíritus-demonios) que actúan invisiblemente y hacen del hombre una especie de marioneta de esas imprevisibles e incontrolables intervenciones. Como consecuencia de esta situación predominó en el mundo antiguo pagano y aún subsiste en vastos sectores de la sociedad actual una actitud de dependencia y miedo y una mentalidad de recurso a los poderes sobrenaturales para obtener ventajas o suplir deficiencias racionales o técnicas; error históricamente comprensible pero que entorpeció y sigue entorpeciendo el desarrollo cultural y ha creado un sustituto de las responsabilidades del hombre en su mundo: el fatalismo o un falso providencialismo (lo que Dios quiera...!).

Una cultura auténticamente cristiana se mueve en un equilibrio dialéctico entre las dos dimensiones de la realidad: en vez de interpretar el mundo a partir de lo divino trascendente, se toma como punto de partida el mundo histórico, social, humano, finito. Este proceso implica que el hombre ya no se comprende a partir de algo diferente a él o algo exterior a él (lo divino o la naturaleza) y que había sido la norma y medida de su pensamiento y su conducta en un mundo sacralizado, como era el del paganismo,

sino que él se convierte en el punto de partida y la medida en orden al análisis de toda realidad. La afirmación de la autonomía humana no excluye en manera alguna la presencia de lo divino como factor último, orientador de la existencia humana y criterio de valoración de la realidad, pero solo conocido a partir de la experiencia humana, de modo que toda cuestión acerca de Dios es en último término una cuestión acerca del hombre y que solo puede ser resuelta a partir de él y por referencia a él y a las leyes que dimanan de su propia estructura racional y razonable. En este momento cultural el hombre se hace responsable directo de la marcha del mundo y busca, mediante la ciencia, la técnica y la conciencia de sus propios valores, dirigir la realidad y humanizar el mundo.

No hay que confundir esta posición, que puede llamarse secularizada, con el secularismo el cual cierra el horizonte de la trascendencia y lo reduce a una visión puramente imanentista de la realidad, absolutizando lo espacio temporal y convirtiéndose en un nuevo tipo de religión, como lo es el materialismo dialéctico en que se inspira el marxismo.

El Nuevo Testamento ratifica enfáticamente la orientación desacralizadora iniciada por el Antiguo Testamento. Dice San Juan: "Nadie ha visto jamás a Dios: el Hijo Unico, quien vive en íntima comunión con el Padre, es quien lo ha dado a co-

nocer" (exegesaton), refiriéndose al Jesús de la historia, y San Pablo afirma de Dios: "Es el único inmortal que habita en una luz a la cual nadie puede acercarse. Ningún hombre lo ha visto nunca ni lo puede ver" 1 Tim. 6, 16.

Consecuentemente Santo Tomás argumenta así: "Habiendo respondido a la cuestión de si una cosa existe, la investigación pasa a la cuestión de cómo es la cosa: el propósito es conocer qué es la cosa. En el caso de Dios, sin embargo, no podemos saber quién es, pero podemos saber cómo no es. De El, pues, no podemos preguntar cómo es, pero podemos preguntar cómo no es. Por eso indagaremos primero cómo no es Dios (que es un problema filosófico que puede traducirse en una definición conceptual); segundo, cómo es conocido por nosotros (que es un problema histórico, experiencial objeto de la teología); tercero, qué nombre tiene (que es un problema de relación interpersonal y puede expresarse en la oración o lenguaje de la fe). (S. Theol. I, q. 3 Proemio).

Dios no es parte del mundo ni se presenta como una realidad al lado de otras, está fuera de todo sistema. Pero el ser diverso del mundo y el totalmente otro e inconceptuable no obsta para que su presencia sea inmediata. Dios no es exterior al mundo, ni distante de él. Dios no puede estar ausente de su creación pues es la fuente permanente, interna del ser y del actuarse de este

proceso evolutivo que se llama su creación. Pero su acción no se confunde con la de la criatura, ni se realiza sin ella sino en indisoluble unidad intrínseca con ella. La causalidad divina es de orden diverso a la de la criatura, no se suma ni se yuxtapone a ella, es inmanente a ella y deja intacto el ámbito de la libertad. Esto significa que Dios se revela en el interior mismo del mundo, del hombre, de la historia a la que comunica su ser dinámico-evolutivo. Aunque la causalidad es de orden diverso, el efecto es simultáneo y totalmente de Dios y de la criatura (6). "En verdad, Dios no está lejos de cada uno de nosotros, porque en Dios vivimos, nos movemos y existimos" según lo expresa San Pablo (He. 17, 27 ss).

7. La revelación como automanifestación de Dios

Dice el Concilio: "por medio de la revelación Dios quiso manifestarse a sí mismo y sus planes de salvar al hombre..." (DV n 6). Esta es una obra de amor, por la cual Dios trata al hombre como amigo, lo invita y lo recibe en su compañía. DV. n. 2 Jo. 15, 5-15. La revelación no aparece allí como un conjunto de ver-

dades o como un sistema doctrinal contenidos en la Escritura y enseñados por la Iglesia.

Cristo es el mediador supremo y plenitud de toda revelación. La historia concreta de Jesús y su destino se convirtieron así en exégesis del ser de Dios para el hombre. La historia de Jesús se interpreta como la historia del acontecimiento mismo de Dios. Juan formuló esta realidad cuando puso en boca de Jesús: "Quien me ve a mí ve a mi Padre" (Jo. 14, 9). Por eso Pablo dice: "Cristo es la imagen visible de Dios que es invisible... Dios quiso habitar plenamente en Cristo y por medio de Cristo poner en paz consigo el universo entero" Col. 1, 15 y 19-20 (7).

La revelación de Dios no concierne a Dios en sí mismo por encima y más allá de la historia salvífica, sino Dios para nosotros y su estar con nosotros en la historia. El misterio que se revela no es el de la inescrutable e inabordable majestad e infinitud de Dios sino el de su voluntad salvífica, el de su entrega incondicional al hombre que en el N.T. se define como amor 1 Jo. 4, 8. 16,

-
- (6) Fernando Riaza Pérez, *Hacia una concienciación cristiana de la secularización*, en *Fe y nueva sensibilidad histórica*, ed. Sígueme, 1972 pg. 253-278; Fernando Sebastián Aguilar, *Discernimiento teológico de la secularización*, id. pg. 279-313. Claude Geffré, *el Cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, c. VII *Del Dios del teísmo al Dios crucificado*, pgs. 147-169. Miguel Benzo, *Hombre profano-Hombre sagrado. Tratado de antropología teológica*, ed. Cristiandad, 1978. Walter Kasper, *Introducción a la fe*, ed. Sígueme 1976; E. Schillebeeckx, *Dios futuro del hombre*, ed. Sígueme, 1970; Hans Küng, *El desafío cristiano*, ed. cristiandad, 1982.
- (7) José Ignacio González Faus, *Acceso a Jesús*, ed. Sígueme, 1978: *¿Qué Dios se nos revela en Jesucristo?* pg. 158 ss. Walter Kasper, *El Dios de Jesucristo*, ed. Sígueme, 1985.

anonadado y hecho realidad en Jesucristo el crucificado, el resucitado que "trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre... Nacido de la Virgen María se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros, excepto el pecado" (GS 22). El misterio de Dios en la revelación no es un problema especulativo sino el de la realización concreta de la salvación como pura gracia ofrecida a la libertad de hombre.

Dice además el Concilio: "La economía cristiana por ser la alianza nueva y definitiva nunca pasará; no hay que esperar otra revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor. 1 Tim. 6, 14; Tit. 2, 13. DV. n. 4. Sin embargo esto no excluye el que la revelación sea permanente como recepción del hombre y eficacia de Dios en la transformación del hombre y de su historia.

La Iglesia como comunidad de los creyentes en Jesús el Cristo es la forma históricamente visible de la fe en El como el Salvador absoluto, como el compromiso irreversible de Dios con el hombre, históricamente captable. En cuanto esta fe proviene de Jesús, la Iglesia se origina en El como comunidad de los que creen en El. Dado su contenido esa fe tiene que ser expresada pública y comunitariamente. Hay que comprender que la Iglesia se desarrolla históricamente mediante el mismo

proceso de exigencia interna, dinámica de la fe en Jesús el Cristo y no como resultado de afirmaciones o actos directos e inmediatos del Jesús histórico. Si la Iglesia como sociedad visible hubiese nacido de un proyecto de Jesús histórico no hubiese sido más que un movimiento reformista del judaísmo contemporáneo y no la expresión visible del misterio de su persona hecho eficaz por la recepción de fe de los creyentes.

8. Concepción trinitaria-ontológica de la salvación

En el lenguaje bíblico la unión hipostática significa la manifestación de Dios como amor en Jesucristo. 1 Jo. 4, 8. 16-17. Como esto aconteció en Jesucristo de modo definitivo e irreversible, Jesús y la comunicación amorosa de Dios pertenecen a la esencia de Dios eterna. En realidad la mediación entre Dios y el hombre en Jesucristo se puede entender solo en la perspectiva teológico-trinitaria. Jesucristo, el Hijo hecho hombre (la forma humana de existir Dios) en sus palabras, en sus actos, en su muerte y resurrección (la forma divina de existir el hombre), es en su persona la exégesis histórica de la trinidad, como ésta a su vez representa la posibilidad teológico-trascendental de la humanización. Más en concreto, la mediación entre Dios y el hombre en Jesucristo se puede entender teológicamente solo como acontecimiento en "el Espíritu Santo". El Padre y el Hijo no se agotan en su

amor mutuo. El Espíritu Santo en cuanto vínculo personal de la libertad en el amor entre el Padre y el Hijo es el "medio" en que el Padre envía al Hijo libremente, por pura gracia y en el que encuentra en Jesús a su cooperante humano. Allí aparece la libertad del amor en el Espíritu, la posibilidad de producir algo fuera de sí mismo y de introducir esa criatura en su vida relacional de amor sin que pierda su libertad de criatura (8). El Espíritu como mediación entre el Padre e Hijo es al mismo tiempo la mediación de Dios en la historia en su libre autocomunicación.

La Trinidad no es una doctrina aprendida de labios de Jesús sino la revelación del misterio de Dios hecha en la persona de Jesús, en su vida, y resurrección. Quien ve a Jesús ve al Padre en virtud del Espíritu. Jo. 14, 9). Correlativamente la salvación no aparece como algo extrínseco, adventicio al ser de de una capacidad interna, propia de la criaturalidad concreta, don de Dios, que capacita y destina al hombre a ser asumido en la vida íntima de Dios como copartícipe de la vida del Hijo hecho hombre por virtud del Espíritu. Jo. 3, 16-17. La experiencia de este amor de Dios es po-

sible solamente para el que trata de realizar en su vida esta fe, al comunicar el amor recibido con los hermanos, lo cual realiza la comunidad con Dios. 1 Jo. 4, 20s.

9. La creación cristocéntrica y el sobrenatural estructural

El Concilio afirma una relación intrínseca entre la manifestación de Dios en las realidades creadas y en la historia, puesto que Dios crea y conserva el universo por su Palabra (Verbo) "Por medio de El Dios hizo todas las cosas, nada de lo que existe fué hecho sin El" Jo. 1, 3. Rm. 11, 36 Heb. 1, 2; "Hay también un solo Señor Jesucristo por quien todas las cosas existen" 1 Cor. 8, 6. Pero principalmente Col. 1, 16-17: "Por medio de El Dios creó todo lo que hay en el cielo y en la tierra... todo fue creado por medio de El y para El". El concilio ha asumido la concepción bíblica en que creación y redención (salvación) están indisolublemente ligadas como naturaleza, estructura intrínseca y finalidad. La creación es el primer acto de revelación que se continúa hasta su plenitud en Cristo en quien se muestra la unidad de creación, revelación, destino eterno, desde el comienzo hasta su realización total (DV n 3) (9).

(8) Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit II/2*, parte segunda, Einsiedeln, 1969; Walter Kasper, *Jesús el Cristo. Jesucristo mediador entre Dios y el hombre. Reflexión filosófico-teológico* pg. 295-313, Sígueme 1976; id. *El Dios de Jesucristo*, c. III, *El misterio trinitario de Dios*. Sígueme 1985.

(9) Piet F. Fransen. *Criticism of some basic theological notions in matters of church authority, en Authority in the Church*, Leuven 1983 pg. 53; the common conception of the supernatural. H; de Lubac, *Surnaturel*, Paris 1946; id. *Mystère du surnaturel* Aubier, Paris 1965; H. de Lubac, *Petite catéchèse sur nature et grace*, Paris 1979.

De aquí se desprende evidentemente que "La vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, divina. En consecuencia debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que en la forma de solo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual... Esto vale no solamente para los cristianos sino también para todos los hombres de buena voluntad en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible" GS. 16 Por consiguiente la destinación del hombre a participar de la vida intratrinitaria en Cristo y con Cristo pertenece, como don enteramente gratuito, a la naturaleza histórica, concreta del hombre y por ende, lo sobrenatural en la terminología dualista, no es algo adventicio sino que pertenece estructuralmente al ser histórico del hombre. Por ello el concilio evita el término "sobrenatural" y asume el que estaba en uso entre los Padres y teólogos medievales: salutis supernae-salvación eterna (de lo alto) (DV n 3; LG 16).

10. Unidad de la historia

Como se ha visto, fe y salvación son inseparables de la historia humana en lo que tiene de auténtica promoción del hombre; la actividad humana no puede dividirse en sacra y profana; no hay dos historias paralelas, una en la que Dios actúa y otra en la que es protagonista el hombre; la historia humana como proceso evolutivo, liberador es historia salvífica.

Pero al mismo tiempo no puede desconocerse que la realidad humana aunque es una no es unidimensional, como no lo es el hombre mismo. La unidad supone inseparabilidad, dentro de una estructura, pero no identificación de los valores encarnados en esa realidad. Por ello, la eficacia de la fe es cualitativamente diversa de las fuerzas cuantificables, económicas, políticas, sociales de liberación y promoción humana y subsiste a través del fracaso o superación de los diversos proyectos humanos en las dimensiones mencionadas. Como exigencia, la salvación del hombre debe ser inseparable de la liberación política y económica, debe coexistir con ella, pero no es coextensiva con ella.

La concepción bíblica escatológica de la historia muestra que aunque la historia salvífica es coexistente, respecto a la historia general del mundo (como coexisten el error y el pecado con la gracia) sin embargo, no puede identificarse con ella puesto que la libre autocomunicación de Dios no es detectable en ningún dato de la historia general, su consumación no cae en ningún momento de la historia humana, por el contrario, supone la supresión de esa misma historia que es siempre ámbito de lo inacabado, de lo ambiguo, de lo dialéctico. Su conocimiento específico por medio de la Palabra del Señor en Cristo, es totalmente creído, es confianza depositada en El que tiene Palabra de vida eterna (Jo. 6, 68; 1 Cor. 2, 7s) y añade un nuevo dinamismo y una

nueva perspectiva sobre el sentido del hombre y de su historia. Lo cual no significa, dada la unidad del hombre y la vocación universal a la salvación que opera en todas las dimensiones del hombre, que el proceso salvífico no sea de alguna manera perceptible en la historia general, pero en forma no interpretada, ambigua, lo cual origina una distinción formal, aunque no siempre material, entre esa dos dimensiones de la historia normalmente coexistentes pero no coextensivas. Frecuentemente el catequista desconoce la fe genérica como fe salvífica (actitud del hombre sincero) y supone erróneamente que la fe cristiana se adquiere mediante el bautismo.

11. El camino inverso de la teología: de lo histórico existencial a lo ontológico.

Vamos a tipificar este proceso centrándonos en la cristología. No se trata de una alternativa entre una cristología ontológica y otra funcional pues en la profesión de fe en Jesús el Cristo ser y significado están indisolublemente unidos; lo importante es no perder de vista que conocemos algo de la esencia de una cosa a base de su manifestación, de su ser para el otro, de su acción y no a priori, no por de-

ducción a partir de una definición abstracta, la cual puede ser un punto de llegada (10).

El esquema de la antigua cristología partía de una definición de encarnación como el asumir por parte del Hijo de Dios de una naturaleza humana en unidad de persona. Luego se intentaba probar que eso era lo que había sucedido con Jesús de Nazaret. La cristología se convirtió en una doctrina abstracta y aislada sobre la constitución humano-divina de Cristo. A partir de esa definición se iba deduciendo lo que tenía que ser Jesús de Nazaret puesto que era precisamente la realización de esa definición. Y así su obra y acción salvífica quedaron separadas de su ser personal.

Las consecuencias de esta cristología abstracta fueron, entre otras, el concebir a Jesús prácticamente como un Dios en figura humana que camina por la tierra. Se le concede un cuerpo auténtico pero su psicología y su vida no fueron nunca estrictamente humanas. Complementariamente se supone que Jesús debe realizar la idea de una encarnación de Dios, lo cual excluye todo lo que suponemos incompatible con nuestra idea de Dios. De esta manera solo encontramos en Jesús al Dios que ya conocemos y cree-

(10) Johann Baptist Metz, *La fe en la historia y la sociedad*, esp. c. IV *La Teología como teología práctica fundamental. Sobre el primado de la praxis en la teología cristiana* pg. 65 ss. *Cristiandad* 1979 Claude Geffré, *el cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, esp. XII *el cristianismo como camino, como ortopraxis* pg. 254 ss. *Cristiandad*, 1984. Alois Buch, *Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen*, Patmos 1981; Heinrich Fries-Klaus Hemmerle, *Möglichkeiten des Redens über gott* Patmos, 1978; Walter Kerns, *Aufklärung und Gottesglaube*, Patmos, 1981.

mos conocer, es decir, al Dios de la filosofía (del deísmo) deducido a priori (omnisciente, omnipotente, etc.). Jesús, pues, nada revela de Dios en su vida real. El valor salvífico de la vida de Jesús queda reducido al ejemplo que nos dá, a la expiación por la cual arregla una "desavenencia del hombre con Dios" y vuelve a hacer posible lo que ya era antes de El. Cristo no revela, pues, lo que es el hombre originalmente pues su primer destino es independiente de El. Un acceso en Cristo a una forma ontológicamente superior como última y definitiva po-

sibilidad del hombre, era tema desconocido en esa cristología.

Esa imagen entró en crisis por el descubrimiento del Jesús de la historia, de la muerte del dios del teísmo y el proceso genético de la fe de los discípulos y la evolución del concepto de Dios a una forma bipolar, dialéctica. Precisamente lo que venía a cuestionar Jesús es la comprensión de Dios y del hombre. Divinidad y humanidad son definiciones nominales cuyo conocimiento debe ser recabado a partir de la realidad de Jesús y no viceversa.