
La revelación

Cambio de perspectiva del Vaticano I al Vaticano II

Carlos Bravo, S.J.*

El paso eclesial del Vaticano I al Vaticano II, en el contexto del mundo actual, no significa simplemente el paso de un sistema antropológico a otro sustitutivo, sino en profundidad la comprobación de que toda cuestión acerca de Dios es para nosotros una cuestión acerca del hombre si ha de tener sentido para éste. La teología entonces se moverá en el ámbito de una develación del sentido del hombre que integre su trascendencia hacia el Absoluto en la concrecicidad de su inmanencia histórica.

A nuestro parecer, la pastoral y la catequesis actual están inspiradas y orientadas predominantemente por unos presupuestos, no suficientemente explicitados que provienen de la teología romana del siglo XIX, la cual preparó y comentó los textos del Vaticano I.

Esta orientación es el producto inmediato de una reacción defensi-

va ante un proceso que venía gestándose por siglos (según algunos desde el siglo XIII, según otros desde el siglo XVII más precisamente) y que culminó en el "secularismo" de la primera ilustración que lleva al hombre a liberarse de los modelos de comportamiento y de las categorías mentales determinadas metafísicamente y religiosamente y lo induce a orientarse por las leyes

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

propias de los distintos ámbitos de la realidad. El hombre se hace el punto de referencia de la realidad que merced a la ciencia y a la técnica puede planificar y dirigir. Expresado de otra manera, se trata del proceso que ha llevado de una interpretación vertical del mundo a partir de lo divino (trascendente) a una visión fundada en el mundo histórico, social, humano, finito (horizontal).

Contra el racionalismo y el deísmo de la época se levantó la apologetica, la cual se propuso demostrar que la religión natural no basta, que es necesaria una revelación positiva y sobrenatural para proteger al hombre de sus propios errores y darle a conocer los misterios inaccesibles a la razón. Así se explica la promoción del término "revelación" para designar el objeto específico de la fe cristiana. De aquí procede la temática del Vaticano I, que fue el primer concilio que trató expresamente de la revelación como tal y en el sentido indicado.

Los documentos anteriores designaban el objeto de la fe con otros nombres. Por ejemplo el Concilio IV de Letrán en 1215 habla de "doctrina salvífica o camino de la vida"; la palabra revelación no figura. El Concilio de Trento dice: "El Evangelio fuente de la verdad salvífica y de la disciplina de costumbres" (DB 428-429 y 783-801) respectivamente. El Vaticano I al retomar el texto, reemplaza las palabras Evangelio y verdad Salvífica por el de "revelación sobrenatural" (DB 1787). El cambio de lenguaje implica evidentemente una modificación en el concepto de revelación.

1. El concepto de revelación en el Vaticano I

Aunque el Concilio se abstuvo de definir el término, el uso que de él hace, nos permite determinar su sentido. Por "revelación" entiende "la doctrina de la fe" (DB 1800), el conjunto de misterios contenidos en la Palabra de Dios escrita y transmitida (Escritura-Tradición), propuestas a nuestra fe por el magisterio de la Iglesia (DB 1792). *Identifica prácticamente revelación y doctrina de la fe, revelación y verdades de fe.*

Sin embargo, la tradición cristiana había distinguido estos dos conceptos hasta después del Concilio de Trento. Cuando Santo Tomás quiere designar el conjunto de verdades o misterios contenidos en la Escritura y propuestos por la Iglesia en los símbolos de la fe, emplea los términos "doctrina sagrada", "verdad salvífica" y otros análogos. La palabra "revelación" designa para él, no la doctrina sino su origen divino. Entiende generalmente por revelación la "iluminación divina gracias a la cual los profetas y los apóstoles percibieron la verdad que debían transmitir"; en otros contextos, entiende el acto por el cual Cristo, hijo de Dios, ha comunicado los divinos misterios. La revelación es la fuente de donde procede la doctrina sagrada, la verdad de fe.

De modo que donde el Vaticano I escribe "revelación", Santo Tomás decía "doctrina sagrada procedente de la revelación". Al unir los dos conceptos en un solo término, el Concilio corrió el riesgo de hacer pensar que la revelación es un con-

junto de verdades bajadas del cielo, provenientes directamente de Dios, mientras para Santo Tomás es una iluminación divina que suscita una percepción humana, con lo cual abre el camino para una interpretación (hermenéutica) de parte del hombre.

Por esta misma época se comenzó a concebir lo natural y lo sobrenatural como dos niveles superpuestos, casi sin vínculo interno como normal consecuencia de la posición del Vaticano I, puesto que lo que él llama "revelación sobrenatural" se superpone al conocimiento "natural" como un orden superior que apenas si presenta conexión con el anterior.

Por un lado, se habla de un conocimiento racional y sin misterios, por el otro, de una verdad misteriosa, garantizada sólo por la autoridad divina.

Para justificar la necesidad de una doctrina sagrada, Santo Tomás dice que se deriva del hecho de haber sido el hombre destinado por Dios a un fin que sobrepuja la comprensión de la razón. El Vaticano I justifica la necesidad de una revelación porque Dios en su infinita bondad destinó al hombre a un fin sobrenatural.

De acuerdo con la perspectiva de Santo Tomás, la destinación al fin está inscrita en el ser del hombre (es intrínseca); según la del Vaticano I, parece añadida al fin natural, adventicia a una naturaleza ya constituida.

Con todo, hay un punto en que coinciden Santo Tomás y el Vaticano I y es que el papel central, fundamental, esencial de Cristo no se menciona explícitamente. Basta leer el capítulo sobre la revelación en el Vaticano I para cerciorarse de que fuera de las citas de la Escritura y del Concilio de Trento, Cristo no se nombra.

A guisa de ejemplo, no está por demás mencionar la manera como Pío XII expresa esta concepción en su discurso a los cardenales y obispos llegados a Roma para la canonización de Pío X (31. 5. 1954): "Cristo nuestro Señor confió a los apóstoles y por medio de ellos a sus sucesores, *la verdad que trajo del cielo*; envió a sus apóstoles como su Padre lo envió a El (Jo 20, 21) para que enseñasen a todas las naciones todas las cosas que ellos habían oído al Señor (Mt 28, 19-30). Así, pues, los apóstoles, por derecho divino, han sido constituidos doctores o sea, maestros en la Iglesia. Fuera de los legítimos sucesores de los apóstoles, es decir, del Romano Pontífice para la Iglesia universal y de los Obispos para los fieles encomendados a su cuidado (cfr. can. 1326) no hay otros maestros por derecho divino en la Iglesia de Cristo; si bien ellos y particularmente el supremo maestro de la Iglesia y Vicario de Cristo en la tierra, pueden llamar a otros cooperadores y consejeros en el ejercicio del magisterio y delegarles la facultad de enseñar —bien en casos particulares— bien confiriéndoles ese oficio (can. 1328)". Tenemos aquí la expresión clara de una concepción vertical

de la revelación, consistente en una verdad descendida del cielo. No se hace la menor mención de ninguna mediación histórica.

Será necesario esperar al Vaticano II para escuchar otro concepto elaborado entre tanto por la reflexión teológica, una vez superada la legítima reacción contra el modernismo (racionalismo) que imprimió su huella en el Vaticano I y le impidió resolver ciertos problemas que quedaron solamente planteados en su época.

2. El concepto de revelación en el Vaticano II

La constitución *Dei Verbum* trata en conjunto los mismos temas que el capítulo sobre la revelación de la constitución *Dei Filius* del Vaticano I, pero lo hace de manera diferente: en vez de centrarse en los motivos por los que la revelación era necesaria a la humanidad, el Vaticano II pasa a exponer qué es la revelación, en qué consiste y lo hace con elementos tomados de la Escritura, especialmente de San Juan y San Pablo. Responde a problemas diferentes y tiene en cuenta los adelantos de la teología y de la exégesis.

El proceso que siguió esta constitución hasta obtener su definitiva aprobación es un indicio del profundo cambio que supone. Los esquemas propuestos en la primera sesión del Vaticano II por la comisión teológica preparatoria reflejaban todavía la mentalidad escolástica decadente del siglo XIX y fueron rechazados en noviembre de 1962

(I Redacción). La II Redacción fue rechazada igualmente el 25 de abril de 1963. El 3 de julio de 1964 sufrió la misma suerte la III Redacción. La IV Redacción fue remitida para una reelaboración durante el tercer período de sesiones en 1964. Finalmente la V Redacción fue aprobada el 18 de noviembre de 1965. Al rechazar los primeros esquemas y reemplazarlos por la actual Constitución sobre la Palabra de Dios, el Concilio realizó una obra de grande alcance en la renovación de la Iglesia, tan profunda y fundamental que todavía no ha podido ser suficientemente asimilada a nivel pastoral.

La revelación en el Vaticano II no aparece como un cuerpo de verdades doctrinales contenidas en la Escritura y enseñadas por la Iglesia. Se presenta como una automanifestación de Dios, es decir, como el acto por el cual Dios se da a conocer a sí mismo a través de su acción salvífica histórica, cuyo centro y culminación es Jesús el Cristo (D.V. No. 2, 4, 6).

La revelación, pues, no es directa e inmediata, sino mediada por 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 del desarrollo de la historia que Dios quiere hacer con el hombre.

Pero el sentido del acontecer como manifestación del designio de

Dios, no es percibido sino en la medida en que el pueblo de Dios toma conciencia de ello. Es decir, que 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. Dicho de otra manera, lo que llamamos Escritura es ya una interpretación y la respuesta de fe (del que interpreta) pertenece al contenido mismo de la revelación, como parte intrínseca de ella misma. La revelación no se actualiza sino en la fe del que la acepta.

Al tomar en serio la actividad significativa del pueblo de Dios como elemento constitutivo de la revelación misma, se sigue que la Escritura no se considera solamente como un dato o contenido objetivo de verdad, sino más bien como un testimonio que remite a hechos históricos. No basta captar el sentido del texto para conocer lo que Dios revela, pues se trata de una interpretación del creyente, irremediablemente histórica, es decir, relativa. No se puede descifrar el sentido de la palabra de Dios sino a través del testimonio del pueblo de Israel o de la comunidad cristiana, sobre los grandes acontecimientos de su historia que ha sido vivida en la fe como etapas de la revelación de Dios.

El llegar al sentido de la palabra de Dios supone, pues, una operación hermenéutica, se trata de interpretar una interpretación anterior a la luz de una nueva experiencia. Así como el testimonio de la Escritura no se propone relatar un hecho tal como 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. Los acontecimientos tienen su vida propia sin que sea posible disociar la factualidad pura de la captación del testigo. Es decir, que la lectura del texto tiende 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 una actualización del valor supra-circunstancial, supra-temporal, afirmado por el autor para los lectores de todos los tiempos.

La teología de la palabra es referencia a la experiencia de otro que es el autor, mientras que la teología de la historia es transferencia a la experiencia de otro que es el lector. Existen implicaciones mutuas entre el acontecimiento de la palabra y el acontecimiento histórico. El acontecimiento de la palabra y del sentido contienen la posibilidad de que algo suceda más allá del texto.

Así como no es posible el paso directo del suceso (ambigüo en sí) al sentido, tampoco es posible la traducción directa del acontecimiento histórico y del texto en in-

terioridad, en decisión de fé. La teología de la historia conserva no solo el hecho histórico, sino el texto mismo a la distancia que le corresponde para que puede desplegarse en su conexión histórica. La inmediatez de su aplicación existencial a nivel de fe, constituye un corto circuito entre el pasado y el ahora, aboliendo la historicidad. La historicidad consiste en la inserción de la existencia presente en el curso de la historia lo cual implica la constitución conjunta y recíproca de la historia del pasado, en una historia de tradiciones (texto) y de experiencia presente a través de lo cual un individuo, un grupo, un pueblo retoman su propia historia.

De acuerdo con los nn. 11 y 12 de la Constitución Dei Verbum, los escritos de ambos testamentos son creaciones lingüísticas plenamente humanas. Lo que Dios quiso decir, lo expresó con palabras humanas, de manera que el sentido pretendido por Dios es el mismo de la palabra humana, fruto "de las facultades y talentos de los autores sagrados, que son 'verdaderos autores'". Nada en la Biblia es inmediatamente divino, ni siquiera la palabra del Jesús histórico, suponiendo que podamos llegar a ella a través de la crítica histórico-literaria.

Por eso, la exégesis que es el camino para la inteligencia de los textos es una ciencia histórica y una ciencia crítica, de la cual no está dispensando ni el mismo magisterio, pues su carisma de intérprete auténtico no proviene de nuevas revelaciones (Cfr. Declaración *Mysterium Ecclesiae* de la Sagrada Congrega-

ción para la Doctrina de la Fe, Julio de 1973).

El hombre y su universo no tienen sino una sola finalidad intrínseca (GS 22) y por consiguiente la manifestación de Dios por las realidades creadas y la revelación histórica constituyen una unidad a la que corresponden el conocimiento de Dios por la razón y el conocimiento por interpretación del acontecer histórico y de manera única e insuperable, por el testimonio histórico del Hijo hecho hombre, como formas complementarias, internamente vinculadas, del acceso del hombre a Dios. Por ello, el Concilio evita el término "sobrenatural" y asume el que estaba en uso entre los Padres y teólogos medievales: "salutis supernae" = salvación de lo alto, eterna (D.V. n. 3).

A Dios, pues, no lo conocemos sino en el término de su acción creadora que es el universo y en el término de su acción histórica que es el acontecer humano. El, en sí mismo, no es objeto directo de conocimiento. El conocimiento que de El tenemos es siempre "mediado" y el medio, por consiguiente, es siempre criatural. Esta es la escuela de su trascendencia, lo cual no obsta para que su presencia sea inmediata. Dios no es exterior, distante, ausente de su creación, es la fuente permanente e intrínseca del ser y del actuar de la creatura. San Pablo lo expresa con estos términos: "En El vivimos, nos movemos y existimos" He. 17, 28.

La Sagrada Escritura ha afirmado expresamente la inaccesibilidad

e incomprensibilidad de Dios con lo cual indica que El no puede ser objeto directo del conocimiento de parte del hombre. Dice San Juan: "Nadie ha visto jamás a Dios, el Hijo Unico que es Dios y que vive en íntima comunión con el Padre, es quien nos lo ha dado a conocer" Jn. 1, 18 Cfr. 1 Jn. 4, 12. San Pablo expresa la misma idea: "Es el único inmortal que vive en una luz a la cual nadie puede acercarse. Ningún hombre lo ha visto ni lo puede ver" (Cfr. S. Theol., I, Q. 3 Proemio).

Insistimos en este punto porque la profunda diferencia en la forma de entender la revelación que distingue al Vaticano II del I implica, en último término, una concepción muy diferente del conocimiento que el hombre tiene de Dios y de su acción en el mundo y por consiguiente de la posibilidad concreta de su comunicación con el hombre y del hombre con El, que es la revelación. Dios no se presenta al conocimiento humano como una realidad al lado de otras y superior a cualquier otra, Dios está fuera de todo sistema o categoría, no es objeto de ningún saber ni de ninguna cuestión como pueden serlo el mundo y los hombres. El es más bien la respuesta a la pregunta implicada en toda pregunta, es la explicación de toda cuestión acerca del hombre y del mundo en absoluto (Cfr. El Planteamiento de W. Weischedel. *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 Bde. Muenchen (1975).

Es decir, que a Dios no lo podemos conocer en sí mismo, como es

obvio, sino a partir de nosotros mismos, de nuestra propia realidad. Si consideramos el uso bíblico de la palabra Dios, vemos que es un *synsemanticon*, lo cual indica que no puede interpretarse sino dentro de un contexto. Dios en la teofanía del Exodo se presenta como el sentido global de una situación y su explicación. "Yo soy el que soy" denota una presencia activa que da sentido a todo ese proceso histórico, pero que no dice quién es en sí, no es descriptivo ni definitorio; supone una serie de experiencias de fe y decisiones que orientan el desarrollo de los acontecimientos que dieron origen a la nacionalidad israelita. La frase conocida del Evangelio: "El tiempo se ha cumplido, el Reino de Dios está cercano, convertíos y creed en el Evangelio" corresponde a una valoración crítica de una situación histórico-social y a las normas de acción consiguientes, pero no pretende describir una realidad inmediatamente tangible, perceptible. Esta frase, como la del A. T. no puede ser analizada en sí misma sino dentro de un complejo de fe y decisión: no es descriptiva sino axiológica. Según la expresión de G. Eveling, las frases en que se presenta el término "Dios", contienen simultáneamente un juicio y una esperanza, por eso no se refieren a una "cosa", sino que crean una situación. (Wort und Glaube, pg. 416).

Con Dios se da una respuesta que abarca y supera toda otra respuesta, pues El es la realidad que abarca, determina y funda toda realidad conocida o conocible. Como la relación de dependencia del mundo es total y unilateral, dado

que Dios es Aquel sin el cual nada es, también la analogía es unilateral, el mundo es semejante a Dios pero Dios no es semejante al mundo. Dicho de otra manera, en toda cuestión acerca de Dios no se trata de una cuestión categorial sino de una cuestión trascendental en el doble sentido de la palabra: una cuestión que abarca todos los seres (trascendental en el sentido escolástico) y una cuestión que toca la condición de posibilidad de toda otra pregunta y respuesta (trascendental en el sentido de la filosofía trascendental contemporánea).

La acción de Dios no se confunde con la de la criatura pero no se realiza sin ella, ni superpuesta a ella, sino en indisoluble unidad con ella. Es decir que la causalidad divina es de orden diferente a la de la criatura, ni se suma, ni se yuxtapone a ella sino que le comunica el existir y el actuar: es inmanente sin ser parte de la creación sino el totalmente otro. Por consiguiente la acción de Dios no viene de lo exterior, El no es un agente externo, perceptible por contraposición al mundo, al hombre, a la historia. El se revela en el interior mismo del mundo, del hombre y de la historia por lo que ellos son, dado que Dios les comunica su ser dinámico, evolutivo.

El que la revelación sea histórica significa además que se realiza como el mismo 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 auto-comprensión

del hombre es inseparable de la historicidad de la existencia e implica una relación vital del hombre con la cosa. El hombre entiende el mundo en la medida en que se sitúa en él con anterioridad a toda reflexión metodológica o filosófica. El hecho y el sentido son indisolubles y el hombre es el intérprete. Se sigue, pues, que la revelación se verifica como percepción del sentido inherente a las diferentes formas de la realidad tal como la experimenta el hombre y la hace objeto de su reflexión (experiencia a nivel existencial, origen de la fe). 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.

La Biblia parte del supuesto de la íntima relación entre el orden de la creación y el orden salvífico. Entiende la revelación salvífica como una interpretación profética de la realidad. Por consiguiente la fe para la Biblia no es un riesgo ciego, un sentido irracional, una opción irresponsable y de ninguna manera un sacrificio de la inteligencia. Según el Nuevo Testamento los creyentes están llamados a dar cuenta ante todos los hombres de su esperanza. 1 Pe. 3, 15.

La inspiración. La escritura es pues, manifestación de la fe del pueblo 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 ex-

presión escrita, objetiva, de la fe y Dios es autor de la fe, la Escritura no es simplemente interpretación humana, sino verdaderamente palabra de Dios. *Esta 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 del Dios vivo: Esta 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 no puede tildarse de inmanentista, trata de no separar la acción de Dios y 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. Esta inspiración comprende ciertos carismas funcionales: para orientar al pueblo en su acción, al jefe; para dirigirlo en su comprensión del sentido de la historia, al profeta; para fijar la palabra de Dios en favor de las futuras generaciones, al escritor. Este conjunto constituye la inspiración dada a una colectividad: unos actúan, otros hablan, otros

escriben en virtud de este carisma y su resultado es la palabra de Dios que se hace Escritura.

Desde esta concepción se ve cómo la Escritura es a la vez objetivación de la fe del pueblo de Dios, y Palabra de Dios dirigida al pueblo y a la Iglesia. Por la inspiración la Palabra de Dios se hace Escritura bajo la moción del Espíritu Santo, pero ello confiere a la Escritura una cualidad permanente por la cual el mismo Espíritu a través de la Palabra introduce al hombre en la intimidad del misterio de Dios. Esa es su eficacia sacramental.

El carisma de la inspiración y la revelación, que es su corolario, no es accesible sino a la fe y la fe en su aspecto cognitivo, es siempre un conocimiento interpretativo, condicionado por la situación histórica de cada época.

Afirma también el Concilio (DV. n. 4) "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). 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.♣