

LA REVELACION DE DIOS Y SU TRANSMISION

Anotaciones acerca de la revelación de Dios, de su experiencia, de su transmisión y del papel que corresponde en función de ella, al Magisterio de la Iglesia y a la Teología¹.

Alberto Ramírez

La temática mencionada en el título incluye problemas de tal manera conexos, que no pueden ser diversificados para su estudio más que por razones metodológicas. El problema de la revelación se refiere al contenido mismo de la fe de las religiones, del cristianismo, de la iglesia. El problema de la tradición se refiere al proceso de la comunicación de la revelación, anterior a todas las posibles determinaciones acerca de la manera de la transmisión. El Magisterio eclesiástico es un ministerio que preside la experiencia de la revelación y su transmisión y yo creo que toda la temática debe ser completada por la ubicación del ministerio magistral dentro del contexto de la responsabilidad total apostólica de la Iglesia y en conexión también con un ministerio particular, el de la teología, ejercido no sólo en función del Magisterio, sino en función de toda la Iglesia.

Esta exposición se sitúa en el último momento de todo el proceso de la teología. No desconoce la fundamentación primera del problema, tal como la han elaborado las mejores investigaciones bíblicas; ni quiere desconocer tampoco la fundamentación positiva del dato original en evolución al través de la historia de la iglesia, con sus expresiones teológicas patrísticas, escolásticas, post-tridentinas. Nosotros, la iglesia actual, debemos asumir la tradición toda como nuestra propia tradición. Esa tradición total es el dato propiamente positivo, base de la teología de cada momento.

Una advertencia previa en relación con el dato positivo total, que presupone este trabajo, es de gran importancia. Este trabajo quiere asumir el dato positivo total en su justo valor, sin tergiversarlo por una sustantivación excesiva. Existe en efecto el peligro de asumir la Escritura, de asumir la literatura teológica de las diferentes épocas como la patrística y la escolástica, simplemente desde un punto de vista literario objetivo, como si en la literatura comenzara y terminara todo el problema. En realidad, la literatura no puede ser tomada más que como modo concreto de comunicación lingüística del fenómeno humano. No recurrir entonces hasta la historia y contentarse con esclarecer la litera-

¹El origen de estas anotaciones fue una contribución al Primer Congreso Nacional de Teólogos, convocado por la Comisión Doctrinal de la Conferencia Episcopal de Colombia, para los días 1 al 6 de Diciembre de 1975 en Medellín, con el fin principal de conocer las distintas tendencias teológicas del medio colombiano y de buscar una mayor comunicación de los teólogos.

tura, aún en su dimensión objetiva, es insuficiente. Por esta razón, el argumento positivo de la teología, ya sea el de la Escritura, o el de los Padres, o el de la escolástica, o, en una palabra, el de toda la tradición concretada lingüísticamente por diferentes momentos de la literatura religiosa o teológica, debe ser utilizado, en último término, no en cuanto literatura, sino en cuanto historia o tradición real.

Sin embargo nosotros no podemos contentarnos con repetir la tradición y asumirla como muestra. A partir de ella la iglesia de cada momento debe lanzarse hacia el futuro. Por esta razón este trabajo no puede consistir simplemente en repetir una doctrina oficial fijada ya sea por el sentido eclesial común, o de manera solemne dogmática, sino que, partiendo de esta fijación, debe abrir la temática hacia horizontes nuevos, por lo menos en algunos aspectos que van apareciendo con cierta claridad en nuestros días. Este trabajo es pues de teología, es decir, un esfuerzo de "intelligentia fidei", que asume un dato ya elaborado previamente por las investigaciones positivas, lo penetra en situación y lo tematiza hasta expresarlo en lenguaje que debe ser verdadera traducción. En este sentido es, como ya se dijo, momento último de todo el proceso teológico. Con ello quedan delimitadas sus pretensiones: no se trata aquí de exponer investigaciones positivas parciales, sino que simplemente se las tiene en cuenta; no debe terminar este trabajo por reproducir simplemente la "intelligentia" del pasado con otros términos, sino que debe esforzarse por ofrecer una comprensión y una expresión abiertas.

1. LA REVELACION

Uno de los principios básicos del cristianismo, en el cual comulga también, hasta cierto punto con todos los otros fenómenos religiosos de la humanidad es el de la revelación de Dios. Dios se revela. Su manifestación es captable para el hombre. El sujeto de esta revelación puede presentar características particulares, según el mundo religioso que consideremos: él puede aparecer simplemente como el sentido general trascendente de la realidad cósmica y humana, o puede presentar características más definidas, como en el caso de la comprensión religiosa bíblica. Por la pura existencia abstracta de los dioses se han interesado poco los hombres. El interés de los hombres por Dios se conecta en definitiva con la conciencia que el hombre revela de que Dios se manifiesta.

El problema de la revelación de Dios en general y el de la revelación cristiana de Dios han sido tratados ampliamente y no sólo de manera tradicional apologética, sino también en época reciente a la luz de adquisiciones de importancia no sólo en el campo bíblico, como cuando se ha profundizado toda la temática de la Palabra de Dios, o cuando se ha hecho resaltar el tema de la salvación como historia, sino también en el contexto de las recomendaciones antropológicas personalistas, que insisten en el carácter dialógico de la existencia humana y valoran con

entusiasmo todo lo referente al aspecto humano de la exterioridad: fenomenología, lingüística, estructuralismo. No es tampoco pretensión de este trabajo repetir lo ya realizado, ni siquiera establecer un estado de la cuestión, sino simplemente insistir en aspectos primarios de todo el problema, sin desconocer por ello los planteamientos tradicionales, que pueden guiar la clarificación deseada del tema².

En nuestros días, el clima de diálogo en el cual ha entrado la iglesia en todos los ámbitos, como en el caso de la relación con las otras confesiones cristianas, en el caso de la relación con las otras religiones, en el de la relación con los humanismos que representan aspiraciones nobles, en el caso, en fin, de la relación con el mundo, ha permitido no solamente valorar todos los aspectos positivos que representa el descubrimiento religioso de todos los hombres que existen por fuera del cristianismo, sino también la originalidad del fenómeno de la revelación tal como ha sido experimentado en el cristianismo. Con el fin de no pasar por alto el contexto religioso universal, en el cual se sitúa el cristianismo, y con el fin, al mismo tiempo, de precisar la originalidad de la experiencia religiosa que lo constituye, se hace alusión aquí a la revelación tal como es sentida en cada uno de estos campos.

1.1. La experiencia universal de la revelación de Dios

Una de las experiencias humanas sobre cuyo valor y legitimidad es posible discutir, pero acerca de cuya existencia no se pueden presentar dudas fundadas por tratarse de un hecho suficientemente universal, es la experiencia religiosa. Es el hombre por naturaleza religioso? La pregunta no tiene importancia ante la realidad del hecho de que lo ha sido. Prueba de ello no lo son simplemente las religiones configuradas estructuralmente, cuyo número de adeptos es impresionante no sólo en el momento actual, sino al través de toda la sucesión de los tiempos, sino también los fenómenos religiosos más modestos, que no pierden, como síntoma de humanidad, su valor por el hecho de su carácter reducido, o por el hecho de las contradicciones que su comparación puede revelar, ni mucho menos por el hecho de que también aparezcan conectados con el hombre más primitivo que conocemos. Todos estos factores abogan, desde un determinado punto de vista, más bien en favor de su significación positiva que en contra de ella.

Ahora bien, esta religiosidad general se basa en la afirmación primera de la existencia ya sea de un sujeto trascendente o simplemente en la

(2) La bibliografía al respecto es vastísima y bastaría dar una mirada al aparato crítico de obras como la ya clásica de R. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, Desclée de Brower, 1963, o a todas las que en alguna forma se refieren a la temática de la historia de la salvación, así como a los documentos del Magisterio o a sus comentarios, en especial los de los SS. XIX y XX, en particular las Constituciones sobre la Revelación de los Concilios Vaticano I y Vaticano II: *Dei Filius* y *Dei Verbum*.

de un sentido trascendente de la realidad y de la historia. El problema que aquí planteamos rebasa los límites de este trabajo y su solución positiva es para nosotros un presupuesto indiscutible. El problema aquí es de otro campo: esta realidad es afirmada por el hecho de su revelación. El hombre religioso ha dicho que ha constatado a un Dios que se revela. De qué tipo es esa revelación?

La diversidad real de visiones del mundo y de la vida humana permite diversificar a su vez la calidad de la experiencia religiosa de esta revelación. Una exposición del problema total nos haría interminables y exigiría recurrir a todas las tesis de fenomenología de la religión. Para nuestro caso es de interés especial la indicación de un mínimo común denominador de todas estas experiencias, incluida entre ellas la cristiana en un momento en el cual aún no se llega a precisar su identidad original. Una sensibilidad especial del hombre frente a una dimensión especial también de la realidad que existe fuera de él, permite abordar el problema. Esta sensibilidad significativa es una capacidad simbólica por medio de la cual es posible realizar en profundidad la exploración de todo lo que existe. Tal vez sería arbitrario diferenciar las religiones en cuanto religiones de la naturaleza y religiones de la revelación, como tradicionalmente se lo hace. Porque ambas nociones de religión acompañan en alguna forma a toda experiencia religiosa, aunque no en igual medida y no en sentido definitivo. Sin embargo, en este punto en el cual queremos referirnos a la experiencia general de la revelación, no parece imposible afirmar que esta experiencia corresponde a la captación de una manifestación natural de Dios, que nosotros extendemos a todos los fenómenos religiosos y no simplemente a las llamadas religiones de la naturaleza.

Ha existido ciertamente una capacidad humana de captación de una dimensión especial de la realidad externa, especialmente de la naturaleza, del escenario humano de sus fenómenos. Los movimientos de la realidad que son captables, sobretodo cuando han presentado características asombrosas o inexplicables, aunque no solamente en estos casos, han sido leídos como revelación de Dios. Así los fenómenos estrictamente naturales, que podemos ejemplificar según nuestras consideraciones tradicionales como los rayos, los truenos, los relámpagos; así también los fenómenos humanos tales como la vida, la sexualidad, etc. El sujeto intencional de estos fenómenos no es, según esta experiencia religiosa, la materia sin más, o el hombre, sino un Dios que se revela. Frente a esta revelación, el hombre asume actitudes religiosas que se concretizan en formas en último término convencionales, las cuales permiten la existencia comunitaria religiosa.

Aún aquí es posible, aún más, necesario, situar la experiencia religiosa bíblica, en cuanto experiencia primitiva. No faltó ciertamente en Israel, como no ha faltado tampoco en el cristianismo, esta capacidad significativa o receptiva de significaciones. Sería indispensable para

comprenderlo mejor, hacer resaltar teofanías bíblicas como la del Sinaí, o teofanías también neotestamentarias? Tal vez no es indispensable señalar que estas experiencias religiosas bíblicas no tienen más que un carácter formal y que sólo representan la utilización de un lenguaje que no se corresponde con su contenido. Es preferible y probablemente más exacto afirmar que la experiencia religiosa bíblica no desconoce la textura básica y primitiva de toda la experiencia religiosa, o, con otras palabras, que también Israel presentaba la sensibilidad significativa que fué mencionada antes. Pero es preciso avanzar más aún en el proceso de la revelación para encontrar la realidad de la revelación que conocemos en el cristianismo.

1.2 La experiencia histórica de la revelación de Dios

Hasta hace cierto tiempo, hasta nuestros días inclusive, el recurso a la Escritura santa tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, en búsqueda de afirmaciones teológicas, no pasaba de la superficie literaria. El argumento bíblico, como ya se ha dicho, ha estado condicionado por una veneración justificable y decisiva de la Escritura, que ha estado en capacidad de responder de manera inmediata todos los interrogantes, entre los cuales se puede mencionar el que se refiere a la revelación. Pero esta veneración, que merece aprobación, no autoriza a descuidar una penetración más profunda de las fuentes, que no consiste propiamente en la exploración de las mismas en búsqueda en un sentido espiritual que existe en el plano literario, como ha acontecido con la exégesis alegórica, sino que exige la búsqueda de un fondo o contenido que debe aparecer en este argumento.

El trabajo bíblico total reciente supone muchos campos de acción, los cuales deben ser mantenidos, integrados y aprovechados: desde la investigación literaria hasta la síntesis parcial que constituye lo que ha sido denominado como teología bíblica. Este trabajo complejo ha atendido también recientemente la ayuda de experiencias semejantes realizadas en otros campos. La antropología moderna, por ejemplo, ha sabido deslindar muy bien metodológicamente la dimensión profunda de la realidad, de su dimensión manifestativa. La insistencia en el carácter metodológico de este deslinde es una precisión necesaria aquí, en razón del gran deseo moderno de integración unitaria de la realidad. En este contexto se sitúa el trabajo realizado en relación con toda literatura: ella es fenómeno humano, lingüístico, que se ha dado en función de la tradición, de la entrega del acontecimiento. La literatura no es existencia sustantiva, no es realidad absoluta. Es fenómeno que sólo se comprende en relación con un contenido real que tiende a manifestarse. Es revelación de la existencia histórica, con miras a la transmisión. El que la enfrenta debe querer lanzarse al través de ella hacia el acontecimiento. Ella es pues existencia mediata, que al ser trascendida nos pone

en contacto con su contenido.

La criteriología anterior no ha dejado de jugar un papel importante en el trabajo escriturístico-teológico, no sólo en lo que se refiere a la búsqueda que representa toda la investigación bíblica, sino también en la búsqueda de toda la investigación positiva de la teología que camina en pos del sentido que ofrecen todas las fuentes literarias del cristianismo.

Se ha insistido recientemente, por ejemplo, como prueba de lo anterior, en una temática que en el principio parecía no tener otras pretensiones distintas a las de una metodología para hacer teología: en la temática de la historia de la salvación. Como modo de hacer teología, en el sentido de una síntesis teológica, la temática, de la "historia de la salvación" no es nueva. Podría pensarse por ejemplo en la caracterización reciente de la patrología al leer autores cristianos antiguos como Melitón de Sardes o San Ireneo. Oscar Cullmann desmontó el camino para la teología reciente cuando hace algunos años realizó trabajos que fueron recogidos por la teología católica en el sentido señalado: La expresión "historia de la salvación" se convirtió en "slogan" avasallador que revitalizó una teología anquilosada metodológicamente. Pero desde entonces hemos progresado mucho: no se trata ya de afirmar simplemente que Dios salva al hombre en la historia y no a pesar de ella, sino de afirmar que la historia humana es, o por lo menos puede ser, la historia de la salvación. Que el acontecimiento humano total que llamamos historia tiene o puede tener como sujeto actuante no simplemente al hombre sino a Dios.

La importancia de este redescubrimiento es invaluable. Por unos u otros caminos se va explicitando actualmente esta temática. Las repercusiones de la misma en todos los campos de la teología van siendo indiscutibles. En el tratamiento de la literatura sagrada, base de toda la teología ha exigido esta temática el que la misma literatura sea relativizada, en el sentido de que ella debe ser trascendida o leída hasta un punto tal que el contacto del lector de la misma, que es la teología y en último término la iglesia, sea el contacto con el acontecimiento, con la historia. No basta comprender la literatura. Es necesario que ella nos lance hasta su contenido: la historia de Israel, si pensamos en el conjunto literario total que llamamos Antiguo Testamento; la historia de Jesucristo, si pensamos en el Nuevo.

Pues bien, lo dicho hasta ahora no permite concluir que hayamos tocado directamente nuestro problema. Sin embargo sí indirectamente. La Escritura es la tradición de la historia de la salvación, es decir, la entrega a nosotros de una historia humana, que es la historia de la salvación, porque el sujeto actuante no es aquí simplemente el hombre, sino Dios, el Salvador. Pero queda así respondida la pregunta por la revelación? En cierto sentido sí: la presencia salvadora de Dios es su manifestación, su revelación. La revelación de Dios no es neutra, ociosa,

sino salvífica. La acción salvífica de Dios es su revelación. Pero en parte la respuesta es insuficiente, porque nosotros queremos saber más explícitamente lo que significa que unos hombres hicieron experiencia de una manifestación real, la de Dios.

El dato bíblico que se refiere a este problema ha sido bien elaborado y ordenado según criterios genéticos, por ejemplo, como cuando se han comparado las distintas experiencias religiosas del Dios Yahveh, del Dios de los patriarcas etc. Es indispensable recurrir a las conclusiones de la exégesis, tal como las presenta al final sistemáticamente la Teología Bíblica. Aquí son supuestas estas conclusiones y no repetidas explícitamente por razones evidentes. Nos contentamos entonces con señalar lo que es necesario en el momento de todo el proceso teológico, en el cual se sitúa este trabajo, es decir, el momento último de la tematización teológica.

Una afirmación básica, que tratamos en seguida de explicar, lo resume todo: la revelación bíblica de Dios es una revelación histórica. Dicho de manera más exacta: la revelación bíblica de Dios es una historia humana. Repetimos dos afirmaciones anteriores: en primer lugar, que esta revelación no es la negación de una revelación natural de Dios y que la misma Escritura testifica que la experiencia primera de Dios, que hemos llamado natural, juega también cierto papel aquí. En segundo lugar, con la intención de caer en el aspecto de la originalidad de la revelación bíblica, el carácter histórico de la revelación de Dios en Israel no consiste simplemente en el hecho de que Dios se haya revelado en la historia humana, desde fuera, y no a pesar de la historia, sino en el hecho de que esta historia humana es la revelación de Dios.

Ahora bien, la historia de Israel es el tejido misterioso de acontecimientos humanos, cuya calidad revelante no es totalmente uniforme. La escritura sagrada del Antiguo Testamento ha entregado esta historia de una manera que ha sido explicada suficientemente por la exégesis, cuando ella ilumina el proceso de la formación de las tradiciones, el de su confección por escrito en las unidades parciales y en su conjunto total. La totalidad histórica entregada por la Escritura incluye un juicio profético sobre la calidad de los acontecimientos y sobre la intencionalidad última del proceso total. En fin de cuentas, la historia de Israel es la historia de la salvación. Es la presencia histórica, reveladora y por lo tanto salvífica de Dios, que además tiende hacia una explicitación plena y definitiva.

Dios aquí no es simplemente el objeto de una experiencia religiosa, realizada por un hombre que revela una capacidad significativa profunda, al enfrentarse a toda realidad. Es el sujeto que actúa y cuya presencia es captada como revelación, por un hombre que posee una capacidad especial de captación histórica. A esta capacidad, así como a la anteriormente señalada, la podemos considerar, para no parcializar el problema, como un don de Dios. También lo suponemos aquí. Pero nos

ha interesado ante todo señalar que la revelación de Dios es la historia humana y que ella es objeto de experiencia humana también, la de un pueblo que realiza simultáneamente esta historia. El éxodo, por ejemplo, prototipo y arquetipo, si así se puede hablar, de esta historia, no es simplemente la huida de unos esclavos del Egipto, sino la liberación obrada por Yahveh. La interpretación de fe de la propia historia es captación de una revelación real, es mirada en profundidad de la propia historia. Ella concretiza además la realidad revelada y captada: Yahveh, el Dios bíblico, reviste características originales y se enriquece con rasgos, en cuyo descubrimiento pudieron ciertamente jugar algún papel de ocasión otras experiencias religiosas del ambiente, pero que no restan nada a su realidad y a su originalidad, si se le compara con el término de las otras experiencias religiosas semejantes. La respuesta suscitada por la captación de esta revelación está también condicionada por ella: la actitud de fe de Israel corresponde bien a esta revelación.

Pero esta revelación histórica, entregada por la Escrituras del Antiguo Testamento, no culmina dentro del ámbito de Israel, si hablamos desde la perspectiva del cristianismo. Es lo que nos obliga a avanzar ahora aún más en el proceso de la revelación, al referirnos a la historia de la salvación en Jesucristo.

1.3. La experiencia histórica de la revelación de Dios en Jesucristo

El misterio de Jesucristo es misterio de la revelación salvadora de Dios transmitido por el Nuevo Testamento.

Al entrar en este momento último del proceso de la revelación, no abandonamos lo afirmado hasta aquí. Jesucristo es incomprensible sin el proceso histórico que lo precedió, sin la historia de Israel. Comprenderlo así, dentro de esta mutilación, sería como comprender una flor sin ninguna conexión con la planta de donde surge. La historia de Jesús, según la comprensión original tanto del mismo Señor, como de la comunidad que nos lo entregó, es la plenitud de la historia de Israel. Es lo que ha llevado a afirmar con razón, en el plano de la literatura sagrada bíblica, que el Nuevo Testamento es un comentario, y para los cristianos simplemente el comentario, del Antiguo. La Escritura del Nuevo Testamento es de nuevo, para insistir en nuestra criteriología, la manifestación de una historia para la entrega, para la tradición. Las investigaciones exegético-bíblicas que aquí deben ser tenidas en cuenta, han llegado a un punto que admite aún enriquecimientos, en el cual lo menos que se puede decir es que esta literatura es la expresión compleja de la experiencia de la historia de Jesucristo, que no puede ser considerada como experiencia deficiente o tergiversada, sino como la experiencia auténtica de esta historia y que ella entrega verdaderamente esta historia.

En lo que directamente se refiere a nuestro problema y atendiendo una vez más a la afirmación anterior, según la cual la historia de Jesucristo es plenitud de la historia de Israel, es necesario afirmar aquí que la revelación salvadora de Dios es en último término la historia real humana de Jesucristo. Si el sujeto de la historia de Israel, captado en esa experiencia religiosa, no era simplemente el hombre, sino precisamente un Dios que se revelaba como salvador, igualmente aquí, con la precisión que exige el criterio de la plenitud, del cumplimiento, la presencia interna captada en la fe ante la historia de Jesucristo no es simplemente la presencia humana, sino la presencia sin ambigüedad del Dios salvador. Jesucristo es la revelación de Dios sin más.

No basta para hacer la afirmación anterior limitar nuestra mirada dirigida al Señor, al puro campo de la existencia humana abstracta, aún más, puramente ontológica, ni mucho menos a la existencia puramente material que ha explicado frecuentemente la salvación como contacto automático de nuestra humanidad con la suya. Es indispensable valorar de nuevo la realidad histórica de esta existencia. La historia de Jesucristo es la revelación salvadora de Dios. Pero por qué razón puede limitarse de esta manera la historia así, en un hombre, para concretar en ella toda la revelación definitiva de Dios?

La historia de Jesucristo es una historia determinada. Precisamente el tipo de historia, cuyo contenido se explica por la presencia de un sujeto que no es simplemente el hombre sino precisamente Dios. Esta historia es el acontecimiento total de Jesucristo: exactamente todo lo que fue realizado durante un espacio de tiempo limitado. El prototipo o arquetipo, si así podemos hablar, de todos los acontecimientos que constituyen esta historia total, es un nuevo éxodo. La aplicación tipológica en este sentido existe sin duda en el Nuevo Testamento. La muerte gloriosa de Jesucristo es la ventana abierta que nos permite mirar toda esta historia. No es precisamente, o por lo menos únicamente su realidad anecdótica, material, biológica, la que permite descubrir en toda su significación esta historia. La penetración profunda de esta historia permite interpretar los hechos, por ejemplo, por medio de una expresión tal como la de "entrega", o, si no tenemos temor ante el sabor de un lenguaje que puede parecer demasiado afectivo, sentimental, poético, la historia del amor. Algunos han dicho de manera hermosa que "Jesús es el hombre para los demás", lo que permite leer la moneda por su cara opuesta en esta forma: "no es el hombre para sí mismo". En un momento en el cual se insiste en las implicaciones prácticas del cristianismo, se ha llegado a decir que la existencia en Jesucristo es la opción por los demás, la opción por el otro, la opción por el hermano, la opción por el pobre. Esa es ciertamente la historia de Jesucristo. El precepto evangélico de la caridad es mirado, con frecuencia y con razón, como una dimensión imperativa del evangelio y se ha insistido en que ella no dice del todo la dimensión indicativa del mismo. Sin embargo, una

mirada en perspectiva de la realidad, no significa necesariamente desconocimiento de la realidad. El diagnóstico de la historia real de Jesucristo puede ser hecho perfectamente a partir de esta mirada en perspectiva. Ella sólo sería insuficiente en el caso de que toda dimensión teológica fuera descartada en la mirada que dirigimos al Señor. Y es esta dimensión teológica precisamente la que queremos hacer aparecer en nuestro problema.

Dios es amor y sólo el que sabe de amor conoce a Dios; amar es entregarse y no decidirse por sí mismo; todo esto es lo que está aquí en juego. El movimiento interno que es Dios, la interioridad que lo constituye, si acudimos a una terminología propia de la antropología moderna, eso es lo que aparece en una historia real humana, la de Jesucristo. Eso es lo que permite decir que Jesucristo es la revelación de Dios sin más. Es precisamente esa historia, tal como se realizó concretamente en Jesús, la que constituye la revelación de Dios. Es precisamente la realización de esa historia reveladora de Dios, la que constituye la historia salvífica de los hombres. Aún más, es esto lo que permite decir que toda historia humana que sea historia en Jesucristo, es historia de la revelación salvífica de Dios. Esta revelación aparece no sólo como meta e ideal de la historia humana, sino aún como medida o juicio de la misma. Obedientes a la revelación normativa de Dios en Jesucristo, los cristianos dirigimos la mirada total de la fe a la historia humana de siempre y captamos la revelación de Dios siempre de nuevo, no solamente como huella que quedó de El en la naturaleza, sino como presencia real en ella o como ausencia angustiada de la misma en el conjunto total histórico. Esa revelación es siempre posible. La opción por Jesucristo es opción por la revelación de Dios en una historia realmente humana que es posible construir de verdad desde dentro de la vida humana. Y que no se diga que así se reduce a Dios a una construcción humana pretenciosa. Ninguna debilitación de la meta de nuestra experiencia religiosa es tolerada aquí. Hablamos de la revelación real y posible de Dios y al mismo tiempo de la realidad probada de esta revelación en Jesucristo y de su posibilidad definitiva.

Con esto llegamos al final del primer punto de nuestro trabajo. Hemos elaborado de manera diferente a la tradicional la noción de revelación? No se ha entendido tradicionalmente por revelación más bien que la manifestación de Dios, la totalidad del contenido objetivo, o conceptual, o doctrinal del cristianismo? Nuestra labor ha tenido como finalidad de insistir en un aspecto que ilumina todo el tema. Este aspecto evoca otros, ampliamente trabajados también por la teología de la revelación, como el del carácter interpelante de la revelación, contenido de esta manifestación. Nosotros nos hemos centrado en el aspecto del contenido que no hemos limitado a los solos enunciados doctrinales del cristianismo, sino que hemos extendido de tal manera que reproduzca el

misterio total de Dios y, si se quiere, la realidad profunda de todo "sub-ratione Dei revelantis".

2.- LA REVELACION DE DIOS OBJETO DE TRADICION

La revelación de Dios tal como ha culminado en Jesucristo, ha sido y sigue siendo objeto de tradición. Al centrarnos aquí especialmente en el campo de la transmisión de la revelación cristiana, tratamos de arrancar el problema de un nivel de discusión, en el cual ha sido situado tradicionalmente, porque, basados en observaciones recientes acerca de la cuestión, creemos que hay algún aspecto que puede ofrecer nueva luz no solamente para comprender la temática en si misma, sino para ubicarla mejor en su relación con la revelación. Pero para mejor comprender lo intentado, comenzamos por recordar la discusión tradicional.

Una de las cuestiones teológicas que más espíritus ha indispuerto en la historia del cristianismo occidental, desde la época de la reforma protestante, ha sido la de las relaciones entre la Escritura y la Tradición, como medios de transmisión de la revelación cristiana. La Teología post-tridentina, arrastrada por la polémica anti-protestante exageró el contenido de la tradición, frente a la tesis de la "sola Scriptura", atribuyéndole a la tradición un contenido más amplio que el que correspondía a los escritos sagrados. En los últimos treinta años el problema ha sido tratado de manera novedosa. La historia general del problema fue establecida de manera magistral, por ejemplo, por Josef Rupert Geiselmann³, quien resume así toda la problemática:

"La teología católica se esforzó por probar, frente al principio de la sola Scriptura de los Protestantes, que el Evangelio de Jesucristo nos es transmitido en parte por la Santa Escritura y en parte por las tradiciones no presentes en la (Santa) Escritura y que (esta) Escritura, incompleta desde el punto de vista del contenido, es completada por la otra parte del Evangelio de Cristo, las tradiciones no escritas. . . La situación teológica conflictiva era entonces ésta: de un lado se oponía al principio Escritura y Tradición el principio de la sola Scriptura y se rechazaba toda tradición el principio de la *sola Scriptura* y se rechazaba toda tradición De otro lado se objetaba al principio reformado. . . de la Escritura, que la palabra de Dios viene a nosotros por un doble camino: por la Escritura y por la Tradición; con otras palabras: la Palabra de Dios está contenida en parte (partim) en la Escritura y en parte (partim) en las tradiciones orales que han llegado hasta nosotros. Con ello se estaba de buena fe en defender la doctrina de la Iglesia, tal como fue

³ J.R. GEISELMANN, *Die heilige Schrift und die Tradition*, Quaest. Disput. 18, Friburgo i.B., 1962. Cfr. K. RAHNER, *Schrift und Tradition*, en *Wort und Wahrheit* 18 (1963), pp. 269-279, acerca de la polémica Geiselmann - Lennerz que muestra la división de la teología católica sobre el asunto

definida en el concilio de Trento”⁴.

Este diagnóstico de la problemática teológica post-tridentina no estaba basado en un malentendido? Recordemos brevemente la teología a la que nos referimos y la doctrina a la que se refería (Trento).

La noción de “tradicición” es distintamente comprendida en la época original de la discusión entre católicos y protestantes. A los ojos de los reformadores ella presentaba un aspecto peyorativo, si se la consideraba en virtud de su contenido. En los grandes escritos confesionales de la iglesia evangélico-luterana, la palabra “tradicición” es definida como “formulaciones humanas” (*Menschsatzungen*). Es muy revelador el poder comprobar que lo entendido como contenido de la tradición por la reforma eran los usos y costumbres eclesiales que tenían que ver más que todo con la vida práctica de la Iglesia, por ejemplo, en el campo litúrgico. En virtud de su carácter puramente humano, estos contenidos eran rechazados, pues desde el punto de vista de su validez, que en medios católicos podía ser identificada con el objeto propiamente dicho de la fe y de lo necesario para la salvación, este contenido no podía ser comparado con lo esencial. Lo esencial estaba comprendido en la Escritura, único vehículo de la Palabra de Dios que interpela a los hombres. Escritura y Tradición aparecían como términos contradictorios, si se contemplaban los contenidos propios de ambas en lo referente a su validez. En el campo católico se atribuía en cambio a la Tradición un papel esencial en lo referente a la transmisión de un contenido necesario: la Palabra de Dios. Esta oposición católico-protestante marcó profundamente la teología católica post-tridentina de la tradición.

Así por ejemplo, Roberto Belarmino, en alguna etapa de su obra teológica, llega a sobrepasar el valor de la tradición en detrimento del de la Escritura, en este campo del contenido. Con la afirmación de que la Escritura es insuficiente aún en lo referente a cuestiones de fe, se sale de la línea tradicional, para luchar contra la doctrina reformada de la “*sola Scriptura*”, aún con la afirmación de la “*sola Traditio*”. Su posición teológica, sin embargo, no es constante y en otros lugares supera esta explicación. Nadie siguió el camino trazado por él en el peor momento porque otros teólogos como Juan Driedo y Pedro Canisio, aunque aparentemente terciaron en favor de la afirmación de la insuficiencia de la Escritura como medio de transmisión de la revelación, sólo lo hicieron por referencia a usos y costumbres eclesiales y no al objeto necesario de la fe.

Para penetrar mejor la cuestión y superarla, conviene conocer el sentido exacto de la definición tridentina, a la cual se referían los teólogos post-tridentinos.

⁴ J.R. GEISELMANN, *op. cit.*, pp. 84 y 85.

2.1.— La doctrina del concilio de Trento

La revelación de Dios nos ha sido transmitida por la Escritura Santa del Antiguo y del Nuevo Testamento, y por la Tradición de boca en boca. En la cuarta sección del 8 de abril de 1546, afirmó el concilio:

“... ut sublatis erroribus puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur, quod promissum ante per Prophetas in Scripturis Sanctis Dominus noster Iesus Christus Dei Filius proprio ore primum promulgavit, deinde pesuos Apostolos tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari (Mt. 28, 19sq.; Mc. 16,15) iussit: perspicuensque, hanc veritatem et disciplinam *contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus*, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt. . .”⁵.

Esta determinación del concilio de Trento fue repetida al pie de la letra en el Concilio Vaticano I y confirmada más adelante por el mismo, así:

“Haec porro supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiae fidem a sancta TRIDENTINA Synodo declaratam continetur *‘in libris scriptis et sine scripto traditionibus’*. . .”⁶.

“Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae in *verbo Dei scripto vel tradito* continentur et ab ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur”⁷.

La discusión teológica que precedió a esta definición tridentina es de interés para comprender el sentido exacto de la misma. Según las actas del concilio, el esquema provisional del decreto preparado por Cervini el 22 de marzo de 1546, decía:

“... hanc veritatem contineri *partim* in libris scriptis, *partim* sine scripto traditionibus”⁸.

El proyecto intentaba afirmar pues que la Verdad del Evangelio está distribuída entre la Escritura y la Tradición. Sin embargo, a última hora, el “partim-partim” fue reemplazado por el “et”. Parece que en las

⁵ Denz. 783

⁶ Denz. 1787

⁷ Denz. 1792

⁸ Concilio de Trento V, 31-32.

congregaciones tanto particulares como generales, existieron dos tendencias teológicas opuestas al respecto: la primera, partidaria del "partim-partim", sostenía la insuficiencia de la Escritura en cuanto al contenido; la segunda trataba de impedir una decisión del Concilio sobre la relación que existe entre Escritura y Tradición, por medio de la modificación del "partim-partim" en "et". La interpretación de esta modificación ha dado lugar a la discusión católica, cuyos protagonistas principales fueron J. R. Geiselmann y H. Lennerz S.J.

En un estudio publicado hace algunos años, Geiselmann sostenía, apoyado en serios argumentos históricos, que la modificación del texto debía haber obedecido a la preocupación de no decidir nada sobre la relación existente entre Escritura y Tradición, lo que en último término significaría que la cuestión quedó abierta⁹. Por su parte H. Lennerz sostenía que la modificación significaba que el concilio quería mostrar que las verdades que se encuentran en la Escritura no se encuentran en la Tradición y viceversa y que por lo tanto la modificación no varió nada¹⁰. Ambas opiniones son integradas recientemente por J. Beumer¹¹.

2.2.— ¿Hacia una nueva solución?

La controversia reciente suscitada en la teología católica ha abierto las puertas para una nueva solución del problema, la cual a su vez se ha hecho aún más posible, a causa de ciertos factores que vale la pena mencionar.

Dos hechos de importancia han movido el panorama de la teología católica en los últimos años, en lo concerniente al problema. El uno consiste en la valoración que tanto en el campo de la teología especulativa, como en el de la práctica, se ha obrado en relación con la Escritura. Resultado de la controversia anti-protestante en la antigüedad, contra el principio de la "sola Scriptura", fue la supervaloración de la tradición y el olvido parcial de la importancia de la Escritura en la vida de la Iglesia, y en su relación con la transmisión de la revelación. El otro ha sido la renovación de la investigación exegética en la teología actual. El método histórico-crítico, cuyos propulsores en general fueron exégetas evangélicos, ha llegado a ser patrimonio común de ambas confesiones cristianas. Aún oficialmente han sido abiertas las puertas del catoli-

⁹ J.R. GEISELMANN, *Das Konzil von Trient über das Verhaeltnis der heiligen Schrift und der nicht-geschriebenen Traditionen*, en *Die Mündliche Ueberlieferung*, Munich 1957, y más recientemente en la obra citada antes.

¹⁰ H. LENNERZ, *Scriptura Sola?* en *Gregorianum* 50, Tomo 40 (1959), p. 38-53.

¹¹ J. BEUMER, *Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin*, en *Scholastik* 34 (1959), pp. 1-22.

cismo a métodos como el de la Formgeschichte, el de la Redaktionsgeschichte, el de la Traditions-geschichte. Estos métodos han permitido integrar mejor la Tradición y la Escritura.

En la iglesia reformada se han presentado también fenómenos de importancia, que han ofrecido nueva luz para el tratamiento del problema. La investigación del Nuevo Testamento a la luz de la Formgeschichte y de la Traditions-geschichte sobretodo, ha sometido a revisión la posición de la teología reformada frente al problema de la tradición. Como lo reconoce un autor reformado, "la Escritura no puede ser tomada sin más como expresión de lo original, pues la Escritura misma es miembro y concretización de una tradición que existió antes de la fijación escrita. Antes de existir la Escritura, existió la tradición. Tanto la investigación veterotestamentaria como la del Nuevo Testamento, han reconocido desde hace tiempo, el papel imprescindible que juega la tradición. La última (neotestamentaria) ha establecido claramente que antes de nuestros evangelios sinópticos existió una tradición oral, frente a la cual no sólo Marcos, sino también Mateo y Lucas representan una forma tardía. . . Los Evangelios son en su estructura fundamental la confección de este Kerygma primitivo"¹². De esta suerte, la desconfianza frente a la tradición ha sido superada en la Iglesia evangélica y se ha creado un clima favorable también para el diálogo interconfesional. En este clima ha sido posible emprender un análisis serio de la intención primitiva de la ortodoxia protestante en el rechazo de la tradición.

En la constitución dogmática *Dei Verbum* (cap. II) del Concilio Vaticano II, ha sido abordado de manera explícita el problema de la relación entre Escritura y Tradición, y además de la relación de éstas con el Magisterio. Siguiendo el modelo de Trento, la constitución describe los caminos que Dios ha ofrecido a los hombres para la propagación del evangelio, en especial la predicación de los apóstoles inspirados por el Espíritu Santo, predicación puesta por escrito por los apóstoles y por los varones apostólicos que gozaron de esta inspiración. El oficio episcopal, transmitido en la Iglesia por los apóstoles a los obispos, continúa la transmisión de este kerygma primitivo. La relación entre Escritura y Tradición, las cuales constituyen un sólo depósito de la Palabra de Dios, no resuelve el problema de la suficiencia o insuficiencia de la Escritura en materia de fe y deja por lo tanto el campo abierto para futuras investigaciones exegéticas y hermenéuticas del Magisterio. Sin embargo, la insistencia sobre la tradición primitiva como medio de transmisión del único mensaje, que también es transmitido posteriormente por escrito, es una afirmación muy importante. La insistencia

¹² K.E. SKYDSGAARD, *Schrift und Tradition. Bemerkungen zum Traditionsproblem in der neueren Theologie*, en *Kerygma und Dogma I* (1955), p. 170. cfr. P. GRELOT, *La tradición fuente y medio vital de la Escritura*, en *Concilium* 20 (1966), p. 360-383.

sobre el contacto íntimo que existe entre Escritura, Tradición e Iglesia, en uno de los documentos dogmáticos oficiales del magisterio, es una luz nueva para la comprensión del problema.

2.3.— Evaluación del problema y ubicación de la tradición como contexto total de la transmisión de la revelación.

La problemática tradicional católica ha fluctuado pues en relación con diferentes opciones y después de haberse decidido unas veces en favor de una, otras en favor de otra, ha terminado por valorar simultáneamente las diversas alternativas. Así por ejemplo, mientras en un momento se afirmaba la insuficiencia de la Escritura como medio de transmisión de la revelación y se atribuían entonces a la tradición contenidos propios, en otros momentos se afirmaba esta suficiencia y se comprendía de una manera un poco diferente el papel de la tradición en la transmisión. Mientras en algún momento se relativizaba el papel de la Escritura y se valoraba en compensación la tradición, en otros se ha redescubierto la primera y se ha llegado a explicar diferentemente la segunda.

Se puede intentar abrir un camino nuevo en la solución de este problema de la transmisión de la revelación? Una noción más amplia de tradición y una ubicación mejor de la misma y de la Escritura en relación con ella, parecen ofrecer tal vez la clave para arrancar el problema a la antigua discusión.

En efecto, la revelación original, a la que nos referimos, es una revelación que no puede llegar hasta nosotros sino en cuanto revelación captada, experimentada por hombres que existieron en un momento determinado. La revelación cristiana culminante es por ejemplo una revelación experimentada por una comunidad primitiva, compleja naturalmente, puesto que la generación a la que nos referimos debe ser distinguida por lo menos como comunidad prepascual y como comunidad apostólica. Las futuras generaciones cristianas son constituidas también por una experiencia comunitaria de la revelación, que no puede realizarse de manera totalmente independiente de la experiencia original, que está condicionada también por circunstancias propias y que nunca es término último de esta experiencia, sino que se conecta con las experiencias de las futuras generaciones. El cristianismo es una experiencia histórica continua de la única revelación, por lo tanto un proceso que participa de las mismas características de todo proceso histórico: proceso progresivo, caracterizado cada vez por condicionamientos concretos, que en nuestro caso no deben variar sustancialmente la experiencia realizada. Pertenece a este proceso vital el aspecto de la transmisión. La comunidad de un momento determinado no puede realizar la experiencia cristiana de la revelación, sino en cuanto recibe la realiza por la generación anterior y a ella corresponde al mismo tiempo entregar la

experiencia propia a la generación futura. La tradición es entonces nota constitutiva de la vida histórica y comunitaria del cristianismo. Habría además que añadir que esta existencia cristiana no es pura repetición servil del pasado, como tampoco transformación cualitativa y radical del pasado. Es ciertamente recepción que debe ser asumida con fidelidad, pero al mismo tiempo exige la contribución original que permite el enriquecimiento al que son acreedoras las generaciones futuras.

Dentro de este proceso que podemos considerar como causado y animado por la tradición, hay una experiencia que es decisiva, normativa, obligatoria. Es la experiencia original, la de la primera comunidad compleja. Se trata de un hecho por el cual nos ligamos siempre y que puede ser explicado por ejemplo en razón de la proximidad, de la inmediatez de la experiencia y porque de ella podemos decir que es una experiencia guiada de manera particular por el Espíritu mismo de Dios.

Cada momento de toda la experiencia cristiana secular va quedando fijado por diferentes medios al servicio de la transmisión posterior. Es así como podemos referirnos a la literatura que reproduce esta experiencia o la comprensión lúcida que es la teología; también puede hablarse aquí de testimonios mudos como el del arte sagrado, o el de las costumbres vivas como las litúrgicas. Dentro de esta fijación existe además una escala de valores: no puede por ejemplo situarse en el mismo plano de valores la teología patrística y la escolástica, pero mucho menos puede nivelarse la fijación de la primera comunidad con la de las siguientes. Precisamente porque la experiencia de la primera comunidad es normativa, también lo es su fijación, la Escritura sagrada. En nuestro caso, el Nuevo Testamento. Este reproduce esa experiencia y siempre tenemos que recurrir a él y a sus raíces. Sin embargo, nuestro recurso a la Escritura no puede ser un salto que pone entre paréntesis toda la fijación de la experiencia posterior. Es la razón por la cual la teología tiene que utilizar también otros fundamentos diferentes a la Escritura, respetando de todos modos la escala de valores en lo referente a la validez desigual del argumento positivo en cada caso.

La Sagrada Escritura no puede entonces ser comprendida sino como fijación de la tradición, lo que significa también que la tradición es el contexto que explica su existencia y su razón de ser. Ella es una experiencia fijada que permite la transmisión. Es la revelación normativa vivida y en estado de posibilidad continua de tradición.

Con lo dicho creemos que se amplía el gran panorama de la tradición y se ubica la Escritura y todas las otras fijaciones de la tradición. Nos queda aún por clarificar un aspecto del trabajo: el proceso de la experiencia de la revelación que hace la Iglesia y la transmisión de la misma experiencia son asistidos ministerialmente por el magisterio, el cual a su vez es asistido ministerialmente por la teología. La ubicación de estos ministerios y la clarificación de sus relaciones mutuas es de gran importancia.

3.— AL SERVICIO DE LA TRADICION. LA MISION APOSTOLICA DE LA IGLESIA Y EL MINISTERIO DEL MAGISTERIO. EL MINISTERIO DE LA TEOLOGIA

Acostumbrados como estábamos a atribuir el deber de la misión apostólica exclusivamente a la jerarquía, como también a considerarla a ella simplemente como la iglesia, cuando comenzamos a asistir al despertar del laicado en sus responsabilidades apostólicas, las interpretamos como colaboración en una misión jerárquica que, por razones prácticas, como por ejemplo la de escasez del clero, no podía ser realizada de manera suficientemente amplia. La situación actual de la iglesia no corresponde a este diagnóstico: aún oficialmente se ha reconocido la personalidad eclesial de todos los bautizados: todos somos la iglesia. Y puesto que la misión apostólica aparece como dimensión necesaria y constitutiva de la de la iglesia, hasta tal punto que la comunidad eclesial se identifica con su misión, todo el pueblo cristiano ha sido llamado a realizarla. Toda la iglesia ha sido enviada en misión. A la iglesia en su totalidad le corresponde no sólo la realización de la experiencia comunitaria de la revelación sino también su transmisión. Toda la comunidad es entonces beneficiaria de la tradición y realizadora de la misma.

Sin embargo, a esta iglesia total, en la que existen multitud de ministerios, los cuales en su totalidad manifiestan la única virtud del Espíritu que la anima, pertenece necesariamente un ministerio constitutivo de presidencia: el ministerio jerárquico. Una de las dimensiones de este ministerio es la que tradicionalmente hemos llamado magisterio. Se trata de verdad de un ministerio, servicio, diaconía: el de presidir la misión apostólica de toda la iglesia desde dentro. La limitación de este ministerio a su aspecto puramente doctrinal es un empobrecimiento. La revelación que debe ser vivida y transmitida, no consiste en puros enunciados doctrinales, porque el cristianismo no es un puro sistema de pensamiento, ni una simple ideología. También pertenece al mismo un aspecto conceptual y lingüístico, pero ésto no lo agota todo. La fe no termina en los enunciados, sino en las realidades. La fe es entonces experiencia de la revelación de Dios, en último término realizada en Jesucristo. El ministerio jerárquico es entonces asistencia ministerial desde dentro de esta experiencia, tanto en cuanto vivida como en cuanto objeto de transmisión. Desde dentro significa que a la jerarquía corresponde no sólo observar desde fuera la experiencia cristiana y su transmisión, sino que a ella corresponde realizarla igualmente. Pero su papel no se reduce a integrarse aquí sin más, sino que su servicio consiste en el anuncio continuo, en el recuerdo ininterrumpido, en la animación ejemplar, aún más en la corrección de esta experiencia y de su transmisión. También en la observación continua y atenta del "sensus fidelium", de la manera como Dios se revela continuamente en Jesucristo en la experiencia cristiana y en la explicitación de esta voz de Dios

recogida humildemente. El instrumento de este servicio es naturalmente la experiencia original, por medio de la cual se mide toda la experiencia actual, y también la tradición posterior recibida fielmente con todos los enriquecimientos progresivos. Y no se agota esta diaconía en la vivencia actual de la revelación, sino que está puesta también en función de la transmisión apostólica que corresponde a toda la iglesia.

Y la teología? Lamentablemente no es bien clara la ubicación actual de este ministerio eclesial. Con frecuencia puede él aparecer como un ministerio de competencia con el ministerio jerárquico, el que también a veces es simplemente comprendido como ministerio teológico indebidamente. Frecuentes conflictos dan testimonio de ello. Nada impide que quien ejerce el ministerio jerárquico pueda ser un teólogo y en el estado actual de formación del clero, en general se da propiamente siempre esto. Pero ministerio jerárquico y ministerio teológico no son lo mismo. La teología es un quehacer diaconal: el de la "intelligentia fidei", para definirlo por medio de una expresión supremamente simple y tradicional. Diaconal en cuanto que es un servicio eclesial, pero diferente al ministerio jerárquico. Servicio eclesial significa aquí en primer lugar que existe en función de toda la iglesia: de la comprensión siempre más profunda de la fe vivida. La comunidad cristiana debe progresar continuamente en su conciencia de fe, en la lucidez de su experiencia vivida. La teología de profesión está al servicio de esta profundización. Pero la iglesia es una comunidad jerárquica y nadie podrá negar que esta diaconía también debe ser ejercida en favor del magisterio, aún más, de manera especial en favor de ella, como una ayuda que permite la realización del ministerio magisterial. La misión de la teología no puede ser reducida a repetir continuamente la palabra magisterial, como tampoco es su función propiamente la de contradecirla. La tradición es esencial para la realización de la tarea teológica, así como también lo es para la realización de la experiencia cristiana actual. La fijación magisterial pertenece también a esta tradición. Pero la teología debe penetrar siempre más la experiencia de la que quiere lograr una conciencia lúcida y no sólo reproducirla por medio de un lenguaje actual. Ella debe abrir siempre los nuevos horizontes que pertenecen necesariamente a la revelación.

Frente a la realización del ministerio teológico, el magisterio debe también mantener una actitud acogedora, lo que no significa que todas las hipótesis de la teología deban ser aceptadas como palabra oficial del magisterio. Sólo que el progreso teológico debe ser promovido y posibilitado por el magisterio. La teología debe al mismo tiempo reconocer la misión diaconal de asistencia y orientación que corresponde al magisterio y nunca la palabra teológica puede ser pronunciada como palabra "dogmática". La colaboración entre magisterio y teología no debe adquirir nunca características de competencia y el evitarlo corresponde a la actitud tanto del magisterio como de la teología.

Nuestro trabajo nos ha permitido referirnos a diferentes aspectos de un problema único, aspectos que hemos tratado de integrar. No hemos querido reproducir simplemente la presentación clásica de los mismos, sino insistir en algunos aspectos que pueden ofrecer alguna luz nueva. La revelación de Dios que, según el cristianismo, ha culminado históricamente en Jesucristo, es una revelación experimentada y transmitida por tradición también con miras a la experiencia de toda la comunidad eclesial de siempre. El ministerio jerárquico asiste desde dentro esta experiencia y vela por su exactitud y en su ministerio es auxiliado a su vez por el ministerio teológico, el cual también se ejerce en función de toda la iglesia.