

MISTERIO

- I. Sagrada Escritura
- II. Teología

I. *Sagrada Escritura*

El concepto de misterio (μυστήριον) en el NT no está en relación, ni por su forma ni por su contenido, con el antiguo misterio cultural. Tiene, por el contrario, un significado escatológico y está relacionado con acontecimientos históricos. En este sentido muestra cierta correlación con la apocalíptica judía (cf., por ejemplo, Dn 2,18-46, LXX; Hen[et] 52,2; ApBar[sir] 81,4), aunque sin identificarse con su concepto del misterio. En la mayor parte de los pasajes del NT, «misterio» significa el designio de Dios de realizar la → salvación de los hombres por medio de → Jesucristo —designio tomado desde el comienzo de los tiempos y oculto, pero revelado ahora en la plenitud de los tiempos—. Se trata, pues, del misterio de Cristo. El NT nunca emplea el término «misterio» en sentido puramente profano, cosa que sí hace el AT (por ejemplo, Eclo 22,22, LXX: recomendación de no revelar los misterios del amigo; Tob 12,7, LXX: mantener en secreto el misterio del rey que le ha sido a uno confiado; Jdt 2,2, LXX: el misterio de su voluntad = los pla-

nes secretos del rey asirio de vengarse). Siempre, incluso en Ap 17,5.7, aparece relacionado de algún modo con el misterio de Cristo, el cual se funda en el designio salvador de Dios, es revelado y proclamado en el *ahora escatológico* y alcanzará su consumación al fin de los tiempos.

1. En los *sinópticos* aparece una vez en cada uno la expresión «misterio del reino de Dios»: Mc 4,11 par. No se dice expresamente qué es ese misterio del → reino de Dios. Indudablemente, consiste en el hecho de que Jesús es el mesías, el salvador destinado y enviado por Dios, y en que con su actuación se inició el reino de Dios. Pero este misterio sólo pueden conocerlo aquellos a quienes Dios se lo concede. El conocimiento del misterio del reino de Dios es un don gracioso y libre de Dios (→ gracia), que fue otorgado a los discípulos, pero negado a los que están «fuera», a los judíos incrédulos. Jesús habla a éstos sólo en parábolas, las cuales no dan a conocer la mesianidad de Jesús y el comienzo del reino de Dios que tuvo lugar con su aparición. «En parábolas» (ἐν παραβολαῖς) equivale, según la opinión de algunos exegetas, a «en enigma», «enigmáticamente». Las diferencias que se observan al respecto en el modo de expresarse Marcos, por una parte, y Lucas y Mateo, por otra, no encierran importancia alguna, según el modo común de sentir; algunos piensan, por el contrario, que Mateo y Lucas consideran los misterios del reino de Dios como doctrina, mientras que Marcos los considera como acontecimiento y suceso.

2. *Misterio en los escritos paulinos.* a) *En las cartas paulinas más antiguas:* 2 Tes, 1 Cor, Rom (en 1 Tes, Gál, 2 Cor, Flp y Fln no figura el término «misterio»). El misterio de Dios es su designio oculto, ahora revelado y proclamado, de conceder la salvación por medio de Jesucristo. En 1 Cor 2,7 aparece la expresión «sabiduría de Dios en misterio» (ἐν μυστηρίῳ). La mayor parte de las versiones traducen esto en forma adjetival («sabiduría misteriosa»), pero la expresión tiene un significado más amplio que el atributo «oculta», como se desprende del contexto (cf. 1 Cor 2,6-10). La → sabiduría divina consiste, según esto, en su oculto designio de operar la salvación por medio de la cruz de Jesucristo. La sabiduría oculta de Dios no es otra cosa que el misterio de la salvación, el misterio de Cristo. Lo que se dice de la sabiduría viene a caracterizar el misterio. El misterio es, por tanto, el designio divino, concebido antes de los tiempos y realizado en el *ahora escatológico*, de conceder a los hombres la salvación por medio de la muerte en cruz de Jesucristo, salvación que, en definitiva, significa la participación en la → gloria de Dios. Este designio, fundado en la voluntad libre de Dios, fue algo oculto, desconocido e incognoscible para toda creatura, para los hombres y los poderes supraterrrestres. Pero Dios se lo reveló en el presente salvífico escatológico a los → apóstoles por medio del → Espíritu Santo (con el «nosotros» del v. 10, Pablo quiere aludir ante todo a sí mismo como receptor de la → revelación del misterio; así lo confirman las siguientes expresiones en plural, como el «a vosotros» de 3,1). A través de la → pre-

dicación de los apóstoles se propaga el conocimiento del misterio revelado. Pero el conocimiento de la sabiduría divina y del misterio salvífico no sólo exige como presupuesto necesario la → fe, sino también una cierta madurez humana moral que se traduce en la conducta y que los corintios no tienen, como lo muestran sus escisiones y discordias (3,1ss). No son «perfectos» (2,6), ni «espirituales» (πνευματικοί, 3,1), sino «niños» (3,1) y «carnales» (3,1.3). No son todavía capaces de recibir y reconocer lo que procede del Espíritu, a saber: el misterio revelado (2,14; 3,2s).

También en Rom 15,25-27 aparece el misterio en relación con la predicación de Jesucristo y la sabiduría de Dios. Bien es cierto que en este lugar no se nombra expresamente el contenido del misterio, pero el contexto indica que es designio divino operar la salvación por medio de Jesucristo. El → evangelio, la predicación de Jesucristo y, por tanto, la proclamación de la salvación sólo pueden darse sobre la base de la revelación del misterio, que es caracterizado con los mismos rasgos que en 1 Cor 2: está oculto desde el principio de los tiempos, desconocido; pero ahora ha sido revelado y dado a conocer por la predicación apostólica. Subsiste la distinción —condicionada por la peculiar situación de la comunidad corintia— entre «perfectos» y «niños»; la predicación del misterio de la salvación es, conforme al encargo divino, universal (el pasaje citado de 1 Cor 2 no habla propiamente de una limitación de la predicación del misterio a los perfectos, sino de la capacidad de comprender el misterio revelado). La cognoscibilidad del misterio en los escritos proféticos (→ profeta) y la proclamación del misterio a partir de estos escritos sólo es posible después de la revelación llevada a cabo por Dios, después de la obra salvífica realizada por Jesucristo.

En otros lugares se trata también de misterios de Dios que guardan una relación más o menos estrecha con el misterio de la salvación y tienen, por consiguiente, un carácter escatológico. A pesar de la problemática que encierra el pasaje de 2 Tes 2,7, es claro que el misterio de iniquidad es algo oculto en el inescrutable designio de Dios que será revelado en el tiempo determinado por Dios mismo y está en relación con la consumación escatológica aneja a la parusía de Jesús. En 1 Cor 4,1 dice Pablo: «Es necesario que nos consideren los hombres como ministros de Cristo y dispensadores (οἰκονόμος) de los misterios de Dios». Estas palabras se refieren a todo lo que Dios ha revelado a los apóstoles sobre su designio salvífico realizado en Cristo Jesús y que ahora les encomienda transmitir a todo el mundo a través de la predicación. Los misterios de Dios (1 Cor 13,2 y 14,2) también designarán verdades ocultas o bien cuestiones manifestadas que están ordenadas al misterio de la salvación ya revelado y proclamado o a la consumación escatológica todavía por venir, como sucede, por ejemplo, con el misterio (anunciado en 1 Cor 15,51) de la transformación de los creyentes en el día de la parusía. Un misterio escatológico en sentido riguroso es la salvación —anunciada por Pablo gracias a una revelación especial— de todo → Israel después de la → conversión del número de → paganos fijado por Dios (Rom 11,25). Este misterio es manifiestamente una especificación del misterio redentor de Dios (→ redención; → predestinación). En relación inmediata

con este misterio, Pablo alude nuevamente a la sabiduría oculta e inescrutable de Dios (11,33).

b) *Col y Ef.* En la epístola a los Colosenses se caracteriza expresamente al misterio de Dios, en cuanto a su contenido, como misterio de Cristo (1,27; 2,2; 4,3), y ello desde un aspecto peculiar: «Cristo en vosotros» (1,27). Para poder medir el peso de esta proposición hay que considerar lo que se dice en el himno de 1,15-23 sobre la eminente dignidad de Cristo como único → mediador en el orden de la → creación y redención. A la riqueza del misterio de Cristo alude la epístola a los Colosenses repetidas veces (1,27; 2,2.3). En Col 2,6-23 (cf. también 1,21-23; 2,2-4) se contiene, además de una nueva indicación de lo que se ha dado a los creyentes por medio de Jesucristo, una exhortación a llevar un género de vida correspondiente y a no dejarse engañar por otras doctrinas de salvación. Precisamente en relación con estas doctrinas falsas, que ponen en peligro a los colosenses, nos da esta epístola una descripción propia del contenido del misterio de Cristo y la desarrolla mediante ricas proposiciones cristológicas. «La riqueza de la gloria de este misterio en los gentiles (o pueblos), que es Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria» (1,27), no sólo consiste en que éstos, merced a la inhabitación de Cristo en ellos, tienen → esperanza en la salvación, sino que el Cristo que habita en ellos es el mismo por quien todo tiene existencia (1, 16-20), incluso los → ángeles, que, según las doctrinas falsas, deben ser mediadores de salvación (2,18); este Cristo tiene la primacía en todo (1,18); triunfa sobre los principados y potestades (2,15); en él están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento (2,3). Ese misterio, cuyo origen es Dios (2,2; cf. también 1,26s), estaba oculto desde el alborear de los tiempos (1,26). Pero Dios lo ha revelado a un grupo escogido de personas —los apóstoles— (1,26; cf. también v. 25) por cuya predicación se hará conocido de todos los hombres (1,28) para que lleguen a la salvación. La predicación realizada por los apóstoles forma parte del plan salvífico divino revelado en el misterio (1,25; 4,3s). El Apóstol se esfuerza en conducir a la comunidad de modo que llegue «al conocimiento del misterio de Dios, de Cristo, en el cual están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» (2,2s). La revelación del misterio de Cristo a los apóstoles es un don y una tarea, para cuyo cumplimiento pide el Apóstol las oraciones de la comunidad (4,3s).

También la epístola a los Efesios caracteriza expresa y ampliamente el misterio divino de la salvación como misterio de Cristo, pero desde un aspecto eclesiológico adicional y desde un punto de vista distinto al de la epístola a los Colosenses (condicionado por la peculiar situación de los destinatarios): el misterio divino de la salvación es el misterio de Cristo y el misterio de la → Iglesia como Cuerpo de Cristo (Ef 1,22s; 2,11-22; 3,10.21). En el himno de 1,3-14, que describe la acción salvífica de Dios a través de Jesucristo, se dice (v. 9) que el plan salvífico de Dios es «el misterio de su voluntad», que Dios ahora reveló. Como contenido y meta de este misterio y de su revelación, el v. 10 propone «recapitular (ἀνακεφαλαιώσασθαι) todo (o el todo) en Cristo». En Ef 3,3 se dice que esto es una breve (ἐν

ὀλίγω) descripción del misterio. No se hace aquí referencia expresa a la Iglesia, pero la relación con ella se deduce de la presentación de Cristo como cabeza del todo y de la Iglesia (H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf ²1958, comentario a 1,10). En el pasaje 3,2-11 se describe más de cerca la revelación del misterio a los apóstoles y la transmisión de esta revelación a la comunidad, a la vez que se especifica más el contenido del misterio. Ya en 2,11-22 aparece una explicación del misterio (transformación de unos y otros, judíos y paganos, en *un* hombre nuevo por medio de Cristo, en un edificio, un templo, en el cual Cristo es la piedra angular); pero están ausentes las palabras Iglesia y misterio. En 3,6 se establece expresamente el contenido del misterio: «Los gentiles son coherederos y un mismo cuerpo (σῶσωμα) y copartícipes de la promesa en Cristo Jesús por medio del evangelio». El misterio de Dios es, pues, la Iglesia *una*, compuesta de judíos y gentiles sobre el fundamento de la obra redentora de Jesucristo (anunciada por el evangelio). Por eso en 3,5 se llama al misterio brevemente «misterio de Cristo». A la «dispensación (οἰκονομία) del misterio» (v. 9) pertenece también su manifestación mediante la predicación apostólica (v. 8). En el v. 10 se identifica el misterio, tal como se manifiesta en la existencia visible de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, con la sabiduría divina (como en 1 Cor 2,6ss), que ahora —mediante la existencia de la Iglesia— se «manifiesta a los principados y potestades en el cielo», idea que parece estar expresada aquí en atención a las condiciones singulares de los destinatarios de la carta. En 6,19 pide el Apóstol la → oración de la comunidad para que cumpla incluso entre cadenas su tarea de «predicar abiertamente (ἐν παρρησίᾳ) el misterio del evangelio». El evangelio es la noticia de la acción salvífica de Dios por Jesucristo, la proclamación del misterio revelado. Lo mismo que las otras epístolas, también la de los Efesios subraya el carácter gracioso del designio salvífico de Dios y de la revelación del misterio de salvación (por ejemplo, en 1,7-9), su origen anterior a los tiempos y la reserva en que fue mantenido (3,5.9.11), su revelación «ahora» —en el presente salvífico— a los apóstoles (por ejemplo, 1,9s; 3,5.10) y la manifestación de la revelación del misterio mediante la predicación apostólica, aspecto en el cual el Apóstol subraya especialmente la revelación que le fue hecha a él (3,2-7) y la predicación del misterio revelado por medio de él (3,8-12).

No es claro el sentido de «misterio» en 5,32: «Gran misterio es éste, pero entendido de Cristo y de la Iglesia». Esta expresión puede aludir al misterio de un determinado pasaje escriturístico (Gn 2,4), al misterio del → matrimonio o al proceso indicado en el pasaje escriturístico (la vinculación matrimonial de hombre y mujer) como símbolo de la relación de Cristo y la Iglesia. A favor de la interpretación antedicha como misterio de Cristo habla su coincidencia con otros lugares en los que se habla de misterio.

c) Por lo que toca a las *epístolas pastorales*, sólo aparece el vocablo «misterio» en 1 Tim 3,9.16. En el v. 9 se dice que los diáconos deben mantener el misterio de la fe en una → conciencia pura. Los comentarios hablan de un uso formal de la expresión y la entienden en el sentido de que la fe es el misterio concedido por Dios. Hay que pensar, sin embargo, si el misterio

no consistirá en lo que la fe anuncia, es decir, en la actividad salvífica escatológica llevada a cabo por Jesucristo. No obstante, incluso en la primera interpretación del vocablo misterio persiste la relación al misterio de Cristo. El mismo uso formal se halla en el v. 16: «E, indudablemente, grande es el misterio de la piedad (εὐσεβείας), que se ha manifestado en la carne, justificado en el Espíritu (o por el Espíritu), mostrado a los ángeles, predicado entre los gentiles, creído en el mundo, ensalzado en la gloria». El himno o canto se refiere a Jesucristo y manifiesta el misterio como misterio de Cristo. Aunque no se empleen aquí los vocablos *cruz* o *salvación*, su contenido es la acción salvífica divina por Jesucristo; misterio puede tener también aquí un aspecto eclesiológico (cf. 3,15).

3. En el *Apocalipsis*, «misterio» significa el sentido oculto de las → imágenes y figuras vistas en las visiones (1,20; 17,5.7), sentido que es revelado al vidente por el Cristo celeste (1,17ss) o por el ángel revelador (17,7). Mediante la revelación de los misterios o la interpretación de los acontecimientos temporales (→ tiempo) como misterios que están en relación con el misterio escatológico de Cristo, debe fortalecerse en los creyentes la confianza en Cristo como único Señor y conservar en ellos o acrecentar la disposición a dar → testimonio a pesar de la persecución y la muerte.

G. Bornkamm, Μυστήριον: ThW IV (1942) 809-834 (bibliografía); K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* (Friburgo 1943) 308-342 (bibliografía); R. Follet-K. Prümm, *Mystères*: DBS VI (1958) 1-225 (bibliografía); K. Prümm, *Mysterium*: BW (1959) 573-603 (bibliografía); H. Hagg, *Misterio*: Diccionario de la Biblia (Barcelona 1963) 1266-1273; J. Alonso Díaz, *La lucha contra el misterio*, Santander 1967; B. Rigaux, *El misterio de la Iglesia a la luz de la Biblia*, en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II I*, Barcelona 1968, 289ss; R. Schulte, *Los sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical*: *Mysterium Salutis* IV/2 (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 76-87.

G. RICHTER

II. Teología

1. *Prenotandos históricos*. Debido a su origen bíblico, el vocablo «misterio» (*mysterium*) se halla naturalmente por doquier en el lenguaje religioso y teológico del cristianismo. Pero ni Tomás de Aquino ni Suárez, por ejemplo, lo usan como un término teológico propiamente técnico. Es cierto que, a partir de la controversia del semirracionismo y del idealismo alemán en el siglo XIX, este vocablo tiene un lugar en la → teología católica dogmática y fundamental (cf. DS 2732, 2851ss, 2878, 2909, 3015s, 3041). En cambio, no desempeña papel alguno en Kant y en Hegel; tampoco lo trata específicamente el *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* de Eisler, ni la *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, ni el diccionario *Religion in Geschichte und Gegenwart*, ni el *Evangelisches Kirchenlexikon*, circunstancia que en modo alguno puede ser casual. La palabra no ha llegado a ser todavía en el ámbito filosófico (véase, no obstante, respecto a M. Hei-

degger, la obra de F. Wiplinger *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, Friburgo-Munich 1961, 371) ni en el teológico un concepto central; incluso hay que notar que el *μυστήριον* bíblico fue entendido más bien como *sacramentum* (→ sacramento), con lo cual quedó reducida su significación conceptual.

Es cierto que la *theologia negativa* ha tenido una importante historia, aunque tendente con frecuencia a un radicalismo herético y limitada a un papel negativo en la doctrina sobre la visión beatífica de Dios. Pero se puede afirmar que el concepto de «misterio» no ha tenido en la teología cristiana una historia de signo unívoco, a no ser quizá en el sentido de que tal concepto fue entendido preferentemente como designación de algo que se relacionaba con la *ratio*, el *intellectus* y sus *principia* propios (cf. DS 3041), algo que escapa perpetua o transitoriamente a la pretensión, por parte de la misma *ratio*, de penetración, dominio y apropiación total. Los que sostienen tal posición entienden *esta* exigencia de la *ratio* como su verdadera esencia y, en consecuencia, interpretan el conocimiento como la sumisión de lo conocido a las leyes aprióricas del cognoscente, las cuales son idénticas al ser de éste y son poseídas por él en identidad absoluta y serena adecuación como algo rigurosamente propio en el orden entitativo. El misterio aparece, según esto, como algo que se opone al ser auténtico del hombre, que es, para esta concepción, la *ratio*, independientemente de si uno se contenta con este límite o espera finalmente superarlo. Podemos, por tanto, limitarnos a citar los motivos intelectuales que se han dado siempre en esta historia cristiana, sin ser realmente historia, y que están bajo el dominio del ideal cognoscitivo griego de la *ratio* omnicomprendensiva, incluso cuando esperan superar este horizonte apriórico de la comprensión del misterio.

En primer lugar, y como resumen, señalemos que *Dios* es el misterio, porque habita «en una luz inaccesible» (1 Tim 6,16; → Dios; → luz). En esta expresión se entreteje de modo casi indiscernible la experiencia bíblica y cristiana con la teoría helenística. Según la Biblia, en efecto, Dios es misterio porque es la → persona absolutamente libre, la única que dispone de sí misma, razón por la cual sólo puede ser conocido a través de su conducta, en la cual realiza y manifiesta su ser mismo, tal como se revela en la experiencia de tipo histórico, siempre sorprendente e inasequible desde cualquier otro punto. El misterio se afirma, pues, en la personalidad y libertad de Dios, y tiene, en su relación con los hombres, una historia: la historia del libre retraerse o de la esclarecedora cercanía de Dios y de su «designio» en cuanto misterio. Pero simultáneamente, desde el punto de vista griego, Dios es misterio porque es la plenitud infinita del → ser, una plenitud que el hombre no puede abarcar; es aquello que ciega el ojo nocturno del humano conocimiento, aun siendo *νόησις νοήσεως* y «gnosis esencial» (Evagrio Pónico). El misterio de Dios sólo lo es propiamente desde el punto de vista humano: el hombre no está adaptado a la claridad —en sí no misteriosa— de Dios; y este carácter misterioso derivado de la finitud de la «criatura», esta misteriosidad resultante del conocimiento ligado a lo particular finito, puede aparecer como algo eliminable por todos los medios —aunque sea tan sólo asintóticamente—, como la vertiente negativa de lo creatural y finito,

como aquello que sólo constituye la limitación de lo que la criatura espera lograr como última perfección suya (→ creación; → tiempo).

A veces aparece la idea de que precisamente la incomprendibilidad de Dios es el punto en que se realiza positivamente la beatitud del hombre y no sólo su límite. Por ejemplo, la oscuridad divina en que va penetrando el hombre en su camino de ascensión a Dios parece ser en Gregorio de Nisa el verdadero contenido real de la bienaventuranza misma. Pero, en general, en la historia del cristianismo la noche, la *theologia negativa*, es algo provisional y superado definitivamente en la bienaventuranza (→ escatología) o bien lo que caracteriza negativamente la finitud de la bienaventuranza creatural. Cuando la doctrina cristiana de la incomprendibilidad de Dios —es decir, del misterio— es pensada a partir del concepto *λόγος-νοῦς* (cuyo límite de perfección esencial, en la medida en que es posible, viene dado por la penetración racional de lo conocido, por la identificación de lo conocido con el cognoscente en busca de su claridad y evidencia), se llega siempre por necesidad al intento —severamente rechazable desde el punto de vista cristiano— de superar esta *theologia negativa* y eliminar el misterio. Esto se intenta mediante la → gnosis, o bien mediante la reducción del misterio religioso de la → revelación a un «sistema», como sucedió en el racionalismo, en el semi-racionalismo y (aparentemente) en el idealismo alemán —para el cual la → religión de proposiciones «positivas» creídas en virtud de la autoridad constituye solamente un grado previo para la absoluta «mediación» de todas las proposiciones de fe por la razón absoluta completamente dejada a sí misma—; o bien, finalmente, mediante las formas de → «mística» que tiende a una transparente vivencia de identidad con el Absoluto, en la cual se desvela el misterio para terminar en una *γνώσις οὐσιωδής*, pero no se revela de suerte que ya nunca pase inadvertido y siga siendo el misterio definitivo y bienaventurado.

Respecto a esta comprensión del misterio cristiano a la luz del concepto griego de una razón sin misterios, es sintomático que, incluso en las declaraciones y manifestaciones oficiales de la Iglesia acerca de la impenetrabilidad de los misterios de la revelación cristiana por parte de la razón especulativa, estos misterios sean considerados de antemano en plural (sin ver en ello problema alguno) y sólo se atiende al carácter misterioso que encierran estas verdades cristianas para la razón del «peregrino» en esta vida (DS 3016), descuidando el misterio que siempre caracteriza la bienaventuranza; lo cual, evidentemente, no impide que también se mantenga como proposición aparte (y no como trasfondo general) la doctrina de la incomprendibilidad de Dios incluso dentro de su visión inmediata (DS 800, 3001).

2. *Reflexión sistemática.* a) Debemos partir aquí de una idea cristiana que es expresión de la experiencia religiosa originaria sobre el hombre y la → gracia, es decir, sobre la acción salvífica de Dios en el hombre: Dios es el misterio y lo es eternamente, y este misterio no cesa cuando el hombre logra, en virtud de la gracia, la consumación prometida, sino que entonces se impone definitiva e ineludiblemente. Debemos partir de esta idea, sin que

para ello sea necesario explicar previamente —cosa posible hasta cierto punto— cómo la persona finita, hecha de espíritu (→ hombre) y → libertad, es el ser del misterio y para el misterio, explicación en la que misterio y razón se hiciesen mutuamente comprensibles en un nivel rigurosamente originario, y misterio no fuese el límite negativo del ser de la razón. Tal idea va incluida en la doctrina de fe (contra los eunomianos) de la «incomprensibilidad» de Dios incluso en la visión divina inmediata (DS 800, 3001). Ahora bien, esta proposición se refiere a la consumación del hombre, en la cual lega su propio ser a la condición última; por ello no es comprensible en un horizonte que le es ajeno, sino que —por constituir una experiencia originaria, cristiana y bíblica (cf. Rom 11,33ss; 1 Cor 2,10s; Ef 3,9s; Jn 1,18; 1 Tim 1,17; 6,16)— hay que concederle la posibilidad de servir en general como fundamento para una comprensión auténticamente cristiana.

De aquí se deduce que la razón no debe concebirse como la capacidad de eliminar el misterio mediante la penetración racional (al menos, de modo asintótico), sino como la capacidad de asumir el misterio. La consumación, en la cual se descubre realmente y llega a su verdad última la verdadera esencia del espíritu —y, en particular, de la razón—, es la inmediatez respecto al misterio en cuanto tal, como contenido permanente, originario y auténtico de la bienaventuranza misma. Así se comprende por qué → Pablo, desde cierto aspecto, puede contar (1 Cor 13,13) en un verdadero sentido (a saber: en el de la entrega incondicional al misterio permanente) la πίστις (a pesar de 2 Cor 5,7; DS 1000-1001) entre los dones salvíficos que permanecen escatológicamente (→ fe) y no entre los medios de salvación provisionales y perecederos. Y así se comprende quizá por qué Dios mismo puede ser considerado en un verdadero sentido como misterio para sí mismo, en cuanto que su autoposición absoluta debe ser pensada no con una forma envolvente y dominante de conocer los objetos desde «fuera», sino mediante el hecho fundamental de estar surgiendo —en conocimiento y amor— del fundamento irradiante de su ser, fundamento nunca superado, es decir, nunca agotado a pesar de darse constantemente. Este hecho fundamental sólo puede ser valorado debidamente a la luz de la doctrina de la → Trinidad inmanente de Dios en la positividad de la no identidad que crea «misterio».

Así, la misma noción de misterio aparece como un misterio, porque propiamente no puede ser entendida en sentido originario como mera negatividad desde el punto de vista de lo entendido y captado, como concepto límite de la comprensión conceptual, sino que siempre se da en la experiencia trascendental del ser último del espíritu como el término inefable y nunca superable a que tiende el espíritu mismo, el cual, a través de esta vinculación esencial al misterio absoluto, se muestra a sí mismo como misterio. Además, semejante descripción del horizonte de comprensión antropológica desde el referido punto de vista permitiría de por sí una comprensión más exacta de la esencia de la felicidad eterna y de la unidad originaria del espíritu en conocimiento y libertad con la «perijóresis» mutua de ambas «facultades»: el conocimiento sólo puede llegar a su perfección en el misterio como permanente contrapolo suyo en cuanto que se «integra» en el → amor. Si el

espíritu es esencial y originariamente trascendencia y ésta es la apertura a lo infinito en cuanto tal —y, por tanto, apertura esencial a lo incomprensible—, el espíritu es esencialmente la facultad de la recepción de lo incomprensible en cuanto tal, del misterio *permanente* en cuanto tal. Con ello recibe el concepto una ordenación específica al acto religioso en el mismo sentido que lo santo, y se manifiesta que el misterio, a causa de la estructura integral de este acto, tiene una relación originaria al ser espiritual conjunto del hombre en todas sus dimensiones.

b) Sólo desde aquí podría después desarrollarse una teología de las diversas realidades y verdades de la fe vistas como misterios. No podemos hablar de teología del misterio por el mero hecho de que una verdad de fe sea vista a la luz de las exigencias de la razón *natural* (→ naturaleza) y declarada impenetrable por la misma razón, declarando que su pleno conocimiento no es posible en la tierra. Por el contrario, esa teología sólo se dará cuando el misterio sea reconocido como determinación esencial de la relación del hombre con Dios, tal como es experimentada dicha relación dentro del proceso de la existencia cristiana bajo la llamada de la gracia divina. Podría partirse, en principio, del concepto escolar tradicional de misterio que se ofrece en la teología fundamental y en la dogmática, conforme al cual un misterio en sentido riguroso es una verdad que sólo puede ser conocida a través de la revelación divina por la palabra —y no de otra manera (no pudiendo, por consiguiente, ser conocida a base de las realidades mundanas ni captada en ninguna criatura finita)— y que mediante esta revelación puede ser comprendida en cierto modo, si bien permanece de tal forma en la oscuridad que no es posible mostrar positivamente la compatibilidad de los conceptos empleados en la proposición, sino únicamente rechazar negativamente la demostración de la incompatibilidad de tales conceptos. (Prescindimos ahora de los misterios en sentido lato: las verdades metafísicas, que en rigor son comprensibles, pero siguen siendo oscuras; los libres designios de Dios, que sólo son cognoscibles en su facticidad mediante la revelación divina, pero son «captables» en cuanto a su contenido). Acerca de estos *mysteria stricte dicta* debería mostrarse con más precisión de la que suele emplearse (sobre todo frente a la lógica moderna del lenguaje y a los ataques de la logística positivista) que tales misterios pueden ser proposiciones cargadas de sentido a las cuales vincula el hombre un sentido verificable. En todo caso, se trata de un sentido que sólo puede ser mostrado poniendo de relieve —a la luz del método trascendental— que la referencia del espíritu al misterio es el fundamento de la existencia espiritual y que, por otra parte, los misterios cristianos son explicados como diferentes modos revelados de darse ese misterio único.

Además convendría reflexionar especialmente acerca de *qué* proposiciones de fe han de ser consideradas como tales misterios en sentido estricto. Quedaría entonces patente que sólo hay tres absolutamente originarias: el misterio de la → Trinidad, el de la → encarnación y el de la autocomunicación de Dios a la criatura espiritual finita en → gracia y gloria. Todas las demás verdades de fe sólo son misterios en cuanto participan en estos tres

misterios. (Lo que llama la Escritura misterio escatológico de Cristo es la realización histórica de esta autocomunicación de Dios a la criatura en la encarnación y a través de la gracia, que son las dos formas de tal autocomunicación). Podría indicarse, además, *por qué* estos tres puntos fundamentales del mensaje cristiano presentan el carácter de misterio estricto: porque afectan a Dios mismo en cuanto tal, es decir, no se refieren a un ente finito al que se identifique su ser —lo cual indicaría que no es algo inabarcable—, sino que se refieren al ser absoluto de Dios mismo, que es necesariamente un misterio, ya se lo vea cómo es en sí mismo (Trinidad) o cómo se comunica (encarnación y gracia increada). A partir de aquí, los tres misterios cristianos en sentido estricto aparecen como el misterio de la absoluta cercanía de Dios en su radical autocomunicación, en la cual la interna no identidad positiva se nos revela (Trinidad) en autocomunicación (procesiones divinas) y se nos comunica (encarnación y gracia).

Th. Granderath, *Speculative Erörterung über die Möglichkeit von Mysterien und die Möglichkeit ihrer Offenbarung*: ZKTh 10 (1886) 497-511, 595-602; M. Chossat, *Dieu (Connaissance naturelle de)*: DThC IV (1911) 756-874, espec. 824-872; H. Dieckmann, *De revelatione Christiana* (Friburgo 1930) 188-212; A. Michel, *Mystère*: DThC X (1930) 2585-2599; E. Przywara, *Analogia entis*, Munich 1932; R. Garrigou-Lagrange, *Sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*, Brujas 1934; E. von Ivánka, *Vom Platonismus zur Theorie der Mystik. Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa*: Scholastik 11 (1936) 163-195; H. U. von Balthasar, *Le mystère d'Origène*: RSR 26 (1936) 513-562; 27 (1937) 38-64; H. U. von Balthasar, *Présence et pensée. La philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, París 1942; A. M. Horvath, *Das Geheimnis und die natürlichen Erkenntnismittel*: DTh 26 (1948) 205-220, 251-270, 435-452; M. J. Scheeben, *Los misterios del cristianismo*, 2 vols., Barcelona 1950; A. Brunner, *Glaube und Erkenntnis*, Munich 1951; R. Leys, *L'image de Dieu chez S. Grégoire de Nysse*, Brujas 1951; J. Pieper, *Philosophia negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin*, Munich 1953; W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955; H. Croucel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, París 1956; M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1958; K. Rahner, *Geheimnis*: LThK IV (1960) 593-597; K. Rahner, *Escritos de Teología IV*, Madrid 1962; V. Richter, *Logik und Geheimnis*: Rahner GW I (Friburgo 1964) 188-206; G. Ebeling, *Existenz zwischen Gott und Gott*: ZThK 62 (1965) 86-113; H. Gollwitzer-W. Weischedel, *Denken und Glauben*, Stuttgart 1965; E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, Tubinga 1965; G. Ebeling, *Gott und Wort*, Tubinga 1966; A. Halder, *Aufklärung und Geheimnis*, Munich 1967; J. B. Lotz, *Mythos - Logos - Mysterion. Ein philosophischer Beitrag zur Frage der Entmythologisierung*: *Der Mensch im Sein* (Friburgo 1967) 467-484; G. Ebeling, *Profanität und Geheimnis*: ZThK 65 (1968) 70-92; J. Splett, *Hegel und das Geheimnis*: PhJ 76 (1968) 317-331; K. Rahner, *Misterio*: SM IV (1973) 710-718; *íd.*, *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*: *Mysterium Salutis II* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 269-334.

K. RAHNER