

REVELACION

Análisis del término. Las palabras griegas ἀποκαλύπτειν, ἀποκάλυψις, lo mismo que las latinas *revelare, revelatio*, significan: «retirar un velo», «desvelamiento». Dios habita en una «luz inaccesible, de suerte que ningún hombre lo ha visto ni puede verlo» (1 Tim 6,16). Pero Dios mismo ha retirado ese tupido velo y se ha revelado. Y lo hace de tres formas. En primer lugar, el hombre tiene la posibilidad de descubrir a Dios y reconocerle mediante su naturaleza espiritual, racional. Esta revelación es un llegar a Dios a través de las cosas creadas (revelación por la → creación). En segundo lugar, hay una revelación a la que el hombre tiene acceso únicamente de manera sobrenatural: mediante la manifestación del → misterio escondido en Dios

(1 Cor 2,7-10), que comprende sus eternos designios (revelación sobrenatural). Por último, Dios puede manifestarse sobrenatural y directamente al hombre (visión beatífica de Dios en la consumación). Revelar, pues, no significa primordialmente que Dios nos enseñe por medio de su → palabra. La palabra de Dios no es ante todo enseñanza, sino palabra creadora, a la cual corresponde la obra de la creación. Dios creó (בְּרָא) al principio el cielo y la tierra por medio de su palabra (דְּבַר: Gn 1,1). Por medio de su palabra salió Dios de su → luz inaccesible y se manifestó, se hizo *perceptible*. Esto afecta también a la segunda forma de revelación, la sobrenatural (cf. τὸ ῥῆμα τὸ γερονὸς γνωρίζειν: Lc 2,15).

1. *Revelación natural.* a) *Revelación por la creación.* Dios quiso manifestar su → gloria (Sal 8; 19; 104; Sab 13,1-7) y darse a conocer al hombre. Para ello creó un mundo perfecto, modelo de grandeza y hermosura, dotado de esplendor, fuerza y eficacia, armónicamente ordenado (→ orden). Lo invisible de Dios se hace, de este modo, manifiesto (φανερὸν) al hombre (→ conocimiento de Dios). Sin embargo, esta revelación de Dios al hombre por la creación no se dirige primariamente al → entendimiento discursivo, sino al hombre entero en su dimensión espiritual. Un cielo estrellado evoca espontáneamente en el hombre una sensación de algo más grande. La profundidad de un paisaje le sugiere la idea de lo infinito. En los destinos de su propia vida, de su pueblo o de los pueblos en general, barrunta el hombre la omnipresencia de una mano providente que es a la vez justa y vengadora. Todo esto constituye una interpelación para el hombre y le descubre el carácter personal de la revelación.

Esta interpelación a la dimensión espiritual del hombre es lo primero y como el estímulo inicial. La razón buscará luego aprehenderlo reflexivamente, introducirlo en la zona luminosa del conocimiento, expresarlo en palabras, plasmarlo en conceptos claros. A partir de las perfecciones sensibles procurará llegar al ser existente, a partir de la contemplación de la grandeza y hermosura de la creación conocer al Creador (Sab 13,1-5). Pues «lo que se puede conocer acerca de Dios bien patente (φανερὸν) está en ellos, ya que Dios se lo hizo patente (ἐφανερώσεν). Porque sus atributos invisibles, su poder eterno y su divinidad se hacen visibles desde la creación del mundo, a través de sus obras, a la mirada de la razón» (Rom 1,19-20). Este revelarse de Dios a través de la creación no es un fenómeno necesario en el seno de la divinidad, un proceso dialéctico del ser-en-sí al ser-para-sí (Hegel), sino un acto que procede de la libre voluntad de Dios, por el que se manifiesta hacia afuera (*ad extra*; → libertad). Su último fundamento es la bondad de Dios, que es esencialmente *diffusivum sui* por ser el *ipsum bonum*.

b) *Revelación primitiva por la palabra.* Junto a esta forma de revelación natural por la creación, existe otra: la llamada revelación primitiva. A diferencia de la primera, ésta es una revelación por la cual Dios habla al hombre en sentido propio, es decir, se le manifiesta a través de la palabra. Una palabra que se transmite de generación en generación y que se conserva en forma de → tradición. La idea de «revelación primitiva por la palabra» fue puesta

en circulación y elaborada sistemáticamente por la mentalidad que siguió al racionalismo del siglo XVIII y a la Revolución Francesa. Esta mentalidad, de signo contrarrevolucionario, quiso oponer al individualismo de la Ilustración, como momento esencial del ser humano, lo social, y a la verdad de una razón creadora y autónoma, la verdad transmitida y recibida por la palabra (de Bonald). Según tal concepción, la razón humana posee únicamente la facultad de recibir una verdad que ya existe derivada de Dios, pero no la capacidad de descubrirla por sí misma (Lamennais). Este tradicionalismo antirracionalista sólo ve en la razón un órgano pasivo y receptor. En el mundo germánico está representado por K. L. von Haller, el teólogo de Lucerna F. Geiger, el romántico G. F. Creuzer (*Symbolik und Mythologie der alten Völker*), la escuela católica de Tubinga (J. S. Drey, J. A. Möhler, F. A. Staudenmaier, P. Schanz) y también por J. H. Newman.

La cuestión de la revelación primitiva ha sido planteada de nuevo recientemente en el campo filosófico (J. Pieper, *Über den Begriff der Tradition*, Colonia 1958). Autoridad y tradición están, según esto, íntimamente unidas, hasta tal punto que «autoridad» —palabra que viene de «autor»— puede usarse como sinónimo de tradición. *Auctoritas et ratio* —los dos principios sobre los que descansa la → teología medieval (→ escolástica)— significa «argumento de tradición y de razón». Pieper trae, a este propósito, una cita de la *Teoría de los colores*, de Goethe: «Al hablar de tradición —dice— nos sentimos obligados inmediatamente a hablar también de autoridad, ya que, bien considerado, toda tradición es una especie de autoridad» (*Goethes Farbenlehre*, edit. por G. Ipsen [Leipzig s. a.] 553). Tradición, en cuanto transmisión de algo meramente recibido, significa esencialmente que el receptor se apoya en la autoridad de otro que se halla más cercano que él a la fuente y que posee un acceso más inmediato al origen del objeto *traditum*. El receptor, para tener parte en el contenido de la tradición, necesita la → mediación de alguien que sea concededor inmediato. Esta inmediatez en la posesión del objeto es lo que constituye precisamente la autoridad del primer transmisor. En ello radica también la razón de por qué es tan difícil —si no imposible— para un espíritu celoso de su autonomía reconocer la posibilidad de una tradición absolutamente válida. Históricamente, la figura que encarna esta autoridad es la de los *παλαιοί*, los *antiqui*, los *maiores*. A los «mayores» no se oponen aquí los jóvenes, carentes de experiencia, sino todos los que, nacidos más tarde, no se hallaron en contacto inmediato con la fuente. «Los antiguos —escribe Platón— conocen la verdad; si nosotros lográsemos descubrirla, no tendríamos por qué preocuparnos de los pareceres humanos» (Platón, *Fedro*, 274c 1). Esta → sabiduría de los «antiguos» es para Platón algo siempre actual, que pervive «en las palabras de todos» (*Leyes*, 881a 2). Al decir esto, pretende remontarse al amanecer mismo de lo *πάλαι*, a un tiempo primordial inimaginable. La autoridad única de los «antiguos» se funda en que el conocimiento que nos transmiten procede de la *divinidad*. Lo mismo piensa Cicerón, quien escribe: «Ritus familiae patrumque servare, id est, quoniam antiquitas proxime accedit ad deos, a diis quasi traditam religionem tueri» (*De legibus*, 2,27). La revelación pri-

mitiva por la palabra no puede, sin embargo, demostrarse históricamente porque se remonta a un tiempo primordial inimaginable. Por eso todos los conatos de demostración han resultado cuando menos insuficientes. Contra un irracionalismo, un fideísmo y un tradicionalismo a ultranza, que defiende la necesidad de la tradición y de la fe incluso para el conocimiento de la revelación natural, el magisterio de la Iglesia enseña que es posible conocer a Dios y demostrar su existencia por la revelación de las cosas creadas. En la resolución contra Bautain (DS 2751) y en el Vaticano I se condena la proposición según la cual Dios creador, único y verdadero, no podría ser conocido con seguridad, a partir de las cosas creadas, por la sola luz natural de la razón humana (DS 3026). Allí mismo, con todo, se añade que en «la actual condición del género humano» esa posibilidad de principio, prácticamente, sólo puede realizarse con dificultad, raras veces y de una manera imperfecta (DS 3005). En el llamado Juramento antimodernista se da de esto una interpretación más exacta, precisando que bajo la denominación de cosas creadas se han de entender también las obras de la creación sensible y que con la palabra «conocer» se quiere significar el conocimiento de la causa por el efecto, es decir, la demostración de un Dios creador (DS 3538).

2. *La revelación sobrenatural en la historia de la salvación.* Para referirse a la revelación sobrenatural no ha inventado el lenguaje ninguna palabra nueva. Utiliza los mismos conceptos y el mismo vocabulario que el hombre había ya acuñado para designar la revelación natural en el mundo y en la historia de los pueblos, si bien purificándolos y llenándolos de un contenido nuevo. Porque lo sobrenatural (→ gracia) presupone lo natural (→ naturaleza), la revelación sobrenatural incluye en su concepto, lo mismo que la natural, la idea de una acción divina por la que Dios quita de sí el velo que lo oculta.

a) Dios se da a conocer en la revelación sobrenatural por su intervención y sus manifestaciones en la *historia* del pueblo elegido (→ Israel). «Entonces se apareció el Señor a Abrahán y le dijo: A tu descendencia voy a dar yo esta tierra» (Gn 12,7)... «Se le apareció el Señor a Abrahán y le dijo: Yo soy El-Sadai; anda en mi presencia y nada te faltará. Voy a establecer contigo mi alianza; te haré extremadamente numeroso» (Gn 17,1.2; cf. Gn 17,3-14; 18,1-10). Del mismo modo se aparece Dios a Isaac (Gn 26,2s), a Jacob (Gn 35,1-10) y a Moisés (Ex 3,2-14), si bien el relato de la aparición de Ex 3, 2-14 no presenta un carácter unitario. Debemos, en efecto, distinguir en él un estrato más antiguo, según el cual Dios se aparece a Moisés lo mismo que a Abrahán y le revela su voluntad de liberar a su pueblo. El que habla es siempre Dios. Pero más tarde, en un tiempo ya influido por la idea de la trascendencia divina, cuando la representación de una inmediata aparición de la divinidad producía escándalo, se introdujo en su lugar al מַלְאָכִי de Yahvé. Esta es la razón de por qué, siendo el ángel del Señor quien se aparece, sea Dios mismo el que habla (M. J. Lagrange, en RB 2 [1905] 212-225; cf. G. von Rad, en ThW I [1933] 76).

En Sal 48,4ss Dios se revela como el refugio frente a los invasores ene-

migos que huyen despavoridos. En Sal 9,17 y 77,2 se revela como el salvador y protector de Israel, que aniquila con su → poder a los enemigos y se muestra así como caudillo de su pueblo. Dios revela su fuerza, su grandeza y su ira (Is 66,14; 30,30; 53,1; Jr 16,21). La revelación de Dios se realiza históricamente en la manifestación de su poder y de su fuerza (Ex 9,16; Sal 78,15; 107,8; 146,12), en la demostración de su actividad salvadora (Is 56,1; → salvación). La mano de Yahvé se revela, pues, en las obras portentosas que ejecuta para salvar y ayudar a Israel (Is 66,4), pero, sobre todo, en el hecho del retorno del destierro y en la restauración de Jerusalén. Los → milagros son también otros tantos medios de darse Dios a conocer a su pueblo. «Como en los días de tu salida de Egipto, te haré ver de nuevo mis prodigios» (Miq 7,15).

El concepto central de toda la revelación de Dios a su pueblo se encierra en la palabra כְּבוֹד, la → *gloria* de Yahvé, concepto que perdura también en el NT. Con él se quiere dar a entender que es Yahvé mismo quien se aparece, quien se hace visible, y no algo simplemente que está en relación con él. Se expresa esto con singular fuerza en la visión de la vocación de Isaías: «Santo, santo, santo es Yahvé Sebaot. Su gloria llena toda la tierra» (Is 6,3). «Los cielos pregonan la gloria de Dios, y el firmamento publica la obra de sus manos» (Sal 19,2). Arriba, en el mundo celeste, habita y es objeto de alabanza la gloria de Yahvé, abajo proclama a Dios la obra visible de sus manos (G. von Rad, en ThW II [1935] 240ss). Según Sal 29,9, la tormenta siembra en la tierra espanto y destrucción, mientras que en el santuario celestial hace sonar: ¡Gloria! En Isaías (6) cambia la escena: ahora es la tierra la que se llena de la gloria de Yahvé, y —lo que es más importante— la gloria de Yahvé se vuelve hacia ella. Según Sal 97, los cielos proclaman su → justicia, y todos los pueblos contemplan su gloria. A todos los pueblos se hace patente la gloria de Dios que llena toda la tierra (Nm 14,21). En Sal 72 alaba el salmista por siempre el nombre de su כְּבוֹד y ruega que toda la tierra se llene de ella. El Sal 57,6 implora: «Elévate, oh Dios, sobre los cielos y extiéndase tu gloria por la tierra toda» (cf. también Sal 57,12; 102,14; 108,6ss). La aparición de la gloria de Yahvé es en Sal 97,7 la demostración de su poder sobre los demás dioses y sus adoradores. En el Déutero-Isaías, la aparición de la gloria de Yahvé es parte inalienable de su propio ser: «Yo soy Yahvé, éste es mi nombre, y mi gloria no la doy a nadie» (42,8).

Otro modo de expresar la manifestación o revelación de Dios es la fórmula «Yo soy Yahvé». Mediante esta fórmula, Yahvé se presenta a sí mismo. Así, por ejemplo, en la introducción del Decálogo: «Yo soy Yahvé, tu Dios» (Ex 20,2). Y en Ex 3,6 Moisés oye una voz que le dice: «Yo soy el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob». Tiene lugar aquí una verdadera revelación, pues alguien, hasta ahora desconocido, sale de su anonimato, descubriendo su nombre y dándose a conocer. Lo realmente importante en esta fórmula: «Yo soy el Dios de tu padre», está en que resume en sí toda la → historia de la salvación del pueblo elegido, la historia del caudillaje de Dios, de sus bendiciones y del cumplimiento de sus promesas. Lo mismo dice Oseas con una fórmula tras la cual se encierra evidentemente toda la historia de la sal-

vacación que Dios realizó con su pueblo: «Yo soy Yahvé, tu Dios desde Egipto» (12,10; 13,4). Yahvé es el Dios que interviene constantemente, con gran poder, en los destinos de Israel, y así se revela. En el Déutero-Isaías llegamos a encontrar la fórmula abreviada: «Yo soy» (48,12), en la cual Yahvé compendia la afirmación de su poder. Esta fórmula se desarrolla mostrando cómo Yahvé es el único moderador de los destinos de la historia: en el pasado, que ya se ha realizado conforme a sus promesas; y en el futuro, que se cumplirá, puesto que «Yo soy Yahvé, quien hace todo esto» (Is 45,7). Este «hacer» divino lleva consigo el reconocimiento de Yahvé (Ex 14,31; 1 Re 18,39). Naamán, el sirio, reconoce por su propia experiencia que Yahvé es único: «No existe Dios en toda la tierra fuera de Israel» (2 Re 5,15). Ezequiel ve también en esto el sentido del destierro: «Ellos conocerán con esto que yo soy Yahvé, su Dios, es decir, por cuanto yo los conduje al destierro entre las naciones y los reuní de nuevo en su tierra sin dejar ni uno solo» (39,28). Ezequiel espera la restauración de Israel como la última acción de Yahvé por la cual ha de ser reconocido (37,12s).

Este conocimiento de Yahvé no se limita, sin embargo, sólo a Israel. Las plagas de Egipto y la destrucción del ejército del faraón deben servir para llevar también a los egipcios al conocimiento de Yahvé (Ex 7,5.17; 11,7; 14,4.18). Según los oráculos de Ezequiel, los pueblos reconocerán a Yahvé en las vicisitudes de su propio destino y en el de Israel (25,7.11.17; 12,16; 36,23); «toda carne verá y lo reconocerá» (21,4.10). En el Déutero-Isaías, Ciro (45,3) y todos los pueblos (43,10) e incluso toda «carne» (49,26), desde Oriente a Occidente, deberán reconocer la divinidad de Yahvé por sus obras (45,6).

b) En el NT el concepto de revelación también está sustancialmente determinado por las *obras* en las que resplandece la mano de Dios. Cuando → Jesucristo es interrogado por Juan Bautista si es él el Mesías, responde remitiendo a sus obras: «Los ciegos ven, los tullidos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan», y, en último lugar, refiriéndose a su predicación, añade: «Los pobres son evangelizados» (Mt 11,4s). En las parábolas enseña Jesús, de múltiples maneras, su propio destino y el de su predicación acerca del → reino de Dios. Los hechos de la vida de Jesús —su bautismo en el Jordán, su pasión y muerte, su sepultura y resurrección— son otros tantos acontecimientos por los que Dios interviene y se revela en el curso de la historia. La palabra de la → predicación neotestamentaria está al servicio de estos hechos pasados, al igual que la palabra profética estuvo al servicio de unos hechos futuros. Los conceptos de ἐπαγγελία (→ promesa) y de εὐαγγέλιον (cumplimiento) van siempre unidos, formando el todo de una misma predicación.

La palabra → «epifanía» designa el modo que tiene Dios de revelarse, tanto en el AT como en el NT. Por eso la epifanía en el Hijo contiene el cumplimiento y la plenitud de todos los modos de revelación. Se ha manifestado (ἐπεφάνη) la bondad y el amor para con los hombres de nuestro Dios y Salvador (Tit 3,4); se ha manifestado la gracia de Dios para salvación de todos los hombres (Tit 2,11). Se manifestó (ἐφανερώθη) la → vida, y nos-

otros hemos visto y damos testimonio y anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos ha manifestado (1 Jn 1,2). Ha aparecido para quitar nuestros pecados (1 Jn 3,5). Ha aparecido el Hijo de Dios para destruir las obras del diablo (1 Jn 3,8). En esto se ha manifestado (ἐφανερώθη) el amor de Dios entre nosotros (1 Jn 4,9). El Evangelio de Juan nos describe la epifanía de Dios hecha carne en Cristo por medio de las numerosas fórmulas «Yo soy» (ἐγώ εἰμι), que culminan en el categórico ἐγώ εἰμι —tal vez en relación con Ex 3,14— de 8,24: «Si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados».

Así como כבוד (la gloria) de Yahvé es la forma que tiene Dios de revelarse en el AT, la δόξα es la manifestación del Señor en el NT. Puede afirmarse con todo derecho que la δόξα constituye una idea central de toda la revelación de Jesucristo. Prueba de ello son los muchos lugares en que la palabra δόξα aparece en todo el NT.

En el nacimiento de Jesús brilla la gloria del Señor (δόξα κυρίου) en torno a los pastores (Lc 2,9). Los ejércitos celestiales alaban a Dios diciendo: «¡Gloria (δόξα) a Dios en las alturas!» (Lc 2,14). Simeón bendice a Dios porque le ha permitido contemplar la gloria del pueblo de Israel. En la transfiguración, Pedro y sus compañeros contemplan a Jesús en su δόξα (Lc 9,32). Cristo hubo de padecer todo esto para poder entrar en su gloria (Lc 24,26). Nosotros hemos visto su gloria, la gloria del Unigénito del Padre (Jn 1,14). Jesús manifestó su gloria (Jn 2,11). Pablo queda deslumbrado a las puertas de Damasco por la δόξα de la luz, la δόξα del Señor, que se le aparece (Hch 22,11). Cristo fue resucitado por la δόξα del Padre (Rom 6,4). Todos nosotros contemplamos la δόξα del Señor (2 Cor 3,18). A los incrédulos no los ilumina la luz del evangelio de la gloria de Cristo (2 Cor 4,4). El evangelio enseña la gloria del bienaventurado Dios (1 Tim 1,11). Debemos aguardar con santa esperanza la aparición de la gloria de nuestro gran Dios y Salvador Cristo Jesús (Tit 2,13). El Hijo es el reflejo de la gloria del Padre (Heb 1,3). Hemos de tomar parte con alegría en los sufrimientos de Cristo, a fin de poder gozar y alegrarnos en el día de la revelación de su gloria (1 Pe 4,13). En Sant 2,1 es Cristo el κύριος τῆς δόξης. Según Ap 21,23, la δόξα τοῦ θεοῦ ilumina la ciudad.

La *palabra* significa en el NT el → testimonio (μαρτυρία) que se da de los hechos de salvación acaecidos en Cristo, lo mismo que la palabra profética, en el AT, designa el testimonio que se da de las obras futuras de salvación o de condenación que Yahvé ha de realizar. Únicamente en la literatura sapiencial del AT, la palabra equivale a instrucción o enseñanza. En el NT, tan sólo en las cartas pastorales adquiere la palabra un valor didáctico, debido a la necesidad de enfrentarse a los errores de la naciente → gnosis y de precisar el verdadero sentido de la παράδοσις. Es entonces cuando la palabra → apóstol deja también de significar simplemente mensajero (κῆρυξ) para significar maestro de los pueblos διδάσκαλος ἐθνῶν; 1 Tim 2,7).

c) La revelación, que alcanza en Jesucristo —revelación personal de Dios en su Hijo— su punto culminante, nunca igualado ni igualable, queda clausurada con la muerte de los apóstoles, los testigos autorizados de esta

revelación, y se entrega a la → *Iglesia* en calidad de *παραθήκη*, es decir, de objeto confiado que ella deberá predicar y transmitir. La revelación, en efecto, no es algo que tiene lugar en cualquier momento, no es la palabra que Dios habla a cada uno en particular para conducirlo a la verdadera vida, librándole de la perdición. Este concepto existencial (R. Bultmann) de la trascendente acción reveladora de Dios difícilmente podrá apoyarse con los datos de la Sagrada Escritura.

3. *Concepciones inmanentes de la revelación.* A este concepto de revelación se oponen todas las concepciones inmanentistas. En primer lugar, la *racionalista*, que concibe la revelación no sólo como algo no opuesto a la razón, sino como algo cuyo contenido es exclusivamente racional. La revelación está, pues, al servicio de la razón, es su medio de introducción, su propio vehículo (G. E. Lessing). Para el idealismo especulativo, la revelación no es un acto libre de Dios, sino un evento necesario en el Absoluto. No es más que la forma en que el Absoluto evoluciona del en-sí al hacia-sí o para-sí. Es inadmisibles, sin embargo, hacer de la razón humana el criterio de lo que debe entenderse por revelación divina. Pero, además, el idealismo especulativo (Hegel), al entender la revelación como proceso íntimo y necesario del Absoluto, destruye el concepto mismo de revelación.

La segunda forma inmanentista de concebir la revelación es la que propone el *irracionalismo* de la llamada teología del sentimiento (F. Schleiermacher, R. Otto). Según ella, la revelación es ante todo una vivencia de las facultades afectivas. Lo racional es simplemente fruto de la reflexión sobre esa misma vivencia que la describe (Schleiermacher), o también algo meramente «acoplado» a ella, es decir, son las ideas suscitadas por asociación y vinculadas a la vivencia (R. Otto). Esta vivencia es algo que puede ocurrir en cualquier momento, por cuanto la naturaleza y la historia pueden siempre hablar al sentimiento. Todo esto, sin embargo, nada tiene que ver con la revelación sobrenatural.

La tercera forma de carácter inmanentista es el *historicismo*. Para él, la revelación está ligada a determinados personajes de la historia (Mahoma, Zoroastro, los profetas del AT, Jesús) y conduce necesariamente a un relativismo. Frente a todo esto, la revelación cristiana aparece como algo único en la historia de las religiones, algo contrapuesto a todas ellas, que pretende ser un fin y su consumación (cf. Hch 17,23; → religión; → religiones).

La última novedad en el modo de concebir la revelación la representa el llamado Círculo de Heidelberg (W. Pannenberg, R. Rendtorff, T. Rendtorff, U. Wilkens). Entiende la revelación como pura *historia*. Jesús es una figura histórica, y esto permite fundamentalmente concebir la revelación como historia. Pero olvidan que Jesús es el Cristo, cosa que se hace difícil de comprender a base de las categorías históricas corrientes. Además, los evangelios no son puras fuentes históricas, sino consignación por escrito del kerigma de la Iglesia primitiva acerca de Jesús, el Cristo, lo cual sólo puede entenderse a la luz de la fe. Ahora bien, lo que en el kerigma encuentra la historia es la palabra interpretativa de los apóstoles.

Frente a todas las impugnaciones contra la posibilidad de la revelación, frente a la negación de su realidad histórica y frente a todas las explicaciones erróneas o equívocas, el Concilio Vaticano I nos ha dejado descrita, en las siguientes precisas palabras, la revelación sobrenatural que se da en la historia de la salvación: «Plugo (a Dios), en su sabiduría y bondad, revelarse a sí mismo al género humano y revelarles los eternos designios de su voluntad por otro medio, que es el sobrenatural, según aquello que dice el Apóstol: Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por medio de los Profetas; pero, últimamente, en estos días, nos ha hablado por medio de su Hijo» (Heb 1,1.2; DS 3004).

R. Bultmann, *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*, Tubinga 1929; A. Oepke, Ἀποκαλύπτω, ἀποκάλυψις: ThW III (1938) 565-597; J. Fehr, *Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Sicht*, Friburgo (Suiza) 1939; H. Niebecker, *Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung*, Friburgo 1940; P. Althaus, *Die Inflation des Begriffs Offenbarung in der gegenwärtigen Theologie*: ZSTh 18 (1941) 131-149; E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, Zurich 1941; H. Schrey, *Existenz und Offenbarung*, Tubinga 1947; J. Brinktrine, *Offenbarung und Kirche*, 2 vols., Paderborn 1947-49; K. Barth, *Das christliche Verständnis der Offenbarung*, Munich 1948; H. Schulte, *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*, Munich 1949; G. Gloege, *Vernunft und Offenbarung*: ThLZ 79 (1954) 213-236; A. Marc, *Raison philosophique et religion révélée*, Brujas-París 1955; W. Schmauch, *Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im Neuen Testament*, Gotinga 1956; J. Ballie, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, Londres 1956; W. Bulst, *Offenbarung*, Düsseldorf 1960; R. Guardini, *Religión y revelación*, Madrid 1960; H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit*, Einsiedeln 1961; W. Pannenberg (ed.), *Offenbarung als Geschichte*, Gotinga 1961; H. Thielicke, *Offenbarung, Vernunft und Existenz*, Gütersloh 1961; varios, *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, Tournai 1961; H. Fries, *Mito y revelación: Panorama de la teología actual* (Madrid 1961) 19-59; R. Schnackenburg-H. Fries, *Offenbarung*: LThK VIII (1962) 1106-1115; H. Fries, *Vom Hören des Wortes Gottes*, Friburgo 1962; H. D. McDonald, *Theories of Revelation. An Historical Study*, Londres 1963; V. Berning-P. Neuenzeit-H. R. Schlette, *Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit*, Munich 1964; G. Ebeling, *Wort Gottes und Tradition*, Gotinga 1964; R. Schnackenburg, *Von der Wahrheit, die freimacht. Gottes in der Bibel geoffenbare und präsente Wahrheit*, Munich 1964; P. Benoit, *Inspiración y revelación*: Concilium 10 (1965) 13-32; A. Vögtle, *Revelación y mito*, Barcelona 1965; A. Lang, *Teología fundamental I*, Madrid 1966; R. Latourelle, *Teología de la revelación*, Salamanca 1967; L. Volken, *Die Offenbarung in der Kirche*, Innsbruck 1967; K. Rahner, *Oyente de la palabra*, Barcelona 1967; J. Alfaro, *La fe como entrega personal del hombre a Dios*: Concilium 21 (1967) 56-69; D. Arenhoevel, *Was sagt das Konzil über die Offenbarung?*, Maguncia 1967; L. Bakker, *¿Qué lugar ocupa el hombre en la divina revelación?*: Concilium 21 (1967) 43-55; K. Barth, *Ad limina Apostolorum*, Zurich 1967; K. Beck, *Offenbarung und Glaube bei Anton Günther*, Viena 1967; P. van Leeuwen, *Historia de la constitución sobre la divina revelación*: Concilium 21 (1967) 7-22; LThK Vat II (1967) 497-583; W. Sandfuchs (ed.), *Die Kirche und das Wort Gottes. Eine Einführung in die dogmatische Konstitution «Dei Verbum»*, Wurzburg 1967; A. Vögtle, *Revelación e historia en el Nuevo Testamento*: Concilium 21 (1967) 43-55; H. Fries, *Ärgernis und Widerspruch*, Wurzburg 1968; Ch. F. Mooney, *Teilhard de Chardin et le Mystère du Christ. La Révélation chrétienne dans un système évolutionniste de pensée*, París 1968; E. Schillebeeckx, *Revelación y teología*, Salamanca 1968; A. Gerken, *Offenbarung und Transzendenzerfahrung*, Düsseldorf 1969; B. Gertz, *Glaubenswelt als Analogie*, Düsseldorf 1969; H. Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*, Düsseldorf 1969; H. Waldenfels, *Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren*

Theologie, Munich 1969; B. D. Dupuy (ed.), *La revelación divina*, 2 vols., Madrid 1970; P. Tillich, *Offenbarung und Glaube* (Gesammelte Werke VIII), Stuttgart 1970; R. Panikar, *Misterio y revelación*, Madrid 1971; K. Rahner-J. Ratzinger, *La revelación y la tradición*, Barcelona 1971; J. H. Walgrave, *Palabra de Dios y existencia*, Madrid 1971; K. Barth, *Revelación, Iglesia, teología*, Madrid 1972; H. Fries, *La revelación: Mysterium Salutis I* (Ed. Cristiandad, Madrid 1974) 207-282; K. Rahner, *Revelación: SM VI* (1976) 78-103.

J. R. GEISELMANN