EXPERIENCIA Y REVELACIÓN. REFLEXIONES SOBRE LA TEOLOGÍA DE LA REVELACIÓN

JOSÉ MIGUEL ODERO

En el proceso de maduración de la teología fundamental se impone más y más una creciente certidumbre: la importancia capital de la revelación divina como tema de reflexión teológica.

En la teología de la revelación se plantean fontalmente las cuestiones fundamentales y características del ser cristiano: el misterio del Amor divino y de su designio salvador, la complejidad histórica de la economía salvífica y su enraizamiento antropológico, la dramaticidad dialogal que la iniciativa divina introduce en cada una de nuestras biografías. Es en el estudio de la revelación donde puede encontrarse el fundamento del creer del cristiano; y según cómo el teólogo describa la revelación, se podrá interpretar de un modo u otro el estilo cristiano, la naturaleza de la fe. Una teología de la revelación profunda debe promover un entendimiento plenario de la fe cristiana, donde los aspectos intelectuales, afectivos y dinámicos aparezcan debidamente equilibrados.

Valga todo lo dicho para encuadrar la importancia del tema afrontado en una reciente monografía por el Prof. Torres Queiruga[1].

La obra está dedicada toda ella al estudio de la revelación. Los grandes temas que en ella se afrontan se hacen merecedores de una reflexión detenida.

---

1. Andrés TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1987, 505 pp.

¿Cuáles son las tesis capitales de esta obra? A lo largo de estas 500 páginas el Autor deja hablar contínuamente a muchas y muy diversas voces de la teología contemporánea, para finalmente «lograr unas cuantas intuiciones básicas» (p. 21). Son dos, concretamente, las ideas que Torres Queiruga quiere destacar como «intuiciones de base». Así lo explica en el extenso *Epílogo* de su libro: «Se trata de la evidencia-convicción de que Dios, como puro amor siempre en acto, está siempre revelándose al hombre en la máxima medida que le es 'posible'; de modo que los límites de la revelación histórica no se deben a una reserva divina, sino a una incapacidad humana: la incapacidad constitutiva del hombre que, como ser finito, tan sólo oscura, ambigua y lentamente puede ir cayendo en la cuenta de la palabra viva que Dios le está constantemente dirigiendo» (pp. 461-462).

Junto a este *principio de la máxima revelación divina*, el Autor enuncia el de la *función mayéutica de la revelación histórica*: «la palabra reveladora llega ciertamente de 'fuera' —*fides ex auditu*—; pero lo que pretende es justamente, 'traer a la luz' la realidad más profunda del sujeto: su propio ser, en cuanto radical y últimamente determinado por Dios» (pp. 464-465).

Revelación y religión

No podemos sino secundar y subrayar en sus líneas generales estas dos intuiciones del Autor. Se trata ciertamente de principios fundamentales, capaces de fecundar el pensamiento y guiarlo.

La revelación en Cristo tiene una dimensión *eterna*. En palabras del cuarto evangelio, «mi Padre actúa siempre». Sería un erróneo antropomorfismo proyectar sobre Dios que revela el devenir; esta tentación es especialmente viva para el teólogo cristiano que contempla a un Dios abajado a ser actor de la propia Historia que ha creado. Parece como si, «manchándose las manos con la historia», Dios hubiera arriesgado la gloria de su eternidad.

En realidad, es en esa libre intervención salvadora donde la eternidad de Dios se manifiesta gloriosamente como eterna vida, libertad y como eterno amor misericordioso. Concebida como inerte impasibilidad, la eternidad puede parecer espectacularmente gloriosa pero no deja de ser inhumana; sería indigna *a fortiori* del Dios que creó al hombre. La teología que describiera así la eternidad —piénsese en la de Aristóteles— glorificaría muy limitada e insuficientemente el Dios vivo.

Dios está salvando siempre. Cuando vemos actuar su diestra poderosa para liberar a Israel en Egipto, cuando observamos que Cristo alivia la miseria de leprosos, como cuando le contemplamos resucitado y glorioso, hemos a la vez de pensar que el designio salvífico de Dios también estaba presente —impulsando la historia— en los tiempos paleolíticos, milenios antes del nacimiento de Abraham.

Por otra parte es igualmente cierto que con la Encarnación del Verbo, apareció en la historia de los hombres una absoluta novedad salvífica, capaz de cualificar ontológicamente el tiempo posterior a la Pascua, *tempus Ecclesiae*.

¿Cómo está planteado este dilema en el libro que glosamos? Torres Queiruga se muestra especialmente sensible hacia la trascendencia del Dios que se revela; «éste punto sería —dice— uno de los pocos acentos de la teología fundamental del pasado que querría conservar» (p. 88). Pero en contrapartida, el Autor no ofrece luces nuevas para entender la novedad *ontológica* de Cristo. Consciente del problema, no lo afronta con toda la radicalidad que es deseable. Al respecto, sugeriríamos que si no puede afrontarlo con radicalidad, ello es debido a una previa opción metodológica tomada por el Autor.

En efecto, su reflexión teológica quiere autolimitarse al ámbito de las llamadas «cristologías desde abajo» (p. 21).

Teologizar *desde abajo* es un procedimiento legítimo para iluminar la fe desde los analogados de la experiencia humana. El método es legítimo, pero limitado, en cuanto se prohibe a sí mismo intentar la audacia de ponerse a pensar desde Dios, como Dios. Esto último es, naturalmente «un juego peligroso», pero también un juego apasionante. ¿Y no es ésta una de las posibilidades que con toda intención nos ha abierto el Dios que se revela?

Pensada «desde abajo», la autodonación más específica de Dios en Cristo pasa desapercibida o, al menos, corre el riesgo de ser trivializada.

Síntoma de esa (relativa) trivialización es la equiparación entre revelación y religión, que el Autor toma como hipótesis de trabajo profusamente aplicada.

La religión vendría a ser la forma más general y profunda del darse de Dios al hombre; la respuesta ante la «presión reveladora del Señor sobre el espíritu del hombre» (p. 466). La religiosidad es utilizada, pues, como concepto fundamental de la teología fundamental, concebida ésta co-

mo radicación de la revelación en la vida religiosa, estadio fundamental y previo a toda elaboración racional científica» (p. 117).

Torres Queiruga es consciente de estar proponiendo un cierto «giro copernicano» en teología fundamental. Ya en sus comienzos apologéticos, la teología fundamental se constituyó según una estructura tripartita en la cual el estudio de la religión precedía al de la revelación. Al finalizar el tratado sobre la revelación cristiana se deseaba concluir que *la religión de Cristo es la única religión verdadera.*

En parte, el Autor continúa alentando ese esquema apologético; la tesis subrayada podría resumir parte de su pensamiento, con tal de eliminar de ella la pretensión de exclusividad (cfr. p. 470).

La cuestión que con ello se pone sobre el tapete es ésta: ¿tiene la teología fundamental un *método* propio? Es decir, los principios que deben regular últimamente el teologizar, ¿no son a fin de cuentas los de una ciencia más? ¿No es la teología una reflexión científica sobre la experiencia cristiana (lo cual supone haber realizado la experiencia de fe)? Si se responde afirmativamente a las dos últimas cuestiones, entonces la teología y la teología fundamental no tienen a fin de cuentas un método específico, sino sólo un ámbito específico de investigación.

En este supuesto, es lógico encuadrar la revelación cristiana en la categoría más universal de religión, no sólo como esquema lógico sino normativo, interpretativo y ontológico. Entonces es inevitable considerar que en el fenómeno religioso está lo fundamental y constituyente que, de modo ciertamente singular y quizás con irrepetible lucidez, también es la esencia de la revelación cristiana. La novedad cristiana sólo se expresaría en categorías de modalidad.

Ahora bien, hay otro modo de teologizar. Si la teología es ciencia de la fe también en sentido subjetivo, entonces la luz de la fe forma parte de la actitud específica de quien trata de entender mejor lo que cree. A lo largo del proceso intelectual que el teólogo desarrolla, la religiosidad humana será una realidad importante a la hora del autocomprenderse de la fe cristiana; pero, sin negar fideistamente la capacidad iluminadora de una filosofía de la religión (o de las ciencias de la religión, en general) sobre la naturaleza de la fe, no se espera interpretar adecuadamente la esencia de la fe desde el fenómeno de la religiosidad, sino desde la Palabra de Dios que al cristiano le ha sido dirigida a través de la Iglesia y en la tradición eclesial.

El «círculo hermenéutico» es, en este caso terriblemente complejo de describir; constantemente el teólogo se remite de la Palabra a la experiencia y de ésta a la Palabra; pero la principalidad queda siempre en la Palabra dada ya en Cristo a la Iglesia. En la insistencia en la Palabra recibida de la Iglesia está el factor fundamental que promueve el progreso intelectual teológico (factor fundamental, pero no exclusivo).

La investigación teológica así concebida progresa dialógicamente («mayéuticamente», según la categoría tan querida por Torres Queiruga), pero no dialécticamente. Es decir, en cuanto el teólogo se sabe poseedor en la fe eclesial de la sustancia de la verdad salvadora, sabe que el sentido de la confesión de fe de los fieles no científicos es intrínsecamente recto.

¿Por qué nos hemos permitido esta larga digresión? ¿Qué relación tiene con la temática de la revelación? La relación puede advertirse al hilo de una cuestión que preocupa a Torres Queiruga: «la primera urgencia» —afirma— es «tratar de rehacer la experiencia de la revelación en sí misma» (p. 28). Nuestra pregunta al respecto es: ¿dicha urgencia es tal? ¿Cabe esperar hallar en la experiencia histórica de los profetas el criterio más iluminador para conceptualizar teológicamente la revelación divina?

Naturalmente, ese proyecto es teológicamente muy interesante. Pero —y en ello radica nuestra pregunta crítica—, ¿por qué se menciona y se encumbra como urgencia fundamental?

La reflexión antropológica e histórica son parte integral de una teología de la revelación, pero ¿no ha de buscarse lo últimamente normativo sobre el *sentido* de la revelación en la fe eclesial? Si es así, la investigación de la experiencia del profeta es sencundaria y, en todo caso, cualquier hipótesis que en ella se maneje debe ser críticamente confrontada desde el sentido de la fe eclesial.

Esta confrontación crítica hubiera sido deseable, en la obra que comentamos, para evitar un equívoco importante.

Torres Queiruga subraya que «la revelación —sea lo que sea en su esencia íntima— no apareció como oráculo de una divinidad escuchado por un vidente o adivino, sino como experiencia viva, como *caer en la cuenta* a partir de las sugerencias y necesidades del entorno y apoyado en el contacto misterioso con lo sagrado» (pp. 66-67). Pienso que lo apuntado con estas palabras no es sustancialmente erróneo. Qué duda cabe que en la «historia genética» de los materiales bíblicos intervienen los factores aludidos. Tampoco es nueva la tesis de que la experiencia propiamente «profética» consiste más en el acto de ver que en lo visto; es decir —con los

términos usados por Tomás de Aquino para sostener esa teoría—, el carisma profético no se localiza tanto en las imágenes teofánicas sino en el *iudicium*, en la luz que permite reconocerlas y afirmarlas como Palabra de Yahvé. Ahora bien, una vez dicho esto, ¿por qué concluir que la «verbalización» es un proceso unilateral posterior a la revelación, la cual se mistifica por «alejamiento de la experiencia viva» (p. 46)?

Con la incorporación de la psicología y de la cultura humana a ese proceso de expresión, la Escritura sería «cristalización» (¿con cierto sentido peyorativo: objetivación, paralización, fosilización, adulteración?) de la experiencia viva original, del contacto con el misterio (cfr. pp. 80-88), sería relativización de la misma. ¿Es esto realmente así?

Naturalmente, en el proceso de expresión de la experiencia original reveladora, Torres Queiruga reconoce valores culturales, humanísticos y religiosos muy importantes: «el hombre se va descubriendo y realizando en su intimidad, en cuanto determinado y entregado a sí mismo por el Dios que se le comunica» (p. 203). De esta forma, si denominamos también revelación a este proceso, ésta podría definirse propiamente como «la última y auténtica realización del hombre» porque «en la realización del hombre se realiza la revelación, la cual a su vez constituye su última y suprema posibilidad» (p. 251).

La gran preocupación del Autor queda con esta sentencia calmada. En efecto, su inquietud es dar respuesta a las preguntas, vigentes aún, planteadas por la Ilustración (p. 89) sobre la validez de lo específico cristiano; lo cual consigue el Autor manteniendo la trascendencia de lo cristiano sin caer en el extrinsecismo de un Evangelio ante el cual el hombre pueda pasar indiferente. Ambas instancias quedarían atendidas describiendo la revelación como experiencia religiosa del profeta, desencadenante providencial de un providencial proceso cultural pedagógico («mayeútico») de progresiva hominización.

Con todo, en esta apología de lo cristiano, ¿queda verdaderamente respondida la inquietud de la Ilustración? Más en concreto, ¿quedan descritos con suficiente exactitud los límites de lo esencial cristiano?

De cara a la obra que comentamos, serían tres los puntos en los que tiene relevancia la duda formulada: el valor intelectual de la revelación, el cristocentrismo de la revelación y la gratuidad de la revelación.

La verbalización u objetivación, ¿pueden postularse como procesos posteriores y extrínsecos a la revelación? El Autor —ya lo hemos visto— menciona que la revelación no es un oráculo sino un «caer en la cuenta».

Detengámonos a analizar esta afirmación. ¿Es que pueden contraponerse absolutamente *oráculo* y *caer en la cuenta*? ¿No son más bien términos correlativos —activo uno y pasivo otro— de una misma acción?

En efecto, la noesis no puede ser sin noema. Si el profeta cae divinamente en la cuenta, ¿no es pertinente preguntarse de *qué* cae en la cuenta? Sin ese *qué* (objeto), no puede haber experiencia intelectual.

¿Se trata de algo *inexpresable*, de lo numinoso inefable? Ciertamente el Dios que se revela es el misterio por excelencia. El profeta y el hombre de fe se saben —aunque de modo oscuro, inobjetivo— enfrentados al *id quod maius cogitari non possit*. El hombre es capaz de autotrascenderse en sus conocimientos; al enfrentarme con un amigo veo su rostro, pero a la vez le veo como persona, como incógnita de libertad, como misterio. Es decir, a la vez lo veo y veo que no le veo. Ello es paradójico pero no contradictorio. Es más, lo primero —el conocimiento objetivo— es condición de posibilidad de lo segundo —la intuición del misterio—; en efecto, es sólo cuando tengo bien visto y conocido a mi amigo, cuando puedo caer en lo insondable de su espíritu.

¿Por qué, pues, contraponer la percepción de la trascendencia divina a la posesión de un conocimiento objetivo sobre Dios? Es más, podía afirmarse que sólo a través de la Palabra que me interpela puedo con claridad distinguir al Tú divino de una concepción panteísta de la deidad.

La revelación es percibida como un «caer en la cuenta», pero en lo que el profeta cae es que tal o cual voz, oídas en el tiempo, son con toda verdad palabras del Dios vivo, de Yahvé, de un Tú que es mi Señor y que me interpela.

Yahvé «no tiene que *entrar* en la vida del hombre, puesto que es la presencia viva de aquel mismo que está sustentando a su ser, suscitando su libertad y empujando su historia» (p. 178). Yahvé no entra, pero su Palabra sí, su gloria sí, su Nombre sí. La Palabra entra en el mundo con Cristo (Heb 10, 5; Ioh 1, 11); aunque el mundo era «suyo», entra y se hace presente de un modo nuevo.

He aquí un tema apasionante de reflexión que, lamentablemente, en el libro que comentamos no está suficientemente destacado. Este es el sentido más propio de la revelación, entendida en sentido activo como revelarse de Dios. La acción reveladora está en continuidad con la creación, pero se resiste a ser reducida a mera economía de creación. Otra cosa ¿no supone caer en un cierto adopcionismo? Si el Hijo procede del Padre y, siendo Dios como el Padre, no es Padre, entonces la revelación en Cristo

es un eco de la procesión eterna del Hijo radicalmente nuevo en el cosmos creado. El efecto de la encarnación no es —como en la creación— una especie nueva —más que hombre pero menos que Dios— que expresara ontológicamente mayor gloria de Dios. El efecto de la Encarnación es un nuevo modo de presencia, donación y manifestación de Dios en Cristo, *en el Hijo*, en el Verbo.

Es el Verbo de Dios quien se nos da, es la Palabra eterna del Padre quien viene a iluminar nuestros corazones. Por tanto las palabras de la Iglesia al proponer la fe, si son expresiones de la experiencia de Cristo, han de ser también necesariamente expresiones del Verbo, que en Cristo se nos ha dado, han de ser *verba ex Verbo*. «Lo que hemos oído, lo que hemos visto (...) acerca del Verbo de vida (...) os lo anunciamos» (1 Ioh 1, 1-3) las palabras del kérigma tienen eficacia para llevar a los hombres a la comunión con el Padre a través del Verbo: palabras y Verbo no son heterogéneos.

El Espíritu de Verdad es enviado por Cristo y es dado a los Apóstoles para que esta experiencia apostólica de la revelación sea auténtica experiencia; es decir, para asegurar que las *verba* apostólicas sean con toda verdad revelación (en sentido pasivo y terminativo).

En definitiva el carácter *verbal* de la fe cristiana no puede ser considerado como resultado de un proceso «fatídico» que alejaría la confesión de fe de la experiencia viva del profeta o del apóstol. Por el contrario, según la economía divina, la *vida* divina llega al hombre de hoy precisamente a través de las *verba Dei* que la Iglesia conserva fielmente, no sólo como instrumentos mayéuticos sino como vehículos de iluminación.

En este sentido, el proyecto de rehacer la experiencia del profeta y de la génesis histórica del texto bíblico, si bien tiene indudable interés histórico y teológico, no tiene alguna eficacia sobreañadida para conectar con la fuente de la vida divina. Salvificamente dicho proyecto no es relevante.

Por otra parte, si en Cristo es el Verbo de Dios quien se nos ha dado, quien se ha manifestado, entonces ¿es suficiente describir ese momento de plenitud afirmando que «en Cristo el hombre tiene, finalmente, desveladas las claves fundamentales en las que se funda su existencia» (p. 469)?

Cristo desvela el misterio del hombre, pero también —y sobre todo— manifiesta plenariamente a Dios. Esta plenitud no es obviamente «un límite negativo que paraliza la historia» (*ibidem*), pero es un auténtico límite. Con Cristo se acaba (en el sentido positivo del término *perfeccio-*

narse) la revelación (en sentido terminativo) y se implanta objetivamente una novedad teológica absoluta.

La encarnación supone el cristocentrismo de la revelación. Este cristocentrismo exige, a la hora de considerar el valor revelador de la tradición cristiana en relación a las tradiciones religiosas no cristianas, expresiones más radicales que situarla «en el *philum* de la manifestación definitiva» (p. 472). La categoría *philum* sugiere sólo una centralidad biológica o «histórica» de Cristo: la de un hito decisivo del pasado, que sólo está presente ahora por perpetuación, a través de su ideal, de su «causa», del terremoto espiritual que su acción provocó en la historia.

Pero la Encarnación impone una radicalidad aún mayor. Cristo es la Verdad encarnada, el punto de referencia siempre vigente, es el juicio del mundo y del hombre. En él ha de buscarse, no sólo inspiración, sino sentencia; la verdad acerca del hombre y su salvación, no sólo está cifrada y sugerida en Cristo, sino contenida en él, está en él presente y subsistente.

¿Detiene esto el progreso? Cristo no detiene la historia, pero sí la transmuta, desenmascarando lo que de mítico y utópico hay en las categorías de progreso y modernidad. Con Cristo el hombre es liberado de los ciclos históricos —aunque sin ser arrancado de la historia, sino permaneciendo en el mundo—, al dársenos en él la eternidad divina, la vida eterna, la semilla del Reino de Dios. Luego hay en Cristo y en la vida cristiana asíntotas precisas, inamovibles, que no están sujetas a la monotonía angustiosa del progresar. Y como en Cristo es el Verbo quien nos ha sido enviado, esas asíntotas tienes valor intelectual, son de suyo verdades.

Naturalmente las expresiones eclesiales de esas verdades no las agotan; son expresiones mejorables. Lo eterno es el Verbo en Cristo, no las experiencias humanas acerca de Cristo. Sin embargo, el Espíritu de Verdad ha estado presente en la constitución de algunas de esas experiencias de Cristo —las apostólicas—, de modo que en ellas y en la tradición eclesial que las continúa se halla una interpretación divina, un sentido preciso —improgresable como tal— en la interpretación de la persona, palabra y gestos de Cristo.

Todo lo cual permite describir los «límites» que perfilan lo cristiano como un espíritu definido, como una fe determinada. Ciertamente el límite es últimamente ontológico: el ser de Cristo es la única sede de verdad inmutable. De ahí que exista en lo cristiano un espacio epistemológico de indeterminación dejado a la libertad de los teólogos; porque la fe cristiana versa sobre la realidad de Dios dada en Cristo y no se detiene en las formulaciones conceptuales que instalan en esa verdad fontal (aunque las con-

fesiones de fe y las formulaciones del Magisterio marcan una dirección que es la única capaz de llevar al encuentro de Dios).

Queda aún por desarrollar otro aspecto de la revelación al que Torres Queiruga, a lo largo de su diálogo con la Ilustración no acaba de hacer plena justicia: la gratuidad del revelarse de Dios.

Al subrayar la presencia del Verbo en el cosmos y en la profundidad del espíritu humano, nuestro Autor se muestra muy sensible al peligro de una presentación extrinsecista de la vida cristiana, desvinculada y sin raíces en el ser del hombre. Ciertamente una teología de la revelación debe cultivar el diálogo en profundidad con la filosofía de la religión. La «autovidencia» de Dios en la creación es el contexto necesario de la revelación histórica. Para creer que el Señor se llama Cristo, es preciso que el Señorío de Dios sea dado en nuestra experiencia y sea así «localizable» en ella. De otro modo el lenguaje, la fe no tendría sentido inteligible.

Torres Queiruga lo ha comprendido con agudeza (cfr. p. 461 ss.). Sin embargo, movido por el deseo de evitar cualquier apariencia de extrinsecismo, no puede evitar que el concepto de sobrenatural se desdibuje: «lo *sobrenatural* aparece como real y concreto, mientras que lo *natural* se revela en su carácter abstracto» (p. 467).

Con esta actitud la vida espiritual y lo gratuito (que es una propiedad de lo espiritual) no pueden ser suficientemente destacados en su *novedad* respecto a la necesidad de las sustancias.

De que lo sobrenatural es algo *dado* en la realidad del hombre actual no cabe duda alguna para un teólogo. La cuestión es determinar si además es *necesario*, como otras cosas dadas en la naturaleza. Que todo hombre respira —de hecho— en un mundo poblado por la gracia de Dios es indudable; pero ¿el hombre es capaz de entender que la justificación, o una inspiración o un deseo heróico son *don* en un sentido distinto, reduplicativo, al modo como son don un atardecer, o el seguir viviendo un día más?

Lo natural puede ser denominado una abstracción —en el sentido de que lo natural no es todo lo real, sino sólo parte de la realidad—, pero es una dimensión realmente dada en lo que es, un orden ditinguible —aunque no se dé separado— de lo sobrenatural. Lo que no sólo es abstracción, sino además falsa abstracción, es el naturalismo: imaginar un universo sólamente natural.

En relación con las categorías religión/revelación esta distinción entre natural/sobrenatural (que no es separación) es la que permite fundar la distinción (también sin separación) religiosidad humana/fe teologal; co-

rrespondiéndose respectivamente, la una a la manifestación cósmica del Creador, la otra a la revelación verbal de su intimidad.

En el fenómeno histórico de las religiones no cristianas se pueden quizá rastrear elementos de revelaciones verbales prehistóricas, pero su elemento articulante y más característico es la religiosidad, una actitud antropológica. Las religiones no cristianas son fundamentalmente —como la Biblia destaca— instituciones humanas, obra de los hombres. Por el contrario, la religiosidad de Israel y del nuevo Pueblo de Dios es esencialmente teologal, está articulada alrededor de una iniciativa imprevisible y misteriosa de la libertad divina; el elemento antropológico está naturalmente presente, pero la religiosidad humana ha sido asumida (purificada y elevada) en la fe. La religiosidad presta a la fe el vocabulario para dialogar con Dios vivo como Tú. Lo que en la religiosidad era sólo tendencia hacia Dios, se convierte en la fe cristiana en trato real del amigo con el amigo, lo cual sólo es posible por un acto soberano de libertad divina, de condescendencia, de autodonación *nueva*.

Valgan las reflexiones hasta aquí expuestas para responder a la invitación que Andrés Torres Queiruga generosamente cursaba al final de su libro; invitación a un «diálogo crítico y comprensivo» (p. 475). En estas páginas hemos expuesto las que —a nuestro juicio— son insuficiencias en algunas de sus formulaciones sobre la revelación cristiana. Quede, sin embargo, constancia del aprecio que merece el esfuerzo honrado del Autor y del acierto —ya señalado— de otras intuiciones teológicas recogidas en su obra.

José M. Odero
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA