

## **JESÚS COMO FUENTE DE LA REVELACIÓN. REFLEXIONES SOBRE EL CONCEPTO DE REVELACIÓN EN LA OBRA *JESÚS DE NAZARET* DE S.S. BENEDICTO XVI (J. RATZINGER)**

RAMÓN DE LA TRINIDAD PIÑERO MARIÑO  
*Instituto Teológico de Cáceres*

### RESUMEN

El Santo Padre Benedicto XVI es conocido por su enorme conocimiento teológico, desde el principio de su ministerio sacerdotal destacó en su labor como profesor de teología. En su obra *Jesús de Nazaret* el Papa vierte su visión personal sobre el misterio del Verbo encarnado. En el centro de su obra, como fuente de la revelación, aparece el misterio de la encarnación (Jn 1, 1-18), por el cual Jesús se manifiesta como “el nuevo Moisés” que tenía que venir al mundo, el profeta que habla con Dios cara a cara como un amigo y que revela el misterio de Dios a la humanidad. En su obra también hace mención de otras cuestiones relacionadas con la Teología Fundamental, teniendo como base la Sagrada Escritura, y sobre todo los evangelios como fuente histórica de la persona de Jesucristo.

*Palabras clave:* Autoridad, Encarnación, Filiación divina, Jesús, Moisés, Razón, Torá, Unión hipostática, Visión.

### ABSTRACT

The Holy Father Benedict XVI is known by his great theological understanding, since the beginning of his priestly ministry pointed in his work like teacher of theology up. In his book *Jesus of Nazareth* the Pope explains his personal point of view about the mystery of the Word made flesh. In the middle of his book, like the fountain of the Revelation, it appears the mystery of incarnation (John 1, 1-18), by means which Jesus shows himself like “the New Moses” that had to come to the world, the Prophet that talks with God face to face like a friend and the one that reveals the mystery of God to humanity. In his work the Pope speaks about others questions in relation with the Fun-

damental Theology, having Pope Benedict like fundament the Holy Scripture, and over all the gospels how the historic spring of Jesus Christ Person.

*Key words:* Authority, Divine filiation, hypostatic union, incarnation, Jesus, Moses, Reason, *Torah*, Vision.

En una página de su obra *Jesús de Nazaret* Benedicto XVI hace esta confesión: “El punto central del que hemos partido en este libro, y al que siempre volvemos, es que Moisés hablaba cara a cara con Dios, «como un hombre habla con su amigo» (Ex 33, 11; cf. Dt 34, 10)”<sup>1</sup>. Para nuestra sorpresa, el Santo Padre no parte de ninguna difícil hipótesis teológica para fundamentar el papel de Jesús como revelador, sino que se va apoyar en la Palabra de Dios transmitida en la Sagrada Escritura y en la Tradición. Ya en la introducción, que titula *Una primera mirada al misterio de Jesús*, afronta la cuestión del papel de Jesús como revelador partiendo de una lectura tipológica de la Escritura: Moisés es el tipo que prefigura a Jesús (el antitipo), y todas las cualidades del tipo se ven superadas ampliamente por el antitipo. La analogía entre Moisés y Jesús se desarrolla por todo el texto. Además, a lo largo de las densas páginas de la obra del Santo Padre aparecen otras alusiones a la teología de la revelación, en particular la centralidad del misterio de la encarnación (cf. Jn 1, 14), que es el nudo explicativo de la función reveladora de Jesús de Nazaret. No obstante, nuestra intención es analizar sólo el aspecto que toca a la teología de la revelación, sabiendo que dejamos muchos aspectos sin profundizar.

## I. ALUSIONES A LA REVELACIÓN NATURAL

Antes de entrar en la cuestión de la revelación sobrenatural traída por Jesucristo, nos preguntamos si el Santo Padre aborda la cuestión de la revelación natural o acceso racional al conocimiento de la realidad divina. Sabemos que el Concilio Vaticano I<sup>2</sup> define este método o camino para conocer a Dios. En el libro del Papa descubrimos un atisbo de este camino en el apartado dedicado a la petición del Padrenuestro *Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo*,

1 BENEDICTO XVI (J. RATZINGER), *Jesús de Nazaret. Primera parte: Desde el Bautismo a la Transfiguración*, Madrid, La esfera de los libros, 2007, 313. A partir de ahora lo citaremos JdN más la página correspondiente.

2 El Vaticano I define que el hombre tiene capacidad natural para conocer a Dios por medio de la razón: “por la luz natural de la razón humana, Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por medio de las cosas creadas; porque desde la creación del mundo, sus perfecciones invisibles se hacen visibles a la luz de la inteligencia humana de los hombres por medio de los seres que ha creado” (Cap. 2, D 3004; Canon 1, D 3026).

en la que el autor se plantea cómo puede el hombre llegar a conocer la voluntad de Dios. Benedicto XVI acude a la doctrina de la Sagrada Escritura donde se afirma que el hombre, en lo más íntimo, conoce la voluntad de Dios, pues la conciencia es “una comunión de saber con Dios profundamente inscrita en nosotros (cf., p. ej., *Rm* 2, 15)”<sup>3</sup>. Aquí aparece una clara alusión a la conciencia como lugar eminente para llegar al conocimiento de Dios, un camino que fundamenta brillantemente el Cardenal Newman<sup>4</sup>. Según el Papa, “en la tradición cristiana, «conciencia» significa conciencia: es decir, que nosotros, nuestro ser, está abierto, puede escuchar la voz del mismo ser, la voz de Dios... En el hondón de nuestro ser podemos percibir no sólo las necesidades del momento, no sólo las cosas materiales, sino escuchar la voz del mismo Creador, y así se conoce lo que es bueno y lo que es malo. Pero, naturalmente, esta capacidad de escucha ha de ser educada y desarrollada”<sup>5</sup>.

Pero el Papa reconoce la dificultad de este camino, pues a lo largo de la historia la conciencia ha quedado como una débil llama, casi sofocada por lo prejuicios humanos. Esa es una de las razones que han llevado a Dios a hablar en la historia con palabras objetivas, que nos preceden, pues nuestro conocimiento interior estaba excesivamente nublado (cf. *Rm* 1, 21). El núcleo de esta revelación es el Decálogo que, más que palabras impuestas al hombre desde fuera, son la revelación de la misma naturaleza divina y la explicación, por tanto, de la verdad de nuestro ser. Dice el Papa: “creo que los Diez Mandamientos siguen teniendo un valor prioritario, en el que vemos los grandes indicadores del camino”<sup>6</sup>.

No obstante, la conciencia también atestigua que nuestro ser procede de Dios, y esto es una preparación a la revelación, pues al proceder de Dios nuestro ser podemos ponernos a buscar la voluntad de Dios con una actitud de apertura<sup>7</sup>.

## II. EL DESARROLLO DE LA ANALOGÍA MOISÉS-JESÚS

### 1. LA PROFECÍA DE MOISÉS Y SUS LÍMITES

El Papa comienza su obra refiriéndose a una promesa mesiánica innovadora que se halla en el Deuteronomio y que tiene una importancia decisiva para

3 JdN, 183.

4 Al respecto de puede leer: R. PIÑERO MARIÑO, “Los preámbulos de la fe en la obra de J. H. Newman”, en *Diálogo Ecuménico*, 40 (2005), 27-31, donde se aporta bibliografía. El mismo Santo Padre cita a Newman en su obra, JdN, 196.

5 BENEDICTO XVI, *Rezar, curar y anunciar: tres imperativos esenciales del sacerdote* (24-7-2007), en *Ecclesia*, N° 3387 (10 de noviembre de 2007), 19.

6 *Ib.*, 20.

7 Cf., JdN, 182-184.

entender la figura de Jesús. Se trata de la promesa de un nuevo Moisés, al cual se considera el gran profeta de Israel: “El Señor, tu Dios, te suscitará un profeta como yo de entre tus hermanos. A él le escucharéis” (Dt 18, 15). Parece que esto anuncia la institución profética en Israel, pero al final del Deuteronomio se vuelve otra vez sobre la promesa, dando un giro sorprendente que otorga a la figura del profeta anunciado su verdadero sentido: “Pero no surgió en Israel otro profeta como Moisés, con quien el Señor trataba cara a cara” (Dt 34, 10). La promesa sobre el nuevo profeta no se ha cumplido, y se ve claro que Dt 18, 15 anunciaba un nuevo Moisés. ¿Cuál era la característica fundamental de Moisés? Lo peculiar y esencial de esta figura era que había tratado con el Señor “cara a cara”, había hablado con el Señor como charlan entre sí los amigos (cf. Ex 33, 11). Y este es el punto decisivo que distingue a Moisés: “que ha hablado con Dios como un amigo: sólo de ahí podían provenir sus obras, sólo de esto podía proceder la Ley que debía mostrar a Israel el camino a través de la historia”<sup>8</sup>.

¿Qué perspectiva abre la expresión “no surgió en Israel otro profeta como Moisés” (Dt 34, 10)? Hace que Israel mire hacia el futuro, al final de los tiempos, con la esperanza de que en el momento oportuno surgirá un nuevo Moisés, cuya peculiaridad será que tratará a Dios como con un amigo, cara a cara. Es decir, explica Benedicto XVI, que “su rasgo distintivo es el acceso inmediato a Dios, de modo que puede transmitir la voluntad y la palabra de Dios de primera mano, sin falsearla. Y esto es lo que salva, lo que Israel y la humanidad están esperando”<sup>9</sup>.

Después de poner de relieve esta característica fundamental del nuevo Moisés, el Santo Padre acude al Éxodo para poner de relieve la *limitación* que existe en la relación de Moisés con Dios. Se refiere Ratzinger a la petición que Moisés hace a Dios en Ex 33, 18-23. Moisés pide ver el rostro de Dios (su “gloria”), pero no se le permite. Cuando Dios pasa a su lado, Moisés se esconde en la hendidura de una roca, y sólo puede ver, al final, su espalda. Con esto queda claro que el acceso inmediato de Moisés a Dios tiene sus límites, pues no puede ver el rostro de Dios. De tal manera que la promesa del nuevo Moisés, “lleva en sí una expectativa mayor todavía no explícita: al último profeta, al nuevo Moisés, se le otorga el don que se niega al primero: ver real e inmediatamente el rostro de Dios y, por ello, poder hablar basándose en lo que ve plenamente y no sólo después de haberlo visto de espaldas”<sup>10</sup>. Esto significa que el nuevo

8 JdN, 26.

9 JdN, 27.

10 JdN, 28.

Moisés será el mediador de una Alianza superior a la que trajo Moisés en el Sinaí (cf. Hb 9, 11-24).

## 2. LOS DIVERSOS ASPECTOS DE LA ANALOGÍA MOISÉS-JESÚS

### 2.1. La analogía en el Sermón del Monte: Jesús como la nueva Torá

En el Sermón del Monte (Mt 5-7), Mateo nos presenta a Jesús como el nuevo Moisés, cumpliendo la promesa del Deuteronomio. En la introducción del Sermón (Mt 5, 1) destacan dos signos:

1) Jesús se sienta para enseñar, que es un gesto propio de la autoridad del maestro y se sienta en la “cátedra” (cf. Mt 23, 2) del monte. Lo hace para enseñar como maestro de Israel y de todos los hombres, es el Moisés más grande que extiende la Alianza a todos los pueblos.

2) El monte significa “la montaña” de la revelación, el nuevo Sinaí. “«La montaña» es el lugar de oración de Jesús, donde se encuentra cara a cara con el Padre; por eso es precisamente el lugar en el que enseña su doctrina, que procede de su íntima relación con el Padre. «La montaña», por tanto, muestra por sí misma que es el nuevo, el definitivo Sinaí”<sup>11</sup>. En este monte se cumple la vivencia de Elías en el Sinaí, que no vio a Dios en los fenómenos impresionantes de la naturaleza, sino en una brisa suave y silenciosa (cf. 1 Re 19, 1-3).

Con esto el Papa quiere establecer una consecuencia de mucho peso: el “Sermón de la Montaña” es la nueva *Torá* que Jesús trae, pues “es Él mismo la *Torá* viva de Dios”<sup>12</sup>. Moisés tuvo que sumergirse en la oscuridad de Dios en la Montaña para traer su *Torá*, y también Jesús trae su *Torá* tras una previa inmersión en la comunión con el Padre<sup>13</sup>. Pues del Mesías se esperaba también que trajera su propia *Torá*. Esto parece insinuarlo el mismo Pablo en Gal 6, 2, cuando habla de la “ley de Cristo”, que es la libertad, pero una libertad que entra en contradicción con todo lo que esclaviza al hombre (cf. Gal 5). Esto indica que la *Torá* del Mesías, de Jesús, es totalmente nueva, y por eso “da cumplimiento” a la *Torá* mosaica.

Después de las bienaventuranzas (Mt 5, 1-12), se desarrolla la *Torá* del Mesías (Mt 5, 17-7, 27). Pero, ¿cómo es esta nueva *Torá*? Las primeras palabras de Jesús son sorprendentes, y muestran la fidelidad de Dios a sí mismo y la lealtad de Jesús a la fe de Israel: “No creáis que he venido a abolir la Ley o los Profetas: no he venido a abolir sino a dar plenitud” (Mt 5, 17). El llevar a

<sup>11</sup> JdN, 93.

<sup>12</sup> JdN, 207.

<sup>13</sup> Cf., JdN, 92-95.

cumplimiento significa más exigencia de justicia (cf. Mt 5, 20). Como enseña Sayés: “Hay por parte de Jesucristo una radicalización de la ley en el sentido de que sin eliminar la ley, al menos en sus principios fundamentales del decálogo, busca ante todo la sinceridad en el cumplimiento y coloca el amor más íntimo a Dios y al hombre como criterio último de comportamiento... Se puede cumplir la ley y no entregarse a Dios ni a los hombres. En este sentido hemos de comprender muchos de los mandatos de Jesús (cf. Mt 5, 21. 27-28. 43-44)... La ley es radicalizada en una actitud de sinceridad y en una exigencia de amor total a Dios y a los hombres”<sup>14</sup>.

Nos interesa destacar con el Papa que Jesús presenta la relación de la *Torá* mosaica y la suya con una serie de antítesis: a los antiguos se os ha dicho, pero yo os digo. Este Yo de Jesús destaca, como decíamos más arriba, de cualquier enseñanza de otros maestros de la Ley. “Precisamente, dice Sayés, este «yo» enfático de Jesús, lleno de autoridad única, aparece cuando se arroga la potestad de perfeccionar la ley del Antiguo Testamento”<sup>15</sup>. Esto lo nota el pueblo, que comenta que Jesús enseña como alguien que tiene “autoridad” (Mt 7, 28; cf. Mc 1, 22; Lc 4, 32), y esto se refiere a la reivindicación que indirectamente hace Jesús de estar a la misma altura que el Legislador, que es Dios. Como afirma Rino Fisichella: “La expresión «Amen, yo os digo», sobre todo cuando figura en antítesis con la enseñanza precedente, revela la conciencia de Jesús de poner su propia interpretación de la ley al lado de la de Moisés e incluso de afirmarla como superior a ella, ya que jamás un rabino habría utilizado esa expresión, cargada de suyo de autoridad y normatividad. El uso de esta fórmula... debe referirse a la creatividad del propio Jesús, que deseaba de esta forma confirmar su autoridad y el poder que sólo él poseía. En efecto, Jesús no remite a ninguna otra interpretación fuera de la suya, que desde entonces es normativa para el futuro (Mt 15)”<sup>16</sup>. La gente siente “espanto” ante Jesús, y este es el miedo que se siente ante una persona que se atreve a hablar con la autoridad de Dios. Esto lleva a concluir que, o bien Jesús atenta contra Dios, o bien, y he aquí la novedad inconcebible, realmente está a la misma altura de Dios<sup>17</sup>.

Benedicto XVI hace referencia, a continuación, a la obra del Rabino Neusner, *Un rabino habla con Jesús*, en la cual este judío devoto se introduce en el Sermón del Monte y se pregunta qué introduce de nuevo Jesús respecto de la Ley mosaica, y concluye que Jesús no olvida nada de la *Torá* y que el elemento nuevo que incluye es “a sí mismo”. “Lo que llama la atención, dice

14 J. A. SAYÉS, *Cristología Fundamental*, Madrid, CETE, 1985, 37-38.

15 *Ib.*, 40.

16 R. FISICHELLA, *La revelación evento de credibilidad. Ensayo de Teología Fundamental*, Salamanca, Sígueme, 1989, 64.

17 Cf., JdN, 129-133.

Sayés, a propósito de Jesús es que él en persona se coloca en el centro mismo de la vida religiosa. Jesús no se limita a indicar el camino para llegar a Dios, ni, como cualquier otro rabino, se ha limitado a indicar en la *Torá* el camino de la salvación. Sencillamente él mismo en persona ha ocupado el lugar de Dios y de la *Torá*. Para salvarse, es preciso acogerle a él en persona (Mt 10, 32-33; Lc 12, 8-9)<sup>18</sup>. Esto es lo que espanta a este buen judío: “la centralidad del Yo de Jesús en su mensaje, que da a todo una nueva orientación. Neusner, como prueba de esta «añadidura», cita aquí las palabras de Jesús al joven rico: «Si quieres ser perfecto, ve, vende lo que tienes y *sígueme*» (cf. Mt 19, 21; p. 97). La perfección, el ser santo como lo es Dios, exigida por la *Torá* (cf. Lev 19, 2; 11, 44), consiste ahora en seguir a Jesús<sup>19</sup>. Esto es lo mismo que decir que Jesús es Dios, pues exige que se le siga a Él, y sus exigencias son únicas, pues se atreve a pedirlo todo<sup>20</sup>. La exigencia de Jesús, por tanto, no es intelectual, tiene como contenido a su misma persona, que se presenta como ley de toda la esfera religiosa y, por tanto, de toda la existencia del hombre. De ahí se deriva que la persona de Cristo escandalice, y él mismo pone en guardia ante esto (Mt 11, 6; Mc 8, 38). Es que se trata de un seguimiento que consiste en confesar a Jesús como centro mismo de la propia existencia, lo que implica la negación de uno mismo y la confesión de Cristo como fundamento único de la propia vida (Mt 10, 39; Mc 8, 35)<sup>21</sup>.

Neusner continúa su indagación, y al tratar la cuestión del sábado, ante la afirmación de Jesús: “Pues os digo que aquí uno más grande que el templo... Porque el hijo del hombre es Señor del sábado” (Mt 12, 4-8), observa que el lugar santo se ha trasladado, y ahora está en el círculo del maestro con sus discípulos, pues “el Hijo del hombre es ahora el sábado de Israel; es nuestro modo de comportarnos como Dios (p. 72)”<sup>22</sup>. Esto lleva al rabino a reconocer que Jesús, en el Sermón del Monte, ocupa el lugar de la *Torá*, y esto pone de manifiesto la verdadera cuestión: “Jesús se ve a sí mismo como la *Torá*, como la palabra de Dios en persona”, y añade Benedicto XVI, “el grandioso Prólogo del Evangelio de Juan —«En el principio ya existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios»— no dice otra cosa que lo que dice el Jesús del Sermón de la Montaña y el Jesús de los Evangelios sinópticos. El Jesús del cuarto Evangelio y el Jesús de los Evangelios sinópticos es la misma e idéntica persona: el verdadero Jesús «histórico»<sup>23</sup>. En las palabras de Jesús, “el Hijo

18 J. A. SAYÉS, “Cristología Fundamental”, o. c., 31-32.

19 JdN, 135 (el subrayado es del Papa).

20 Cf. J. A. SAYÉS, “Cristología Fundamental”, 34.

21 Cf., *ib.*, 32.

22 JdN, 141. En el contexto se analiza el texto de Mt 11, 25-30 en relación con el sábado, de un modo muy original.

23 JdN, 141-142.

del hombre es Señor del sábado”, se aprecia “toda la grandeza de la reivindicación de Jesús, que interpreta la Ley con plena autoridad porque Él mismo es la Palabra originaria de Dios”<sup>24</sup>, es decir, Jesús enseña con autoridad (Mc 1, 22), Él es el legislador como Dios; no es el intérprete sino el Señor<sup>25</sup>. Como escribe Sayés: “Jesús coloca su palabra en el lugar de la *Torá*. Sólo el que coloque su palabra al mismo nivel de la *Torá* puede decir: «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (Mc 13, 31)”<sup>26</sup>

Con respecto al cuarto mandamiento, el rabino judío observa que en el nuevo Israel de Jesús no es la adhesión a la *Torá* lo que forma una nueva familia, sino la adhesión a Jesús mismo, a su *Torá*, y esta exigencia es propia sólo de Dios. Jesús sólo puede tratar la *Torá* como lo hace si es Dios, pues sólo así puede reinterpretar el ordenamiento mosaico de los mandamientos de Dios, pues lo hace como el propio Legislador<sup>27</sup>.

Otra analogía entre Moisés y Jesús, en el mismo contexto del Sermón del Monte la encuentra el Papa en la característica de la humildad que adorna a ambas figuras. En Nm 12, 3 se dice: “Moisés era un hombre muy humilde, el hombre más humilde sobre la tierra”. Esto hace pensar en las palabras de Jesús en Mt 11, 29: “Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón”. La idea fundamental que recorre el Sermón del Monte es que Cristo es el nuevo, el verdadero Moisés, en el cual se hace presente “esa bondad pura que corresponde precisamente a Aquel que es grande, que tiene el dominio”<sup>28</sup>. Este dominio de Jesús se pone de manifiesto en el carácter normativo que Jesús da a su Yo, un carácter que ningún maestro de Israel o doctor de la Iglesia pueden reclamar. El que habla así no es un profeta que transmite el mensaje de otro, sino que Él mismo es el punto de referencia de la moral, su fin y su centro<sup>29</sup>. Ni en la literatura rabínica ni en la profética encontramos un caso igual, pues Jesús usaba la palabra *amén* para introducir sus propias palabras, no para ratificar la palabra divina. Este hecho insólito, según J. Jeremías, expresa la autoridad única con que habla Jesús<sup>30</sup>. Por eso, en boca de Jesús, la bienaventuranza “dichosos los limpios de corazón porque ellos verán a Dios”, adquiere su sentido pleno, porque es propio de la naturaleza específica de Jesús el ver a

24 JdN, 378.

25 Cf., JdN, 384.

26 J. A. SAYÉS, “Cristología Fundamental”, 38.

27 Cf., JdN, 144-147.

28 JdN, 108.

29 Cf., JdN, 119.

30 Cf., J. A. SAYÉS, “Cristología Fundamental”, 39-40, donde hace referencia al libro de J. Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1972, 51.



Dios, “el estar cara a cara delante de Él, en un continuo intercambio interior con Él, viviendo su existencia como Hijo”<sup>31</sup>.

## *2.2. La revelación de Jesús y las religiones*

En la afirmación de que Jesús ve a Dios y está en un continuo diálogo con Él radica la diferencia entre Jesús, no sólo con Moisés, sino con los fundadores de las grandes religiones, de los que el Papa no excluye que hayan tenido una “profunda experiencia de Dios”, de la que pueden hablar a otras personas. Pero esto no deja de ser “una experiencia humana de Dios, que refleja la realidad infinita de Dios en lo finito y limitado de una mente humana, y que por eso se trata sólo de una traducción parcial de lo divino, limitada además por el contexto del tiempo y del espacio. Así, la palabra «experiencia» hace referencia, por un lado, a un contacto real con lo divino, pero al mismo tiempo comporta la limitación del sujeto que la recibe. Cada sujeto humano puede captar sólo un fragmento determinado de la realidad perceptible, y que además necesita después ser interpretado”<sup>32</sup>. Si tratáramos así a Jesús, se quedaría convertido en algo relativo, y nos veríamos conducidos al sincretismo, pues la experiencia de Jesús debería ser completada con los fragmentos percibidos “por otros grandes”. Sin embargo, no es este el caso de Jesús, pues Él se sitúa, en persona, como centro de su mensaje. Mientras que los grandes fundadores de religiones se han presentado como mensajeros de Dios o de la verdad, sin colocarse nunca como el centro de su religión, la persona de Jesús ocupa el centro de los evangelios<sup>33</sup>.

Esta enseñanza del Papa nos recuerda la diferencia que establece Rahner entre la revelación natural, trascendental y categorial, la cual nos permite diferenciar la revelación en Cristo de la experiencia de las demás religiones. El gran teólogo alemán distingue entre la revelación “natural” y la auténtica revelación de Dios mismo, y se apoya en la experiencia trascendental, que consiste, esencialmente, en la pregunta del hombre por su fundamento y en la apertura del hombre al horizonte último del misterio, porque el hombre esencialmente es relacionalidad y apertura al ser mediante los entes<sup>34</sup>. A través de la revelación que llamamos natural, distinguimos entre lo finito y el misterio sagrado inefable, que percibimos como fundamento de la realidad. Con esto está dada una cierta manifestación de Dios como misterio infinito, en la que Dios queda como el misterio escondido que

31 JdN, 124.

32 JdN, 343-344.

33 Cf., J. A. SAYÉS, “Cristología Fundamental”, 30-31.

34 Un buen resumen de la experiencia trascendental según K. Rahner, en J. DE SAHAGÚN LUCAS, *Fenomenología y filosofía de la Religión*, Madrid, BAC, 1999, 189-190.

sólo es sabido como el misterio por analogía. Pero esto no es la revelación trascendental, pues ésta “abre lo que, presupuesto el mundo y el espíritu trascendental, no puede leerse todavía en ellos y es desconocido para el hombre: la realidad interna de Dios y su libre comportamiento personal con la criatura espiritual”.<sup>35</sup>

En la revelación trascendental se pone de relieve que la revelación histórico-personal por la palabra afecta en primer lugar a la singularidad espiritual de hombre. Dios se le comunica en su realidad más propia, con su luminosidad espiritual, y confiere al hombre como trascendencia la posibilidad de recibir y oír esta auto-comunicación como cabal autoapertura de Dios mismo en el corazón del hombre, porque Dios sustenta por sí mismo –divinizando al hombre– el acto de oír, de aceptar la propia apertura y comunicación. Esta revelación la posibilita la cercanía indulgente de Dios hacia el hombre, en la que Dios se entrega como la *plenitud interna de la ilimitación trascendental*. La pregunta ilimitada que nace en el hombre es llenada y respondida por Dios mismo como respuesta absoluta. Rahner entiende esta revelación como la gracia o elevación que diviniza al hombre, en la que Dios se entrega a sí mismo y que ha sido ofrecida por Dios en todo tiempo y a todos los hombres<sup>36</sup> como preparación a la venida de Jesucristo, Dios-hombre<sup>37</sup>. Con esta gracia la conciencia del hombre adquiere un nuevo objeto formal, aunque no de manera refleja, es decir: confiere la trascendencia hacia el ser absoluto de Dios, provoca una apertura del hombre hacia la trascendencia, hacia el misterio último. Rahner concluye que, como consecuencia de las razones anteriores, *por esta gracia está dada ya siempre como evento la gracia libre de Dios, su propia revelación*. Pero, como afirmaba el Papa, esta autodonación gratuita de Dios en el corazón del hombre, abarca al hombre en todas sus dimensiones (espacio-tiempo;

35 Cf., K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 1984, 207-209.

36 Esta afirmación de Rahner encuentra fundamento en el Magisterio de la Iglesia, donde se condena la proposición jansenista que reza así: “Los paganos, judíos, herejes y los demás de este género, no reciben de Cristo absolutamente ningún influjo; y por lo tanto de ahí se infiere rectamente que la voluntad está en ellos desnuda e inerte, sin gracia alguna suficiente” (Decreto del Santo Oficio, 7 de diciembre de 1690, D. 2305; la condena de esta proposición en D. 2332), o esta otra de Quesnel: “Fuera de la Iglesia no se confiere gracia alguna” (CLEMENTE XI, Constitución *Unigenitus Dei Filius*, 8 de septiembre de 1713, D. 2429; censura en 2502) con lo que se admite que fuera de la Iglesia, los no bautizados pueden recibir la gracia de Cristo, al menos, pienso yo, gracias actuales suficientes, aunque no siempre sean eficaces. También el Concilio Vaticano II admite que la gracia de Cristo sobrepasa las fronteras de la Iglesia, así en LG 16, hablando de los no cristianos, afirma: “En efecto, los que sin culpa suya no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, *con la ayuda de la gracia*, hacer la voluntad de Dios, conocida a través de lo que les dice su conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. Dios en su Providencia tampoco niega la ayuda necesaria a los que, sin culpa, todavía no han llegado a conocer claramente a Dios pero se esfuerzan *con su gracia* en vivir con honradez” (los subrayados son míos). También Juan Pablo II admite esto en su encíclica *Redemptoris Missio*, 10.

37 Sobre la teología de Rahner acerca del existencial sobrenatural, como apertura del hombre para poder escuchar la Palabra de Dios, dado gratuitamente a todo hombre, J. AVELINO DE LA PIENDA, *El sobrenatural de los cristianos*, Salamanca, Sígueme, 1985.

cuerpo-alma; naturaleza-historia). Por eso, todo hombre abierto a la trascendencia se posee en la historia, que es donde se pone en juego la apertura del hombre a la trascendencia mediante los entes, y por éstos al misterio fundante del que espera una respuesta y que le ha capacitado por la gracia para acoger la respuesta que es Dios mismo en la historia salvífica y, fundamentalmente, en la Persona de Jesucristo<sup>38</sup>.

La revelación trascendental de Dios es apriorística, procedente de la gracia, pero no es refleja en sí misma, no es un enunciado objetivo, es un momento de la conciencia, pero no una dimensión sabida. Si esta disposición sobrenatural ha de acontecer concretamente, y así convertirse en principio de la acción concreta del hombre en su conciencia objetiva, refleja y en la dimensión social, la revelación ha de darse en forma *mediada* bajo la modalidad de lo sabido objetivamente. Esta mediación tiene una *historia bajo la dirección de Dios* y así dicha mediación significa la revelación de Dios.

Pero el Papa distingue la revelación cristiana de las demás religiones. ¿Cómo podemos llevar a cabo esta distinción? Ciertamente, dice Rahner, toda religión intenta mediar históricamente (por un esfuerzo del hombre) la revelación originaria no refleja ni objetiva, reflexionando sobre ella e interpretándola en enunciados. En todas las religiones existen logros de este intento<sup>39</sup>, pero la culpa en la que está sumido el hombre como consecuencia del pecado original afecta a estos intentos, que están mezclados con los errores a que lleva la ceguera culpable<sup>40</sup>. Rahner, entonces, ofrece unos criterios de distinción: Donde la objetivación de la revelación se realiza de cara a la comunidad de los hombres y no sólo para la existencia individual; cuando la traducción mediadora de los profetas religiosos es dirigida por Dios que se autocomunica, de manera que esta revelación permanezca pura

38 K. RAHNER, "Curso", *o. c.*, 209-210.

39 Esta afirmación de Rahner sobre las religiones encuentra apoyo en el Concilio Vaticano II, en NA 2 se dice: "Ya desde la antigüedad y hasta el momento actual, se encuentra en los diferentes pueblos una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa que está presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana, y a veces también el reconocimiento de la suma Divinidad e incluso del Padre. Esta percepción y reconocimiento penetran su vida con un íntimo sentido religioso"... "las restantes religiones que se encuentran por todo el mundo se esfuerzan por responder de varios modos a la inquietud del corazón del hombre proponiendo caminos, es decir, doctrinas y normas de vida y ritos sagrados", y continúa: "La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones es verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y vivir, los preceptos y doctrinas que, aunque discrepen mucho de lo que ella mantiene y propone, no pocas veces reflejan, sin embargo, *un destello de aquella Verdad* que ilumina a los hombres" (el subrayado es mío); en LG 16: "La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero que hay en ellos [los no cristianos], como una *preparación al Evangelio* y como un don de Aquel que ilumina a todos los hombres para que puedan tener finalmente vida".

40 Esta acción del pecado que oscurece las capacidades del hombre es puesta de manifiesto por el Concilio Vaticano II, en LG 16: "Pero muchas veces los hombres, engañados por el Maligno, se pusieron a razonar como personas vacías y cambiaron el Dios verdadero por un ídolo falso, sirviendo a las criaturas en vez de al Creador (cf. Rm 1, 21. 25)".

aunque sólo sea para ofrecer aspectos parciales de la revelación trascendental, y si esta revelación se nos *legítima por medio de los milagros*, entonces tenemos la *revelación particular* constituida en forma pública, oficial, eclesiásticamente estructurada, y su historia, es a lo que llamamos Revelación.

El teólogo alemán afirma en este punto: “La historia de la revelación llega a su *absoluto punto cimero*, cuando la propia comunicación de Dios por la unión hipostática a través de su encarnación en la realidad espiritual y creada de Jesús alcanza su cúspide *insuperable* para éste y con ello para todos nosotros. Y sucede esto en la encarnación del *Logos* porque aquí lo enunciado y comunicado –Dios mismo–, el modo de expresión, es decir, la realidad humana de Cristo en su vida y su estado definitivo, y Jesús el receptor, como el agraciado y el que contempla a Dios, han llegado a ser absolutamente una unidad. En Jesús, la comunicación gratuita de Dios al hombre y su propia interpretación categorial en la dimensión de lo palpable corporalmente y de lo social han llegado juntamente a su punto cimero, a la revelación por excelencia. Y, con ello, el suceso de Cristo pasa a ser la única cesura realmente aprensible para nosotros en la historia general de la salvación y revelación, y para nuestra distinción de una *historia particular oficial de la revelación* dentro de la historia general de la revelación antes de Cristo”<sup>41</sup>. En la centralidad del misterio de la encarnación están totalmente de acuerdo el Santo Padre y la teología raneriana.

Como expresaba el mismo Ratzinger como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe, la fe cristiana no debe abandonar la pretensión “de haber recibido como don de Dios en Cristo la revelación definitiva y completa del misterio de salvación; es más, debe excluirse esa mentalidad indiferentista inspirada en un relativismo religioso que induce a pensar que «una religión vale lo que la otra» (RM 36)”<sup>42</sup>. Y esta diferencia la fundamenta en Jesucristo: “La plenitud, universalidad y cumplimiento de la revelación de Dios están presentes tan sólo en la fe cristiana. Dicho motivo no descansa en una presunta preferencia otorgada a los miembros de la Iglesia, ni menos aún en los resultados históricos alcanzados por la Iglesia en su peregrinación terrenal, sino en el misterio de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, presente en la Iglesia”<sup>43</sup>.

Por otra parte, la declaración de la Congregación para la Doctrina de la fe *Dominus Iesus* (DI) nos ofrece unos puntos fundamentales para discernir, desde Cristo, como plenitud de la Historia de la Salvación, la experiencia religiosa de

41 K. RAHNER, “Curso”, o. c., 212-213; para todo el apartado, Cf., *ib.*, 210-212.

42 CARDENAL J. RATZINGER, “Conferencia de prensa de presentación de la declaración «*Dominus Iesus*» sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia (05.09.2000)” en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración «Dominus Iesus» sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, Madrid, Edice, 2000, 36.

43 *Ib.*, 14-15.

otras tradiciones religiosas, y establece que la revelación de Jesucristo tiene un carácter definitivo y completo, no complementario al de otras religiones, pues en Él se da la plenitud de la verdad divina (cf. DV 2 y 4), debido a que tiene como fuente la Persona divina del Verbo encarnado, “verdadero Dios y verdadero hombre”, como enseña el Concilio de Calcedonia (D 301), y por eso lleva a término la definitividad y la plenitud de la revelación de las vías salvíficas de Dios, aunque sea ofrecida en lenguaje humano, porque quien habla y actúa es el Verbo hecho carne, el Hijo de Dios encarnado (cf. DI 5-6)<sup>44</sup>.

### 2.3. La transfiguración

El relato de la *transfiguración* ofrece al Santo Padre un nuevo marco para seguir desarrollando la analogía Moisés-Jesús. Según Hartmut Gese, el texto de la transfiguración de los sinópticos ha de ser leído sobre el trasfondo de la subida de Moisés al monte Sinaí (Ex 24). El Santo Padre está de acuerdo en que Ex 24 es una clave esencial para la interpretación del acontecimiento de la transfiguración, pues en él se dice: “La nube lo cubría y la gloria del Señor descansaba sobre el monte Sinaí y la nube lo cubrió durante seis días. Al séptimo día llamó a Moisés desde la nube” (Ex 24, 16). En la transfiguración se dice que Jesús tomó consigo a Pedro, Santiago y Juan y los llevó a lo alto de un monte, a solas (cf. Mc 9, 2), y en Ex 24 Moisés lleva consigo también a tres compañeros: Aarón, Nadab y Abihú, además de los setenta ancianos de Israel. Nos encontramos de nuevo con el monte, que resalta el trasfondo del Sinaí. Además, Moisés y Elías recibieron en el monte la revelación de Dios, y son los personajes que entran en coloquio con Aquel que es la revelación en persona<sup>45</sup>. Y Marcos simplemente dice: “Y se transfiguró delante de ellos” (Mc 9, 2s; Mt 17, 2; Lc 9, 29), acontecimiento que intentan describir los sinópticos con grandes limitaciones. La transfiguración es un acontecimiento de oración, donde se ve lo que ocurre en la conversación de Jesús con el Padre: “la íntima compenetración de su ser con Dios, que se convierte en luz pura. En su ser uno con el Padre, Jesús mismo es Luz de Luz<sup>46</sup>. En ese momento se percibe también por los sentidos lo que es Jesús en lo más íntimo de sí...: el ser de Jesús es la luz de Dios, su propio ser luz como Hijo”<sup>47</sup>. Ahí se puede ver tanto la referencia como la diferencia entre Jesús y Moisés. En éste la luz resplandece desde fuera (cf. Ex 34, 29), pero Jesús resplandece desde el interior, Él mismo es luz de luz, no la recibe de fuera<sup>48</sup>.

44 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Dominus Iesus*.

45 Cf., JdN, 359-361.

46 Expresión del Credo Niceno-Constantinopolitano, D 125 y 150.

47 JdN, 361.

48 Cf., JdN, 361-362.

Un dato importante lo constituye la alusión de Pedro a hacer “tres chozas” (Mt 9, 5). Según Hartmun Gese parece que se vislumbra en el fondo Ex 33, 7. En este texto se explica que Moisés montó la tienda del encuentro “fuera del campamento”, sobre la que descendió la columna de nube, la Presencia de Dios. En la tienda el Señor y Moisés hablaron “cara a cara, como habla un hombre con su amigo” (Ex 33, 11). Pedro querría darle carácter estable al encuentro montando tiendas del encuentro, como podría confirmar el detalle de la nube que cubre a los discípulos. Sin embargo, la posible referencia a la fiesta de las Tiendas, según Daniélou, también es probable, y entonces Pedro interpretaría la epifanía de la gloria de Jesús como signo de la llegada del tiempo mesiánico, pues una característica de este tiempo es que los justos morarían en las tiendas. A partir de estas conexiones, según Benedicto XVI, adquiere un nuevo sentido la frase fundamental del Prólogo de Juan que sintetiza el misterio de Jesús: “Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1, 14), pues el Señor habría puesto la tienda de su cuerpo entre nosotros, inaugurando el tiempo mesiánico<sup>49</sup>.

Volviendo al relato de la transfiguración, dice Mc 7, 9: “Se formó una nube que los cubrió y una voz salió de la nube: Este es mi Hijo amado, escuchadlo”. La nube sagrada es la *shekiná*, el signo de la presencia de Dios mismo. La nube sobre la tienda del encuentro indicaba la presencia de Dios, Jesús es ahora la tienda sagrada sobre la que está la nube de la presencia de Dios y desde la cual “cubre con su sombra” también a los demás. Se repite la escena del bautismo del Señor (cf. Mc 1, 11). Pero a la proclamación de la dignidad filial de Jesús se añade el imperativo: “Escuchadlo”. Aquí se aprecia de nuevo la relación con la subida de Moisés al Sinaí. Éste recibió en el monte la *Torá*, la palabra con la enseñanza de Dios, y ahora, refiriéndose a Jesús, se nos dice: “Escuchadlo”. El Papa cita aquí a H. Gese: “Jesús se ha convertido en la misma Palabra divina de la revelación. Los Evangelios no pueden expresarlo más claro y con mayor autoridad: Jesús es la *Torá* misma (p. 81)”<sup>50</sup>.

#### 2.4. *La analogía Moisés-Jesús en el cuarto evangelio*

En el Evangelio de Juan, “que se basa totalmente en el Antiguo Testamento”<sup>51</sup>, es donde encontramos la cumbre de la analogía Moisés-Jesús. En Jn 5, 46 el propio Jesús, contra sus adversarios, dice: “[Moisés] escribió de mí”, y al principio del Evangelio dice Felipe a Natanael: “Aquel de quien escribieron Moisés y los profetas, lo hemos encontrado” (Jn 1, 45). Las palabras de Jesús

49 Cf., JdN, 365-367.

50 JdN, 368.

51 JdN, 280.

tienen como sentido último exponer esto y justificarlo, Él no quebranta la *Torá*, sino que la lleva a plenitud. Pero la relación Moisés-Jesús aparece de un modo programático al final del Prólogo, que nos da la clave hermenéutica del cuarto Evangelio: “Pues de su plenitud hemos recibido gracia tras gracia: porque la ley se dio por medio de Moisés, la gracia y la verdad vinieron por Cristo Jesús. A Dios nadie lo vio jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer” (Jn 1, 16-18). La profecía de Dt 18, 15, que aún no se había cumplido en Israel (Dt 34, 10), se cumple en Jesús, Él ya está aquí; Él, que está verdaderamente en el seno del Padre, el único que lo ha visto y que lo ve, y que “*habla a partir de esta visión*”, por eso el Padre dice: “Escuchadle” (Mc 9, 7; Dt 18, 15). La promesa hecha por boca de Moisés ha sido cumplida con creces, Dios ha superado todas las expectativas, porque el que ha venido es más que Moisés o cualquiera de los profetas, es el Hijo, y por eso la gracia y la verdad llevan la ley a plenitud<sup>52</sup>.

Asimismo, con ocasión de la fiesta de las Tiendas (Jn 7, 37ss) se presenta a Jesús gritando: “«El que tenga sed, que venga a mí; el que cree en mí que beba»; como dice la Escritura: «De sus entrañas manarán torrentes de agua viva»”. En la fiesta judía, se recordaba, con el rito del agua derramada sobre el altar, el episodio de la historia de la salvación en el que Dios hizo brotar agua de la roca (cf. Nm 20, 1-13). El agua de la roca se fue transformando en uno de los elementos de la esperanza mesiánica, pues como Moisés había dado pan y agua al pueblo en el desierto, así el nuevo Moisés, el Mesías también debía traer el don del agua. Esta interpretación mesiánica del don del agua aparece en Pablo: “Todos comieron el mismo alimento espiritual; y todos bebieron la misma bebida espiritual, pues bebieron de la roca espiritual que los seguía; y la roca era Cristo” (1 Co 10, 3s). Pues bien, Jesús responde a esa esperanza con sus palabras casi insertándolas en el rito del agua: se presente como el nuevo Moisés, como la roca que da la vida. Se presenta como el agua viva que sacia la sed más profunda del hombre, la sed de “vida... en abundancia” (Jn 10, 10), una vida que brota por sí misma desde el interior. Y ¿cómo se bebe de esta agua? Por la fe en Jesús, por la que se bebe la vida que supera la muerte<sup>53</sup>.

En el gran discurso de Jesús en la sinagoga de Cafarnaúm, posterior a la multiplicación de los panes (cf. Jn 6, 1-15), encontramos como contexto marco la comparación Moisés-Jesús: Jesús es el Moisés definitivo y más grande, de cuya boca sale la palabra de Dios (cf. Dt 18, 18; Jn 6, 14). Teniendo a Moisés como trasfondo, aparece el gran requisito que debía tener Jesús. Moisés, en

52 Cf., JdN, 280-281. Benedicto XVI no solo compara a Jesús con Moisés, también lo presenta como “el nuevo y más grande Jacob” con ocasión del diálogo de Jesús con la samaritana en el pozo de Jacob, JdN, 285-286.

53 Cf., 289-290.

nombre de Dios, había alimentado al pueblo con el maná, el pan del cielo para Israel. Pero antes de abordar esta idea decisiva, el Papa vuelve a recordar que Moisés hablaba con Dios cara a cara (cf. Ex 33, 11; Dt 34, 10), pero que tiene como limitación no poder ver el rostro de Dios (cf. Ex 33, 18.22s). La clave decisiva del cuarto Evangelio, sigue recordando el Santo Padre, se encuentra en Jn 1, 18, porque sólo quien es Dios ve a Dios: Jesús. Él habla realmente a partir de la visión del Padre, con quien mantiene un diálogo permanente como fondo de su vida. Jesús, por tanto, es “la Palabra que procede de Dios, de la contemplación viva, de la unidad con Él”<sup>54</sup>. En relación con esto, hay otros dos dones mosaicos que adquieren plenitud en Cristo: Dios comunicó su nombre a través de Moisés para permitir una relación con Él. En la oración sacerdotal Jesús manifiesta el nombre de Dios. El otro don de Moisés es la *Torá*: la palabra de Dios que muestra el camino y lleva a la vida. En la *Torá* Israel ha descubierto el don fundamental y duradero de Moisés, por el que Israel se distingue al conocer la verdadera voluntad de Dios (cf. Sal 119)<sup>55</sup>.

Precisamente, con respecto a la *Torá*, que para Israel es el verdadero pan del cielo que alimenta a su pueblo, aparece de forma inesperada el sermón sobre el pan. En la literatura sapiencial la Ley aparece como “pan” (Pr 9, 5). Jesús quiere llevar a los judíos de la sinagoga de Cafarnaúm a superar un concepto del pan meramente terreno (cf. Jn 6, 26), pues el hombre tiene sed de algo más. El don que alimente al hombre debe estar a un nivel superior. ¿Ese otro alimento es la *Torá*? Está claro que el hombre a través de ella puede hacer de la voluntad de Dios su alimento (cf. Jn 4, 34), pero la *Torá* es pan divino que sólo nos muestra una sombra, por decirlo así, la espalda de Dios. Jesús entonces se identifica con ese nuevo pan: “El pan de Dios es el que baja del cielo y da la vida al mundo” (Jn 6, 33), y lo recalca: “Yo soy el pan de vida. El que viene a mí no pasará hambre, y el que cree en mí no pasará nunca sed” (Jn 6, 35). Con esto viene a decir Jesús que la Ley se ha hecho Persona y que en el encuentro con Jesús nos alimentamos, por así decirlo, del Dios vivo, comemos realmente el “pan del cielo”. A este pan se accede por la fe, porque sólo nos llega como don de Dios, como *obra de Dios* y no como fruto del esfuerzo del hombre (cf. Jn 6, 28). La realidad más alta y esencial es don de Dios, debemos abrirnos a la dinámica del don. Esto ocurre en la fe en Jesús, que es diálogo y relación viva con el Padre, y que en nosotros quiere convertirse de nuevo en palabra y amor<sup>56</sup>.

54 JdN, 313.

55 Cf., JdN, 313-314; estos dos dones, el nombre y la *Torá*, los abordamos más a fondo en otro lugar de este estudio.

56 Cf., JdN, 314-316.



Pero, ¿cómo nos podemos alimentar de Dios para que viva en nosotros siendo nuestro pan? La respuesta está en la encarnación del *Logos*, en la cual Dios se hace “pan” para nosotros: “la Palabra se ha hecho carne. El *Logos* se hace uno de nosotros y entra así en nuestro ámbito, en aquello que nos resulta accesible”<sup>57</sup>.

Otro aspecto de la analogía Jesús-Moisés, aunque implícito, es la referencia en Jn 6 al pan, donde el pan multiplicado milagrosamente recuerda al maná en el desierto, pero lo rebasa, pues este texto señala que “el verdadero alimento del hombre es el *Logos*, la Palabra eterna, el sentido eterno del que provenimos y en espera del cual vivimos... El *Logos* eterno se convierte concretamente en pan para el hombre sólo porque Él «se ha hecho carne» y nos habla con palabras humanas”<sup>58</sup>.

### III. LA CENTRALIDAD DEL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN

#### 1. LA FILIACIÓN DIVINA DE JESUCRISTO

El Santo Padre indica que en el contexto de las características del nuevo Moisés hay que leer la afirmación básica que aparece en el final del Prólogo del Evangelio de Juan: “A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer” (Jn 1, 18). En Jesús se cumple la promesa del nuevo profeta, pues en Él llega a plenitud lo que era imperfecto en Moisés: Jesús “vive ante el rostro de Dios no sólo como amigo, sino como Hijo; vive en la más íntima unidad con el Padre”, y concluye el Papa con una afirmación de profundo calado: “Sólo partiendo de esta afirmación se puede entender verdaderamente la figura de Jesús, tal como se nos muestra en el Nuevo Testamento; en ella se fundamenta todo lo que se nos dice sobre las palabras, las obras, los sufrimientos y la gloria de Jesús... La pregunta que debe plantearse todo lector del Nuevo Testamento sobre la procedencia de la doctrina de Jesús, sobre la clave para explicar su comportamiento, sólo puede responderse a partir de este punto”<sup>59</sup>, además, “en Jesús, los discípulos sintieron muchas veces y de distintas formas la presencia misma del Dios vivo”<sup>60</sup>.

Porque, ¿cómo percibieron los discípulos a Jesús? Para ellos Jesús no tiene cabida en ninguna de las categorías habituales, era más que un profeta, como lo reconocieron en el Sermón del Monte, viendo sus milagros, contemplando

57 Cf., JdN, 316-317.

58 JdN, 191-192.

59 JdN, 28.

60 JdN, 353.

su poder para perdonar pecados, en su autoridad inaudita al enseñar y en su modo de tratar las tradiciones de la Ley. Sin duda era el profeta anunciado por Moisés, que hablaba con Dios cara a cara, pero era más que un simple Mesías instrumento de Dios, pues en Él se cumplían de un modo inesperado las promesas mesiánicas (cf. Sal 2, 7). En ciertos momentos significativos llegaban atónitos a esta conclusión: “Este es Dios mismo”. Intentaron aplicar las categorías conocidas a Jesús (Cristo, Ungido, Hijo de Dios, Señor) en fase de búsqueda, como a tientas, porque las superaba todas. Y su confesión sólo alcanzó su forma completa en las palabras de Tomás ante el Resucitado: “Señor mío y Dios mío” (Jn 20, 28). Y la Iglesia aun continúa intentando penetrar estas palabras en su sentido total<sup>61</sup>.

Un intento de clarificar la confesión de fe de la Iglesia en Jesucristo es la atribución a éste del título Hijo de Dios. A propósito de este título, que se esclarece en el Evangelio de Juan, el Papa hace referencia a la exclamación de júbilo mesiánico que aparece en los sinópticos, y que sin duda procede de la tradición joánica: “En aquel tiempo Jesús exclamó: «Te doy gracias, Padre, Señor de cielo y tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, y se las has revelado a la gente sencilla. Sí, Padre, así te ha parecido mejor. Todo me lo ha entregado mi Padre, y nadie conoce al Hijo más que el Padre; y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar»” (Mt 11, 25s; cf. Lc 10, 21s). La frase acerca de que sólo el Hijo “conoce” realmente al Padre, implica la igualdad que comporta el conocer. En el *logion* “dos veces se relacionan Padre e Hijo como dos sujetos del mismo orden: la íntima realidad de ambos sujetos constituye un misterio común y semejante. Es un conocimiento del mismo orden por parte del Padre que por parte del Hijo. Sólo ellos se conocen mutuamente de un modo que no supone revelación... La función reveladora pertenece, por lo tanto, a los dos, si bien la revelación del Hijo es una revelación externa y, la del Padre, interna”<sup>62</sup> (por ej.: la confesión de Pedro). La razón de esto estriba, según el Papa, en que todo proceso cognoscitivo supone una especie de unificación interna de quien conoce con lo conocido, una connaturalidad, que varía según el nivel ontológico del sujeto que conoce y lo conocido. La condición previa para conocer realmente a Dios es la comunión con Dios, más aún, la unidad ontológica con Dios. Así esta oración de alabanza del Señor dice lo mismo que Jn 1, 18: “A Dios nadie lo ha visto jamás. El Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer”. Estas palabras explican lo que se desprende del diálogo filial de Jesús con el Padre en la oración, y queda claro por qué Jesús es el Hijo: por su perfecta comunión con el

61 Cf., JdN, 355-356.

62 J. J. A. SAYÉS, “Cristología Fundamental”, *o. c.*, 141.

Padre en el conocer, que es a la vez perfecta comunión en el ser, pues la unidad de conocer sólo es posible en la unidad del ser<sup>63</sup>. Como observa González de Cardedal, la unión entre el Padre y el Hijo es de orden metafísico y personal, no sólo histórico y funcional<sup>64</sup>.

De lo anterior se deriva que sólo el Hijo conoce al Padre, por lo que todo verdadero conocimiento del Padre es participación en el conocimiento del Hijo, una revelación que es un don, pues sólo conoce al Padre aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar. En este sentido, en el texto que estamos analizando, “Jesús se atribuye la función de la Sabiduría que posee todo el saber y otorga todo el conocimiento pero existiendo como persona concreta en el mundo. El mismo grado de conocimiento que Dios tiene de sus creaturas, conocimiento constitutivo y exhaustivo, ése lo tiene Jesús de Dios, su Padre. Se afirma que nadie conoce al padre sino el Hijo y éste es declarado su Revelador absoluto”<sup>65</sup>. Esto significa algo muy sencillo y claro: “Dios se conoce sólo a través de Dios mismo. Nadie puede conocer a Dios, si no es Dios a sí mismo. Este conocimiento, en el que Dios se conoce a sí mismo, es la donación de Dios en cuanto Padre, y el recibimiento y devolución de Dios en cuanto Hijo, intercambio de eterno amor, eterna y simultánea donación y devolución. Mas porque es así, también lo puede conocer «aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar»”<sup>66</sup>.

Y el Hijo, conforme a la voluntad del Padre, se lo revela a la gente sencilla, pues la voluntad del Hijo es una sola cosa con la del Padre, y esto aparece dramáticamente expresado en la oración de Getsemaní, donde Jesús toma la voluntad humana y la introduce en su voluntad filial, introduciéndola así en la unidad de voluntad con el Padre. El Hijo, por tanto, quiere implicar en su conocimiento de Hijo a todos los que el Padre quiere que participen de él (Jn 6, 44)<sup>67</sup>. Esto lleva al Santo Padre a concluir: “Jesús, estando sometido totalmente al Padre como Hijo, está precisamente por ello en total igualdad con el Padre, es verdaderamente igual a Él, es uno con Él”<sup>68</sup>.

La exclamación de júbilo que estamos analizando encierra, según el Papa, toda la teología joánica del Hijo. “También allí, dice Benedicto XVI, el ser Hijo consiste en un conocimiento mutuo y una unidad en la voluntad; también allí el Padre es el dador, pero que ha confiado «todo» al Hijo, convirtiéndole precisamente por ello en el Hijo, en igual a Él: «Todo lo mío es tuyo, y todo lo tuyo es mío» (Jn 17, 10). Y también allí este «dar» del Padre llega hasta la creación,

63 Cf., JdN, 393-394.

64 Cf., O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid, B.A.C., 2001, 371.

65 *Ib.*, 69-70.

66 J. RATZINGER, *El Dios de los cristianos. Meditaciones*, Salamanca 2005, 93.

67 Cf., JdN, 394-395.

68 JdN, 397.

al «mundo»: «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo unigénito» (Jn 3, 16)<sup>69</sup>. La Palabra unigénito remite al Prólogo, donde el *Logos* es definido como el «unigénito de Dios» (Jn 1, 18)<sup>70</sup>.

Con ocasión del Bautismo de Jesús, que “es descrito con términos que recuerdan las teofanías del Antiguo Testamento”<sup>71</sup>, el Papa también profundiza en la condición filial de Jesús mediante tres aspectos que pone de relieve:

1º. El cielo está abierto sobre Jesús, es decir, su comunión con la voluntad del Padre al realizar la “toda justicia” abre el cielo, que es donde por esencia se cumple la voluntad de Dios.

2º. El Padre proclama la misión de Cristo, que pone de relieve no su hacer, sino su ser: Él *es* el Hijo predilecto. Según Sayés, “en concreto, las palabras del Bautismo designan a Jesús como el verdadero siervo anunciado por Isaías; pero al designar al Hijo como hijo amado, el sentido se hace ya trascendente”<sup>72</sup> (cf. Mc 12, 6).

3º. Junto con el Hijo, encontramos al Padre y al Espíritu como un anuncio anticipado del misterio del Dios trino. Como afirma González de Cardedal: “El Espíritu realiza la conformación interior de Jesús, mientras que la voz del cielo es la acreditación exterior ante la multitud”<sup>73</sup>.

Esto lleva a Ratzinger a concluir que los textos del bautismo nos permiten mirar la intimidad de Jesús, que, como dice Guardini, al que el Papa cita, está por encima de nuestras psicologías, y nos permiten apreciar la relación de Jesús con “Moisés y los Profetas”, pues en el bautismo, que prefigura la cruz, podemos apreciar la íntima unidad del camino de Jesús desde el principio hasta el misterio pascual. Jesús se presenta como “«el Hijo predilecto», que si por un lado es totalmente Otro, precisamente por ello puede ser contemporáneo de todos nosotros, «más interior en cada uno de nosotros que lo más íntimo nuestro» (cf. San Agustín, *Confesiones*, III, 6, 11)”<sup>74</sup>.

## 2. LA ENCARNACIÓN COMO CLAVE DE LA REVELACIÓN DE JESÚS

Con todo lo dicho, podemos afirmar que el punto de partida básico del Papa en la cuestión de la revelación traída por Jesús de Nazaret, es el dogma de la encarnación: el Hijo de Dios que se hace hombre, Dios hecho hombre, y de

69 JdN, 397-398.

70 Cf., JdN, 398.

71 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Cristología”, *o. c.*, 40.

72 J. A. SAYÉS, “Cristología Fundamental”, *o. c.*, 133.

73 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Cristología”, *o. c.*, 41.

74 Cf., JdN 45-47. La cita en *ib.* 47.

ahí viene su hablar y actuar con autoridad. Jesús presenta una autoridad divina y apela a su testimonio como un testimonio tan válido como el del Padre (Jn 8, 14). Normalmente un testimonio de un hombre a favor propio no vale (Jn 8, 13), y es cierto que Jesús presenta sus obras, los milagros, como testimonio de que él es el enviado del Padre (Jn 5, 36), pero no se queda ahí: apela a su propio testimonio que considera tan válido como el del Padre. Aquí reside el valor único de la palabra de Cristo. Bornkamm constata que esta autoridad es única y concluye que en ella se encierra todo el misterio de la persona misma de Jesús. Además, la autoridad de Jesús se manifiesta también en sus obras, pues Jesús cura en su nombre, no en nombre de Yahveh (cf. Mc 1, 41; 2, 11; 5, 4), y la Iglesia primitiva hará milagros en el nombre de Jesús (Hch 3, 6; 9, 34; Rm 15, 18-19). Jesús, al hacer milagros, revela una autoridad única. Además, los milagros de Jesús son realizados en un contexto religioso, como signos de la llegada en su persona del Reino de Dios (Mt 12, 28; Lc 7, 22) y como signo del perdón de los pecados (Mc 2, 20). Así Cristo se atribuye la doble potestad divina: la de legislar, de la que ya hemos hablado, y la de perdonar pecados. Por último, Jesús manifiesta la misma autoridad en sus relaciones con los demás hombres, dominando siempre la situación<sup>75</sup>.

¿Cuál es la fuente de esta autoridad? La doctrina de Jesús procede del contacto inmediato con el Padre, “del diálogo «cara a cara», de la visión de Aquel que descansa «en el seno del Padre». Es la palabra del Hijo”<sup>76</sup>. El conocimiento mutuo entre el Padre y del Hijo nos indica la unión cognoscitiva de Jesús con el Padre, y en este diálogo intratrinitario son sumergidos sus discípulos. La compenetración de estos dos niveles del conocer, el de Jesús y el de los discípulos, permiten, en el Evangelio de Juan, comprender la naturaleza del “conocimiento”<sup>77</sup>. Afirma Benedicto XVI: “El Yo propio de Jesús está siempre abierto al Padre, en íntima comunión con Él; nunca está solo, sino que existe en el recibirse y en el donarse de nuevo al Padre. «Mi doctrina no es mía», su Yo es el Yo sumido en la Trinidad. Quien lo conoce, «ve» al Padre, entra en su comunión con el Padre”<sup>78</sup>.

Por eso, en el capítulo donde explica qué es el Reino, afirma el Papa que “Jesús habla siempre como el Hijo, en el fondo de su mensaje está siempre la relación entre el Padre y el Hijo. En este sentido, Dios ocupa siempre el centro de su predicación; pero precisamente porque el mismo Jesús es Dios, el Hijo, toda su predicación es un anuncio de su misterio, es cristología; es decir, es un

75 Cf., J. A. SAYÉS, “Cristología Fundamental”, *o. c.*, 41-43.

76 JdN, 29.

77 Cf., JdN, 331.

78 JdN, 332.

discurso sobre la presencia de Dios en su obrar y en su ser<sup>79</sup>. Por eso, como dice Juan Alfaro, “la fe de la Iglesia ha visto el aspecto profundo del misterio salvífico de Cristo en la unión de su carácter personal divino con su auténtico ser humano. En esta unión misteriosa la primacía corresponde, no a lo humano sino a lo divino, es decir, a la relación personal, única y trascendente, de Cristo a Dios como Padre suyo... En plena fidelidad al dato revelado, penetrado por la fe viva de la Iglesia, la reflexión teológica debe considerar el misterio de la unión de lo divino y lo humano en Cristo a la luz de su filiación divina, es decir, de su relación personal al Padre<sup>80</sup>. Como recordábamos más arriba, Rahner afirma que la historia de la revelación llega a su culmen en la encarnación del *Logos* en Jesús, y señala, como Alfaro, al misterio de la unión divino-humana en Jesucristo por la unión hipostática como la clave para que Dios se comunique de un modo humano a nosotros<sup>81</sup>.

Entonces, lógicamente, la conexión de la encarnación con la función reveladora de Cristo reside, precisamente, en el misterio de la *unión hipostática*. Para comprender esta afirmación, en primer lugar debemos vislumbrar en qué consiste la unión hipostática y cómo es fuente de la función reveladora de Cristo.

### 2.1. *El misterio de la unión hipostática*

En síntesis, la unión hipostática<sup>82</sup> consiste en que la persona del Verbo, imagen exhaustiva del Padre (revelación intratrinitaria), subsiste en la naturaleza humana de Cristo. A esto es lo que llamamos la gracia increada de la unión hipostática, suprema comunicación de Dios a la creatura intelectual y revelación increada en Cristo<sup>83</sup>. Dice Alfaro: “Cristo es personalmente la palabra increada en la que se expresa exhaustivamente el Padre, la imagen consustancial que refleja plenamente la divinidad del que es principio-sin-principio. El Hijo eterno de Dios es persona como inmanente autodonación y autorrevelación del Padre; puede apropiarse personalmente el ser humano, precisamente porque es persona divina, en último término, porque recibe y refleja el mismo ser divino del Padre: la filiación divina constituye el fundamento formal de la posibilidad de la encarnación. Esto quiere decir que, precisamente en cuanto es imagen increada del Padre, puede el Verbo

79 JdN, 90.

80 J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca, Sígueme, 1985, 73.

81 Cf., K. RAHNER, “Curso”, *o. c.*, 212-213.

82 El Concilio de Calcedonia afirma como dogma de fe: “que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas [divina y humana], sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Verbo Señor Jesucristo” (D. 148).

83 Cf., J. ALFARO, “Revelación”, *o. c.*, 87.

apropiarse personalmente de la imagen creada de Dios, que es el ser mismo del hombre, y revelarse en ella: la revelación intradivina del Padre, cuyo término es la persona del Verbo, funda la posibilidad de la encarnación, a saber, de la revelación del misterio personal de Dios al hombre Jesús y por él a toda la humanidad”<sup>84</sup>. La comunicación personal del Padre al Hijo, hace posible la comunicación personal del Padre al hombre Cristo y por éste a todos los hombres en la encarnación, por la que Dios se hace Padre del hombre Jesús y, en él, Padre de los hombres. La condición de posibilidad de la encarnación del Verbo en una naturaleza humana se fundamenta en el ser espíritu-corpóreo del ser humano<sup>85</sup>.

El dogma de la encarnación implica la afirmación de la divinidad y de la humanidad en Cristo; y subraya el realismo de la apropiación personal de la naturaleza humana por la persona divina del Verbo, es decir, de la unión de las naturalezas divina y humana en una sola persona, que es el Hijo eterno de Dios. Entonces, como se refleja en el pensamiento de Benedicto XVI sobre la filiación divina de Cristo, que hemos visto antes, el hombre Cristo no existe sino como el Hijo de Dios; su carácter personal está constituido por la filiación divina, a saber, por el eterno recibir y expresar exhaustivamente el mismo ser divino del Padre. Esto lleva a la formulación decisiva del realismo de la encarnación: *en su misma humanidad es Cristo la palabra personal eterna del Padre*. Pero si afirmamos que la persona divina del Verbo se ha apropiado de la naturaleza humana, entonces también se ha apropiado de la capacidad de expresión propia de la naturaleza humana del hombre. Por eso, decir *El Verbo se hizo hombre* quiere decir que *La palabra divina se hizo palabra humana*, de lo que se deriva que mediante sus palabras y acciones humanas expresó Cristo su carácter personal de Hijo de Dios<sup>86</sup>.

## 2.2. La encarnación como fuente de la revelación en Cristo

Una vez que nos hemos acercado al misterio de la unión hipostática, podemos afirmar que la función reveladora de Cristo es un resultado inmediato de la encarnación. Porque por su constitución misma de Verbo encarnado está Cristo destinado a revelarse a los hombres, revelándoles así el misterio de Dios, su Padre, pues es la palabra personal de Dios hecha palabra humana. Por esta razón la encarnación ya es revelación en sí misma, porque la palabra intradivina, el Verbo, hace personalmente suyo el ser humano para manifestarse a los hombres. La encarnación, entonces, está destinada a la revelación de Dios al

84 *Ib.*, 74-75.

85 *Cf.*, *Ib.*, 75-76.

86 *Cf.*, *Ib.*, 76.

hombre<sup>87</sup>. Como dice la Constitución Dogmática *Dei Verbum* (DV) del Vaticano II sobre la Divina Revelación: “Dios... envió a su Hijo, la Palabra eterna, que alumbra a todo hombre, para que habitara entre los hombres y les contara la intimidad de Dios (cf. Jn 1, 1-18). Jesucristo, Palabra hecha carne, «hombre enviado a los hombres», *habla las palabras de Dios* (Jn 3, 34) y realiza la obra de salvación que el Padre le encargó (cf. Jn 5, 36; 17, 4). Por eso, quien ve a Jesucristo, ve al Padre (cf. Jn 14, 9)”<sup>88</sup>.

La función reveladora de Cristo es tan gratuita y sobrenatural como la *unión hipostática*. Es una función exclusivamente propia del Verbo encarnado. Como gracia, la función reveladora de Cristo no es diversa de la unión hipostática; es una exigencia de la encarnación, porque Cristo es *en su misma humanidad*, como hemos dicho, la persona divina del Hijo de Dios. Entonces podemos decir, con Alfaro, que si la revelación es exclusivamente propia del Verbo encarnado, como consecuencia necesaria de la encarnación, por esta misma razón *la revelación es gratuita y sobrenatural, tan gratuita y sobrenatural como la encarnación misma*<sup>89</sup>. Por este mismo proceso también constatamos el fundamento de una de las bases de la función reveladora de Jesús para Benedicto XVI: sólo Jesús ve a Dios y habla con Él cara a cara (cf. Jn 1, 18). Debido a que Cristo en su misma humanidad es Hijo de Dios, le es propia la visión de Dios (Mt 11, 27; Jn 6, 46), porque sólo Él llega al conocimiento del Padre. Este conocimiento por la visión es exclusivo de Cristo, es absolutamente sobrenatural, pues en una persona creada, como Moisés, sólo sería posible como don gratuito de Dios, de ahí la limitación de Moisés que expone el Papa al menos en dos ocasiones en su obra<sup>90</sup>.

La analogía de la revelación con el misterio de la encarnación es sorprendente. En la revelación Dios se apropia de la palabra humana y se expresa en ella. En la encarnación Dios se apropia personalmente el ser humano (que es virtualmente palabra humana) y se expresa en él. El aspecto misterioso de encarnación y revelación es fundamentalmente idéntico: Dios desciende personalmente hasta el hombre para comunicársele en sí mismo, apropiándose lo humano para expresarse: el ser del hombre y su palabra son elevados a expresión personal del mismo Dios. Entonces la encarnación da inteligibilidad a la revelación: si la palabra personal de Dios se ha hecho hombre, se hace comprensible que Dios ha hablado a los hombres en signos humanos. Dice Alfaro: “En los actos humanos del Verbo encarnado deberá revelarse a los hombres su

87 Cf., *ib.*, 77.

88 DV 4.

89 Cf., J. ALFARO, “Revelación”, *o. c.*, 77. Alfaro se basa en Sto Tomás, ver nota 24, *ib.*, 78.

90 Cf., *ib.*, 77-78; también JdN, 28.



carácter personal divino: sus palabras serán la expresión humana de una afirmación personalmente divina”<sup>91</sup>.

Para Alfaro, la unión hipostática tiene su correspondiente repercusión creada en la *asunción hipostática*, “que a su vez se refleja en la experiencia humana fundamental de Cristo, integrada indivisiblemente por la conciencia de esta asunción; tal experiencia, que llega inmediatamente hasta la realidad misma del ser divino, es tan absolutamente sobrenatural como la encarnación misma y constituye el aspecto creado trascendental de la revelación de Cristo”<sup>92</sup>. Afirma este teólogo: “La encarnación comporta la elevación divinizante de la humanidad de Cristo, que existe como *personalmente asumida por él*. Esta *asunción hipostática* constituye el más profundo nivel ontológico de la naturaleza humana de Cristo, creada como humanidad del Verbo; sin ella la encarnación dejaría de ser real”<sup>93</sup>. Es decir, sin la asunción hipostática no sería verdad que Cristo es el Hijo de Dios en su misma humanidad, esto es, que el hombre Jesús tiene realmente a Dios como Padre suyo. Siendo verdadero hombre, Jesús tuvo conciencia humana, como actuación y manifestación fundamental de su espiritualidad creada (alma).

La asunción hipostática elevó esta espiritualidad a su más alto grado, cosa que tuvo que reflejarse en su conciencia humana, como la autopresencia de una humanidad personalmente asumida por el Verbo. De ahí que la experiencia fundamental de Cristo no fuera otra que la *experiencia humana de su filiación divina*. En lo más profundo de su conciencia humana Cristo vivió su inefable relación a Dios como Padre suyo. En esta experiencia humana, eco de la asunción hipostática, a su vez eco de la unión hipostática, se realizó radicalmente la revelación de su propio misterio (que es el misterio personal intradivino) al hombre Jesús: la palabra increada personal de Dios comenzaba a hacerse palabra humana. Gracias a la asunción hipostática podemos afirmar, en conformidad con Benedicto XVI, que la conciencia humana del Hijo de Dios incluía necesariamente la visión de Dios, pues la elevación de la espiritualidad humana a su más alto grado, como hemos dicho, y la unión más íntima del espíritu finito con Dios, debe llegar hasta el contacto inmediato con Dios mismo. “La conciencia de la asunción hipostática, sigue Alfaro, no es sino el reflejo creado de la presencia personal inmediata del Hijo de Dios; por eso incluye la visión de Dios, como su incomparable complemento”<sup>94</sup>. Rahner afirma que la visión inmediata de Dios es requerida como un momento interno de la unión hipostática. “Ésta, vista desde Dios, es la autocomunicación del ser absoluto de Dios, tal y como

91 Cf., *Ib.*, 78-79.

92 *Ib.*, 87.

93 *Ib.*, 81.

94 *Ib.*, 82; para todo, Cf., *Ib.*, 80-82.

subsiste en el Logos, a la naturaleza humana de Cristo en cuanto sustentada por él hipostáticamente. Es la actualización más alta que pensar se pueda –la ontológicamente más alta– de una realidad creada que es posible en sí; el supremo modo óntico que hay fuera de Dios<sup>95</sup>. Y añade González de Cardedal: “Como no hay persona sin conciencia, la autocomunicación absoluta de Dios lleva consigo la realidad y reconocimiento, ser y saber del don recibido<sup>96</sup>”.

Esto explica que en la encarnación el Verbo se apropiase de toda la vida interior humana, sobre todo el pensamiento y la decisión libre y de su capacidad expresiva mediante palabras y obras, pues se hizo hombre como nosotros. Así pudo llevar adelante el plan de la revelación que “se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas<sup>97</sup>”. Además, el conocimiento a modo humano en Cristo era necesario para que pudiera expresar comprensiblemente su experiencia única de la filiación divina a sí mismo y a los hombres. Si Cristo no se hubiera podido comprender y expresar al modo humano, con palabras y signos, su experiencia habría resultado incomprensible para los hombres y hubiera quedado totalmente oculto su misterio personal; porque Cristo manifestó a los hombres en sus actos y actitudes personales su conciencia de ser el Hijo de Dios, pues vivió los acontecimientos de su vida desde la vinculación filial al Padre, experiencia fundamental que unificaba la actividad espiritual de Cristo y se reflejaba en ella<sup>98</sup>. A este respecto, no podemos olvidar que la conciencia de Jesús se realiza en él de manera histórica y progresiva, con vistas a su misión y determinada por ésta, de ahí que Santo Tomás diga que la ciencia de Cristo fue perfecta “*secundum tempus*”. Por otra parte, la conciencia de Jesús es unificada, no se pueden contraponer, separándolas, el alma y el Verbo. Jesús es siempre el Hijo y nada rompe la unión, conciencia, amor e intimidad absoluta con el Padre<sup>99</sup>.

Por otra parte, Cristo adquirió por la vía normal del aprendizaje humano las representaciones conceptuales y los términos mediante los cuales tradujo su experiencia filial; basta recordar el influjo primordial que determinadas imágenes, concepciones y fórmulas veterotestamentarias (v.gr., “Siervo de Yahveh”, “Hijo del hombre”) ejercieron en su mensaje; conceptos que recibieron por la experiencia personal de Cristo una dimensión nueva y trascendente. Más aún: a raíz de esta experiencia pudieron formarse nuevos conceptos, como la invocación “Abba” (Mc 14,36), con la que Cristo expresó la vivencia íntima de

95 K. RAHNER, *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y la conciencia de sí mismo*, en *Escritos de Teología* V, 233, citado por O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Cristología”, o. c., 467.

96 *Ib.*, 467; ver también 470, punto 3.

97 DV 2.

98 Cf., J. ALFARO, “Revelación”, o. c., 83.

99 Cf., O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Cristología”, o. c., 470-471.

su filiación divina y que tiene su origen en Él. Cristo no elaboró muchos conceptos nuevos, sino que su experiencia personal contribuyó a que él viviera los eventos de su existencia a la “luz trascendental” de su relación filial con Dios y a esta misma luz comprendiera las palabras de los profetas como realizadas en su persona<sup>100</sup>.

Todo esto lleva a afirmar al P. Alfaro: “El carácter singular del testimonio de Cristo tiene su explicación definitiva en la filiación divina y su razón inmediata en la vivencia humana de la misma... Cristo no podía revelarse como el Hijo de Dios, sino exigiendo fe absoluta en su palabra, es decir, revelándose como el revelador; precisamente al testificar el valor absoluto de su autotestimonio, implícitamente testifica su filiación divina... El testimonio de Cristo funda *por sí mismo la fe*: creer a Cristo es en sí mismo creer a Dios, porque la fe se apoya en la persona testificante y Cristo es personalmente el Hijo de Dios. Ningún otro testimonio humano puede *por sí mismo fundar* la fe divina; la revelación divina, fundamento formal de la fe, es exclusivamente propia del Verbo encarnado”<sup>101</sup>.

También al hablar del Reino, Ratzinger profundiza en el misterio de la encarnación, pues la proximidad del Reino que predica Jesús goza de una novedad: esa proximidad reside en Él mismo. Dios entra en la historia a través de la presencia y de la actividad de Jesús de un modo totalmente nuevo, lo hace como Aquel que obra. En Jesús el mismo Dios sale al encuentro del hombre, pues en Él Dios actúa y reina al modo divino, sin poder terrenal, a través del amor “hasta el extremo” (Jn 13, 1), hasta la cruz<sup>102</sup>. Así dice Benedicto XVI: “Dios no es alguien desconocido y lejano. Nos muestra su rostro en Jesús, en su obrar y en su voluntad descubrimos los pensamientos y la voluntad de Dios mismo”<sup>103</sup>. “No solamente la predicación, dice Fisichella, sino toda la actuación concreta de Jesús, su *praxis* de vida, es una apelación a la definitividad de la revelación. Hay expresiones que son más elocuentes que cualquier palabra, porque dan a comprender inmediatamente la realidad significada”<sup>104</sup>.

### 3. LA ORACIÓN DE JESÚS CON EL PADRE

¿Dónde se produce ese diálogo profundo entre Jesús y el Padre? Para entender esto, el Papa llama la atención de la importancia de la oración de Jesús, que se retiraba “al monte” y allí pasaba noches enteras “a solas” con el

100 Cf., J. ALFARO, “Revelación”, *o. c.*, 82-86.

101 *Ib.*, 86-87.

102 Cf., JdN, 88.

103 JdN, 161.

104 R. FISICHELLA, “La revelación”, *o. c.*, 65.

Padre. “Jesús, dice Sayés, busca la soledad, la montaña, la noche, para recogerse en silencio y orar a su Padre en lo secreto”<sup>105</sup>. Ciertamente, en Jesús existe una clase especial de soledad y aislamiento: “vivió a solas con Dios. Desde este punto, al que nadie más podía tener acceso, arrancó toda la extensión de su vida. En él tiene una vigencia más plena que en ningún otro hombre la frase de Guillermo de Saint-Thierry: «Quien está con Dios nunca está menos solo que cuando está solo»”<sup>106</sup>.

Ahí descubrimos la fuente de la existencia filial de Jesús que es el origen de sus palabras y obras. La oración de Jesús es, esencia, la conversación del Hijo con el Padre, en la que se implica el alma humana de Jesús (conciencia y voluntad), es “su lugar de encuentro con el Padre”<sup>107</sup>. Dice Benedicto XVI: “Jesús puede hablar del Padre como lo hace sólo porque es el Hijo y está en comunión filial con Él. La dimensión cristológica, esto es, el misterio del Hijo como revelador del Padre, la «cristología», está presente en todas las palabras y obras de Jesús. Aquí resalta otro punto importante: ... la comunión de Jesús con el Padre comprende el alma humana de Jesús en el acto de la oración. Quien ve a Jesús, ve al Padre (cf. Jn 14, 9)”<sup>108</sup>.

En otra obra, J. Ratzinger destaca el texto de Mc 6, 45-52 (cf. Mt 14, 22-33), en el que Jesús, tras la multiplicación de los panes, se retira al monte a solas para orar, y en su oración *ve el apuro de los discípulos en la barca y cómo luchan para avanzar*. En ese momento Jesús se acerca a ellos. Lo importante del texto es que en la oración, en la compañía del Padre, Jesús no se encuentra distante de sus discípulos, sino que *los ve* en la oración. La conclusión es impresionante: cuando Jesús está junto al Padre, está presente en la comunidad de los discípulos, en la Iglesia. Jesús ve a la Iglesia en el Padre, y en virtud del poder del Padre, de su conversación con él, está presente en ella<sup>109</sup>. En *Jesús de Nazaret* el Papa destaca el Evangelio de Lucas por la importancia que da a la oración de Jesús, toda su obra brota de la oración como de su soporte, brota de “su ser íntimamente uno con el Padre, del diálogo entre Padre e Hijo”<sup>110</sup>; y algunos acontecimientos fundamentales de la vida de Jesús, que van desvelando poco a poco su misterio, son acontecimientos de oración, como ocurre en la confesión de Pedro o en la transfiguración de Jesús (cf. Lc 9, 19ss. 28ss)<sup>111</sup>.

105 J. A. SAYÉS, “Cristología Fundamental”, *o. c.*, 271, Cf., O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Cristología”, *o. c.*, 69.

106 J. RATZINGER, “El Dios de los cristianos”, *o. c.*, 80-81.

107 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Cristología”, *o. c.*, 69.

108 JdN, 30.

109 Cf., J. RATZINGER, “El Dios de los cristianos”, *o. c.*, 81-82.

110 JdN, 221.

111 Dice González de Cardedal: Jesús “ha orado a lo largo de toda su vida y de manera especial en los momentos en que se decidía su destino o tomaba decisiones clave para su misión”, en *Cristolo-*

Para Ratzinger, “Lucas ha elevado la oración de Jesús a categoría cristológica central, desde la que describe el misterio del Hijo”<sup>112</sup>

Lucas pone el Padrenuestro en relación con la oración personal de Jesús. Él hace a los discípulos partícipes de su propia oración, introduciéndolos en el diálogo interior del Amor trinitario y elevando sus necesidades humanas, por así decirlo, hasta el corazón de Dios. Esto también significa que las palabras del Padrenuestro indican la vía hacia la oración interior para conformarnos a imagen del Hijo y así formar nuestro ser para tener los mismos sentimientos de Cristo, usando la expresión paulina (cf. Flp 2, 5)<sup>113</sup>. También la confesión de Pedro en Lucas (Lc 9, 18-21) va unida a un momento de oración. Jesús está orando solo delante de sus discípulos (Lc 9, 18), con lo que éstos quedan incluidos en ese “estar solo” de Jesús con el Padre. Se concede a los discípulos ver a Jesús como Aquel que habla con el Padre cara a cara, de tú a tú. Así lo ven en lo íntimo de su ser, en su ser Hijo, en ese punto que es fuente de la revelación, del que provienen todas sus palabras, acciones y autoridad. Ven lo que la gente no ve, y así su conocimiento es mayor que el de la gente, que sólo opina. De ver a Jesús, precisamente, se deriva su fe, su confesión, y sobre esto podrán edificar después la Iglesia<sup>114</sup>.

El Santo Padre llama la atención como ejemplo de acontecimiento de oración la elección de los doce, el cual se desarrolla en el “monte”, el lugar de la comunión con Dios, lugar en lo alto fuera del ajetreo y de la actividad cotidianas (cf. Mc 3, 13-19). Lucas refuerza este aspecto cuando afirma que Jesús, antes de elegir a los doce, había pasado la noche en oración en la montaña (cf. Lc 6, 12s). Los doce, por tanto, son fruto de la oración, en ella son engendrados, en la más profunda familiaridad de Jesús con el Padre, lo que da a la elección un profundo sentido teológico: “su elección nace del diálogo del Hijo con el Padre y está anclada en él”<sup>115</sup>. Los discípulos, todos, son el resultado de una elección de Jesús el Señor, basada en la su unidad de voluntad con el Padre<sup>116</sup>. Y los discípulos son elegidos en primer lugar para estar con Jesús, para convivir con Él (Mc 3, 14 a), ¿cuál es la razón de esta convivencia? Según el Papa, tienen que

*gía, o.c.*, 69. Sayés apunta la misma idea en *Cristología Fundamental, o. c.*, 270. Sobre la oración en la transfiguración y en la confesión de Pedro, ver: J. RATZINGER, “El Dios de los cristianos”, *o. c.*, 82-84.

112 Añade Ratzinger: “Lo que Calcedonia expresó con una fórmula tomada del ámbito de la ontología griega, se expresa en Lucas con una categoría enteramente personal, a partir de la experiencia del Jesús terreno; en el contenido real se da una correspondencia plena con la fórmula de Calcedonia” en “El Dios de los cristianos”, *o. c.*, 83.

113 Cf., JdN, 165-166.

114 Cf., JdN, 341.

115 JdN, 208.

116 Cf., JdN, 208-209. Ver también: J. RATZINGER, “El Dios de los cristianos”, *o. c.*, 82, donde afirma: “se ve aquí que el apostolado tiene un lugar teológico, del que procede el intercambio entre la voluntad del Padre y la del Hijo, y en el que ese intercambio subsiste”.

estar con Él para conocerlo con más profundidad que el resto del pueblo (cf. Mt 16, 13s), para conocer su ser uno con el Padre y poder dar testimonio del misterio de Jesús. Deben pasar de la comunión exterior con Jesús a la interior, y así estar con él hasta en los últimos confines del mundo. Esto desvela la dinámica de la misión: estar con Jesús para después anunciarlo, pues todo el ser de Jesús es misión<sup>117</sup>. La razón profunda de esto es que Jesús es el acontecimiento, la Palabra de Dios en persona, y al anunciarlo los discípulos llevan al encuentro con él<sup>118</sup>.

Aquí, Benedicto XVI se une firmemente a la convicción de la Teología Fundamental de que el concepto clave en la Biblia y en el Antiguo Testamento para la revelación es Palabra de Dios (*dabar Yahveh*). El análisis de este concepto revela dos componentes fundamentales:

- *El componente noético*. Aparece “en la coincidencia de lo afirmado con la realidad afirmada”.
- *El componente dinámico*. *Dabar* es a menudo, no el sentido de una cosa, sino la cosa, el acontecimiento mismo. Así, el plural *dabarim* significa no pocas veces “sucesos históricos”. *Dabar* pasa a significar la fuerza que se manifiesta, ya sea en el receptor de la “palabra” o en los efectos objetivos que produce una “palabra” en la historia. *Dabar* es, dicho en nuestro lenguaje, palabra y acción, palabra e historia al mismo tiempo<sup>119</sup>. El concepto Palabra de Dios llega a su plenitud en Jesucristo, la Palabra encarnada (Jn 1, 14).

En Juan también se hace referencia a la oración de Jesús, del Hijo, con Dios. La oración de Jesús no es como la de las criaturas, es “el diálogo de amor en Dios mismo, el diálogo que *es* Dios. Así, a la palabra «Hijo» le corresponde el simple apelativo de «Padre», que el evangelista Marcos ha conservado para nosotros en su forma aramea primitiva, «*Abbá*», en la escena del monte de los olivos”<sup>120</sup>. La expresión *Abbá*, como ha demostrado Joachim Jeremias, al que cita el Papa, era impensable en el ambiente de Jesús y expresa la “unicidad” del Hijo. Y Pablo enseña que los cristianos, unidos a Cristo por la obra del Espíritu, pueden decir: “*Abbá*, Padre” (cf. Rm 8, 15; Gal 4, 6). La oración del Hijo y su invocación *Abbá*-Padre, nos permite asomarnos al interior de Jesús, mejor, al interior de Dios mismo, pues la palabra *Abbá* “quedó en la Iglesia como expresiva de la conciencia de Jesús comunicada a sus discípulos”<sup>121</sup>. En la oración de

117 Cf., JdN, 210-211.

118 Cf., JdN, 211.

119 H. WALDENFELS, *Teología fundamental contextual*, Salamanca, Sígueme, 1994, 123-127.

120 JdN, 398.

121 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Cristología”, *o. c.*, 69.

Jesús, concluye el Papa, encontramos el verdadero origen de la expresión “el Hijo” aplicada a Jesús<sup>122</sup>.

#### 4. EL OBJETO DE LA REVELACIÓN DE JESÚS

En el capítulo dedicado a las tentaciones, Ratzinger expone la pregunta que subyace a todo el libro: ¿qué ha traído Jesús realmente al mundo? A la que el Papa responde con toda sencillez: “a Dios. Ha traído a Dios”<sup>123</sup>. El objeto de la revelación de Jesús es el misterio de Dios, trae al mundo en plenitud el Dios de Abraham, Isaac, Jacob, Moisés y los profetas, que se vislumbra entre sombras a lo largo de todo el Antiguo Testamento. Al traer a Dios permite que todos los pueblos de la tierra puedan conocer su rostro e invocarlo, conocer el camino que deben seguir en este mundo, conocer la verdad sobre su origen y su destino (el sentido de la vida) y conocer las virtudes teologales: fe, esperanza y amor. Jesús revela a Dios como el auténtico bien del hombre. Jesús, así, se convierte en “el nuevo Jacob, el tronco fundador de un Israel que se ha hecho universal” (cf. Jn 1, 51; Gn 28, 12)<sup>124</sup>. Con esto el Santo Padre se muestra plenamente en comunión con la enseñanza del Vaticano II, según el cual, por medio de la revelación, “Dios quiso manifestarse a Sí mismo y sus planes de salvar al hombre, para que el hombre «se haga partícipe de los bienes divinos, que superan totalmente la inteligencia humana»”<sup>125</sup>, y esto Dios lo ha hecho “por Cristo, la Palabra hecha carne”<sup>126</sup>.

##### 1. La revelación del Padre

En el Padrenuestro, la oración transmitida por Jesús, tenemos una fuente inmensa de revelación de la naturaleza de Dios, que quiere ser vehiculada mediante la palabra “padre”, a la que Jesús da un significado especial. Según la predicación de Jesús, el Padre es la fuente de todo bien y la medida del hombre recto (Mt 5, 44s), cuyo amor llega al extremo del amor a los enemigos (cf. Jn 13, 1) que se manifiesta en la cruz de Jesús, revelación de la naturaleza del Padre: este amor es Él. Al llevarlo a la práctica, Jesús es totalmente el Hijo. Conforme a Mt 7, 11 y Lc 11, 13, el don del Padre no es otra cosa que el mismo Dios: el Espí-

122 Cf., JdN, 398-399.

123 JdN, 69. Como dice Benedicto XVI en *Carta Encíclica sobre la esperanza cristiana, Spe Salvi*, nº 4: “Lo que Jesús ha traído, habiendo muerto Él mismo en la cruz, era algo totalmente diverso: el encuentro con el Señor de todos los señores, el encuentro con el Dios vivo...”.

124 JdN, 69-71.

125 DV 6; cf. D 3005.

126 DV 2.

ritu Santo<sup>127</sup>. Dice el Santo Padre: “Cuando el Señor enseña a conocer la naturaleza de Dios Padre a partir del amor a los enemigos y a encontrar en eso la propia «perfección», para así convertirnos también nosotros en «hijos», entonces resulta perfectamente manifiesta la relación entre Padre e Hijo. Se hace patente que en el espejo de la figura de Jesús reconocemos quién es y cómo es Dios: a través del Hijo encontramos al Padre. «El que me ve a mí ve al Padre», dice Jesús en el Cenáculo ante la petición de Felipe: «Muéstranos al Padre» (Jn 14, 8s). «Señor, muéstranos al Padre», le decimos constantemente a Jesús, y la respuesta, una y otra vez, es el Hijo: a través de Él, sólo a través de Él, aprendemos a conocer al Padre. Y así resulta evidente el criterio de la verdadera paternidad”<sup>128</sup>.

El hecho de la paternidad divina, según el mensaje de Jesús, tiene dos dimensiones: ante todo Dios es nuestro Padre al ser nuestro Creador, y como nos ha creado le pertenecemos, pues el ser como tal procede de Él, y por eso es bueno, porque es participación de Dios. Esta idea se expresa también al afirmar que el hombre es “imagen de Dios”. En segundo lugar, Cristo es de modo único “imagen de Dios” (cf. 2 Co 4, 4; Col 1, 15), por lo que Jesús es el Hijo en sentido propio, de la misma sustancia (*homoousios*) del Padre<sup>129</sup>. “Sólo Jesús podía decir con todo derecho «Padre mío», porque realmente sólo Él es el Hijo unigénito de Dios, de la misma sustancia del Padre”<sup>130</sup>.

## 2. *La revelación del misterio del Hijo*

Pero también, como parte esencial del misterio de Dios, “el tema más profundo del anuncio de Jesús era su propio misterio, el misterio del Hijo, en el que Dios está entre nosotros y cumple fielmente su promesa”<sup>131</sup>. En el relato de las *bodas de Caná*, la misma boda se convierte en imagen que señala la hora mesiánica, que es la hora de las nupcias del Dios-esposo con su pueblo, las cuales, como da a entender el sentido profundo del relato, han comenzado con la venida de Jesús. De este modo, Jesús, en el contexto de la boda, se presenta como el “novio” (cf. Mc 2, 18s) de las nupcias prometidas de Dios con su pueblo, introduciendo misteriosamente así Él mismo su existencia en el misterio de Dios. En Jesús Dios y el hombre se hacen uno, se celebran las bodas<sup>132</sup>.

Este misterio del Hijo asoma en los relatos evangélicos, muchas veces de un modo implícito, como ocurre en *la parábola de los dos hermanos y el padre*

127 Cf., JdN, 170-171.

128 JdN, 171.

129 Cf., JdN, 171-172.

130 JdN, 175. Esta afirmación es del Concilio I de Nicea del 325, D 125.

131 JdN, 228.

132 Cf., JdN, 298-299.



*bueno* (Lc 15, 11-32), donde el Papa afirma que, sin aparecer en el relato parábólico, sin embargo Jesucristo está presente, y usa la expresión de san Agustín: “El brazo del Padre es el Hijo” (cf. Lc 15, 20), pues cuando ese brazo se pone sobre nosotros se trata de un gesto de aceptación lleno de amor, es un “yugo suave” que es el regalo del amor que nos sostiene y nos convierte en hijos. El mismo Papa admite que esta explicación es una alegoría que va más allá del texto, y se apoya en Grelot, el cual afirma que con la actitud del padre de la parábola, Jesús justifica su bondad con los pecadores, convirtiéndose así en revelación viviente de su Padre. En la parábola, continúa el Papa, se delinea una cristología implícita, y da la razón por la que Jesús no aparece en la parábola: porque vive identificándose con el Padre celestial, su actitud es la misma que la del Padre. Jesús justifica su comportamiento remitiéndolo al Padre, identificándolo con Él. Así, sin aparecer en la parábola, mediante la figura del Padre, Cristo aparece como la realización concreta del modo de actuar del Padre<sup>133</sup>. Esta identificación de Jesús con el Padre explican sus palabras en su oración sacerdotal: “Todo lo mío es tuyo, y todo lo tuyo es mío” (Jn 17, 10). Así se entiende también que Jesús identifique su bondad hacia los pecadores con la bondad del Padre de la parábola, y que todas las palabras que pone en boca del Padre las diga Él mismo, pues la parábola narra lo que ocurre aquí y ahora a través de Él<sup>134</sup>.

La *parábola de la viña* (Jn 15) profundiza el signo bíblico de la vid, llegando a lo más profundo de su contenido cuando Jesús afirma: “Yo soy la verdadera vid” (Jn 15, 1). En estas palabras destacan el “Yo soy”, mediante el cual el Hijo mismo se identifica con la vid, se ha dejado plantar en tierra, como una indicación clara del misterio de la encarnación. Este misterio, del que habla el Prólogo de Juan, se manifiesta de un modo nuevo: la vid ya no es la criatura que Dios mira con amor, pero que también puede arrancar y rechazar, sino que Dios mismo se ha hecho vid (criatura) en el Hijo, se ha identificado para siempre y ontológicamente con la vid, por lo que la vid ya no será arrancada, pertenece a Dios definitivamente, por el Hijo Dios mismo vive en ella<sup>135</sup>. El hecho de que la vid, mediante Cristo, es el Hijo mismo es una realidad nueva, pero prefigurada en la Biblia (cf. Sal 80, 18), y comporta que el Hijo sigue siendo una sola cosa con los suyos, con todos los hijos de Dios dispersos (cf. Jn 11, 52). No se puede separar a Jesús de los suyos, pues su “ser es uno con Él y en Él”, debido a que en la encarnación Dios se ha comprometido irrevocablemente a sí mismo<sup>136</sup>.

133 Cf., JdN, 248-250.

134 Cf., JdN, 250-251.

135 Cf., JdN, 305-306.

136 Cf., JdN, 306-307.

También en la *parábola de la oveja perdida* (Lc 15, 4-7) los Padres de la Iglesia reconocen la revelación de la naturaleza verdadera de Jesús. El pastor que sale a buscar la oveja perdida es el Verbo eterno, y la oveja que carga sobre sus hombros es la humanidad, la naturaleza humana asumida por Él. Con su encarnación y con su cruz conduce a la humanidad a casa. El *Logos* hecho hombre es el verdadero “portador de la oveja”. Sobre sus hombros llegamos a casa, porque Él es la vida que ha dado la vida por nosotros<sup>137</sup>.

Donde se pone de manifiesto sin tapujos la divinidad de Jesucristo es en el Evangelio de Juan, pues en los sinópticos el misterio de la unidad de Jesús con el Padre está siempre ahí y lo determina todo, pero también permanece oculto bajo su humanidad, como observaron sus adversarios y sus discípulos, aunque éstos vieron a Jesús orando y pudieron acercarse a Él, reconociendo su “realidad inaudita” (divinidad de Jesús) de manera progresiva y, a veces, inesperada<sup>138</sup>. Para el Papa el evangelio de Juan es obra de un autor que quiere informar como “testigo” de lo sucedido, y nadie como Juan ha puesto de relieve la dimensión de lo realmente sucedido, la “carne” de la historia: “Lo que existía desde el principio, lo que nosotros hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que contemplaron y palparon nuestras manos: la Palabra de la Vida (pues la Vida se hizo visible); nosotros la hemos visto, os damos testimonio y os anunciamos la vida eterna que estaba con el Padre y se nos manifestó” (1 Jn 1, 1s)<sup>139</sup>.

En el texto que acabamos de citar, el sujeto es el nosotros de la Iglesia; en Juan aparece como característica que el sujeto del *recuerdo* es la comunidad de los discípulos, la Iglesia. Porque el recuerdo, que forma la base del Evangelio, es purificado y profundizado al insertarse en la memoria de la Iglesia (Tradicición), y así supera la simple memoria banal de los hechos. A propósito de esto, Juan usa la palabra “acordarse” en tres textos clave de su evangelio, y así nos aclara lo que significa para él la palabra “memoria”. En Jn 2, 17 dice: “Sus discípulos se acordaron de lo que está escrito: «El celo de tu casa me devora» [Sal 69, 10]”, en el contexto de la purificación del templo, suceso que evoca el recuerdo de una palabra de la Escritura, haciendo el hecho inteligible por encima de su facticidad. La memoria permite descubrir el sentido del hecho y sólo así el hecho resulta significativo. “Aparece como un hecho en el cual está el *Logos*, un hecho que proviene del *Logos* y conduce a él. Se muestra la relación de la actividad y de la pasión de Jesús con la palabra de Dios, y así se hace comprensible el misterio de Jesús mismo”<sup>140</sup>. En Jn 2, 22, tras decir

137 Cf., JdN, 335.

138 Cf., JdN, 261-262.

139 Cf., JdN, 274.

140 JdN, 276.

Jesús que destruiría el templo y en tres días lo volvería a reconstruir, dice: “Y cuando resucitó de entre los muertos, los discípulos se acordaron de lo que había dicho, y dieron fe a la Escritura y a la palabra que había dicho Jesús”. La resurrección despierta el recuerdo y éste, a la luz de la resurrección, adquiere sentido, poniéndose en relación con toda la Escritura. “La meta a la que tiende el Evangelio [de Juan] es la unidad entre *Logos* y hecho”<sup>141</sup>. Esto ocurre también en el relato del Domingo de Ramos, donde los discípulos vieron a Jesús entrar en Jerusalén sobre un borrico, como estaba escrito (cf. Jn 12, 14s; Zac 9, 9), y dice Jn 12, 16: “cuando se manifestó la gloria de Jesús [los discípulos] se acordaron de que se había hecho con él lo que estaba escrito”. De nuevo, tras la resurrección, los discípulos reciben como un destello que les hace comprender lo que sucedió ese día, “se acuerdan” y comprenden el sentido del hecho en los planes de Dios. “La resurrección, dice Benedicto XVI, enseña una nueva forma de ver; descubre la relación entre las palabras de los profetas y el destino de Jesús. Despierta el «recuerdo», esto es, hace posible el acceso al interior de los acontecimientos, a la relación entre el hablar y el obrar de Dios”<sup>142</sup>.

De esta manera, el Evangelio abre un camino de comprensión unido a la palabra, pero que guía hasta las profundidades de la “verdad plena”. Este carácter “pneumático” del Evangelio de Juan hace que la comprensión que se obtiene al recordar, hace profundizar, desde el exterior, hasta lo más escondido de la palabra y de los acontecimientos, es una profundidad que viene de Dios y que nos conduce a Él. No podemos olvidar que el Evangelio es “recuerdo” lo que significa que se atiene a la realidad de lo sucedido, nos muestra a Jesús tal como era, y con este método nos muestra también a Aquel que no sólo era, sino que es, al que siempre dice: “Yo soy”. “Os aseguro de que antes de que Abraham naciera, *Yo soy*” (Jn 8, 58)<sup>143</sup>.

### 3. *Sobre la inspiración y el sentido de la Escritura*

El Evangelio de Juan se basa en los recuerdos del discípulo (redactor) que consisten, no obstante, en un recordar juntos en el “nosotros” de la Iglesia. En este recordar la guía trascendente es el Espíritu Santo, que ayuda a comprender, recordando, la dimensión profunda del dato histórico y a ver lo que no era visible sólo a nivel fenomenológico. Así se percibe más profundamente la realidad, descubriéndose la verdad que oculta el hecho, pues “el Espíritu de la Verdad, os guiará hasta la verdad plena” (Jn 16, 13). El recordar del cuarto evangelio es un acontecimiento pneumático. “El recordar de la Iglesia, enseña el Papa,

141 JdN, 276.

142 JdN, 277.

143 Cf., JdN, 274-279.

en efecto, no es sólo algo privado; sobrepasa la esfera de nuestra comprensión y nuestro conocimiento humanos. Es un ser guiados por el Espíritu Santo, que nos muestra la cohesión de la Escritura, la cohesión entre palabra y realidad, guiándonos así «a la verdad plena»<sup>144</sup>.

Abordar aquí el Santo Padre, indirectamente, algo esencial del concepto de inspiración: el Evangelio procede del recordar humano y presupone la comunidad de los que recuerdan, por lo que el autor piensa y escribe con la memoria de la Iglesia, “el «nosotros» al que pertenece está abierto, supera la dimensión personal y en lo más profundo es guiado por el Espíritu de Dios, que es el Espíritu de la verdad”<sup>145</sup>. Estas palabras del Papa nos recuerdan la llamada teoría eclesiológica de la inspiración, obra de K. Rahner, según la cual la Escritura es el libro de la Iglesia, en el que la Iglesia del principio como norma (regla de fe) sigue estando a nuestro alcance de forma concreta. La fe de la Iglesia primitiva se objetivó en documentos históricos. La Escritura, entonces, *es la objetivación normativa para nosotros de la Iglesia del tiempo apostólico*, época que terminó cuando aparecieron los últimos escritos del Nuevo Testamento. Desde este presupuesto, Rahner intenta afirmar que Dios es el autor del Antiguo y Nuevo Testamento, pero no tiene que *concebírsele también como autor literario de estos escritos*. Y concluye que: a) “Si la Iglesia está fundada por Dios mismo y por su Espíritu en Jesucristo”; b) si Dios ha operado de una forma especialmente cualitativa en la Iglesia *primitiva* como norma para toda la Iglesia futura, c) “si la Escritura es un elemento constitutivo de esta Iglesia primitiva como norma de los tiempos futuros”; d) con ello se afirma en consecuencia que Dios es el autor de las Escrituras, que Él las ha *inspirado*.

Así, los autores humanos de la Sagrada Escritura trabajarían como los demás autores humanos, sin necesidad de conocer su inspiración, pues la razón profunda de la inspiración es esta: si Dios quiere la Iglesia primitiva con una voluntad absoluta como signo de salvación para todos los tiempos, también quiere *todo lo que es constitutivo para la Iglesia (también y de manera preferente la Escritura)*, entonces él es el autor inspirador de la Escritura, aunque esa inspiración sea “sólo” un momento en la *originación divina de la Iglesia*. Rahner distingue aquí entre autor humano y origen divino de la Escritura. La Escritura pertenece al designio divino de Dios para la Iglesia de todos los tiempos como don peculiar de la Iglesia primitiva.<sup>146</sup> Con esta concepción se comprende la elaboración inspirada de la Escritura en el nosotros de la comunidad eclesial.

144 JdN, 278.

145 JdN, 279.

146 Cf. K. RAHNER, “Curso”, *o. c.*, 428-433.

Por otra parte, Jesús mismo se presenta como clave de interpretación del Antiguo Testamento. Al decir él mismo: “Como dice la Escritura” (Jn 7, 38 a), se sitúa, según el Papa, en continuidad con la Escritura, con la historia de Dios con los hombres. Todo el Nuevo Testamento legitima esta afirmación de Jesús, sosteniendo que en Él confluyen todos los ríos de la Escritura y que Él es la clave para encontrar el sentido verdadero de la Escritura, lo que se espera y a lo que se tiende<sup>147</sup>. Un ejemplo es la expresión “al tercer día”, que en el Antiguo Testamento hace referencia al día de la teofanía (cf. Ex 19, 16-18). Esto, interpretado desde Jesucristo, sería una referencia anticipada a la teofanía final y decisiva de la historia: la resurrección de Cristo al tercer día, en la cual los anteriores encuentros con Dios dejan paso a la irrupción definitiva de Dios en la tierra. El tercer día une a ambos testamentos, y así podemos decir que la resurrección es una primera manifestación de Dios que está en continuidad con los acontecimientos del Antiguo Testamento, que tienen carácter de promesa y tienden a su cumplimiento<sup>148</sup>.

#### 4. *La universalización de la fe en Jesucristo*

La pregunta sobre el objeto de la revelación de Jesús también se la plantean los judíos, en este caso en boca del rabino Neuser: ¿Qué es lo que ha traído el Mesías de los cristianos, Jesús? La respuesta es semejante a la del capítulo de las tentaciones: ha llevado el Dios de Israel a todos los pueblos, para que lo invoquen y reconozcan en las Escrituras de Israel la palabra del Dios vivo. Es decir, Jesús ha dado la verdadera universalidad a la fe en el Dios de los padres Abraham, Isaac y Jacob, misión a la que estaba llamado el mismo Israel, que existe para ser luz de los pueblos. Jesús supera las fronteras carnales de un pequeño pueblo, éste es el fruto de la obra de Jesús, lo cual da una apertura completamente nueva a la promesa mesiánica que se fundamenta en Moisés y los profetas (en las Escrituras hebreas). El método para universalizar la fe es la nueva familia (la Iglesia), que se funda en la comunión con Jesús, que es lo mismo que comulgar con la voluntad de Dios (cf. Mc 3, 35), pues el Yo de Jesús personifica la comunión de voluntad del Hijo con el Padre, es un Yo que escucha y obedece, por esto la comunión con Él es comunión filial con el Padre. La Iglesia es la familia de los que llaman Padre a Dios y pueden decírselo en la comunión en el nosotros con Jesús, pues mediante Él y escuchándole están unidos a la voluntad del Padre, porque el alimento de Jesús es hacer la voluntad del Padre (cf. Jn 4, 34)<sup>149</sup>.

147 Cf., JdN, 290-292.

148 Cf., JdN, 296.

149 Cf., JdN, 148-149.

La universalización de la fe, que lleva consigo la liberación de la letra de la Ley para entrar en comunión con Jesús, cuya *Torá* es la libertad (cf. Gal 5, 13), es posible gracias a la autoridad de Jesús y a su reivindicación como Hijo. El salto a la universalidad, que conlleva una nueva libertad necesaria para llevarlo a cabo, paradójicamente sólo es posible, dice el Papa, a través de una mayor obediencia. Y esta nueva interpretación de Jesús sólo puede ser eficaz como fuerza transformadora de la historia si la autoridad de Jesús es igual a la del texto de la *Torá* original: Jesús debe tener autoridad divina. “La familia nueva, universal, es el objetivo de la misión de Jesús, pero su autoridad divina –su ser Hijo en la comunión con el Padre– es el presupuesto para que ese salto hacia la novedad sea posible”<sup>150</sup>. Jesús es el “nuevo Moisés”, en el que se realiza la promesa hecha a Moisés: “El Señor tu Dios suscitará en medio de tus hermanos un profeta como yo” (Dt 18, 15)<sup>151</sup>. Así podemos entender como Jesús retoma la dinámica intrínseca de la misma *Torá*, y como el Elegido, como el profeta que está ante Dios “cara a cara” (Dt 18, 15), le da su forma radical. Jesús en el Sermón del Monte es el intérprete profético de la *Torá*, que no suprime, sino a la que lleva a plenitud<sup>152</sup>.

##### 5. *La revelación del nombre de Dios*

En el apartado que el Papa dedica a explicar la invocación “*santificado sea tu nombre*” del Padrenuestro, aborda la cuestión de la revelación del “nombre de Dios”<sup>153</sup>. Parte de nuevo de Moisés, al que, en el episodio de la zarza ardiente, se le revela el nombre de Dios. En un primer momento la voz que habla se identifica con el Dios de los padres, Abraham, Isaac y Jacob (Ex 3, 6), pero Moisés le pregunta su nombre, debido al contexto politeísta en que se movía, en el cual Dios debía tener un nombre. Pero el Dios único, el solo existente, da una respuesta afirmativa y negativa a la vez. Se autodenomina “Yo soy el que soy” (YHWH) (Ex 3, 14), con lo que quiere decir: “Él *es*, y basta”. Por lo tanto, esta afirmación es nombre y no-nombre a la vez, se queda en el misterio. Sin embargo, Dios no rechaza del todo la petición porque el nombre crea la posibilidad de dirigirse a alguien, de invocarle, estableciéndose así una relación. Lo positivo del nombre de Dios es que se establece una relación entre Él y el hombre, que le puede invocar<sup>154</sup>. Con la entrega del nombre comienza

150 JdN, 152, Cf., 151-152.

151 JdN, 155.

152 Cf., JdN, 159.

153 Sobre la cuestión del nombre de Dios, ver: J. RATZINGER, “El Dios de los cristianos”, *o. c.*, 20-25.

154 Cf., JdN, 176-178. La importancia del concepto teológico “relación” en la obra de Ratzinger se puede ver en: R. PIÑERO MARIÑO, “El amor como relación. Reflexiones sobre el amor en algunos

lo que llega a su cumplimiento en la encarnación, pues Jesús es el “nuevo Moisés”, que afirma: “He manifestado tu nombre a los hombres” (Jn 17, 6).

Pero Jesús es más que el nuevo Moisés, y esto se denota en las palabras “Yo soy” que Jesús suele aplicarse, sobre todo en el Evangelio de Juan. Las dos afirmaciones más importantes en las que figura esta expresión se encuentran en las palabras de Jesús durante la fiesta de las Tiendas (cf. Jn 7, 37s). Ante las dudas persistentes del pueblo sobre su persona, Jesús dice: “Si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados” (Jn 8, 24). La expresión “Yo soy” tiene sus raíces, como ya sabemos, en el Antiguo Testamento, en particular Ex 3, 14 e Is 43, 10s. Cuando Jesús dice “Yo soy” retoma esta tradición y la refiere a sí mismo, mostrando así su unicidad: en Él está presente el misterio del único Dios. “El Padre y yo somos uno”. Con este “Yo soy” Jesús no se pone *junto* al Yo del Padre, sino que remite al Padre, y así habla de sí mismo y pone de relieve su inseparabilidad respecto del Padre. Como es el Hijo, puede decir: “Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14, 19), y también, como Hijo, puede pronunciar la palabra que revela al Padre. En el debate que provoca Jn 8, 24 se pone de manifiesto la unidad entre el Padre y el Hijo, y Jesús como Hijo es totalmente “relacional”, su ser no es otra cosa que pura relación con el Padre. El “Yo soy” de Jesús se sitúa en la relación entre el Padre y el Hijo<sup>155</sup>. Dice el Papa: “Lo que comenzó en la zarza que ardía en el desierto del Sinaí se cumple ahora en la zarza ardiente de la cruz. Ahora Dios se ha hecho verdaderamente accesible en su Hijo hecho hombre. Él forma parte de nuestro mundo, se ha puesto, por decirlo así, en nuestras manos”<sup>156</sup>.

Por último, en Jn 8, 58 Jesús dice: “Os aseguro que antes de que naciera Abraham, Yo soy”. El “Yo soy” aparece ahora realizado en contraste con el “era” de Abraham. Ante las dimensiones mundanas del presente, pasado y futuro, se contraponen el “Yo soy” de Jesús. Como dice Sayés, en este versículo, “tenemos claramente la pretensión por parte de Jesús de un ser eterno. Aquí el «yo» de Jesús aparece como sujeto de una existencia que, en contraposición a la existencia temporal de Abraham, presenta la prerrogativa de la eternidad”<sup>157</sup>. Según Rudolf Schnackenburg, citado por el Papa, “aquí no se trata sólo de una categoría temporal, sino «de una fundamental diferencia ontológica... La pretensión de Jesús de un modo de ser absolutamente único, que supera todas las categorías humanas» queda formulada con claridad”<sup>158</sup>. Es decir, con el “Yo

escritos de J. Ratzinger”, en M. LÁZARO (Ed.), *El amor de Dios que es amor. Reflexiones en torno a la Encíclica de Benedicto XVI Deus Caritas est*, Cáceres, Instituto Teológico de Cáceres, 2007, 305-342.

155 Cf., 399-403.

156 JdN, 179.

157 J. A. SAYÉS, “Cristología Fundamental”, *o. c.*, 46.

158 JdN, 405.

soy” Jesús se identifica con Dios, revela abiertamente su naturaleza divina, es el Verbo hecho hombre, Dios presente entre nosotros (Jn 1, 14). Jesús está afirmando, sin ambages, “la conciencia de su divinidad”<sup>159</sup>.

## 6. *La revelación de quién es el hombre*

No podemos olvidar un aspecto muy importante de la revelación de Jesús: el antropológico. Dice el Papa: “sólo en Dios y a través de Dios se conoce al hombre. Un conocer que reduzca al hombre a la dimensión empírica y tangible no llega a lo más profundo de su ser. El hombre sólo se conoce a sí mismo cuando aprende a conocerse a partir de Dios, y sólo conoce al otro cuando ve en él el misterio de Dios”<sup>160</sup>. Estas palabras nos recuerdan a las de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (GS) del Concilio Vaticano II, que dice así: “Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado... Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación”<sup>161</sup>. Como dice Benedicto XVI, Jesús “viene de Dios y fundamenta así el verdadero ser del hombre”<sup>162</sup>. Y como decía el venerable Papa polaco: “Fuera de esta perspectiva [la encarnación], el misterio de la existencia personal resulta un enigma insoluble. ¿Dónde podría el hombre buscar respuesta a cuestiones tan dramáticas como el dolor, el sufrimiento de los inocentes y la muerte, sino en la luz que brota del misterio de la pasión, muerte y resurrección de Cristo?”<sup>163</sup>.

## V. EL MÉTODO DE JESÚS

### 1. JESÚS SE REVELA AL CORAZÓN DEL HOMBRE

Pero, ¿cómo transmite Jesús el misterio de Dios? Al hablar de las parábolas, Benedicto XVI afirma que Jesús no quiere transmitir unos conocimientos abstractos que no se corresponderían con el corazón del hombre, sino que guía hacia el misterio de Dios, la luz, mostrando cómo se refleja esa luz divina en las cosas de este mundo y en las realidades cotidianas. A través de esto quiere

159 J. A. SAYÉS, “Cristología Fundamental”, o. c., 47. En *ib.* 48, afirma Sayés: “el ‘yo soy’ aparece en boca de Jesús seguido de calificativos que son atributos propiamente divinos”, cf. Jn 8, 12; 11, 25; 6, 35.

160 Cf., JdN, 331.

161 GS, 22.

162 JdN, 387.

163 JUAN PABLO II, *Carta encíclica Fides et Ratio sobre las relaciones entre Fe y Razón*, Madrid, Edice, 1998, n° 12.



indicar a los hombres el verdadero fundamento de todas las cosas y así la verdadera dirección para seguir el camino recto cada día de nuestra vida. Por tanto, Jesús no muestra un Dios abstracto, filosófico, sino al Dios que actúa, que entra en nuestras vidas y nos quiere tomar de la mano. Mediante las cosas ordinarias nos muestra quiénes somos y cómo debemos actuar, es un conocimiento que compromete al que lo encuentra, no trae sólo nuevos conocimientos, sino que cambia las vidas de las personas<sup>164</sup>. Este conocimiento hace tomar conciencia a la persona de un don inmenso: “Dios está en camino hacia ti”. Pero este conocimiento plantea una exigencia: “cree y déjate guiar por la fe”, y aquí entra en juego la libertad del hombre, que puede rechazar la propuesta<sup>165</sup>.

Aquí el Papa hace referencia a algo muy importante: el mensaje de Jesús encuentra correspondencia en el corazón del hombre, es decir, las personas encuentran en Jesús la respuesta a las preguntas, las exigencias y los deseos más profundos de su corazón, a su “sentido religioso”<sup>166</sup>, que se manifiesta en una serie de preguntas fundamentales, como dice Juan Pablo II: “una simple mirada a la historia antigua muestra con claridad como en distintas partes de la tierra, marcadas por culturas diferentes, brotan al mismo tiempo las preguntas de fondo que caracterizan el recorrido de la existencia humana: *¿Quién soy? ¿De dónde vengo y adónde voy? ¿Por qué existe el mal? ¿Qué hay después de esta vida?...* Son preguntas que tienen su origen común en la necesidad de sentido que desde siempre acucia el corazón del hombre: de la respuesta que se dé a tales preguntas, en efecto, depende la orientación que se le dé a la existencia”<sup>167</sup>. Y, ¿quién ha puesto el corazón en el hombre? A esto contesta así el Papa polaco: “Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo”<sup>168</sup>. La revelación de Jesucristo atrae al hombre porque colma su esperanza de sentido y le indica un camino recto, haciéndole tomar conciencia de la compañía de Dios, que no le abandona nunca, porque está presente como fundamento de la realidad<sup>169</sup>.

164 “En nuestro lenguaje se diría: el mensaje cristiano no era sólo ‘informativo’, sino ‘performativo’. Eso significa que el Evangelio no es solamente una comunicación de cosas que se pueden saber, sino una comunicación que comporta hechos y cambia la vida”, BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Spe Salvi sobre la esperanza cristiana*, n° 2.

165 Cf., JdN 233.

166 Cf., JdN, 235, donde el Papa dice: “En el centro de la historia del buen samaritano se plantea la *pregunta fundamental del hombre*”. El subrayado es mío.

167 *Fides et Ratio*, n° 1.

168 *Fides et Ratio*, Introducción. Indica el Papa las bases bíblicas de su afirmación: Ex 33, 18; Sal 27 [26], 8-9; 63 [62], 2-3; Jn 14, 8; 1 Jn 3, 2.

169 Cf., L. GIUSSANI, *El sentido religioso*, Madrid, Encuentro, 1998, 57-71; 145-172.

## 2. EL PROBLEMA DEL REDUCCIONISMO DE LA RAZÓN CONTEMPORÁNEA

El problema más grave del hombre moderno para comprender lo que acabamos de decir, según el Papa, reside en que se ha formado un concepto de realidad que excluye la transparencia de lo que en ella nos lleva a Dios, pues sólo se considera real lo que se puede probar experimentalmente<sup>170</sup>, es decir, “hoy prevalece la idea de que sea racional –es decir, procedente de la razón– sólo lo cuantificable. Las demás cosas, como las materias de la religión y de la moral, no formarían parte de la razón común, al no ser verificables o, como suele decirse, no falsificables en el experimento”<sup>171</sup>, pero, para el Santo Padre, “las verdades supremas no pueden someterse a la misma evidencia empírica que, por definición, es propia sólo de las cosas materiales”<sup>172</sup>. Esto supone un empobrecimiento de la razón, que sólo se aprecia en su dimensión científico-técnica, y en el trasfondo de esto, como enseña Benedicto XVI en Ratisbona, “subyace la autolimitación moderna de la razón, clásicamente expresadas en las «críticas» de Kant, aunque radicalizada ulteriormente entre tanto por el pensamiento de las ciencias naturales. Este concepto moderno de la razón se basa, por decirlo brevemente, en una síntesis entre platonismo (cartesianismo) y empirismo, una síntesis corroborada por el éxito de la técnica. Por una parte, se presupone la estructura matemática de la materia, su racionalidad intrínseca, por decirlo así, que hace posible comprender cómo funciona y puede ser utilizada: este presupuesto de fondo es en cierto modo el elemento platónico en la comprensión moderna de la naturaleza. Por otra, se trata de la posibilidad de explotar la naturaleza para nuestros propósitos, en cuyo caso sólo la posibilidad de verificar la verdad o falsedad mediante la experimentación ofrece la certeza decisiva. El peso entre los dos polos puede ser mayor o menor entre ellos, según las circunstancias”<sup>173</sup>.

Esto implica dos consecuencias: 1ª) sólo se considera científica la certeza derivada de la sinergia entre matemáticas y método empírico, incluso las ciencias humanas quieren acercarse a este canon y, 2ª) este método excluye el problema de Dios como a-científico o pre-científico. Para el Papa esto supone una reducción del ámbito de la ciencia y de la razón que, al menos, son discutibles<sup>174</sup>, y que, además, reduce al hombre mismo, pues en esta razón científica no encuentran lugar los interrogantes más humanos, es decir, de dónde viene y a

170 Cf., JdN, 234.

171 BENEDICTO XVI, “Rezar, curar y anunciar”, *o. c.*, 19.

172 JdN, 258.

173 BENEDICTO XVI, *Fe, Razón y Universidad. Recuerdos y reflexiones. Discurso a los representantes de la ciencia en la Universidad de Ratisbona (12-9-2006)*, en *Ecclesia*, nº 3.337 (25 de noviembre de 2006), 34-35.

174 Cf., *Ib.*, 35.

dónde va el hombre, los interrogantes de la religión y de la ética, que se desplazan al ámbito subjetivo. El sujeto se basa en la propia experiencia para decidir lo que considera admisible en el ámbito religioso y la única instancia ética es la “conciencia subjetiva”<sup>175</sup>. Pero así, la ética y la religión no pueden crear una comunidad y se convierten en un asunto puramente personal, pues el sujeto se queda aislado. Esta situación es peligrosa para la humanidad, pues existen patologías que amenazan a la religión y a la razón, que son consecuencia de la reducción de la razón y su desinterés por las cuestiones de la religión y de la ética<sup>176</sup>.

### 3. HACIA UNA AMPLIACIÓN DEL CONCEPTO DE RAZÓN

Afirma el Santo Padre: “hay que ampliar nuestro concepto de razón y de su uso”, el encuentro entre fe y razón sólo es posible “si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir su horizonte en toda su amplitud”<sup>177</sup>. ¿Qué significa esto? Hablando de la cuestión de la evolución, Benedicto XVI reconoce su parte de verdad, pero su problema es que esta doctrina no responde a las grandes preguntas filosóficas: ¿de dónde procede todo? ¿Y de qué forma todo emprende un camino que desemboca en el hombre? Partiendo de este ejemplo, el Santo Padre apela a que la razón se abra más, que tenga en cuenta los datos científicos, pero que reconozca su insuficiencia para explicar toda la realidad. La razón humana es más amplia y puede ver que no es producto de la irracionalidad, sino que antecede a todo –la razón creadora– y que el ser humano es realmente reflejo de ésta. Esto nos hace comprender que somos pensados y queridos, por lo que existe una idea, un sentido que me precede y que debo descubrir y seguir y que da sentido a la vida del hombre. Es fundamental “descubrir que mi ser es razonable, es pensado, tiene sentido, y que mi gran misión consiste en descubrir ese sentido, en vivirlo y aportar con ello un nuevo elemento a la gran armonía cósmica pensada por el Creador”<sup>178</sup>.

Como afirma el mismo Santo Padre, fundándose en una enseñanza de san Gregorio Nacianceno, la fe cristiana lleva hasta el fundamento, pues “no son los elementos del cosmos, las leyes de la materia, lo que en definitiva gobierna

175 Dice el Papa: “En esta situación, en la que moral y religión se ven prácticamente expulsadas de la razón, el único criterio último de la moralidad y también de la religión es el sujeto, la conciencia subjetiva que no conoce otras instancias. En definitiva, sólo el sujeto, con su sentimiento, con sus experiencias, con eventuales criterios que ha hallado, es el que decide”, en BENEDICTO XVI, “Rezar, curar y anunciar”, *o. c.*, 19.

176 *Cf., Ib.*, 35.

177 *Ib.*, 35.

178 BENEDICTO XVI, “Rezar, curar y anunciar”, *o. c.*, 24.

el mundo y el hombre, sino que es un Dios personal quien gobierna las estrellas, es decir, el universo; la última instancia no son las leyes de la materia y la evolución, sino la razón, la voluntad, el amor: una Persona... La vida no es el simple producto de las leyes y de la casualidad de la materia, sino que en todo, y al mismo tiempo por encima de todo, hay una voluntad personal, hay un Espíritu que en Jesús se ha revelado como Amor<sup>179</sup>.

Sin duda, “la razón moderna, propia de las ciencias naturales, con su elemento platónico intrínseco, conlleva un interrogante que va más allá de sí misma y que trasciende las posibilidades de su método. La razón científica moderna ha de aceptar simplemente la estructura racional de la materia y la correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza como un dato de hecho, en el cual se basa su método. Ahora bien, la pregunta sobre el porqué existe este dato de hecho, la deben plantear las ciencias naturales a otros ámbitos más amplios y altos del pensamiento, como son la filosofía y la teología. Para la filosofía y, de modo diferente, para la teología, escuchar las grandes experiencias y convicciones de las tradiciones religiosas de la humanidad, especialmente las de la fe cristiana, constituye una fuente de conocimiento; oponerse a ella sería una grave limitación de nuestra escucha y de nuestra respuesta<sup>180</sup>.”

Por tanto, lógicamente, según Benedicto XVI, la razón ha de abrirse a las “fuerzas salvadoras de la fe, al discernimiento entre el bien y el mal”. Así es como la razón es plenamente humana y puede hacerse guía de la voluntad, mirando más allá de sí misma. La falta de juicio del corazón supone una amenaza para el hombre y para la creación. “La razón necesita de la fe para llegar a ser totalmente ella misma: razón y fe se necesitan mutuamente para realizar su verdadera naturaleza y misión<sup>181</sup>”. Además, no podemos olvidar que la fe cristiana tiene que ver con la totalidad de lo real, es decir, también con la razón, pues plantea una cuestión que importa a todas las personas. Por tanto, la fe no puede renunciar a los argumentos racionales para fundamentarla, porque de lo contrario se privaría a la fe de su apertura al ámbito de la racionalidad humana. Si la fe renunciase a la razón quedaría privada de la certidumbre, y la fe no es una cosa cualquiera, sino “la perla preciosa de la verdad<sup>182</sup>”.

179 BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica sobre la esperanza cristiana, Spe Salvi*, nº 5.

180 *Ib.*, 36. Como decía Juan Pablo II, los resultados positivos de las ciencias “no deben llevar a descuidar el hecho de que la razón misma, movida a indagar de forma unilateral sobre el hombre como sujeto, parece haber olvidado que éste está también llamado a orientarse hacia una verdad que lo trasciende”; *Fides et Ratio*, nº 5.

181 BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica sobre la esperanza cristiana, Spe Salvi*, nº 23.

182 Cf., J. RATZINGER, “El Dios de los cristianos”, *o. c.*, 38.

Como vemos, el Papa plantea la cuestión de la pregunta por el fundamento, pues la fe desafía al hombre a que se pregunte por el fundamento de la totalidad, y así también protege a la misma razón del predominio de la razón puramente instrumental.<sup>183</sup> Pero la pregunta por el fundamento sólo puede encontrar respuesta con un concepto de la razón que sea una apertura a la realidad en la totalidad de sus factores, materiales y espirituales<sup>184</sup>, con un método que parta de la realidad y llegue hasta su fundamento verdadero, con una certeza suficiente para que el hombre desarrolle su existencia, que no es la certeza científica, sino la que llamamos “moral”<sup>185</sup>. En esto está de acuerdo el maestro de la certeza, J. H. Newman, para el cual en las cuestiones religiosas es suficiente la certeza moral o material<sup>186</sup>. Esta certeza se adquiere, según Benedicto XVI, respecto de la esperanza, porque Dios se ha manifestado en Cristo, y en Él nos ha comunicado ya la “sustancia” de las realidades futuras y así, “la espera de Dios adquiere una nueva certeza. Se esperan las realidades futuras a partir de un presente ya entregado. Es la espera, ante la presencia de Cristo, con Cristo presente, de que su Cuerpo se complete, con vistas a su llegada definitiva”<sup>187</sup>.

Por otra parte, la necesidad de un amor incondicionado, porque el hombre es redimido por el amor, hace también desear al hombre la certeza que le llegue a asegurarse de la existencia de un amor absoluto que no le abandone nunca (cf. Rm 8, 38-39). Sólo si existe este amor absoluto que fundamenta una certeza absoluta, sólo así, el hombre es “redimido”. Esto nos hace entender la expresión “Jesús nos ha redimido”, porque por Él “estamos seguros de Dios”, que en su Hijo se ha hecho hombre para que podamos vivir de la fe (cf. Gal 2, 20)<sup>188</sup>.

Cuando se tiene claro el concepto de razón, entonces se entienden estas palabras de Benedicto XVI: “las parábolas son expresión del carácter oculto de Dios en este mundo y del hecho de que el conocimiento de Dios requiere la implicación del hombre en su totalidad; es un conocimiento que forma un todo único con la vida misma, un conocimiento que no puede darse sin «conversión»... En este sentido, el conocimiento de Dios no es posible sin el don de

183 Cf., *Ib.*, 41.

184 Cf., L. GIUSSANI, “El sentido religioso”, *o. c.*, 29: “por razón entiendo el factor distintivo de ese nivel de la naturaleza al que llamamos hombre, a saber, su capacidad de darse cuenta de la realidad conforme a la totalidad de sus factores”.

185 Cf., *Ib.*, 31-39. Enseña Giussani en la p. 39: “Para alcanzar una certeza moral, la demostración es un conjunto de indicios cuyo único sentido adecuado, cuyo único motivo adecuado, cuya única lectura razonable, sea precisamente esa certeza. Se llama no solamente certeza moral sino también *certeza existencial* justamente porque está unida al momento en que tú lees el fenómeno, es decir, al momento en que intuyes el sentido del conjunto de los signos”.

186 Cf., R. PIÑERO MARIÑO, “Introducción a la filosofía de J. H. Newman”, en *Diálogo Ecuménico*, 38 (2003), 334-337.

187 BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica sobre la esperanza cristiana, Spe Salvi*, n° 9.

188 Cf., *Ib.*, 26.

su amor hecho visible; pero también el don debe ser aceptado”<sup>189</sup>. La apertura a este don, realidad inmaterial que se hace presente en medio de la realidad mundana, sólo es posible con una razón renovada, en actitud de apertura gracias a una categoría filosófica imprescindible: la posibilidad, que es la suprema dimensión de la razón<sup>190</sup>.

189 JdN, 234.

190 Cf., L. GIUSSANI, “El sentido religioso”, *o. c.*, 78.