

# Contemplar el rostro de Dios en el rostro de Cristo: la teología existencial de Joseph Ratzinger

---

Gerardo del Pozo Abejón

FACULTAD DE TEOLOGÍA "SAN DÁMASO"

MADRID

**RESUMEN** La contemplación del rostro de Dios en el rostro de Cristo es un hilo conductor en la teología existencial de Joseph Ratzinger. En el trabajo se expone orgánicamente lo que el autor deja dicho sobre el tema en escritos de muy diversa índole. Pretende ayudar a descubrir, acoger y secundar lo que Dios nos está queriendo enseñar y hacia dónde nos quiere orientar a través de Benedicto XVI, el Papa teólogo.

**PALABRAS CLAVE** Joseph Ratzinger/Benedicto XVI, el Papa teólogo, teología existencial, contemplación, Dios, Cristo.

**SUMMARY** *The contemplation of the countenance of God in the countenance of Christ is the leitmotiv of the existential theology of Joseph Ratzinger. In this work it's exposed, in an organic way, what the author has written about this topic in different kinds of writings. I intend to help you discover, receive and support what God is trying to teach us and where He wants to guide us through Benedict XVI, the theologian Pope.*

**KEY WORDS** *Joseph Ratzinger/Benedict XVI, the theologian Pope, existential theology, contemplation, God, Christ.*

Contemplar el rostro de Dios en el rostro de Jesucristo es un ejercicio fundamental en la existencia cristiana. Conlleva los actos teologales de creer, amar y esperar. Es como el hogar en el que J. Ratzinger caldea su teología y la fuente a la que vuelve una y otra vez para fecundarla. J. Ratzinger deja constancia de todo ello en ensayos teológicos, meditaciones, predicaciones y otros escritos de diverso tipo<sup>1</sup>. Se esfuerza, además, en comprender y explicitar el

---

1 Abreviaturas de algunas obras de JOSEPH RATZINGER-BENEDIKT XVI: *Jesus: Jesus von Nazareth. Erster Teil von der Taufe im Jordan bis zu Verklärung* (Friburgo 2007): trad. esp. *Jesús de Nazareth. Primera parte: desde el bautismo hasta la Transfiguración*.

hecho, las condiciones de posibilidad y la dinámica del ejercicio contemplativo mismo. Lo hace objeto de descripción fenomenológica y reflexión teológica. Recurre para ello no sólo a la argumentación racional, sino también a la intuición que capta la realidad en su totalidad y unidad íntima, y a la asociación y comparación de símbolos, figuras, tiempos y situaciones.

En este trabajo se presenta orgánica y articuladamente lo que el autor ha ido esparciendo en escritos de índole muy diversa. Puede ayudar a esclarecer el dinamismo del ejercicio de la contemplación del rostro de Dios en el rostro de Cristo que está en la base de la entera teología ratzingeriana, explicar por qué ésta es tan sumamente existencial y espiritual, y, a la postre, contribuir a acoger y secundar lo que Dios nos está enseñando a través de Benedicto XVI, el Papa teólogo.

## I. LA TEOLOGÍA EXISTENCIAL DE J. RATZINGER

El P. Maximilian Heinrich Heim habla de la teología existencial de Joseph Ratzinger a propósito de su eclesiología. Escribe que hay una eclesialidad existencial en el actual Papa que esclarece los aspectos nucleares de su reflexión eclesiológica posterior<sup>2</sup>. En este primer apartado intento mostrar que hay una existencia teologal previa a su entera teología e ilumina aspectos nucleares de la misma.

“Teología existencial” quiere decir, en primer lugar, que no es abstracta, sino que remite a la existencia humana concreta y que a su autor le fue dado vivirla antes de enseñarla. A entender esto último nos ayuda lo que cuenta Alfred Läßle, prefecto de Ratzinger cuando en la inmediata posgue-

---

*ción* (Madrid 2007); *Liturgie: Gesammelte Schriften 11. Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz* (Friburgo 2008); *Unterwegs: Unterwegs zu Jesus Christus* (Augsburgo 32005); trad. esp. *Caminos de Jesucristo* (Madrid 2004). Las abreviaturas remiten al original alemán. El número de página de la traducción española aparece siempre después de dos puntos.

2 M. H. HEIM, *Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie. Ekklesiologische Grundlinien unter dem Anspruch Lumen gentium* (Lang, Frankfurt a. M. 2005) [196-217] 144. Cf. G. DEL POZO ABEJÓN, “Dios es amor y el amor, salir de sí a la comunión”, en J. PRADES- E. TORAÑO (ed.), *Dios es amor* (Madrid 2009) 13-38.

rra estudiaba la filosofía en Frisinga, amigo desde que se conocieron y compañero luego de estudios de teología en Munich. Recuerda que en aquellos años ambos paseaban mucho y conversaban en los paseos. En las conversaciones salía frecuentemente el nombre de Friedrich Nietzsche, que, durante el nacionalsocialismo, había sido continuamente citado y utilizado. Un día Ratzinger le preguntó: “¿Por qué Nietzsche en ‘Zaratustra’ pudo escribir: Ustedes (refiriéndose a los sacerdotes) tienen que cantarme mejores canciones para que yo aprenda a creer en vuestro redentor: sus discípulos deberían parecerme más redimidos?”<sup>3</sup>.

Nietzsche les recordaba a A. Läpple y J. Ratzinger que los cristianos, especialmente los sacerdotes y los religiosos, sólo como seguidores fidedignos de Cristo tienen algo que decir y, por tanto, futuro. Ambos habían participado en la guerra. Ambos tenían claro -porque lo habían palpado- que la vida les había sido regalada por segunda vez. A. Läpple expresa el deseo y compromiso que ambos albergaban: “Queríamos consagrar a Dios nuestra vida y mostrar nuestro agradecimiento comprometiéndonos a ser buenos sacerdotes, que en la ascesis nos exigiéramos a nosotros mismos y que en la predicación o en la enseñanza de la religión no comunicásemos lo que hemos leído, sino lo que ha pasado por nuestra vida: una predicación existencial”<sup>4</sup>.

Quien entra en contacto con la obra teológica de Ratzinger comprueba que ha permanecido fiel a aquel compromiso juvenil. Su teología no responde al programa intelectual de alguien que se ha puesto a pensar autónomamente sobre Dios, sino que ha pasado antes por su vida. “Pasar antes por la vida” no es un acto voluntarista, como si, a partir de aquel momento, el autor hubiera comenzado a poner en práctica un programa o unas ideas. Se trata más bien de comprender la situación existencial en la que se hallaba inmerso, sacar a la luz la fuente de la que brota la fe cristiana y secundar la orientación de su vida que le fue dada al incorporarse a la Iglesia por el Bau-

---

3 T. FORSTNER, “Interview mit Prälat Dr. Alfred Läpple”, en P. PFISTER (ed.), *Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen* (Ratisbona 2007) 120.

4 *Ibid.* Cf. cita original en F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, II, Von den Priestern (München 1982) 75: “Bessere Lieder müßten sie (die Priester) mir singen, daß ich an ihren Erlöser glauben lerne. Erlöster müßten mir seine Jünger aussehen”.

tismo. Es lo que viene a expresar él mismo en un libro en forma de entrevista: “el objetivo de fondo (de mi tarea teológica), particularmente durante el Concilio, había sido poner al descubierto el núcleo central de la fe –que existía debajo de tanto cuerpo extraño- para darle impulso y dinamismo. Esa orientación es una constante en mi vida [...] Lo más importante para mí es y ha sido siempre no apartarme de la dirección que quedó grabada en mi vida desde la niñez, y permanecer en ella siendo fiel”<sup>5</sup>. Pero ¿cuál es la dirección de su vida que lleva grabada desde su niñez y a la que trata de permanecer fiel?

J. Ratzinger confiesa lleno de agradecimiento que la orientación fundamental para su vida le fue dada casi desde el día mismo de su nacimiento cuando fue introducido en la existencia cristiana por el Bautismo. En su familia se recordaba frecuentemente y se consideraba un hecho premonitorio el que hubiera nacido un sábado santo y hubiera sido bautizado en la mañana siguiente de Pascua con las primeras aguas bautismales. Y él considera una bendición -y se emociona y sobrecoge al recordarlo- la estrecha unión entre su nacimiento y su Bautismo: haber nacido en el momento en que la Iglesia prepara el agua para los bautizos y haber sido bautizado el primero con el agua recién bendecida. La coincidencia le vincula con el tiempo paschal. Cuanto más lo piensa, tanto más claro le aparece que es la característica esencial de la vida humana y cristiana: “esperar todavía la Pascua y no estar aún en la luz plena, pero encaminarnos confiadamente hacia ella”<sup>6</sup>.

Cuando fue elegido obispo, dejó constancia de esto con la inclusión de la concha en su escudo episcopal. La concha era el signo del peregrino medieval, y remite a lo insondable e inagotable del misterio de Dios y, por tanto, al impulso abrahámico que lleva entrañado el ser cristiano, que nos exige trascender siempre, estar siempre en camino como peregrinos hacia la ciudad permanente<sup>7</sup>.

---

5 Cf. J. RATZINGER, *La sal de la tierra* (Madrid 2007) 86.

6 Cf. J. RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen* (München 1998) 8; trad. esp. *Mi vida* (Madrid 2006) 43.

7 Cf. J. RATZINGER, *Aus meinem Leben* 179: 185-186.

Cuando digo que la de Joseph Ratzinger es una teología existencial, quiero decir ante de nada que se refiere a la condición peregrina del hombre en este mundo e intenta esclarecer esa condición peregrina mostrando el vínculo de continuidad entre la existencia humana y la Pascua de Jesucristo de cuya fuente brota la existencia cristiana. También puede ser denominada teología espiritual porque el éxodo histórico salvífico culminado en la Pascua de Cristo esclarece, se injerta y lleva a su perfección la apertura creatural del ser espíritu del hombre. Digo “el ser espíritu” del hombre en cuanto en él emerge la referencia a un más allá de sí mismo, y cuya existencia propia estriba en verse a sí mismo y al otro, proyectarse más allá de sí mismo y volverse sobre sí mismo. La apertura y relación con la totalidad pertenecen a la esencia del espíritu, que llega a sí mismo al extender el brazo más allá de sí mismo. Sólo se posee en la propia superación. Llega a sí mismo sólo estando con el otro. Ratzinger considera que se pueden aplicar aquí las palabras de Cristo: Sólo quien pierde su vida la ganará (cf. Mt 10, 36). Escribe Ratzinger: “Esta ley fundamental de la existencia humana expresada en el evangelio con categorías salvíficas caracteriza objetivamente la existencia del espíritu, el cual, sólo cuando sale de sí mismo y va hacia el que es diferente de él, llega a sí mismo y alcanza su propia plenitud”<sup>8</sup>.

J. Ratzinger argumenta que, si el espíritu llega a sí mismo en el otro, llegará plenamente a sí mismo en el totalmente otro, en Dios<sup>9</sup>. Interpreta el motivo paulino del nuevo Adán en el sentido de que Cristo es la flecha indicadora de la dirección hacia la que tiende el hombre en su estar referido a Dios. Mientras está en la historia, el hombre en cuanto espíritu no alcanza su perfección: es relación a lo eterno, pero con esa relación le viene dada su condición actual de peregrino en el camino de la historia<sup>10</sup>.

En la Pascua de Jesucristo, en su muerte, resurrección y envío del Espíritu sale a la luz y llega a su plenitud lo que Dios había pretendido revelar y comunicar de sí mismo desde siempre y a lo que también desde la creación

---

8 J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung* (Munich 2005) 216.

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*, 217.

ha llamado al hombre. En ella se desvela que toda la historia de la salvación es, en cierto modo, un éxodo. Un éxodo que se inicia con la llamada de Dios a Abraham a que salga de su tierra; que mantiene ininterrumpidamente su propio movimiento y alcanza su auténtica profundidad en la Pascua de Jesús: en el amor hasta el extremo al irse al Padre para volver a sus discípulos (Jn 14, 28), en su salida de sí y su entrada en el santuario de Dios convirtiéndose en un camino nuevo para nosotros (Heb 10, 20). En este movimiento del ex-istir coinciden la fe y el amor. Ambos se refieren en lo más profundo a la superación y entrega del yo que es la ley fundamental de la historia de la alianza de Dios con los hombres y de toda existencia humana<sup>11</sup>.

Esto vale de modo especial para el tema que nos ocupa y el modo como nuestro autor lo aborda: la contemplación creyente del rostro de Dios en el rostro de Cristo es un ejercicio del núcleo central y vivo de la fe que intenta poner al descubierto; y lo aborda permaneciendo fiel a la orientación existencial y pascual que le fue impresa desde su niñez, desde su Bautismo. La contemplación del verdadero Jesucristo tiene en cuenta, por una parte, el centro de su vida y su unidad personal, es decir, su relación filial permanente con el Padre, y, por otra, su entera existencia que abarca la eternidad y las tres dimensiones del tiempo. “Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre” (Heb 13, 8). Tal es la fe de los que conocieron al Jesús terreno y le vieron resucitado: Jesucristo es uno y el mismo eternamente, pero desde la eternidad abarca el tiempo y sus tres dimensiones<sup>12</sup>.

El primer encuentro y, por tanto, la primera mirada a Jesucristo acontecen en la comunidad de los que hoy creen en Él, le siguen y le esperan, es decir, en la Iglesia. Pero el hoy de la permanencia de Jesucristo en la Iglesia remite a una historia de fe que tiene su origen en Jesús de Nazareth. Por eso, si queremos que nuestro conocimiento sea real y no un fragmento percibido al azar, tenemos que volver la mirada al Jesús histórico, al Jesucristo de ayer

---

11 BENEDIKT XVI/J. RATZINGER *Theologische Prinzipienlehre* (Donauwörth 2005) 198-199; trad. esp. *Teoría de los principios teológicos* (Barcelona 2005) 225-227; lb., *Dogma und Verkündigung*, 176-177.

12 Cf. J. RATZINGER, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie* (Köln und Opladen 1966) 15-18.

tal como se muestra en las fuentes, principalmente la Escritura. Se equivoca, en cambio, quien piense que el único Jesucristo verdadero es el Jesús histórico. La búsqueda del Jesús histórico no puede hacerse al margen del que vive hoy en la Iglesia, pero tampoco al margen del que ésta espera que vendrá, ni del que vive siempre junto al Padre (preexistente) y a través del cual el Padre lo hizo todo (mediador de la creación). De todos modos, si escucho y contemplo el testimonio bíblico en su totalidad, sin recortar los aspectos de su figura allí descritos por no ser conformes a la imagen actual del mundo convertida en dogma por la cultura, entonces le veré abierto al futuro y venir desde la eternidad que abarca pasado, presente y futuro<sup>13</sup>.

La mirada creyente y eclesial a Jesucristo no es, pues, una mirada meramente retrospectiva, historicista o romántica hacia el pasado que nos queda a las espaldas. Tampoco es un mero mirar platónica y metafísicamente a lo eterno. Es todo eso, pero también un mirar al futuro, un barrunto de esperanza. La mirada creyente al futuro no es utópica como si dicho futuro tuviera que ser sólo un producto del hombre. Es verdadera esperanza porque se funda en un sistema de coordenadas que integra las tres grandes dimensiones: la del pasado, es decir, la irrupción del nuevo amanecer que ya ha tenido lugar; la del presente del Eterno, que permite ver realmente unidos en el hoy (Eucaristía) el ayer y el mañana de por sí separados; y la de lo que está por venir, en la que Dios en el mundo y el mundo en Dios aparecerán verdaderamente como el omega de la historia. La fe sale al encuentro de lo que está por venir, desde Abraham hasta que el Señor vuelva. En Cristo se ha revelado el rostro de lo que está por venir. Él será el hombre que puede abarcar la entera humanidad porque él y en él la humanidad se han perdido en Dios. Por eso, la señal del futuro es la cruz y su rostro en este tiempo del mundo estará lleno de sangre y heridas. El que quiera permanecer a su lado deberá estar al lado de los que creen en él, es decir, en la Iglesia (Mt 25, 31-46)<sup>14</sup>.

---

13 J. RATZINGER, *Ein neues Lied für den Herrn* (Friburgo 1995) 23-25: trad. esp. *Un canto nuevo al Señor* (Salamanca 2005) 19-21.

14 J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über die Apostolische Glaubensbekenntnis* (München 41971) 174; trad. esp. *Introducción al cristianismo* (Salamanca 1982) 208-209.

El carácter existencial y espiritual de la teología de J. Ratzinger estriba y se pone de manifiesto también en que es fruto de ejercicios no meramente intelectuales e individuales, sino también y más radicalmente teologales, espirituales y eclesiales: la “lectio divina” y la “actio Dei” de la liturgia. Confiesa que la exégesis ha estado siempre en el centro de su trabajo teológico y agradece a su profesor de Nuevo Testamento en Munich, Wilhelm Mayer, haber hecho de la Sagrada Escritura el alma de sus estudios teológicos como pide el Vaticano II<sup>15</sup>. Pero se trata de una exégesis que, sin renunciar al rigor del estudio histórico-crítico, contempla la Biblia como testimonio de la revelación de Dios y de la Palabra de Dios. Recurre a los estudios exegéticos e histórico-críticos, pero lo hace desde la fe de la Iglesia y los pone al servicio de su comprensión, dinamismo histórico y comunicación en el presente. Es una exégesis eclesial, teológica y espiritual. Quiere conservar e integrar mucho de la “lectio divina”, es decir, de lectura de la Escritura según la fe de la Iglesia, lectura en el Espíritu, lectura con Cristo y para Cristo, en presencia del Padre.

En la presentación de sus *Escritos reunidos*, Benedicto XVI confiesa asimismo que la liturgia de la Iglesia ha sido la realidad central de su vida desde niño y que en la escuela de sus maestros en Munich aprendió a convertirla en el centro de su quehacer teológico<sup>16</sup>. Sostiene que las palabras de la regla benedictina: “nada se anteponga a la acción de Dios” valen no sólo para la vida monástica, sino también para fijar el orden de prioridades en la vida de la Iglesia, de cada cristiano y del teólogo. Llama la atención sobre la palabra “orto-doxia”. Observa que la segunda parte de la palabra, “doxa”, no significa opinión, sino esplendor, glorificación. No se trata sólo de tener una correcta opinión sobre Dios, sino del modo correcto de glorificarle, de corresponderle. Tal es la pregunta fundamental que se hace el hombre cuando comienza a entenderse a sí mismo correctamente: ¿cómo debo encontrar a Dios? Aprender el modo correcto de adorar -ortodoxia- es lo que nos viene

---

15 Cf. J. RATZINGER, *Aus meinem Leben*, 58: 100.

16 BENEDIKTUS XVI, “Zur Eröffnungsband meiner Schriften”, en *Liturgie*, 5.



dado sobre todo por la fe. Por eso, cuando dice Benedicto XVI que sitúa la liturgia en el centro de su quehacer teológico, no se refiere a las cuestiones específicas de la ciencia litúrgica, sino a la relación de la liturgia con el acto de fe, el servicio divino, la adoración y la participación en la “actio Dei”.

Lo originario y central en la fe cristiana no son, pues, las ideas ni verdades atemporales, sino el acontecimiento de la venida de Dios al mundo, su presencia y actuación en él. Sólo a través de la Iglesia podemos participar en la historia de Dios con los hombres. Y en el centro de la Iglesia no ésta la celebración de una idea atemporal, sino la Eucaristía, es decir, el acontecimiento histórico-salvífico de la muerte y resurrección del Señor. Y ese centro, al que vincula el acto de fe, introduce al creyente en el círculo dinámico de amor trinitario, en la “communio” que une no sólo al sujeto y al objeto, sino también a los sujetos separados sin quitarles lo suyo propio<sup>17</sup>.

La contemplación del rostro de Dios en el rostro de Cristo se enraíza en el surco abierto por la búsqueda humana de Dios y presupone el hecho y la realidad de la revelación de Dios. En el prólogo a *Jesús de Nazareth*, afirma Benedicto XVI que este libro no es un acto de magisterio papal, sino fruto de su personal búsqueda del rostro de Dios. Califica así su entero trabajo teológico como “búsqueda personal del rostro de Dios”. El acto personal de buscar a Dios es la condición subjetiva de posibilidad y el fuego que alimenta desde dentro el quehacer teológico y la teología misma. La teología parte de la fe y ésta, aunque se injerta en la búsqueda humana de Dios, es un dejarse encontrar por Dios que sale al encuentro del hombre en la historia. Pero la fe, aunque nos habilita para un cierto ver lo que creemos, lleva en sí una dinámica hacia el encuentro y la visión inmediata y, por tanto, no deja de ser un buscar a Dios. La búsqueda de Dios acompaña el camino entero de la fe en este mundo, aunque adopta formas diversas. Sin la búsqueda continua de Dios, la teología pierde el contacto con el Dios vivo que se nos ha dado a conocer y se nos ha entregado en Cristo, y deja de ser fecunda espiritual y eclesialmente.

---

17 BENEDIKT XVI/J. RATZINGER *Theologische Prinzipienlehre*, 27: 29.

Sobre el trasfondo del carácter existencial y espiritual de su teología, en este trabajo trato de presentar en forma articulada y convergente las múltiples reflexiones (y meditaciones) de J. Ratzinger sobre la contemplación del rostro de Dios en el rostro de Cristo. La articulación y convergencia vienen dadas por el ritmo trinitario de la liturgia: al Padre por el Hijo en el Espíritu. Hablaré, pues, sucesivamente de la búsqueda humana del rostro de Dios Padre en el horizonte de la revelación divina, de la contemplación del rostro de Dios Padre en el rostro de Jesucristo, y del seguimiento e incorporación por el Espíritu a Jesucristo en su camino hacia el Padre.

## II. BUSCAR A DIOS EN EL HORIZONTE DE LA REVELACIÓN DIVINA

La historia de las religiones atestigua el hecho de que los hombres buscan a Dios. Siguiendo a San Pablo, Ratzinger afirma que la verdad de Dios (su poder y su divinidad) es accesible a los hombres, Dios mismo se la manifiesta en la obra de la creación (Rm 1,19). Pero los hombres no la quieren reconocer, rechazan las exigencias que esa verdad reclamaría (glorificación y acción de gracias). Más aún, inspirándose en el relato creacionista sacerdotal de Gn 1, afirma que la adoración (que incluye la alabanza y la acción de gracias) es el centro del mundo, la fuerza que, provocando el ritmo de las estrellas y de nuestra vida, las mueve y gobierna en su interior. Es algo conocido por todos los pueblos. Pero, al margen de la revelación de Cristo, la adoración está muy desfigurada en las religiones. En Cristo se desvela que Dios ha creado el universo para poder hacerse hombre, derramar su amor sobre el mundo e invitar a los hombres a participar en ese amor<sup>18</sup>.

El valor de las religiones está en que son fruto de la búsqueda de Dios, pero el rostro de Dios y el modo como le intentan corresponder aparecen llenos de oscuridad en ellas. La filosofía puede llegar a vislumbrar incluso que la búsqueda de Dios constituye la entraña más profunda del hombre. Puede

---

18 J. RATZINGER, *Creación y pecado* (Pamplona 2005) 51-54; *Liturgia*, 40-44.

ayudar a purificar las representaciones de Dios en las religiones. Pero también para la filosofía Dios permanece en una luz inaccesible<sup>19</sup>.

Los Salmos del Antiguo Testamento son testigos privilegiados de esa búsqueda en la religión de Israel. El Sal 26, 8 lo expresa con toda claridad: “Dice mi corazón: ‘Busca su rostro’. Sí, Yahvé, tu rostro busco. No me ocultes tu rostro”. En el Nuevo Testamento se afirma que el rostro de Dios se nos muestra y podemos verlo en el rostro de Jesucristo.

#### A. BUSCAR EL ROSTRO DE DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

En el Antiguo Testamento aparecen frecuentemente las expresiones “ver el rostro de Dios”, “buscar el rostro de Dios”. ¿Qué significan? Probablemente la expresión “ver el rostro de Dios” tiene su origen en la adoración de las imágenes de Dios en los pueblos vecinos. Ver el rostro de Dios significaba para ellos ver la imagen de un dios. El Dios de Israel prohíbe hacer imágenes de Dios. “Ver el rostro de Dios” no puede significar ver su imagen. Sin embargo, Israel ha mantenido la expresión “rostro de Dios”. Con ella quiere decir que, aunque no puede tener un retrato, Dios puede ver y ser visto, es una persona. La expresión “rostro de Dios” describe al sujeto en cuanto está atento a los otros y tiene relaciones con ellos<sup>20</sup>.

La palabra “pānîm” (rostro) ha ido configurando el concepto de persona como relación. El concepto surge cuando dicha palabra deja de referirse a la imagen y pasa a expresar una realidad más profunda. El término hebreo “pānîm” reconoce a Dios como persona que se vuelve a los hombres, los oye, ve y habla; que puede amar y enojarse; y que está más allá de todo y, sin embargo, tiene un rostro. El hombre es semejante a Él en esto. Por el rostro, puede el hombre conocer quién, qué y cómo es Dios. Más aún, está orientado a la búsqueda de su rostro desde lo más íntimo de su ser. En conclusión: lo que el Antiguo Testamento entiende por rostro de Dios se basa en una profunda visión espiritual que sólo se hace posible dejando de lado la imagen

19 J. RATZINGER-BENEDIKT XVI, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen* (Leutesdorf 2005).

20 *Unterwegs* 16: 20.

exterior, en ausencia de imágenes, pero que no ha formado un concepto, sino que ha mantenido la percepción sensible y la idea de rostro<sup>21</sup>.

A precisar y profundizar en esta concepción del rostro de Dios nos ayudan los Salmos 105, 4 (“buscad continuamente el rostro de Dios”) y 24, 6 (“Ésta es la generación de los que van tras tu rostro, ¡oh Dios de Jacob!”). Ambos salmos tienen que ver con el camino que conduce al santuario, al arca sagrada conservada en el templo. Es allí donde hay que buscar el rostro de Dios. Pero el significado de la expresión trasciende lo meramente cultural. Incluye también determinadas las actitudes y actos. Buscar y contemplar es una actitud que abarca al hombre en todo su ser. Sólo si se es justo con todo el ser, es decir, sólo si se es conforme a Dios, -sólo si se cree en Él, podríamos decir hoy-, se está en camino para encontrarse con el rostro de Dios<sup>22</sup>.

La justicia así entendida remite a una esperanza que más allá de lo material y temporal de la vida terrena. La búsqueda del rostro de Dios lleva entrañada la esperanza escatológica<sup>23</sup>. Hay una anticipación de esa esperanza en el culto. Este horizonte aparece también en las referencias puntuales sobre la luz del rostro de Dios y su ocultamiento. La luz del rostro de Dios proporciona vida (Sal 4, 7), salvación (Sal 80, 8.20) e iluminación del corazón para reconocer el pecado (Sal 90, 8). Y a la inversa: donde Dios aparta su rostro, todo se vuelve inestable, vacío y oscuro (Sal 29, 4). Fuera de la luz que proviene de su rostro, la vida resulta insoportable. “No me ocultes tu rostro” es la oración propia del israelita creyente<sup>24</sup>.

#### B. MOISÉS, EL PROFETA CON EL QUE DIOS HABLABA COMO CON UN AMIGO

Dios se ha revelado en la historia de Israel y hablando a los hombres a través de los profetas, como Moisés. Ratzinger afirma que el profeta de Israel nos orienta hacia el rostro de Dios y con ello señala el camino que los hombres deben seguir en la historia para llegar a Él. En este sentido, lo decisivo

---

<sup>21</sup> *Unterwegs*, 18: 21-22.

<sup>22</sup> *Unterwegs*, 19: 22.

<sup>23</sup> *Unterwegs*, 20: 24.

<sup>24</sup> *Unterwegs*, 21: 25.

y central en la figura histórica de Moisés no son las grandes obras que realizó ni las penalidades que soportó, sino que Dios hablaba con él cara a cara como un hombre habla con un amigo (Ex 33, 11). Del diálogo inmediato con Dios brotaban sus obras y, en concreto, la ley que debía mostrar a Israel su camino a través de la historia. El futuro al que remiten los profetas de Israel (y también Moisés) es el “éxodo”, el camino verdadero que, en medio de los avatares de la historia y de la vida, nos conduce hacia el rostro de Dios. La profecía es la traducción a la vida concreta de la fe de Israel en un único Dios, de una comunidad que vive en la presencia de Dios y en camino hacia Él<sup>25</sup>. El acceso inmediato a Dios habilita al profeta para transmitir su voluntad y su palabra de primera mano, sin falsearlas. Es lo que salva a Israel y la humanidad espera<sup>26</sup>.

En Ex 33, 18 Moisés hace a Dios la siguiente petición: “Déjame ver tu gloria”. Dios le responde: “Haré pasar ante tu vista toda mi bondad y pronunciaré delante de ti el nombre de Yahvé, pero mi rostro no podrás verlo, porque nadie puede verme y seguir con vida” (Ex 33, 20). Luego ordena a Moisés que sitúe en la hendidura de una roca por donde Él pasará con su gloria. Al pasar Dios le cubre con su mano y al final se la retira: “Podrás ver mi espalda, pero mi rostro no lo verás” (33, 23). El acceso inmediato de Moisés a Dios, que le convierte en mediador de la revelación divina, tiene un límite: no puede ver el rostro de Dios, aunque Éste le permite introducirse en la nube de su gloria y habla con él como con un amigo.

En Deut 18, 15 Dios promete por medio de Moisés suscitar en medio de sus hermanos un profeta como él al que tendrán que escuchar. Al final el Deuteronomio vuelve sobre esa promesa, pero concluye con un aire de melancolía: “No surgió en Israel otro profeta como Moisés, con quien el Señor trataba cara a cara” (34, 10). Ratzinger considera que estas palabras no hacen referencia sólo a la institución del profetismo que ya existía, sino a algo distinto y de mayor alcance: en realidad son la promesa de un nuevo Moisés.

---

<sup>25</sup> *Jesus*, 29: 26.

<sup>26</sup> *Jesus*, 29-30: 27.

Israel había comprobado que la entrada en la tierra prometida no supuso su ingreso en la salvación. Debía esperar su verdadera liberación, un éxodo más radical. Para el nuevo éxodo se necesitaba un nuevo Moisés<sup>27</sup>.

Las palabras conclusivas del Deuteronomio dan un giro escatológico a la promesa que Dios hizo a Moisés. Israel puede esperar en un nuevo Moisés que todavía no ha aparecido, pero que llegará en el tiempo oportuno. Las palabras insinúan también que al último profeta, al nuevo Moisés, se le otorgará el don que se le negó al primero: ver directamente el rostro de Dios y, por tanto, hablar de Él basándose en lo que ve cara a cara y no sólo de espaldas. En virtud de eso el nuevo Moisés será mediador de una alianza nueva y superior a la que Moisés trajo del Sinaí (Heb 9, 11-24)<sup>28</sup>. Esteban, el primer mártir cristiano, en el debate con los judíos sobre Jesús, su muerte y relación con el templo, trae a colación la promesa que Dios hizo de suscitar un profeta como Moisés (Hech 7, 37). Aunque no lo explicita, es como si Esteban les estuviese diciendo que la promesa se ha cumplido en Jesús de Nazareth<sup>29</sup>.

C. JESÚS, NUEVO Y DEFINITIVO MOISÉS, EL HIJO QUE ESTÁ VIENDO SIEMPRE AL PADRE  
 “A Dios nadie le ha visto jamás. El Hijo único, que está en el seno del Padre, es el que lo ha dado a conocer” (Jn 1, 18). La promesa que Dios hizo por Moisés se ha cumplido del modo sobreabundante en Jesús: él vive eternamente ante el rostro del Padre, no sólo como un amigo, sino como su Hijo, en la más íntima unidad con el Padre. Sólo el que es Dios puede ver cara a cara el rostro de Dios: Jesús. Ahora está aquí el que está eternamente en el seno del Padre, el único que le ha visto y le ve, y habla de primera mano a partir de esa visión. En él adquiere validez la invitación de Moisés a escucharle: “escuchadle” (Mc 9, 7). En Jesús Dios ha enviado alguien que es más que Moisés, más que un profeta. Es el Hijo. Y, por eso, la gracia y la verdad se manifiestan en él, no como abrogación, sino como cumplimiento de la ley<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> *Jesus*, 28: 25.

<sup>28</sup> *Jesus*, 30-31: 27-28. Sobre esto cf. *Unterwegs*, 22-25: 26-28.

<sup>29</sup> *Unterwegs*, 24: 27.

<sup>30</sup> *Jesus*, 31, 278-279, 308-311: 28, 281, 312-314.

Pablo nos dice en 2 Cor 4, 6 que la gloria de Dios se halla en el rostro de Cristo. En el rostro de Cristo podemos ver el rostro de Dios. La búsqueda del rostro de Dios se ha convertido para los cristianos en algo concreto: en el encuentro y seguimiento de Jesucristo, en la amistad con él (Jn 15, 15). Para un cristiano el cumplimiento del diálogo amical de Moisés con Dios remite inequívocamente a Cristo. Pero el otro aspecto de la figura de Moisés, el no poder ver cara y el limitarse a “observar las espaldas de Dios”, no puede remitir a Cristo, sino a sus discípulos. De este modo, en la única figura de Moisés están simbolizados tanto Cristo como sus discípulos. J. Ratzinger dice sentirse impresionado por la exégesis de Gregorio de Nisa, según el cual poder ver solamente las espaldas de Dios significa que sólo podemos encontrar a Dios en la medida en que seguimos a Jesús<sup>31</sup>. Ver a Dios tiene lugar en este mundo bajo la forma de seguimiento de Cristo. Ver es ir, estar de camino hacia el Dios vivo con toda nuestra existencia. Cristo nos da la dirección con su entera vida, sobre todo con el misterio pascual de su pasión, muerte y resurrección<sup>32</sup>.

#### D. EL CAMINO PASCUAL DE JESUCRISTO

Podemos ver a Dios siguiendo a Jesucristo, que es Dios y hombre al mismo tiempo. Más no hemos de concebir de modo meramente moral la llamada de Jesús a su seguimiento. No se refiere a un programa o a las virtudes humanas de Jesucristo. De ser así, le imitaríamos sólo en cuanto hombre y nos alejaríamos de la lógica del Nuevo Testamento que tiene esta frase atrevida: “Sed imitadores de Dios... y vivid en el amor, como Cristo os amó y se entregó por vosotros” (Ef, 5, 1). La invitación al seguimiento se refiere al éxodo de Jesucristo que no culmina en Jerusalén, sino que lleva “más allá de la cortina” (Hebr 10, 20), al ingreso en el santuario, a la vuelta al Padre de donde había salido, que se convierte así en un camino nuevo para nosotros. Su éxodo lleva más allá de todo lo creado, a la “tienda no construida por manos humanas, al con-

31 Cf. GREGORIO DE NISA, *De vita Moysis*: PG 44, 408 D. San Agustín interpreta en sentido cristológico el discurso sobre la espalda de Dios: *De Trinitate* II, 17, 28.

32 *Unterwegs*, 25: 28.

tacto con el Dios vivo” (Hebr 9, 1). La tierra prometida de la que proviene y a la que conduce es el estar sentado a la derecha del Padre (Mc 12, 36; Apoc 2, 33; Rm 8, 34). Lo nuevo y esencial en el camino de Jesucristo es que él nos abre este camino y el seguimiento significa acceder a la comunión con Dios y remite al misterio pascual<sup>33</sup>.

El éxodo pascual de Jesucristo implica muerte y resurrección. Y el seguimiento en su éxodo implica también asemejarnos a él no sólo en la vida y en la resurrección, sino también en la muerte. No se puede iniciar una segunda vida, sin acabar con la primera. Sólo a partir de esta meta recibe su sentido la antigua sabiduría: que sólo se encuentra quien se pierde, que sólo recibe vida quien la da (Mc 8, 35). El éxodo cristiano incluye la conversión: el creyente asume la promesa de Cristo con todas sus consecuencias y está dispuesto a entregarse a sí mismo y su vida. La conversión implica ir más allá del propio saber y confiarse al misterio, al sacramento, en la comunidad de la Iglesia, donde Dios entra como agente en mi vida y la libra del aislamiento<sup>34</sup>.

### III. VER A DIOS EN EL ROSTRO DE CRISTO

Lo nuevo en el Nuevo Testamento es la persona de Cristo. A partir de él se reordenan los elementos del Antiguo Testamento relativos al deseo de ver el rostro de Dios. En la última Cena Jesús anuncia a sus discípulos la pasión como una salida que conduce hacia una meta nueva y más plena, como un estar en camino que los discípulos en cierto modo ya podían conocer. Tomás le objeta sorprendido: “Señor, no sabemos a dónde vas, ¿cómo podemos saber el camino?” Responde Jesús: “Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre, sino por mí” (Jn 14, 6). La meta es, pues, el Padre. Pero esta sorprendente revelación provoca una petición en Tomás: “Muéstranos al Padre

---

33 J. RATZINGER, *Ein neues Lied für den Herrn*, 33-34: 28-29.

34 *Ibid.*, 35: 30.



y esto nos basta” (Jn 14, 8). Jesús vuelve a responder con una nueva revelación: “Quien me ve a mí está viendo al Padre” (Jn 15, 9). Ésta es la novedad cristiana: que el que quiera ver a Dios, al Padre, tiene que verle en Jesús<sup>35</sup>. Jesucristo es la revelación de Dios, recibir la revelación es entrar en relación con él. Pero ¿cómo y dónde hay que ver a Jesús para ver en él al Padre?

Para responder a esta pregunta hay que distinguir entre el Cristo según la carne y el Cristo según el Espíritu. Los apóstoles entrevistaron su relación con el Padre cuando le vieron orar; un grupo más restringido participó en la transfiguración; los paganos sólo le pudieron ver en el Espíritu después de la resurrección.

#### A. VER A JESÚS ORANDO CON EL PADRE

A responder nos ayuda, en primer lugar, la doble pregunta que Jesús hace a sus discípulos, de camino hacia Jerusalén, acerca de su identidad y la confesión de Pedro, tal como la narran los sinópticos<sup>36</sup>.

En Lc la confesión de Pedro va unida a un momento de oración. Comienza el relato con una paradoja intencionada: “Una vez estaba Jesús orando sólo en presencia de sus discípulos” (8, 9). Los discípulos quedan incluidos en el estar solo de Jesús orando con su Padre. Se les concede verle cuando habla con el Padre cara a cara, de tú a tú. Pueden verle en su ser más íntimo y personal, en su ser el Hijo, en el centro personal del que procede y se ilumina todo lo que dice y hace. Pueden ver lo que la gente no ve. De esta forma de ver deriva la fe cristiana, la confesión de Pedro, sobre la que se edifica la Iglesia.

Es este marco se entiende la doble pregunta de Jesús: ¿quién dice la gente que soy yo? ¿Quién decís vosotros que soy yo? La doble pregunta presupone que hay un doble modo de conocer a Jesús. Un conocimiento exterior, no necesariamente equivocado, pero insuficiente; y un conocimiento

35 *Unterwegs*, 11-12: 15-16.

36 *Jesus*, 338-352: 337-356. Sobre la oración de Jesús cf. J. RATZINGER-BENEDIKT XVI, *Der Gott Jesu Christi* (Munich 2006) 125-132; *Id.*, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituelle Christologie* (Einsiedeln 1990) 15-20: trad. esp. *Mi-remos al Traspasado* (Santa Fe [Argentina] 2007, 14-23; *El camino pascual* (Madrid 22005) 90-97.

profundo, vinculado al seguimiento o acompañamiento en el camino de Jesús y que sólo puede crecer en él.

Las respuestas de la gente coinciden en situar a Jesús en la línea de los profetas: Juan Bautista, Elías, Jeremías o uno cualquiera de los otros profetas. Son aproximaciones al misterio de Jesús, pero no llegan a su verdadera identidad y novedad. Hablan a partir del pasado, de lo común o de lo posible, no a partir de él, desde su ser único que no puede ser incluido en ninguna otra categoría. Lo mismo ha sucedido a lo largo de la historia. Hoy, por ejemplo, es frecuente incluirlo entre los fundadores de las grandes religiones, a los que se les ha concedido una profunda experiencia religiosa<sup>37</sup>.

Jesús contrapone la opinión de la gente al conocimiento de los discípulos, expresado en la confesión de Pedro. Cada uno de los sinópticos la formula de un modo diverso: Tu eres el Mesías, el Ungido, el Hijo de Dios vivo. En Juan, el Santo de Dios. Se han dado muchas interpretaciones sobre la evolución de las confesiones de fe a partir de estas diversas versiones. Ratzinger considera legítimo el estudio de esa evolución. Pero adopta una perspectiva más global. Los apóstoles reconocen en las diversas formulaciones que Jesús no puede ser incluido en ninguna de las categorías habituales entonces. En él se cumplen las profecías de un modo sorprendente. Perciben atónitos en ese momento que es Jesús es Dios mismo. Pero no consiguen articular todos los aspectos en una respuesta acabada. Ésta la dará Tomás cuando toca la heridas del resucitado y exclama conmovido: “Señor mío y Dios mío” (Jn 20, 28). Benedicto XVI concluye que nunca entenderemos del todo estas palabras tan sublimes. La Iglesia estará siempre en camino hacia su comprensión. Ésta sólo es posible si entramos en contacto con las heridas de Jesús y nos encontramos con su resurrección<sup>38</sup>.

#### B. LA EXPERIENCIA DE LA TRANSFIGURACIÓN EN EL MONTE

El segundo acontecimiento en la subida de Jesús a Jerusalén es la transfiguración en el monte. Lc dice que Jesús “subió a una montaña para orar” (9,

37 *Jesús*, 338-340: 341-344.

38 *Jesús*, 357-358: 355-356.

28); y, a partir de ahí, explica el acontecimiento del que son testigos tres de sus discípulos: “mientras oraba, el aspecto de su rostro cambió, sus vestidos eran de una blancura fulgurante” (9, 29). La transfiguración hace visible lo que sucede en la oración de Jesús: la compenetración de su ser con el del Padre, la participación en el esplendor y, a través de ello, el esclarecimiento del verdadero significado del Antiguo Testamento y de toda la historia y revelación. Oración y revelación están unidas en la persona de Jesús. Ambas se fundamentan y brotan de su filiación divina<sup>39</sup>.

En la transfiguración aparecen Moisés y Elías hablando con Jesús sobre la muerte o éxodo que tenía que llevar a cabo en Jerusalén. Lo que el Resucitado explicará a los discípulos de Emaús es aquí una aparición visible: hablan con Jesús y de Jesús. Su tema es la cruz y, por tanto, la pasión, pero como camino hacia la resurrección<sup>40</sup>. En Lc toda la vida pública de Jesús se presenta como una subida a Jerusalén donde morirá y esa subida se define como éxodo en el que él es al mismo tiempo Moisés e Israel. En ese éxodo se incluye también la resurrección. Según Hebreos, el éxodo de Jesús no concluye en Jerusalén, sino que conduce más allá de lo creado, “a una tienda mayor y más perfecta, no fabricada por mano de hombre”, al contacto con el Dios vivo (Heb 9, 11), a la derecha del Padre (Mc 12, 36; Hech 2, 33; Rm 8, 34)<sup>41</sup>.

### C. LOS GENTILES QUIEREN A JESÚS (JN 12, 21)

El día de la entrada triunfante de Jesús en Jerusalén unos griegos se acercaron a Felipe y le hicieron la siguiente petición: “queremos ver a Jesús” (Jn 12, 21). Felipe y Andrés se la transmiten a Jesús. La respuesta de éste dibuja un horizonte inesperado. Jesús ve en la petición una señal de que ha llegado el momento de su glorificación. Y añade: “si el grano de trigo no cae en tierra y muere queda infecundo; en cambio, si muere da fruto abundante” (Jn 12, 24).

39 J. RATZINGER, -BENEDIKT XVI, *Schauen auf den Durchbohrten*, 18-19: 21-23.

40 *Jesus*, 358-359: 362-363.

41 J. RATZINGER, *Ein neues Lied für den Herrn*, 31: 26.

Ratzinger interpreta la petición como el deseo que tienen también los gentiles de ver a Jesús y la respuesta de Jesús, como explicación de su inminente glorificación, de la nueva existencia de los creyentes y de la nueva manera de ver por la fe a Jesús que tienen todos los hombres. Es como si Jesús anunciara que la glorificación va a tener lugar en la pasión inminente. De ella brotará mucho fruto. Surgirá la Iglesia, a la que también se incorporarán los griegos, que representan a los gentiles. Ellos también le verán, pero ya no en la carne (cf. 2 Cor 5, 16), en la existencia histórica y terrena, sino en una nueva forma que brota de la pasión. Mediante ésta Jesús viene no ya a un lugar particular, sino al mundo entero que desea ver al Padre. Anuncia su llegada en la resurrección por la fuerza del Espíritu. Nos topamos así con un nuevo modo de ver a Jesús que tiene lugar mediante la fe. Pero con la fe la pasión no queda atrás. Se deduce de lo que Jesús dice a continuación: “El que ama su vida la pierde; quien desprecia la propia vida en el mundo la guardará para la vida eterna. El que quiera servirme que me siga y donde esté yo allí estará también mi servidor. Y a quien me sirva le honrará el Padre” (Jn 12, 25-26)<sup>42</sup>.

En definitiva: ver a Jesús tiene lugar a través del seguimiento. Y el seguimiento es adentrarse en la pasión, es decir, en el lugar donde Cristo está. Sólo allí está también su gloria, y sólo allí vemos al Padre.

#### D. CONTEMPLAR AL TRASPASADO RESUCITADO

A la luz de la respuesta de Jesús a los griegos, las palabras del profeta Zacarías -que Juan reproduce al final de la historia de la pasión- cobran una dimensión grandiosa: “Mirarán al que traspasaron” (Jn 19, 37; Za 12, 10). Con esas palabras abre también el Apocalipsis la visión de la venida del Señor al final de los tiempos (1, 17).

El doble contexto de las mismas palabras remite a la doble figura de Jesucristo. Por una parte, la del que murió humillado como un malhechor en el Gólgota; y, por otra, la del que ha resucitado y vendrá al final de los tiem-

---

42 *Unterwegs*, 12-14: 16-18.

pos con poder y gloria a juzgar a vivos y muertos. Entre ambos acontecimientos de Cristo, crucifixión y parusía, se extiende la historia entera. En ella la Iglesia vive de la contemplación del Traspasado resucitado. Su liturgia misma no es sino la contemplación del Traspasado cuyo rostro cubierto y desfigurado descubre el sacerdote en el momento culminante del viernes santo a los ojos de la Iglesia (y del mundo) e invita a contemplar: “mirad el árbol de la cruz, en donde estuvo colgada la salvación del mundo”<sup>43</sup>.

Juan relata con gran solemnidad el acontecimiento de la lanzada con que atravesaron el corazón del Crucificado y salió de él agua y sangre (Jn 19, 31-37). Además de la cita de “mirarán al Traspasado”, incluye una prescripción de la pascua judía acerca del cordero pascual: “no le quebrarán hueso alguno” (Ex 12,47). Según Ratzinger, con ello da a conocer que Jesús, cuyo costado fue traspasado a la misma hora en que tenía lugar el sacrificio ritual de los corderos pascuales en el templo, es el verdadero Cordero pascual, el Cordero sin falta alguna, el Inocente, en el que se cumple el sentido de todo culto y todo ritual, y en el que se hace visible lo que significa realmente el culto, es decir, la correspondencia adecuada del hombre a Dios. La esencia de todo culto es la sustitución. El hombre sabe que debe corresponder a Dios con la entrega plena de sí mismo. Como se siente incapaz de esta entrega, introduce un sustituto: los holocaustos que arden sobre los altares. Pero nada puede sustituir la entrega del hombre mismo, que es lo que Dios quiere. Ahora en cambio, mientras los corderos pascuales sangran en el templo, muere un hombre fuera de la ciudad, muere el Hijo de Dios asesinado por los que creen dar culto a Dios en el templo. Dios muere como hombre. Se entrega a los hombres que se sienten incapaces de entregarse a sí mismos a él, poniendo en el lugar de la sustitución cultural inútil la realidad de su amor que le corresponde por todos<sup>44</sup>.

La carta a los Hebreos ha repensado la breve alusión de Juan e interpreta la liturgia judía del día de la reconciliación como una figura simbólica de la liturgia de la vida y de la muerte reales de Jesucristo. Lo que a los ojos

43 Cf. J. RATZINGER, *Meditationen zur Karwoche* (Frisinga 1969) 7.

44 *Ibid.*, 8-9.

del mundo pudo aparecer como un hecho meramente profano (el ajusticiamiento de un hombre condenado por criminal político) fue en realidad la única liturgia real de la historia universal. Esa liturgia cósmica no tiene lugar en el círculo asignado para la liturgia, es decir, en el templo, sino que Jesús, ante todo el mundo, a través del velo de su entrega hasta la muerte se introdujo en el verdadero templo: entró en presencia del Padre y no llevaba consigo la sangre de los animales sustitutorios, sino a sí mismo como sucede en el amor del que verdaderamente ama, que no puede regalar a la persona amada algo de menor valía que su propia persona. El velo del templo se rasgó. A partir de ahora no hay más culto que la participación en el amor de Jesucristo, que es el día perpetuo de la reconciliación cósmica. De esta manera, la idea de sustitución y representación ha adquirido con Jesucristo un sentido antes inimaginable. Él se ha puesto en nuestro lugar y todos nosotros vivimos de ese misterio de representación<sup>45</sup>.

La Iglesia vive de la mirada al Traspasado en el que se ha roto el velo que cubría el rostro de Dios ante el mundo. En el corazón traspasado del crucificado queda abierto el corazón de Dios mismo. En él vemos quién y cómo es Dios. El cielo ya no está cerrado. Dios ha salido de su ocultamiento<sup>46</sup>.

El que ve al Crucificado ve al Padre. Más aún: ve el misterio de la Trinidad. En él se muestra la intimidad de Dios. Y la vida íntima del Dios uno y único se revela allí no como mónada incomunicable, sino como comunión trinitaria tanto en su intimidad como en su relación libre con el mundo. Contemplando así al Crucificado el creyente llega a ser amigo de Dios, iniciado en el misterio de su intimidad. Ya no es esclavo en un mundo oscuro. Conoce el corazón de la verdad. Pero la verdad se revela como un camino de amor que, perdiendo la vida, la comunica y alcanza la libertad<sup>47</sup>.

La búsqueda cristiana de Dios fija la atención en el corazón traspasado del Crucificado resucitado para llegar a la percepción interior. El paso es posible porque en el hombre el cuerpo no es algo meramente exterior, sino

---

45 *Ibíd.*, 9.

46 *Unterwegs*, 14: 18; *Liturgia*, 59: 68.

47 J. RATZINGER, *Ein neues Lied für den Herrn*, 39: 34.

expresión e imagen de su ser persona espiritual, que, a su vez, es imagen de Dios. El cuerpo y todo el ámbito de sus relaciones es el espacio en el que lo divino se hace imaginable, visible y comunicable. Cuando la Biblia toma imágenes del mundo corporal presentar el misterio de Dios, no violenta ni enajena o aliena su realidad, sino que saca a luz y toca lo más propio de su ser. La encarnación de la Palabra de Dios en Jesús, un hombre concreto con alma y cuerpo, ha sido posible porque, ya a nivel creatural, el cuerpo (la carne) del hombre es la forma de expresión de su espíritu y, por tanto, el posible hogar de la Palabra de Dios. Al encarnarse en el hombre Jesús, dicha Palabra esclareció y dio al hombre y al mundo su sentido definitivo. Pero la encarnación no acontece para sí, sino para el misterio pascual de la muerte y la resurrección. Y el misterio pascual tiene lugar porque Dios, por un amor desbordante, se trasciende hacia la carne en su pasión por el hombre. Y en la autotranscendencia divina se desvelan dos trascendencias en el propio hombre: la del cuerpo que es movimiento de trascendencia hacia el espíritu, y la del espíritu que es movimiento de trascendencia desde y hacia Dios. La contemplación de lo invisible en lo visible es un acontecimiento pascual. Lo vemos reflejado en la confesión de Tomás, que necesitó ver y tocar para poder creer: en la mirada y contacto con lo visible y palpable ve y toca lo invisible de Dios: “Señor mío y Dios mío” (Jn 20, 28)<sup>48</sup>.

La resurrección de Jesús no tiene nada que ver con la superación de la muerte clínica. No es tampoco una vuelta a la vida anterior como la de Lázaro. Cristo ha resucitado a la vida eterna del amor de Dios. Se pone de manifiesto en la palabra con que el Nuevo Testamento se refiere a las apariciones: *óphete*. Se suele traducir por “se apareció”. Ratzinger sugiere que quizás sea “más exacto traducir por se dejó ver”. Tras la resurrección Jesús pertenece a un ámbito de realidad que se substrahe a los sentidos. Se explica así lo que dicen los evangelios: que se hacía presente y, sin embargo, los apóstoles no le reconocían al principio; y que, de repente, desaparecía. Ya no pertenece al mundo de los sentidos, sino al de Dios. Sólo puede verle aquél al que

---

48 J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten*, 44-46: 64-68.

él mismo se lo concede. Y en esa visión el hombre participa no sólo con los sentidos, sino también con el corazón, el espíritu y la purificación interior. El Señor resucitado se manifiesta en los sentidos, pero estimula los sentidos que van más allá de la visión meramente sensible. Vuelve a la vida por el poder de Dios y su nueva vida está por encima de la que se puede medir con medios físicos o químicos. El que resucitó es el que poco antes había sido ajusticiado. Pero la resurrección no se identifica con las apariciones. Son dos hechos distintos. Las apariciones son sólo un reflejo de la resurrección. Ésta le acontece sobre todo a Jesús en el centro de su ser personal, es decir, en su relación y comunión con el Padre en virtud del poder del Espíritu. Lo que le acontece a Él se hace accesible a los hombres sólo porque él se lo concede<sup>49</sup>.

En la Pascua Dios se revela a sí mismo. La novedad decisiva del Dios revelado en Cristo es que es amor trinitario, no sólo amor-agape, sino también amor-eros. Dios ama en Cristo con toda la pasión y sufrimiento de un amante humano. Ama y sufre con corazón humano. El sufrimiento de Cristo no puede ser reducido a algo limitado a su naturaleza humana. Toca la imagen cristiana de Dios. “Dejar que el Hijo sufra es la pasión de Dios, y en ella sufre con ambos el Espíritu Santo, del cual Pablo dice que gime en nosotros, que lleva en nosotros y para nosotros la pasión según el deseo de la redención total... Dios sufre porque ama”<sup>50</sup>. Contemplando a Cristo crucificado podemos penetrar en la novedad del amor cristiano: el sufrimiento de Dios por amor, la pasión del corazón de Dios en su amor por el hombre y el amor fontanal entre las tres divinas Personas como autodonación mutua, total y sin límite<sup>51</sup>.

Pero hay otro aspecto de la figura de Jesucristo que emerge en la contemplación del Traspasado y al que J. Ratzinger ha prestado una atención especial. Me refiero a las palabras contenidas en el relato joaneo de la lanzada: “le atravesaron con una lanza y al instante salió sangre y agua” (Jn 19, 34).

---

49 J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, 224-228; 267-270; J. RATZINGER, *El camino pascual*, 134-136.

50 J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten*, 49: 73.

51 J. RATZINGER, *Ein neues Lied für den Herrn*, 41: 38.



Desde la época de los Padres se ha pensado que la Iglesia nace del costado de Cristo de modo análogo a como Eva surgió del costado de Adán, y se ha visto en la sangre y el agua la Eucaristía y el Bautismo, es decir, los sacramentos que construyen la Iglesia. Ratzinger relaciona la cruz y ambos sacramentos con la consideración de Jesucristo como nuevo Adán, hombre para los demás. La radicalidad del amor de Cristo en la cruz da sus frutos en la Iglesia mediante esos sacramentos. Al no querer encerrarse en el egoísmo del que sólo vive para sí y se sitúa por encima de los demás, Jesús se abrió y salió de sí mismo a fin de existir para los demás. De este modo, los frutos de su amor llegan a todos los tiempos. Jesucristo es así el último hombre, el hombre ejemplar y normativo de lo humano<sup>52</sup>.

El hombre sólo es plenamente hombre cuando supera los límites de lo humano; sólo se encuentra a sí mismo cuando sale de sí mismo hacia el otro y, a la postre, hacia el Otro; sólo es plenamente él cuando deja de estar encerrado en sí y es pura apertura a Dios y a los demás. Es lo que sucedió en Cristo. En la visión evolutiva del mundo, la hominización tiene lugar cuando se da el paso de la mera vida al espíritu. El barro se convirtió en hombre cuando la satisfacción de sus necesidades, a abrirse al todo y se dirigió al tú de Dios. Por tanto, el hombre es más hombre cuando menos cerrado está en sí mismo, cuando menos limitado está. El hombre verdadero es el que no sólo toca lo infinito, sino que es uno con él: Jesucristo. En él llega la hominización a su término<sup>53</sup>.

El Nuevo Testamento llama a Cristo nuevo Adán. Esta palabra expresa la unidad de toda la humanidad. Luego Jesucristo reúne en sí todo el género "Adán". Ratzinger trae a colación Jn 12, 32: Cuando sea levantado de la tierra atraeré a todos hacia mí". La frase explica el sentido de la muerte en la cruz: es el acontecimiento en el que Jesucristo se abre a todos los hombres y aparece así como el hombre para los demás, el hombre que es totalmente "paso", pascua, hombre del futuro. El hombre para sí, el que quiere permanecer en-

---

52 Cf. J. RATZINGER, *Meditationen zur Karwoche*, 10-11.

53 J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, 169-173: 200-206.

claustrado en sí mismo, es el hombre del pasado. El futuro del hombre consiste en el ser-para. Hacerse cristiano significa hacerse hombre según el modelo de Jesucristo y enraizarse en él, es decir, existir para los otros existiendo a partir de Dios y hacia Dios. El costado abierto del crucificado, la herida mortal del nuevo Adán, es el punto de partida del verdadero ser hombre del hombre: “para que no vivamos ya para nosotros mismos, sino para él, que por nosotros murió y resucitó”<sup>54</sup>.

La figura del costado traspasado por la lanza expresa lo que ha sido la vida de Jesús. Cuando la lanza termina con su vida, deja de ser individuo, para ser Adán de cuyo costado nace Eva, la nueva humanidad. El agua y la sangre son los símbolos con que Juan se refiere al Bautismo y Eucaristía, y, mediante ellos, a la Iglesia<sup>55</sup>.

#### IV. HACIA CRISTO EN EL ESPÍRITU

La mirada al Traspasado acontece en el Espíritu. Por eso, es lugar privilegiado para verificar la relación entre cristología, pneumatología y eclesiología. El agua que brota del costado de Cristo es el Espíritu Santo, el don de Cristo resucitado. El Espíritu del resucitado une a los hombres divididos por el odio en un único organismo que vive del amor de Jesucristo. Cristo cumple así en el Espíritu su promesa de estar presente con sus discípulos hasta el final de los tiempos (Mt 28, 20). Esa presencia crea un cuerpo, la Iglesia, en la que se reúnen los hombres y Cristo se prolonga su corporalidad en la historia. Cristo es así no sólo de ayer, sino también de hoy y de siempre (Heb 13, 8). No es sólo el Jesús histórico, sino también el Señor que vive hoy en la Iglesia, vendrá al final de los tiempos y existe desde siempre junto al Padre.

---

54 Cf. J. RATZINGER, *Meditationen zur Karwoche*, 11.

55 J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, 173: 207.

## A. RECORDAR A JESÚS Y RELEER LA ESCRITURA CONTEMPLANDO AL TRASPASADO

El entero evangelio de Juan es en cierto modo un intento de concentrar los ojos y el corazón de los creyentes en la contemplación del Traspasado. La mirada conducida por el Espíritu de Jesucristo resucitado permite recordar y crecer en la comprensión de las palabras y hechos de Jesús y de la Escritura. Ahora se ve, es decir, se descubre y reconoce en él lo que antes no se veía<sup>56</sup>. Las palabras de Jesús se transmitieron como palabras del resucitado que habla a la Iglesia aquí y ahora. Sus palabras adquieren así una nueva luz, aunque permaneciendo idénticas en su núcleo<sup>57</sup>.

Martín Hengel distingue hasta cinco factores que han influido en la configuración actual del cuarto evangelio: la realidad histórica, las memoria particular de autor, su enfoque teológico, la tradición de la Iglesia, y el Espíritu Santo que interpreta y lleva hacia la verdad plena<sup>58</sup>.

La realidad histórica y la memoria personal del autor se refieren al hecho histórico que determina el sentido literal del texto: la cara externa de los sucesos que el evangelista conoce en parte por su propia memoria y en parte por la tradición eclesial (de los otros sinópticos). Juan ha puesto muy de relieve esta dimensión: “lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que palpamos nuestras manos” (1 Jn 1, 1 ss)<sup>59</sup>.

Pero la realidad histórica y la memoria personal del autor van unidas a la memoria de la Iglesia o tradición eclesial y al Espíritu. En Juan el sujeto de la memoria o recuerdo es siempre el nosotros eclesial. El recuerdo personal que forma parte del evangelio queda purificado y profundizado mediante su inserción en la memoria de la Iglesia<sup>60</sup>.

Después de la resurrección, los discípulos recordaron lo que se les había dicho: “y creyeron en la Escritura y en la Palabra que Jesús les había

56 *Unterwegs*, 82-83: 80.

57 Cf. J. RATZINGER, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, 16.

58 Cf. M. HENGEL, *Die johannische Frage. Ein Lösungsversuch* (Tübinga 1993) 332.

59 *Jesus*, 272-273: 274.

60 La primera mención al tema de la memoria cf. J. RATZINGER, “Die Christologie im Spannungsfeld von altchristlicher Exegese und moderner Bibelauslegung”, J. TENZIER (ed.), *Urbild und Abglanz. Festgabe für Herbert Doms zum 80 Geburtstag* (Ratisbona 1972) [359-367], 366-367. Más desarrollado en BENEDIKT XVI/J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 23-24: 24-25.

dicho” (Jn 2, 22). La resurrección despierta el recuerdo y el recuerdo, a la luz de la resurrección, deja aparecer el sentido de la palabra que hasta entonces no se comprendía, volviéndola a poner en relación con toda la Escritura. Enseña una nueva forma de ver: descubre la relación entre las palabras de los profetas y el destino de Jesús. Hace posible el acceso al interior de los acontecimientos, a la relación entre el hablar y el obrar de Dios<sup>61</sup>.

En el recordar de la Iglesia tiene lugar el recordar del Espíritu que el Señor había anunciado a los suyos en el cenáculo: “Cuando venga el Espíritu de la Verdad os guiará hasta la verdad plena. Pues no hablará por su cuenta, sino que hablará de lo que oiga, y os explicará lo ha de venir... Recibirá de lo mío y os lo explicará a vosotros” (Jn 16, 13.15). El recordar de la Iglesia no es un mero proceso psicológico y privado; trasciende la esfera del entender y saber humano; es un ser-conducido por el Espíritu, que nos muestra la coherencia de la Escritura, la coherencia de la palabra y la realidad, y de este modo nos lleva a la verdad plena. Se expresa así lo esencial de la inspiración. El evangelio de Juan viene de un recordar humano y presupone la comunidad de los que recuerdan. Pero, como el autor piensa y escribe con la memoria de la Iglesia, el “nosotros” al que pertenece, está abierto hasta más allá de lo propio y es conducido a lo profundo por el Espíritu Santo. En este sentido, el evangelio abre un camino en la comprensión, que siempre está vinculado a la Palabra, pero puede conducir de modo siempre nuevo, de generación en generación, hasta la profundidad de la “verdad plena”<sup>62</sup>.

#### B. LA LITURGIA CRISTIANA ENCAUZA NUESTRA MIRADA Y NUESTRA VIDA EN DIOS

La oración cristiana no es como la de tipo oriental que mira hacia el interior de uno mismo y no sale al encuentro del otro. También la oración cristiana conoce al Dios más íntimo que nosotros mismos y su inhabitación por el Espíritu en los corazones. Pero el Espíritu viene en ayuda de nuestra debilidad y nos enseña a dirigirnos al Padre con las palabras que se dirigió Jesús (Rm

---

61 *Jesus*, 274-275: 276-277.

62 *Jesus*, 277: 279.

8, 26) y a fijar nuestra mirada en él, “que inició y completó nuestra fe” (Hebr 12, 3; 3, 1)<sup>63</sup>. Esto es así ya en la oración particular. Lo es mucho más en el culto y la oración litúrgica de la Iglesia cuya dinámica interna se expresa con la fórmula: por Cristo al Padre en el Espíritu. Los hombres alcanzamos la vida verdadera cuando nos dejamos configurar por Dios apoyando la mirada en Él. El culto existe precisamente para que encaucemos esa mirada en Dios<sup>64</sup>.

En ello radica la importancia que J. Ratzinger atribuye a la orientación en las celebraciones litúrgicas, principalmente durante la plegaria eucarística<sup>65</sup>. Hoy se tiene poca sensibilidad por esta cuestión. Se piensa con razón que Dios es espíritu y está en todas partes. Podemos dirigirnos a él en todo lugar. Pero cabe advertir que la conciencia de esta universalidad es fruto de la revelación. Y según la revelación, Dios ha asumido un cuerpo y ha entrado así en el tiempo y en el espacio de la tierra. Por eso, nuestra oración, al menos en la liturgia comunitaria, tiene que orientarse por las señales de pista y el camino abierto por el Hijo/Verbo de Dios encarnado en su marcha hacia el Padre en el Espíritu. La cuestión está sólo en saber cómo se realiza y refleja del modo más apropiado esa orientación interna en las formas litúrgicas<sup>66</sup>.

La Iglesia lo ha realizado y expresado durante siglos celebrando la Eucaristía en dirección a oriente, al sol naciente. No era culto al sol naciente. El sol era el símbolo cósmico que expresaba, por una parte, la universalidad de Dios que trasciende y se hace presente en todos lugares, y, por otra, tenía el carácter concreto de la revelación. Al adoptar ese símbolo, la liturgia cristiana se insertó en la marcha de todos los pueblos hacia Dios y en la liturgia del cosmos: en el canto común de toda la creación a Dios (“en el cielo, sobre la tierra y bajo la tierra”: Flp 2,10)<sup>67</sup>. Pero en la tradición cristiana el signo cósmico del oriente se fundió pronto con el signo histórico-salvífico de la cruz

---

63 *Liturgia*, 167.

64 *Liturgia* 36.

65 *Liturgia*, 77-85.

66 *Liturgia*, 464.

67 *Liturgia*, 466.

y, por tanto, con la memoria de la pasión y muerte de Cristo, con la fe en la resurrección y con la esperanza en la parusía<sup>68</sup>.

En la sinagoga judía la mirada se dirigía hacia el templo de Jerusalén, lugar por excelencia de la presencia de Dios en medio de su pueblo. En la tradición cristiana la mirada a Jerusalén fue sustituida por la mirada hacia oriente como símbolo de Cristo. Los cristianos ya no consideran el templo destruido como lugar de la presencia de Dios en la tierra. El cuerpo crucificado de Cristo, que extiende sus brazos al mundo entero, es ahora el lugar en el que el hombre y Dios se encuentran (Jn 12, 32). Y su cuerpo resucitado es en sí mismo el perpetuo habitar del hombre en Dios y de Dios en el hombre; él es la verdad que esclarece las imágenes de la presencia de Dios en los hombres<sup>69</sup>.

El oriente como símbolo de Cristo crucificado y resucitado y, por tanto, como lugar del encuentro entre Dios y el hombre sustituye al templo de Jerusalén. Él es el verdadero trono del Dios vivo. Pero el símbolo del sol naciente remite a una cristología determinada también por la escatología. Simboliza al Señor que volverá en el último amanecer de la historia. Orar en dirección a oriente significa, por ello, salir al encuentro de Cristo que viene. La liturgia dirigida hacia oriente realiza así el ingreso en la historia que se mueve hacia el futuro, hacia el cielo y tierra nuevos que en Cristo nos salen al encuentro. Rezar en dirección a oriente es caminar en la dirección que Cristo nos muestra en su pasión y resurrección. Por eso, la dirección hacia oriente se señaló pronto en regiones de la cristiandad por medio de la cruz. J. Ratzinger sugiere que este hecho pudo resultar de la interpretación combinada de Apo 1, 17 y Mt 24, 30. El autor del primer texto invita a mirar a Cristo crucificado que viene en las nubes y será visto con lamentaciones por todos los pueblos, también por los que le atravesaron. El segundo contiene unas palabras del Señor referidas a una señal del Hijo del Hombre que aparecerá en el cielo y será vista también con lamentaciones por todas las razas de la tie-

---

68 *Liturgia*, 73-76; 467.

69 *Liturgia*, 450.

rra. La señal del Hijo del Hombre es la cruz, que se convierte así en la señal de la victoria del Resucitado<sup>70</sup>.

A lo largo de la historia de la Iglesia se han introducido diversos cambios en el modo de celebrar la Eucaristía, pero se ha mantenido de un modo u otro la misma orientación hasta la reforma litúrgica del Vaticano II. Lo decisivo en el modo de celebración anterior al Concilio no estaba, según Ratzinger, en que el sacerdote y el pueblo miraban al sagrario, sino que durante la plegaria eucarística todos miraban hacia el oriente, es decir, sabían que caminaban juntos hacia el Señor. Pueblo y sacerdote no se encerraban en un círculo ni se miraban unos a otros, sino que formaban el Pueblo de Dios en camino y juntos se ponían en marcha hacia el oriente, hacia el Señor que sale al encuentro<sup>71</sup>.

J. Ratzinger considera que la celebración de la Eucaristía *versus populum* -es decir, mirando el sacerdote al pueblo- es fruto de la renovación litúrgica del Vaticano II. La novedad conciliar implica, según él, una concepción nueva de la liturgia eucarística como comida comunitaria. Ahora bien, la idea de comida o convite no describe adecuadamente la esencia de la Eucaristía. En la última Cena Jesús introdujo la novedad del culto cristiano en el marco del banquete pascual judío, pero mandó celebrar lo nuevo y no el banquete en cuanto tal. Por eso, lo nuevo se separó pronto de su contexto antiguo y encontró su forma propia. La forma estaba ya anticipada en la referencia de la Eucaristía a la cruz y, por tanto, a la transformación del sacrificio del templo en un culto conforme al Logos. La forma se dedujo de la conexión de templo y sinagoga, palabra y sacramento, dimensión cósmica y dimensión histórica. Por eso, en los primeros siglos a lo que se daba importancia era a que el sacerdote recitara la plegaria mirando hacia oriente<sup>72</sup>.

Para realizar y expresar adecuadamente en el exterior la orientación interior de la Eucaristía, Benedicto XVI viene proponiendo varias posibilidades. El ideal sería que, durante la plegaria eucarística, sacerdote y pueblo miraran

---

70 *Liturgie*, 74-75.

71 *Liturgie*, 82.

72 *Liturgie*, 81.

juntos hacia oriente como símbolo cósmico del Señor que viene. Si no es posible, sugiere que miren juntos hacia una imagen de Cristo, o hacia la cruz como expresión de la mirada interior hacia aquél que ha sido traspasado, o simplemente hacia el cielo como hizo Cristo la noche antes de la pasión (Jn 17, 1)<sup>73</sup>. De este modo, ponemos la mirada todos juntos en Aquél que en su muerte rasgó el velo del templo, intercede ante el Padre y nos acoge con sus brazos convirtiéndonos en un nuevo templo vivo<sup>74</sup>.

### C. EL ESPÍRITU NOS INTRODUCE EN LA RELACIÓN ORANTE DEL HIJO CON EL PADRE

En su vida terrena, cuando sus discípulos le pidieron que les enseñara a orar, Jesús les enseñó el “Padre nuestro” (Mt 6, 9). Jesús no sólo nos enseña las palabras de una oración filial, sino que mediante su Pascua nos da el Espíritu por el que tales palabras se hacen en nosotros “espíritu y vida” (Jn 6, 63). Más aún: la prueba y la posibilidad de nuestra oración es que “el Padre ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abba, Padre!” (Gál 4, 6; cf. Rm 8, 15).

El Espíritu Santo nos introduce así en la relación orante del Hijo con el Padre. Nos enseña la palabra con que ora el Hijo (Mc 14, 36), expresión de nuestra condición de admitidos en ese ámbito como hijos adoptados por el Padre (Rm 8, 15. 23; 9, 4; Gál 4, 5; Ef 1, 5). Sólo como hijos adoptivos nos es comunicado por Dios lo que no puede saber el simple siervo, que además sólo sirve temporalmente, mientras que el Hijo permanece en casa siempre (Jn 8, 35).

Sólo Jesús podía decir a Dios “mi Padre”. Los demás podemos llamar a Dios Padre sólo en la medida en que participamos y nos sitúan en aquel “nosotros” inaugurado por Jesús y en el que nos busca el amor de Dios. Pero ese “nosotros” reaviva lo más íntimo de mi persona. El Padre que escruta los corazones “conoce cuál es la aspiración del Espíritu y que su intercesión en favor de los santos es según Dios” Rm 8, 27. La oración al Padre se inserta en la misión del Hijo y del Espíritu. Y en esa oración se compenetran el “nos-

73 BENEDIKTUS XVI, “Zur Eröffnungsband meiner Schriften”, en *Liturgie*, 7.

74 *Liturgie*, 84.



otros” de la comunidad que ora y lo personalísimo de cada uno en su comunicación con Dios<sup>75</sup>.

La oración de la Iglesia, la liturgia, es siempre comunal en un doble sentido: nos introduce en el nosotros de Dios, que es Padre, Hijo y Espíritu Santo, y en el nosotros del Pueblo de Dios. Ni de una ni de otra parte está el puro yo ni el puro tú, sino que uno y otro aparecen integrados en un nosotros. La realidad plural de Dios, que se nos manifiesta en el “por Cristo en el Espíritu al Padre”, nos introduce en el nosotros de Dios y en el nosotros eclesial de los hombres<sup>76</sup>.

#### D. “HACERSE UN SÓLO CUERPO Y UN SÓLO ESPÍRITU CON CRISTO”

El Vaticano II introdujo en la *Sacrosantum Concilium* la expresión “participatio actuosa” para explicar la participación activa en la celebración litúrgica. “Participación” hace referencia a una acción principal en la que muchos toman parte. La acción es la “oratio”, el culto verdadero, que se expresa en la plegaría eucarística que pronuncia el sacerdote. El sacerdote no habla por sí mismo, sino que, en virtud del sacramento recibido, habla con el Yo del Señor. Se convierte así en voz de Dios que es el que realmente habla y actúa. De la acción de Dios está pendiente la creación: los elementos de la tierra son transubstanciados, arrancados de su enraizamiento creatural, injertados en el fundamento más profundo de su ser y transformados así en el cuerpo y sangre de Cristo.

Podemos participar en la acción de Dios porque Él mismo se ha hecho hombre con cuerpo y sale así al encuentro de los que viven en el cuerpo. Todo el acontecimiento de Cristo atrae al hombre hacia la cooperación con él. En la liturgia esto se expresa en que a la oración pertenece la petición de aceptación. El sacrificio del Logos está siempre aceptado. Pero nosotros tenemos que pedirlo, para que se convierta en nuestro sacrificio, porque nosotros mismos nos hacemos conforme al Logos y nos convertimos así en su verdadero cuerpo. Esto es lo principal en la liturgia cristiana. Y esto lo debe-

<sup>75</sup> *Jesus*, 163: 162.

<sup>76</sup> Cf. J. RATZINGER/BENEDIKT XVI, *Dogma und Verkündigung*, 217-219: 178-180.

mos pedir. La petición misma es un camino, el camino de nuestra existencia hacia la encarnación y la resurrección. Se trata de que haya una sola acción que sea al mismo tiempo de Cristo y nuestra. Nuestra en el sentido de que nos hemos convertido en un cuerpo y un espíritu (1 Cor. 6, 17)<sup>77</sup>.

La idea de culto o sacrificio mediante la palabra (oración) en sentido cristiano no excluye al cuerpo, puesto que es la liturgia de la Palabra que se hizo carne y se ofreció a sí mismo en su cuerpo y en su sangre. Ciertamente, la corporalidad de la Eucaristía es la del resucitado, pero es una corporalidad real y se nos ofrece en los signos materiales del pan y del vino. En la liturgia somos interpelados por el Logos y en dirección al Logos en nuestro cuerpo, en nuestra existencia corpórea de cada día. A nuestro cuerpo se le pide que se oriente hacia la resurrección, que se entrene para el señorío del amor pasando por la cruz, es decir, por la transformación de nuestra voluntad en comunión con la de Dios. La liturgia de la fe va más allá del acto cultural, llega a la vida y al trabajo de cada día, que a su vez se convierte en liturgia, es decir, en servicio a la transformación del mundo<sup>78</sup>.

#### E. EL CRUCIFICADO Y LA NUEVA ESTÉTICA DE LA FE

La afirmación central de este trabajo es que la Iglesia vive de la contemplación del Crucificado. Ahora bien, la Iglesia aplica a Cristo dos textos del Antiguo Testamento aparentemente opuestos. El primero describe las bodas del Rey y dice: “eres el más bello de los hombres” (Sal 44, 45). Cristo es el esposo que sale al encuentro de la Iglesia, su Esposa, y la arrebató con la belleza de la Verdad y del amor. El segundo es el relativo al Siervo de Yahvé: “apareció sin figura, sin belleza”, “sin aspecto atrayente, despreciado y evitado por los hombres” (Is 53, 2). ¿Cómo se pueden conciliar ambos textos?

Siguiendo a San Agustín, J. Ratzinger dice que, a la luz del Crucificado, tenemos que ampliar nuestra noción de belleza. En él se nos manifiesta una deformación que es consecuencia de llevar el amor hasta el extremo y que precisamente en la verdad de ese amor radica paradójicamente su belle-

<sup>77</sup> *Liturgia*, 147-149.

<sup>78</sup> *Liturgia*, 150-151.

za. Es la belleza de la verdad que incluye en sí la ofensa, el dolor e incluso la muerte. La belleza es una forma superior de conocimiento porque pone en contacto al hombre con la dimensión entera de la verdad. La belleza de la verdad plena sólo puede ser encontrada cuando se acepta el sufrimiento, no cuando se lo ignora. Ya Platón había intuido que la belleza tiene que ver con el dolor. El encuentro con la belleza es una sacudida emocional saludable que saca al hombre de sí y de su vida cotidiana, y le arrebatara orientándole a la perfección original para la que fue pensado. La flecha de la belleza suscita en hombre un deseo vehemente y una nostalgia que le hace sufrir y le hierde, pero de este modo le da alas, le exalta y eleva. Los amantes no saben bien lo que quieren uno del otro. En todo caso, sus almas están sedientas de algo que es distinto del placer amoroso. Mas no lo saben expresar. Hablan de ello de forma enigmática<sup>79</sup>.

Ratzinger considera que el teólogo bizantino Nicolás de Cabasilas aplica esta doctrina a Cristo. Cristo es el novio que ha herido con su belleza el ojo de los hombres les ha infundido un anhelo impetuoso que sobrepasa su naturaleza y los ha hecho capaces de cosas que trascienden el pensamiento humano. La grandeza de la herida pone de manifiesto que la flecha ha dado en el blanco y el anhelo indica que la herida ha sido infligida<sup>80</sup>. Hay como dos formas de conocimiento: una a través de la instrucción, que es siempre de segunda mano; la segunda es a través del encuentro personal con la verdad<sup>81</sup>. El hombre alcanza el auténtico conocimiento de Cristo y de Dios cuando es afectado por la belleza, es decir, por la presencia real y personal del mismo Cristo<sup>82</sup>.

Ratzinger considera que es una exigencia apremiante del momento actual descubrir esas formas de conocimiento. En este contexto el encuentro con la belleza puede conmocionarnos internamente, abriarnos los ojos del co-

79 *Unterwegs*, 33: 35.

80 "El mismo Esposo (Cristo) es quien vulneró a aquellos que por Él sintieron un amor tan poderoso que supera las fuerzas de criatura y les permite emprender y consumir empresas no soñadas. Él mismo les hizo entrever un rayo de su belleza: la profundidad de la herida testimonia el rigor de la flecha" (NICOLÁS DE CABASILAS, *La vida en Cristo* [Madrid 1999] 85).

81 NICOLÁS DE CABASILAS, *La vida en Cristo*, 84.

82 *Unterwegs*, 34-35: 36-37.

razón y llegar a ver con ellos la Verdad más allá de los razonamiento y los argumentos. En este contexto habla del arte de los iconos.

El arte de los iconos ha surgido de saber que, tras la destrucción del templo, el rostro de Dios puede ser buscado en el rostro de Cristo. Primero fueron los “archeipoieta”, las imágenes que, según la tradición, no han sido fabricadas por mano humana y en las que se han inspirado los iconos. Los iconos no tienen que ser imágenes de los dioses, sino llevar en sí un movimiento pneumático hacia el rostro de Dios a través del rostro de Cristo.

Los iconos son imágenes del resucitado. Pero no existe ninguna foto o retrato del resucitado. Los discípulos no le reconocieron al principio. Para llegar a reconocerle tuvieron que dejarse conducir y acceder así a un nuevo modo de ver con los ojos del corazón. Los discípulos de Emaús experimentaron, en primer lugar, una transformación de su corazón para poder reconocer los acontecimientos exteriores de los que hablaba la Escritura a partir del punto del que todo procede y en el que todo se esclarece: la cruz y la resurrección de Jesucristo. Al abríseles los ojos del corazón, ya no ven sólo lo exterior, sino que ven lo que no aparece a los sentidos, pero que se traduce a través de ellos: es el Señor, que vive de un modo nuevo.

Lo que cuenta en el icono no son los rasgos del rostro, sino el modo nuevo de ver tanto en el iconógrafo como en el que lo contempla. El icono tiene que proceder de un ayuno de la vista y una contemplación interior, de un llegar a ver más allá de lo meramente empírico que descubre a Cristo a la luz del Tabor. Los iconógrafos tienen que aprender a ayunar con la vista y prepararse mediante un largo camino ascético de oración para pasar del arte profano al sagrado. El icono procede de la oración y contemplación, conduce a la oración y libera de la cerrazón a los sentidos que sólo perciben lo exterior y no se percatan de la transparencia del Logos y del Espíritu en la realidad. El que contempla un icono es conducido por la mirada interior encarnada en él a ver en lo sensorial lo que está más allá de los sentidos y, sin embargo, forma ya parte de los mismos. Lo que está en juego en los iconos es el salto al conocimiento de la fe. El icono bien entendido nos permite conocer el rostro de Cristo y, en él, el rostro del Padre. Quiere introducir-

nos en el camino que se dirige hacia oriente, hacia el Cristo que ha de volver. Es el Espíritu el que nos abre los ojos y su acción suscita siempre un movimiento hacia Cristo. La contemplación que nos enseña a ver a Cristo, no según la carne, sino según el Espíritu (2 Cor 5, 16), nos regala al mismo tiempo la mirada al Padre<sup>83</sup>. La contemplación de los iconos y, en general, de las obras maestras del arte cristiano nos lleva a un camino interior de salida de nosotros mismos y también a la purificación del corazón mediante la purificación de la visión<sup>84</sup>.

Las imágenes de la historia de la salvación ponen de relieve la unidad de la misma. Remiten sobre todo al sacramento (Bautismo y Eucaristía). Están en este sentido en relación con la liturgia que se hace sacramento en Jesucristo. El centro del arte figurativo sagrado es Cristo. El centro de la imagen de Cristo es el misterio pascual, su representación como el Crucificado Resucitado, el que ha de venir y cuyo poder permanece aún oculto. En cuanto imagen centrada en la Pascua, la imagen de Cristo es siempre un icono de la Eucaristía, y, por tanto, de la presencia sacramental del misterio pascual<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> *Liturgie*, 110-111.

<sup>84</sup> *Unterwegs*, 37: 39.

<sup>85</sup> *Liturgie*, 119-120.