

DIOS TRINO QUE SE REVELA EN CRISTO*

CESAR IZQUIERDO

SUMARIO: 1. Revelación como autocomunicación de Dios.- 2 Se revela Dios que es Trinidad.- 3. Trinidad, contenido y forma de la Revelación. 3.1. Filosofía de la religión de Hegel 3.2. Filosofía de la revelación de Schelling. 3.3. La forma trinitaria de la revelación. 3.4. Contenido de la revelación.- 4. Cristo revelador y revelación de Dios. 4.1. Revelación en la historia. 4.2. Cristo-Hijo. 4.3. Cristo Verbo.- 5. Revelación y encarnación.- 6 Cristo revela el hombre al mismo hombre.- 7. Conclusión.

1. *Revelación como autocomunicación de Dios*

La revelación de Dios es su autocomunicación a los hombres. El sentido fuerte de esta expresión se refiere, por un lado, al mismo Dios revelador y su libertad para dirigirse a los hombres; y por otro, a la misma naturaleza de lo revelado que incluye, no sólo palabras, sino «bienes divinos», Dios mismo¹. Esto sitúa de entrada a la revelación como algo distinto, absolutamente diverso, de la noticia de Dios que se halla en la creación, y de la religión que brota del corazón del hombre ante esa misma creación. La revelación no es, ciertamente, la primera manifestación de Dios a los hombres, pero sí es la primera auto-manifestación; no es el primer bien que Dios entrega a los hombres, pero sí es la primera auto-donación de Dios².

* Ponencia presentada en el XIII Simposio Internacional de Teología, sobre «Dios en la Palabra y en la Historia» (Pamplona, 22-24 de abril de 1992).

1. *Dei Verbum* (DV), 7.

2. Cfr. J. SCHMITZ, *La revelación*, Barcelona 1990, pp. 102-103. K. Rahner ha desarrollado el significado de la autocomunicación de Dios (*Selbmitteilung Gottes*) en un sentido que supera el de la mera revelación y se refiere sobre todo a la gra-

El Concilio Vaticano II, que no ha incorporado esta terminología existencial, recoge y extiende, sin embargo, el sentido del término *autocomunicación*. En *Dei Verbum* 2 comienza su enseñanza sobre la revelación afirmando con términos que recuerdan los de la Constitución *Dei Filius* del Vaticano I: «Placuit Deo in sua bonitate et sapientia seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae»³. A pesar de la semejanza, el progreso respecto al Vaticano I es claro. A la subjetivación de la bondad y sabiduría de Dios en *Dei Filius* («placuisse eius sapientiae et bonitati...») se añade ahora de un modo más claro la presencia del sujeto mismo, que es Dios: «Placuit Deo...»⁴. Esta personalización del origen de la revelación acentúa la no necesidad de una revelación que no viene a corregir la creación, sino que nace de un acto soberano de Dios, de su libertad y de su amor. Al mismo tiempo, el Vaticano II resitúa el contenido de la revelación mostrando que consiste no sólo ni primordialmente en unas verdades, sino en Dios mismo; no sólo en unos «decreta voluntatis», sino en el «misterio de su voluntad».

Se da pues un recentramiento teológico de la revelación divina al poner en primer plano, no ya una realidad que se define de modo dialéctico por relación a otra (revelación *sobrenatural*, distinta y superior a la revelación *natural*) sino el mismo misterio de Dios que se presenta y fundamenta desde Sí mismo, y cuya acción entre los hombres no tiene otra razón de ser que su libertad. Esta libertad de Dios, tan acentuada en *Dei Verbum* («placuit Deo», «sacramentum voluntatis») no introduce la arbitrariedad y el caos en el mundo pe-

cia, aunque la revelación queda afectada por esa forma de entender la autocomunicación de Dios. En concreto, la autocomunicación de Dios, según Rahner, no significa que Dios, «en una revelación cualquiera, haya dicho alguna cosa sobre sí». (K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979, p. 147). Cfr. a este respecto las reflexiones sobre el uso rahneriano de autocomunicación divina de A. ARANDA, *Las propuestas de Karl Rahner para una teología trinitaria sistemática*, en «Scripta Theologica» 23(1991)92-100. W. Kasper recupera el sentido estrictamente revelador de la autocomunicación divina: «Revelación, en la concepción cristiana, es la autorrevelación de Dios en el sentido de la autocomunicación personal de Dios a los hombres» (W. KASPER, *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, p. 196).

3. DV 2.

4. *Dei Filius*, c. 2 (D. 1785/3004). Hay que notar, de todas maneras, que el Vaticano I se refería ya a la revelación de Dios como revelación «de Sí mismo y de los eternos decretos de su voluntad».

ro sí, en cambio, una reordenación del conocimiento y de las tendencias humanas esencialmente afectados por la nueva y fundamental noticia de Dios que se revela.

La autocomunicación de Dios no implica solamente la apertura y manifestación de algunos atributos de Dios como la verdad o la sabiduría, sino de la realidad misma de Dios, del «misterio de su voluntad». El texto de *Dei Verbum* que estamos glosando añade después una cita de *Ef* 1, 9 para comentar: «Por Cristo, la Palabra hecha carne, en el Espíritu Santo, tienen acceso al Padre y se hacen partícipes de la naturaleza divina». La revelación de Dios es presentada desde el principio como esencialmente unida a la salvación. El misterio de la voluntad de Dios es el designio de salvar al hombre introduciéndolo en el seno mismo de la divinidad, transformando no sólo su inteligencia sino su ser total, haciéndolo hijo de Dios. De este modo, el recentramiento teológico del que hemos hablado acaba pidiendo un correlativo recentramiento antropológico. La revelación de Dios es para el hombre, y al hombre revela no sólo quien es Dios sino también quien es el mismo hombre. Volveremos sobre esta cuestión.

2. *Se revela Dios que es Trinidad*

Lo que, en primer lugar, Dios revela de sí mismo es que es Padre. Dicho en otras palabras, el Dios cristiano no es una pura energía, fuerza o razón absolutas, ni siquiera un mero ser personal, Creador y origen de todo. No: el Dios revelado por Cristo es un Padre que realiza plenamente su paternidad en el Hijo por medio del Espíritu. El Dios que se revela es Trinidad.

No está de más insistir ahora en que la comprensión de la revelación cristiana debe superar una precomprensión teñida de modalismo o docetismo que no permite comprender más revelación que la del Dios uno, una revelación, por tanto, cerradamente monoteísta, es decir, basada sólo en la unicidad de Dios. Según esta concepción, Dios se revela en general, sin que el misterio íntimo de Dios, su vida trinitaria, tenga nada sustancial que ver con la revelación de Dios ni, consecuentemente, con la salvación que ofrece a los hom-

bres. En este supuesto, estaría legitimado un punto de partida *a priori* para tratar de Dios que se revela, ya que de la mera idea de Dios se puede concluir en la posibilidad de una revelación, y a partir de ahí llegar a determinar incluso algunas de las condiciones de la misma revelación. La revelación efectiva de Dios tendría en consecuencia la función de desplegar, más allá de lo natural, lo que ya se conocía de alguna manera, por limitada que fuera.

Pero esta concepción de la revelación no haría justicia a la revelación histórica de Dios tal como se recoge en la Sagrada Escritura y en la Iglesia, y, por otro lado, conduce a un concepto de revelación reducido a la transmisión de conocimientos. En efecto, a Dios considerado exclusivamente en su unicidad le corresponde un modo de revelarse caracterizado por la verdad de la representación. Podría naturalmente intervenir en la historia, ser autor de hechos, pero siempre a través de mediadores humanos. Si actúa en la historia, en cierto sentido lo hace desde fuera porque Él no es historia. Si el Dios uno entrara en la historia, la consecuencia sería que, o bien la historia se convertiría en divina, o bien el absurdo de que Dios dejaría de ser Dios. La razón es clara: Dios considerado únicamente en su unicidad no es compatible con la distinción o diversidad dentro de sí, ni con la posibilidad de ser no sólo autor de hechos, sino Alguien que se entrega⁵.

Es necesario, en consecuencia superar una visión de la revelación basada sólo en el Dios Uno, que implica de hecho, una limitación de su riqueza y de la amplitud de su significado. Al no poder contar con un mediador en sentido estricto, es decir que esté al mismo tiempo en el lado de Dios y en el de la historia, la revelación en cuanto comunicación de unas verdades no supera el extrinsecismo, es decir, no hace entrar al hombre en una verdadera comunión con Dios.

Pero la revelación cristiana no es una revelación «monoteísta», sino la del Dios Trino, es decir la revelación de Jesucristo que da a conocer al Padre por su Espíritu. Es ésta una afirmación funda-

5. Cfr. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1971, pp. 115-119.

mental que permanece más allá de las explicaciones que pretenden fundarla: Cristo es el revelador de Dios, mediador perfecto de la revelación puesto que como Verbo de Dios que se ha encarnado es Dios eterno y hombre perfecto; realiza las obras de Dios; habla de lo que ha visto; conoce a Dios y sabe lo que hay en el hombre⁶.

3. *Trinidad, contenido y forma de la revelación*

La concepción de la revelación fundada sólo en el Dios Uno comienza a entrar en crisis al tomar en cuenta el Antiguo Testamento en su totalidad. La revelación veterotestamentaria parece excluir, en principio, una revelación del Dios Trino ya que su afirmación fundamental es que Yahvé es uno y único. No faltan sin embargo indicios de una cierta alteridad en el seno mismo de Dios que parecen apuntar a la superación de una idea monoteísta en sentido reductivo⁷. De hecho, como comenta Kasper⁸, la concepción personal de Dios en el Antiguo Testamento suscitaba necesariamente la pregunta por el verdadero interlocutor del Dios que se manifestaba. ¿Podía el pueblo, o la humanidad o un hombre ser el auténtico *tú* de Dios, alguien que se aproximara al nivel de Dios? La respuesta plena no la da el Antiguo Testamento que, sin embargo, contiene gérmenes de comprensión para cuando esa respuesta llegue.

La respuesta la da el Nuevo Testamento: Cristo, el Hijo de Dios, es el «Tú» eterno del Padre. Mediante el Espíritu Santo, los hombres son en Cristo «tú» de Dios al ser acogidos en la comunión de amor del Padre y del Hijo. Por eso, el Dios que quiso revelarse

6. En consecuencia, se hace necesario superar la idea transmitida por algunos de los clásicos tratados *De Christo legato divino* en los que Jesucristo aparece más como revelador que como revelación de Dios. En esos casos, su ser divino es más garantía que contenido de la revelación.

7. Se ha aducido en este sentido el plural de deliberación (*Gen* 1, 26), la figura de los tres varones (*Gen* 18), o de los dos ángeles (*Is* 6). De todos modos, el indicio más fuerte es el del «ángel de Yahvé» (*Gen* 16, 7; 22, 11; *Ex* 3, 2) mediante el cual se establece una conexión entre el ser oculto de Dios y su presencia real en la historia. En esta misma línea que aborda la cuestión de la identidad y diferencia entre Dios y su figura hay que situar los escritos tardíos del Antiguo Testamento que presentan la Sabiduría, etc.

8. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1986, p. 278.

a Sí mismo se revela en Cristo como «misterio del Padre y de su amor»⁹. El Dios único se revela como Padre, Hijo y Espíritu, y ese misterio dado a conocer es el contenido esencial de la revelación, lo que la convierte en revelación definitiva y escatológica. Los que acogen la revelación son hijos del Padre en Cristo por la acción del Espíritu Santo.

El carácter trinitario es, pues, esencial a la revelación cristiana. Junto e inseparablemente unido a él, el carácter cristológico. Cristo es quien ha dado a conocer al Padre, y es a través de Cristo como tenemos acceso a la vida de Dios. Dejemos para más tarde el carácter revelador de Cristo y detengámonos ahora en el aspecto más propiamente trinitario.

La revelación cristiana no se ve sólo afectada por el contenido trinitario fundamental, sino también por lo que los teólogos llaman las «raíces trinitarias»¹⁰, la «estructura trinitaria»¹¹, o la «forma trinitaria»¹², es decir, por una caracterización tal del modo de tener lugar la revelación, que muestra que la Trinidad no es sólo objeto sino también sujeto de la revelación, principio formal además de contenido. La importancia de esta cuestión no nos debe escapar. El principio formal de la revelación expresa su condición de inteligibilidad y exige, al mismo tiempo, una cierta analogía entre la estructura de la revelación y la estructura del espíritu humano. Desde un punto de vista teológico, lo que aquí está implicado es la cuestión del hombre como imagen de la Trinidad. Sobre esa base es posible recorrer el camino a la inversa, es decir, no de Dios al espíritu humano, sino del hombre a Dios. Se trata entonces de partir de la estructura del espíritu humano para llegar al ser mismo de Dios. Eso es lo que ha intentado el idealismo alemán, concretamente Hegel con su filosofía de la religión, y Schelling con su filosofía de la revelación. Aunque ese intento haya resultado fallido, es ilustrativo conocer sus líneas fundamentales.

9. *Gaudium et spes* 22.

10. T. CETRINI, *La rivelazione, centro della Teologia Fondamentale*, en R. FISICHELLA (dir.), *Gesù Rivelatore*, Casale Monferrato 1988, p. 97: «radici ultimamente trinitarie della teologia della rivelazione».

11. W. KASPER, *op. cit.*, p. 278.

12. B. FORTE, *Teologia della Storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Milano 1991, p. 40.

3.1. *Filosofía de la religión de Hegel*¹³.

Según Hegel, lo que caracteriza al espíritu es su tendencia a manifestarse, a hacerse objetivo¹⁴. En el caso de Dios, Espíritu absoluto, esto —según Hegel— se realiza de modo necesario a través de una auto-determinación por la cual se hace objeto de Sí mismo, y se autoidentifica volviendo a poseerse en la unidad e identidad originarias. Conociéndose, Dios se distingue de Sí mismo en Sí mismo. El Espíritu en Sí se hace de esta manera Espíritu para Sí. Ese manifestarse de Sí a Sí mismo es la revelación que, sobre esta base, aparece como un momento necesario de la vida de Dios en cuanto Espíritu que, por eso mismo, es decir, al auto-revelarse, se constituye como Trinidad.

En efecto: la revelación, según Hegel, es propiamente hablando el proceder necesario del Espíritu conocido a partir del Espíritu cognoscente; es decir, el proceder del Hijo a partir del Padre que se conoce a Sí mismo al dar su ser al Hijo. ¿Qué es, según esto, la revelación histórica? La revelación histórica no es más que la forma necesaria en la que se realiza la relación entre la procesión eterna del Verbo y la historia de los hombres. El proceso histórico de revelación está plenamente unido al proceso divino porque no es más que la fenomenología del único Espíritu absoluto.¹⁵

El proceso no termina en la manifestación de Dios a Sí mismo y en su objetivación como conocido o engendrado. Si terminara así se consumaría una escisión entre el revelante y lo revelado. El Espíritu, tras hacerse objeto de Sí mismo y constituirse como revelado, supera esta etapa en un más alto conocimiento de Sí, en un retorno a Sí mismo, no como repetición del comienzo sino como asunción dialéctica de los dos momentos: el del Espíritu en Sí y Espíritu para

13. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (ed. LASSON), 3ª parte: *Die absolute Religion*, Bd. II, Hbd 2, (Hamburg 1927) pp. 1-84. Para este epígrafe y el siguiente utilizamos la exposición de B. FORTE, *op. cit.*, pp. 41-49.

14. G. W. F., *Vorlesungen...*, p. 32: «Die Natur des Geistes selbst ist es, sich zu manifestieren, sich gegenständlich zu machen, dies ist seine Tat und seine Lebendigkeit, seine einzige Tat, und es ist unendlich Tat».

15. Cfr. P. CODA, *La filosofia della rivelazione di Hegel e il postulato barthiano dell'esser-Dio di Dio*, en «Lateranum» 57(1991)443-448.

Sí. Este tercer momento del proceso del Espíritu absoluto es, para Hegel, la figura del Espíritu Santo. Lo mismo que la manifestación histórica de la procesión eterna del Verbo es la *revelación*, la correspondencia fenomenológica en la historia del tercer momento es la *reconciliación*. La consecuencia es que la revelación —en cuanto alienación necesaria para la cognoscibilidad del sujeto divino para Sí mismo y para todo espíritu subjetivo— es un momento provisional que debe ser superado. Esa superación se da en un retorno a Dios en Sí y para Sí, y por ello, históricamente, en una participación de los hombres en la vida divina. Lo que en la revelación es distinción y separación entre el Padre y el Hijo y, en consecuencia, entre el revelado y el sujeto divino revelante, y de ellos dos con los sujetos finitos destinatarios de la automanifestación divina, en la reconciliación se transforma en comunión: comunión del Hijo con el Padre en el Espíritu Santo y, por ello, del revelante con el revelado y de ellos con los hombres, en la vida participada del mismo Espíritu.

De este modo, en la filosofía hegeliana, la correspondencia entre contenido y forma trinitaria de la revelación se hace total ya que la revelación es deducida necesariamente de la idea misma de Dios como Espíritu. El proceso dialéctico de la autodistinción y de la autoidentificación del Sujeto absoluto pone al mismo tiempo a Dios como Padre, Hijo y Espíritu, y como revelante, revelado y su reconciliación. Sobre la base del principio de automediación del Espíritu¹⁶, la revelación es el acto con el que el Espíritu absoluto hace de mediador de Sí mismo para llegar al conocimiento de Sí y superarlo en el amor, en un proceso en el que quedan implicados Dios y la historia del mundo. Por eso, la revelación, para Hegel, no es sólo la autocomunicación de Dios a otro distinto de Sí, sino también la automanifestación de Dios a Sí mismo; más aún, la revelación indica el proceso de autoconstitución de Dios como Espíritu absoluto consciente de Sí. No es sólo un acontecimiento comunicativo sino constitutivo de lo divino.

16. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen*. ..., Bd 1, Hbd 1, p. 70.

Hegel ha tomado, sin duda, en serio la tarea de pensar a Dios como el Dios vivo de la Escritura, pero su poderosa reflexión ha opuesto la religión del Espíritu a la religión de la libertad y del misterio. La revelación divina es en él pura claridad, necesidad ontológica, correspondencia plena entre la vida divina y sus relaciones con el mundo. Pero el precio que se paga es la supresión de la trascendencia y de la libertad de Dios y del hombre, no menos que la disolución de la distinción real de las Personas divinas; más aún, la disolución, o al menos el oscurecimiento, de la distinción entre Dios y el mundo. Dios como Espíritu absoluto viene a resolverse en el único Sujeto divino que no escapa a una infinita soledad porque no conoce una auténtica alteridad, fundamento de toda posible auténtica comunión en el amor. Dios, para Hegel, ya no es amor.

3.2. *Filosofía de la revelación de Schelling*¹⁷

La filosofía de la revelación del Schelling tardío representa un intento de superar esa caída hegeliana, mediante el alejamiento de la deducción especulativa de la idea de Trinidad a partir del concepto de Dios como Espíritu. Schelling quiere salvar tanto el rigor de la argumentación como la libertad constitutiva de las Personas divinas en su especificidad.

La forma originaria del Ser divino es, para Schelling, el Padre, eterno «pasado» de Dios que tiene en Sí el propio ser pero también el propio no-ser que puede ser llevado al ser por una decisión libre. El Padre ejercita esta libertad cuando al no-ser que hay en El lo eleva al ser. Este acto libre es el proceso de la generación del Hijo. Se puede decir, sin embargo, que el Hijo existe desde siempre en la voluntad del Padre porque la decisión del Padre está tomada desde siempre. En la elevación libre y gratuita del no-ser al ser se sitúa también la creación, y por eso se puede afirmar que todo ha sido creado por medio del Hijo y en vistas a El, que es el Primogénito de toda criatura. En este contexto aparece la revelación, que, según

17. F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, 2 vols., Darmstadt 1966.

Schelling, no es sino la expresión histórica de la generación eterna, libre y gratuita, del Hijo. Aquí la revelación es entendida como acontecimiento, como acto puesto una vez por todas, de modo que para el hoy de la comprensión es un pasado, punto de referencia constante¹⁸.

En el proceso libre del paso del no-ser al ser, el Espíritu Santo aparece, en el intento schellingniano, como la potencia capaz de realizar ese paso, y por eso, gracias al Espíritu, el Verbo existe como eterno «presente» divino, fundamento de la presencia de Dios en el mundo y del mundo en Dios. El Espíritu surge de la decisión del Padre de no ser eternamente un *otro* del Hijo, sino de ser *uno* con El en la reconciliación del ser con el no-ser. Por eso, el Espíritu, en cuanto unidad del Padre y del Hijo, es el eterno futuro de Dios¹⁹. Schelling evita así el riesgo de modalismo que acompaña a la filosofía hegeliana de la religión, pero lo sustituye por otro riesgo, el del subordinacionismo connatural a su filosofía de la revelación. Por lo demás, Schelling no mantiene el sentido de la soberanía y trascendencia de la Trinidad respecto a la historia de forma que se excluya totalmente una absorción de lo divino en el monismo del proceso del Espíritu absoluto. La distinción entre Dios y el mundo continúa oscurecida.

3.3. *La forma trinitaria de la revelación*

El Dios que se revela es Dios Trino, y la Trinidad es no sólo lo revelado, el contenido de la revelación, sino también la forma, la estructura de esa misma revelación. Esto es cierto, pero a la vez es necesario marcar más las diferencias. Los ensayos —de Hegel, Schelling— que tratan de relacionar, si no de identificar sin reservas, el contenido y la forma de la revelación han conducido, como se ha visto, a una deducción necesaria de la revelación —y al mismo tiempo de la Trinidad— y a la propuesta de una filosofía de la revela-

18. Cfr. M. MAESSCHALK, *Philosophie et révélation chez Schelling*, en «Revue Théologique de Louvain» 20(1989)435.

19. Cfr. W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965, p. 211.

ción. Ambos intentos son fallidos porque para conseguir lo que pretenden necesitan anular la transcendencia de Dios, condición de su libertad para revelarse, y oponen en último término revelación y misterio, anulando a éste último. Han absolutizado la vía histórica para llegar al conocimiento del misterio de Dios, identificando de este modo la Trinidad económica y la Trinidad inmanente que, sin embargo, no se pueden situar al mismo nivel²⁰.

La noción de misterio es, precisamente, la base para una comprensión viva de la forma trinitaria de la revelación. En efecto, el misterio de Dios es la fuente inagotable de revelación, su condición de manifestación en la historia y la garantía de su culminación escatológica. El misterio de Dios expresa la absoluta transcendencia, soberanía y libertad de Dios que no puede ser reducido a un ser del mundo, ni siquiera a una mera causa primera; ni, por otra parte, el hombre puede aspirar a llegar por sí mismo a una comunicación espiritual de «tú» a «tú», con Dios. La revelación, en consecuencia, sólo puede ser una donación amorosa de Dios que nunca está del todo disponible para el hombre²¹.

El misterio de Dios es, principalmente, el misterio del Padre. El Padre es el *Deus absconditus*, el Dios escondido a quien nadie vió jamás (*Jn* 1, 18). Este aspecto de la «invisibilidad» del Padre es un dato revelado a retener²², que resulta además fundamental para la teología. Además de invisible, el Padre es el Silencio divino, seno de la Palabra. Lo dice bellamente San Ignacio de Antioquía: el Padre «se ha revelado a través de su Hijo Jesucristo, que es su Verbo que

20. Sobre el *Grundaxiom* de la teología trinitaria según Rahner («La Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y a la inversa») cfr. los comentarios críticos de diversos teólogos que admiten la primera parte (la Trinidad económica es la Trinidad inmanente), pero no el *umgekehrt* (que la Trinidad inmanente sea la Trinidad económica): Y. M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, pp. 454-462; W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1986, pp. 313-315; B. FORTE, *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Salamanca 1988, p. 23-25; A. ARANDA, *art. cit.* pp. 110-122.

21. Los textos paulinos fundamentales sobre el misterio son: *Ro* 16, 25-27; *Ef* 3, 3-6; *Col* 1, 25-27.

22. *Jn* 1, 18; 6, 46; 10,15; *Mt* 11, 27; *Lc* 10, 21; *1Tim* 6, 16; *Col* 1, 15; *1Jn* 4, 12.

procede del Silencio»²³. El misterio del *Deus absconditus* se expresa así por relación a los sentidos de la vista y el oído. Esta invisibilidad y silencio que caracterizan al Padre son el fundamento del sentido escatológico de la revelación y de la fe. Dios siempre excede a su revelación; nunca puede anularse como *Deus absconditus* para ser plenamente *Deus revelatus*.

Desde fuera de Dios no hay acceso a la profundidad de su misterio. La invisibilidad y el silencio del Padre, en cuanto manifestaciones de lo inefable, solo se abren desde dentro de Dios. Es necesaria una imagen visible del Invisible, una palabra que haga resonar lo que sin ella sería para nosotros Silencio. Esta imagen y palabra es Cristo, Dios entre nosotros, viendo al cual vemos al Padre, a quien recibimos también al recibir a Cristo. A través de Cristo la invisibilidad del Padre se hace visible, la profundidad de su silencio llega a ser Palabra. En Cristo, el misterio se abre y se comunica, pero sin dejar de ser misterio. En El, misterio y revelación no se anulan mutuamente porque en la misma revelación hay un ocultamiento del Padre, que no es visible ni pronuncia su Palabra en la historia. La revelación abre el misterio, pero sobre todo, abre *al* misterio, franquea la entrada al conocimiento y relación filial con el Padre.

Cristo es la Imagen, la Palabra de Dios, pero Imagen amada, Palabra de amor. La Palabra de Dios no es una palabra que simplemente sale de Dios, sino que sale de Dios y vuelve a Dios. La Palabra entra en la historia con la fuerza y por virtud del Espíritu Santo en quien se encuentran, mediante el amor, el Padre invisible en su eterno silencio y el Hijo que es Imagen y Verbo.

La revelación de Cristo abre al misterio, y éste aparece ahora en su dimensión de futuro permanente y de realidad escatológica (cfr. *Jn* 16, 7. 13). Pero aquellos a quienes va dirigida la revelación sólo pueden entrar en el misterio por medio del Espíritu. Su en-

23. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Magnesios* 8, 2 (PG 5, 669). A la luz del Nuevo Testamento, encuentra un nuevo sentido el texto de *Sab* 18, 14-15: «Cuando un sosegado silencio todo lo envolvía y la noche se encontraba en la mitad de su carrera, tu Palabra omnipotente, cual implacable guerrero saltó del cielo, desde el trono real en medio de una tierra condenada al exterminio».

cuentro con el misterio sólo puede tener lugar en quien es por Sí mismo «encuentro» del Padre y del Hijo. Su ser hijos del Padre sólo puede ser en el Hijo *por* el Espíritu Santo (Cfr. *Ro* 8). El Espíritu Santo, como dice Forte²⁴, es en cierto modo Silencio porque viene después de la Palabra, lo mismo que ésta viene después del Silencio. Pero no se trata ahora del silencio del origen sino del silencio del destino, del retorno. Se trata del silencio que es lugar del encuentro, es decir de toda presencia²⁵, donde se encuentran en su donación eterna el Padre y el Hijo. En ese mismo silencio del Espíritu Santo se encuentran también el Creador y lo creado, la Palabra hecha carne y el corazón del hombre que cree, ya que El es el testigo de Cristo, su memoria viva y actualizante (cfr. *Jn* 14, 26)

3.4. *Contenido de la revelación*

Considerados desde un punto de vista formal, entre revelación y misterio existe una especie de tensión dialéctica: la revelación es una cierta negación del misterio, y el misterio, a su vez, niega a la revelación en el sentido de que la trasciende en su alcance y posibilidad. Si en cambio, se considera a la revelación y al misterio en cuanto realidad, en cuanto contenido, misterio y revelación convergen positivamente. En este sentido, la revelación es, precisamente, revelación del misterio, autocomunicación que el Padre hace del misterio de su propio ser. En cuanto principio formal, el misterio preserva la libertad y gratuidad de la revelación. En cuanto contenido, el misterio revelado es entrega y donación, y constituye a la misma revelación.

El misterio mantenido escondido durante siglos eternos ha sido ahora manifestado a los gentiles, a sus santos, a los apóstoles y profetas²⁶. Este misterio que ahora Dios da a conocer no es la sola manifestación de lo que el hombre no puede llegar a conocer, sino que es propiamente, el «misterio de su voluntad» (*Ef* 1, 9), es decir,

24. B. FORTE, *op. cit.*, p. 57.

25. J. RASSAM, *Le silence comme introduction à la métaphysique*, Toulouse 1980, p. 125.

26. Cfr. *Ro* 16, 26; *Ef* 3, 5; *Col* 1, 26.

del designio salvador de Dios predestinándonos a ser sus hijos por Jesucristo²⁷. Este misterio que ha sido revelado ahora «por el Espíritu» (*Ef* 3, 5) no es otro que el «misterio de Cristo» (*Ef* 3, 4), la esperanza de la gloria (*Col* 1, 27). No sorprende, por eso, que el Vaticano II entienda la revelación como autorrevelación de Dios y manifestación de su designio salvador: «por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina»²⁸. O como afirma en otro lugar el mismo Concilio con expresión feliz: Cristo ha manifestado al hombre «el misterio del Padre y de su amor»²⁹

El contenido de la revelación es, por tanto, Dios que se da a conocer como Padre y salvador. De este modo, al poner en el corazón de la revelación el designio salvador de Dios, se superan algunos problemas originados por un distanciamiento entre revelación y salvación. La revelación del amor de Dios es ya salvadora, su verdad es verdad salvífica. La respuesta a esa revelación es la aceptación, no sólo de una doctrina, sino del misterio de Dios que llama a participar en su propia vida divina.

En último término, puede afirmarse que el contenido de la revelación es el misterio de Cristo en quien la verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre resplandecen en plenitud³⁰. En El la forma y el contenido de la revelación llegan a su unidad más íntima. Cristo expresa, al mismo tiempo, el misterio y la revelación de Dios, y en cuanto tal, en El se resume la forma de toda la revelación. El que pudo decir: «quien me ha visto a mí ha visto al Padre» (*Jn* 14, 9), no deja sin embargo de manifestar también que es necesaria la fe en El y que esa fe es acción del Padre³¹. Cristo es la Palabra hecha carne, hombre enviado a los hombres, que cuenta la intimidad de Dios y realiza la obra de la salvación que el Padre le encargó³². Situados ya aquí, podemos examinar el aspecto propiamente cristológico que prolonga y complementa el carácter trinitario de la revelación.

27. Cfr. *Ef* 1, 14.

28. *DV* 2.

29. *Gaudium et spes* 22.

30. *DV* 2.

31. *Jn* 3, 16-18; 6, 29; 6, 44.

32. *DV* 4.

4. Cristo revelador y revelación de Dios

4.1. Revelación en la historia

El evangelio de San Juan, que es el texto bíblico por excelencia sobre Cristo revelador, comienza con la referencia a un principio anterior a toda historia, principio que es un eco del comienzo absoluto con el que se inicia el libro del Génesis: «Al principio existía el Verbo». Sin embargo, esa referencia extrahistórica, ese principio anterior al tiempo, es presentado como algo que va a tener mucha relación con ese mismo tiempo. De hecho, de ese principio se va a llenar la historia, como del principio genesiaco se llenó la creación. El evangelista considera ese principio desde el tiempo, cuando ya ha aparecido y se ha manifestado. Desde ese tiempo y para comprender ese mismo tiempo dice: «Al principio existía el Verbo».

A diferencia de la Alianza antigua, que mira constantemente al futuro, el Nuevo Testamento tiene como categoría temporal determinante el *hoy*, el *ahora*, el *presente*. Desde ese presente es desde donde se mira al «principio» que se ha introducido en la historia, con el deseo de comprender el propio momento. Queda la afirmación fundamental de que la eternidad se ha introducido en la historia y, en el Verbo encarnado, se ha hecho historia. Este hecho esencial —la presencia de Dios en la historia— afecta a toda la historia, que establece su pasado y su futuro por relación a Cristo.

Por la presencia de Dios en la historia, el tiempo adquiere un sentido y un ritmo determinados. Y es en relación con esa inserción de lo eterno en lo temporal como se entiende, por ejemplo, el anuncio con el que Jesús abre su vida pública en Marcos: «Se ha cumplido el tiempo» (*Mc* 1, 15). Esto quiere decir, sin duda, que se han cumplido los vaticinios mesiánicos (cfr. *Lc* 4, 21). Pero más allá de la referencia a una promesa, la Sagrada Escritura habla de un cumplimiento absoluto, como si el tiempo en general hubiera ido madurando hacia una plenitud. La expresión «plenitud de los tiempos» es la que indica cabalmente esta realidad: «Cuando vino

la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo» (*Gal* 4, 4; cfr. *Ef* 1, 10)³³.

La entrada del Hijo en la historia de los hombres da a esa misma historia una plenitud de realidad y de significación. Cristo es la plenitud del tiempo, y en Él cobra sentido el hoy, el ahora. Ese ahora, que no es sino el tiempo de Jesús, es un tiempo cualitativamente distinto porque es el tiempo definitivo y decisivo, el tiempo de la «recapitulación» (cfr. *Ef* 1,10)³⁴. El fin y meta de los tiempos que aún debe llegar no se comprenderá si no a partir de la presencia de Jesús, el Cristo, el Señor de la historia³⁵.

El misterio del Padre invisible que habita en el silencio se abre a los hombres en la plenitud de los tiempos, con la encarnación del Hijo-Verbo. Con Cristo, el Dios que acompaña toda la historia de los hombres, y particularmente la historia del pueblo elegido, sale de las sombras y de los murmullos para mostrarse como Hijo de Dios, Imagen de Dios, Verbo de Dios entre los hombres.

4.2. *Cristo-Hijo*

Los tres títulos de Hijo, Imagen y Verbo designan lo esencial de la acción reveladora de Cristo entre los hombres. Desde el punto de vista de la revelación, Cristo hace visible al Padre invisible en cuanto Hijo e Imagen, mostrando así, al mismo tiempo, la unidad de ser con el Padre, a Quien hace presente en las inteligencias y en los corazones. Aquí nos centramos en la figura de Cristo como Hijo ya que ese es el núcleo fundamental de la explicitación trinitaria del

33. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris Mater*, 1: «Esta plenitud (*de los tiempos*) define el instante en el que, por la entrada del eterno en el tiempo, el tiempo mismo es redimido y, llenándose del misterio de Cristo, se convierte definitivamente en 'tiempo de salvación'».

34. En *Ro* 3, 21, Pablo reflexiona sobre la situación de los judíos y de los gentiles antes de Cristo y la describe como una situación desesperada. Y añade: «Pero ahora...». *Ahora* se ha atestiguado la justicia de Dios por la fe en Jesucristo (cfr. *Col* 1, 26; *Ef* 3, 5).

35. O. CULLMAN, *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1968, p. 126: «Es *ya* el último tiempo, pero *todavía no* es el final».

hecho de la revelación: Jesús es el Hijo que muestra al Padre y es atestiguado por el Padre³⁶.

Un pasaje fundamental en el que aparece lo que venimos diciendo es el relato del bautismo de Jesús. Es Marcos quien lo coloca programáticamente en los primeros versículos de su evangelio. Al recibir el bautismo de Juan antes de comenzar su ministerio, Jesús es atestiguado por la voz del cielo como el Hijo muy querido, al mismo tiempo que el Espíritu desciende en forma de paloma. El significado trinitario de este pasaje es inequívoco. Más tarde, en el relato de la Transfiguración de Jesús, la voz del cielo vuelve a oírse en los mismos términos de paternidad y filiación, pero ahora hay un nuevo elemento que de cara a la revelación es especialmente significativo: «Este es mi Hijo amado en quien me complazco; *escuchadle*»³⁷.

Pero es sobre todo en San Juan donde aparece el modo como el Hijo revela al Padre. En el cuarto Evangelio es donde leemos afirmaciones tan rotundas como: «Si me conociérais a mí, conoceríais también a mi Padre» (*Jn* 8, 25); «El Padre y yo somos una misma cosa» (*Jn* 10, 30); «Yo le conozco porque vengo de El» (*Jn* 7, 29). Y finalmente, el texto que más claramente expresa que en Jesús, el Dios «a quien nadie vió jamás» se ha hecho visible: «Quien me ve a mí ve al Padre» (*Jn* 14, 9). Los textos se podrían multiplicar³⁸. Para nuestro propósito, sin embargo, es suficiente con que nos detengamos en el texto donde aparecen de forma más desarrollada los elementos de la revelación del Padre que da a conocer Jesús en cuanto Hijo. Se trata del capítulo 17 del evangelio de San Juan.

La primera observación que cabe hacer sobre Juan 17 es la notable semejanza que tiene con el prólogo del mismo evangelio. En el primer caso, se trata de la revelación del Hijo, en el segundo de la del Verbo; pero en ambos, los puntos claves son coincidentes. En

36. La teología de Cristo como Imagen de Dios invisible (*Col* 1, 15) ha sido desarrollada, siguiendo su propia tradición, por los Padres griegos. Cfr. Ch. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ. Fondements théologiques*, Paris 1986.

37. *Mt* 17, 5; cfr. *Mc* 9, 7; *Lc* 9, 35.

38. J. M. ROVIRA (*Misterio de Dios, revelación del hombre*, Salamanca 1982, pp. 231-234) ofrece una sistematización de los textos joánicos.

ninguno de los dos textos se narra algún suceso o tiene lugar un diálogo, sino que más bien se da una visión profunda de lo que va a venir a continuación: la pasión y muerte de Jesús en el caso de Juan 17. Además, en ambos textos aparecen las categorías joánicas fundamentales: *vida*, *gloria*, verdad. Se da, finalmente, incluso una correspondencia entre versículos de uno y otro texto³⁹.

Por cinco veces invoca Jesús a su Padre en Juan 17⁴⁰. Este dato, sin embargo, tomado aisladamente no llega al final: es necesario tener en cuenta dos textos que alcanzan muy hondamente a la revelación que el Hijo hace del Padre. El primero de ellos se refiere al contenido de lo que Jesús ha dado a conocer sus discípulos: el Nombre del Padre, es decir, su realidad, con todos los ricos matices que en la tradición bíblica tiene el nombre de Dios y, sobre todo, el Nombre de Yahvé. Pero aquí el Nombre del Padre recibe una ulterior precisión ya que el Hijo ha dado a conocer el Nombre de su Padre a través de Sí mismo, de forma que la manifestación del Nombre del Padre es la misma persona de Cristo⁴¹. Se lo ha dado y aún se lo dará a conocer⁴², apuntando de este modo a una ulterior revelación, la última, escatológica, en la que Él mismo será el Mediador.

La manifestación del Nombre del Padre a sus discípulos equivale a *glorificar* al Padre. Llegamos así a la idea central de la revelación del Padre por el Hijo en el pasaje bíblico que nos ocupa, la idea de *gloria*.⁴³ ¿Qué significa la petición de Jesús de que el Padre le glorifique a El como El ha glorificado al Padre?⁴⁴ ¿En qué consiste la gloria que el Padre ha dado a Jesús y Jesús a sus discípulos?⁴⁵

39. Por ejemplo: *Jn* 1, 14.18 y *Jn* 17, 24.26. Cfr. J. ALFARO, *Cristología y antropología*, Madrid 1973, p. 150.

40. *Jn* 17, 1.5.21.24.25.

41. J. DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai 1958, p. 202: «Nous avons l'équivalence des deux formules: 'Père, glorifie ton Nom' (12, 28) et: 'Père, glorifie moi' (17, 5). C'est essentiellement l'unité de nature entre le Père et le Fils qui est ici affirmée, mais également le fait que la Personne du Fils est la révélation, c'est-à-dire le Nom du Père».

42. *Jn* 17, 26. Los otros versículos donde se hace mención del Nombre del Padre son 6, 11 y 12.

43. Esta cuestión la ha desarrollado J. ALFARO, *op. cit.*, pp. 148-156.

44. *Jn* 17, 1.4.10.

45. *Jn* 17, 22.24.

La gloria de Cristo consiste en la manifestación de su filiación divina, osea, de su origen en el Padre y de su comunión de vida con Él. Es, en este sentido, la visibilización de la invisibilidad del Padre. El Unigénito de Dios, al tomar carne humana, glorifica al Padre porque ha puesto al alcance de los hombres su Nombre, es decir, «la índole y naturaleza de Dios, su santidad, justicia y amor, que, por lo demás —comenta Schnackenburg—, encuentran expresión en el título de Padre y en los atributos anejos»⁴⁶. La función de revelador del Padre deriva en Cristo de su misma condición de Hijo encarnado, es decir de Unigénito del Padre invisible, que conoce la gloria invisible de Dios —matiz de preexistencia implicado en el concepto de gloria— y lo glorifica a través de su vida, predicación y signos⁴⁷. Además, en la petición de gloria para Sí mismo que hace Jesús se descubre la inseparable relación entre gloria y salvación de los hombres. La glorificación de Jesús consiste en la comunicación de la vida a los hombres; su entrada en la gloria del Padre desemboca forzosamente en la donación de salvación a los creyentes⁴⁸.

En resumen, a través de la gloria y del glorificar se expresa en San Juan la revelación que Jesús, en cuanto Unigénito del Padre, comunica a los hombres. Esta revelación consiste en hacer visible al Padre, dar a conocer su Nombre y comunicar la salvación. La revelación, en cuanto glorificación del Padre, tiene como condición la preexistencia del Unigénito, su íntima comunión de existencia y vida junto al Padre, y como resultado final, la revelación escatológica en la que Cristo glorificará todavía al Padre y dará a conocer plenamente su Nombre a sus discípulos.

46. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, III, Barcelona 1980, p. 219.

47. J. ALFARO, *op. cit.*, pp. 144-145

48. Aunque en *Jn* 17 no hay una referencia explícita al Espíritu Santo y su acción en la revelación y salvación, queda aludido en la oración de Jesús por sus discípulos que «es en el fondo, una *petición del envío del otro abogado, el Espíritu* (14, 16)» (W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, cit., p. 282; el subrayado es del original). El mismo autor concluye que «la doxología trinitaria es la soteriología del mundo» (p. 283).

4.3. *Cristo Verbo*

Nos hemos referido anteriormente al misterio del Padre con la categoría de «silencio» para designar a Quien sólo puede ser conocido mediante la palabra que brota desde dentro. Detengámonos ahora brevemente en la revelación del Padre que sale de su silencio a través de la encarnación e historización de su Palabra, de su Logos eterno.

La referencia al prólogo de San Juan es aquí inevitable⁴⁹. Más allá de cuestiones que han sido, y son todavía, objeto de discusión⁵⁰, ahora debemos fijarnos en algunos aspectos capitales para la comprensión teológica del Verbo como revelación de Dios. Reducimos estos aspectos a tres: la preexistencia del Logos en el seno de la Trinidad, su identificación con la verdad, y la función reveladora del Logos encarnado.

Los primeros versículos del evangelio de San Juan sitúan al Verbo de un modo absoluto en el seno de Dios. La referencia al Padre como Silencio sólo tiene sentido por relación a la Palabra que procede de Él y no de otra palabra. Del silencio del Padre nace la Palabra, y no hay Silencio sin Palabra, ni Palabra sin Silencio. Esto quiere decir que en el seno de Dios ya hay un hablar eterno. Desde la eternidad, el Padre dice su Palabra, que es su Hijo; habla de una forma única, estableciendo a la vez unidad y distinción eternas, comunicación mutua absoluta en el Espíritu Santo⁵¹. Esto supone

49. Además de *Jn* 1, el Logos o Verbum aparece en el Nuevo Testamento en otros dos lugares: *1Jn* 1, 1-2 y *Apo* 19, 13.

50. Cfr. las obras clásicas sobre el prólogo de S. Juan: M. E. BOISMARD, *Le prologue de Saint Jean*, Paris 1953; A. FEUILLET, *El prólogo del cuarto evangelio*, Madrid 1970. Entre los anglicanos, C. H. DODD, *The prologue to the Fourth Gospel and Christian Worship*, en F. F. CROSS, *Studies in the Fourth Gospel*, London 1957. Entre los escritos más recientes sobre el prólogo, cfr. M. CHOLIN, *Le Prologue de l'Évangile selon Jean: Structure et formation*, en «Science et Esprit» 41(1989)180-205; 343-362. Sobre cuestiones teológicas del prólogo, cfr. A. GARCÍA MORENO, *Aspectos teológicos del prólogo de S. Juan*, en «Scripta Theologica» 21(1989)411-430.

51. Cfr. J. PIEPER, *Was heisst «Gott spricht»?», en «Catholica» 19(1965); reproducido en J. PIEPER, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid 1980, pp. 115-143. «Dios habla —dice Pieper— significa que Dios engendra al Logos eterno, en el que, como dice la teología de los Padres, se reconoce y expresa la misma realidad originaria divina, se engendra su propia imagen refulgente, que se hace así luz, verdad, palabra» (p. 142).*

que consideramos el nombre Verbo, Logos, en un sentido real y no meramente funcional⁵². Dios pronuncia eternamente su Logos, que lo expresa de manera perfectamente adecuada. Dicho en otras palabras: «Verbum» es un nombre propio —no sólo apropiado— del Hijo del Padre, que se revela a la vez y en unidad plena como Hijo y como Verbo⁵³.

En conexión con el Logos se encuentran en el prólogo del cuarto evangelio algunos conceptos joánicos centrales, que reaparecen con fuerza a lo largo del mismo evangelio y a algunos de los cuales hemos hecho ya referencia. Son estos *vida* (v. 4), *luz* (vv. 4. 9), *gloria* (v. 14), *gracia* (vv. 14. 16. 17) y *verdad* (vv. 14. 17). Todos ellos tienen mucho que ver con el Verbo en cuanto revelador de Dios. De todos modos, el que expresa un significado más próximo al de «verbo» es el de «verdad». Como puso de relieve I. de la Potterie, en el cuarto evangelio las nociones de «lógos» y «alétheia» son casi equivalentes⁵⁴. En Juan 1, 14 se dice del Logos que está lleno de gracia y de verdad, y eso se sabe porque se ha visto su gloria de Unigénito del Padre. En el versículo 17, a la verdad y a la gracia se llega por Jesucristo, el Verbo que se hizo carne. En ambos pasajes, aunque de forma diferente, aparece el carácter esencialmente re-

52. Esta misma es la postura de BOISMARD (*op. cit.*, pp. 122-123); FEUILLET (*op. cit.*, pp. 221-226); I. DE LA POTTERIE, («*Je suis la Voie, la Vérité et la Vie*» [*Jn* 14, 6], en «*Nouvelle Revue Théologique*» 88(1966)934; L.-M. DEWAILLY (*Jésus-Christ, Parole de Dieu*, Paris 1969, pp. 11-27); J. M. ROVIRA, *op. cit.*, pp. 234-237; y otros. Son, en cambio, defensores del sentido funcional —Logos es el nombre del Hijo simplemente en cuanto revelador, pero no en el seno de la Trinidad— J. DUPONT, (*Essais sur la christologie de Saint Jean*, Bruges 1951, pp. 11-18), O. CULLMAN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris 1958, p. 229ss; Y. M. CONGAR (*Situación y tareas de la teología hoy*, Salamanca 1970, pp. 112-118); O. GONZÁLEZ (*Teología y antropología*, Madrid 1967, pp. 124ss), etc.

53. La cuestión de la realidad o funcionalidad del nombre «Verbo» viene ya de muy antiguo. Sobre este particular, el mismo Santo Tomás experimentó una notable evolución. En sus obras mayores se pregunta si el nombre «Verbo» es esencial o personal en Dios. En las primeras obras sistemáticas defiende que es nombre esencial y apropiado a la Segunda Persona. En las obras de madurez, en cambio, sólo admite que es nombre personal. Cfr. *In I Sent.*, d. 27, q. 1 y 2; *De Verit.*, q. 4; *Contra Gentiles*, IV, 11; *De Pot.* q. 9, a. 5; *Summa Theologiae*, I, q. 34. Nos hemos ocupado de esta cuestión en una investigación publicada sólo parcialmente: C. IZQUIERDO, *La teología del Verbo en la «Summa contra gentiles»*, en «*Scripta Theologica*» 14(1982)551-580.

54. I. DE LA POTTERIE, *art. cit.*, p. 933.

velador del Logos. El es la verdad y el que nos da a conocer la misma verdad porque es la Palabra del Padre, el Hijo único que vive en el seno del Padre y, al mismo tiempo, la síntesis de la revelación: «Verbo viviente de la verdad divina»⁵⁵. Si en cuanto Hijo, Cristo hace referencia a la paternidad de Dios, en cuanto Verbo apunta a la interioridad del Padre, a su misterio y libertad de manifestación. Por eso, la verdad que el Verbo comunica es siempre la verdad del amor de Dios.

La confesión de que «el Verbo se hizo carne» significa que el Verbo eterno, la Verdad, e Imagen de Dios⁵⁶ ha entrado en la historia y se ha hecho Palabra histórica, cercana a los hombres. En Cristo, la revelación de Dios que tiene lugar «por palabras y hechos intrínsecamente unidos»⁵⁷ ha llegado a su plasmación más clara y perfecta porque El es la *Palabra hecha* carne. De este modo se amplía la comprensión del Logos de Dios que va más allá de la mera representación cognoscitiva. La palabra, siendo portadora de un mensaje, es más que mensaje, es un hecho, cargada por tanto de significación. En cuanto hecho, el Verbo encarnado, Cristo, es revelador no sólo a través de palabras sino también a través de su presencia, manifestación, acciones, signos, pasión, muerte y resurrección. Es verdaderamente *verbum abbreviatum*, compendio y plenitud de la revelación de Dios⁵⁸.

El misterio escondido y silencioso de Dios que «ni el ojo vió ni el oído oyó» se ha hecho visible por el Hijo, se ha dado a conocer por su Verbo. *Hijo* y *Verbo* designan el mismo ser personal⁵⁹. Ambos nombres corresponden a la preexistencia del revelador de

55. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, 19.

56. S. AGUSTÍN (*De Trinitate*, VI, 2,3, PL 42, 925) señala ya la equivalencia de los conceptos *Hijo*, *Verbo* e *Imagen*.

57. *DV* 2.

58. S. JUAN DE LA CRUZ, *Subida del monte Carmelo*, II, 22, 3: «en darnos como nos dió a su Hijo, que es su Palabra suya —que no tiene otra—, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar». A propósito de Heb 1,1, añade: «En lo cual da a entender el Apóstol que Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar, porque lo que hablaba antes a los profetas ya lo ha hablado en él todo, dándonos al Todo que es su Hijo» (n. 4).

59. Así, Vaticano II usa deliberadamente ambos nombres: «...envió a su Hijo, es decir, al Verbo eterno...» (*DV* 4).

Dios que es Jesucristo, formando parte, en consecuencia, del misterio de Dios. Ambos designan además con toda propiedad la forma de la revelación, la apertura y manifestación de Dios que se hace visible y audible. En último término, los nombres Hijo y Verbo llegan a ser intercambiables. No sólo se ve al Hijo y se escucha al Verbo, sino que también se ve al Verbo y se escucha al Hijo: hemos visto la gloria del Verbo (*Jn* 1,14); Dios nos ha hablado en estos últimos tiempos por medio del Hijo (*Heb* 1,1)⁶⁰.

5. Revelación y encarnación

Los números 2 y 4 de *Dei Verbum* son los que desarrollan el carácter trinitario y cristológico de la revelación, respectivamente. Después de exponer el plan de Dios y su realización a través del Verbo encarnado (n. 2), el Concilio explica el modo como Cristo lleva a cabo la revelación de Dios. Este modo aparece reflejado en un paralelismo —revelador y salvífico— que evoca el *gestis verbisque* del n. 2 y que se repite tres veces. Así, se dice que el Hijo-Verbo ha sido enviado para manifestar la profundidad de Dios y para habitar entre los hombres; Jesucristo habla palabras de Dios y lleva a cabo la obra de salvación que el Padre le confió; finalmente, tras exponer el modo de la revelación se afirma que Dios vive entre nosotros para liberarnos del pecado.

Esta simple observación externa ayuda a comprender la estructura interna de la comunicación que Dios hace de sí mismo al hombre. Esta auto-comunicación culmina en la encarnación del Hijo-Logos, lo cual nos conduce hasta el otro polo de la «forma» de la revelación, su carácter antropológico. La revelación tiene su origen en el misterio trinitario y se da de acuerdo con una forma trinitaria, como ya se ha visto. Pero además del origen, se debe tener en cuenta a los destinatarios de esa misma revelación, por lo que podría hablarse de una forma también antropológica de la misma revelación.

60. P. EVDOKIMOV (*El arte del icono. Teología de la belleza*, Madrid 1991, p. 38) alude al «carácter visual del Verbo» (a propósito de *1Jn* 1,1-3) y a la culminación de la palabra en una inmensa visión.

Lo que sucede, sin embargo, es que esa forma antropológica aparece subsumida en el ser de Cristo Mediador. La antropología es camino para la cristología, y de ésta recibe su luz y significación últimas. La forma trinitaria de la revelación se prolonga en la forma cristológica.

Al enviar a su Hijo para que asuma forma humana, Dios se da y se revela como Padre a los hombres. Por eso, la función reveladora y la función vivificante del Verbo encarnado son dos aspectos inseparables de la autocomunicación de Dios al hombre. De tal modo es así que la verdad central y fundamental de la fe cristiana es una verdad salvífica cuyo contenido afirma que Dios Padre se ha acercado y comunicado definitivamente a los hombres a través de Jesucristo, su Hijo, en el Espíritu Santo⁶¹.

La encarnación es aquí la realidad clave, el punto crucial donde lo divino y lo humano se articulan de acuerdo con una estructura sacramental, que regula no sólo la comunicación de la gracia, sino la misma revelación en Cristo. La naturaleza humana de Cristo es signo e instrumento de la manifestación que Dios hace de Sí mismo⁶², lo cual implica concebir la encarnación en su pleno realismo. La humanidad de Cristo no es simple apariencia sino expresión real del Verbo de Dios, auténtica manifestación de Dios: ver a Cristo es ver al Padre⁶³; sus palabras son las palabras de Dios⁶⁴. Lejos, por tanto, de todo docetismo, pero también de todo subordinacionismo, se puede afirmar que el encuentro con Jesús es el encuentro con el Padre. La revelación de Dios que El es personalmente no es, sin embargo, una pura iluminación: es revelación para la fe. La revelación de Cristo tiene lugar por la tensión creadora a que da lugar la inseparabilidad de su humanidad y la Persona del Verbo. Esa ten-

61. Según W. KASPER (*op. cit.*, p. 278) el contenido de la revelación escatológica y definitiva de Dios en el Nuevo Testamento se resume en la frase «Dios es amor (1Jn 4, 8.16). Las confesiones trinitarias del Nuevo Testamento son una explicitación de esta frase que resume la revelación acontecida en Jesucristo».

62. Cfr. *Lumen Gentium* 8.

63. DV 4, que remite a Jn 14, 9.

64. Jn 3, 34. Cfr. C. IZQUIERDO, *Jesucristo, Verbo del corazón y Palabra encarnada*, en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre. III Simposio Internacional de Teología*. Pamplona, abril de 1982, Pamplona 1982, pp. 685-691.

sión consiste en que lo visible y perceptible de Jesús remite necesariamente al misterio de su unión con el Padre⁶⁵. La encarnación es, en consecuencia, la base de la revelación y la razón para creer en ella⁶⁶.

La revelación salvífica de Dios en Cristo tiene su momento culminante en la muerte y resurrección, en las que tuvo lugar el acontecimiento central de nuestra redención, «se produjo una nueva y definitiva revelación de la paternidad de Dios y se nos otorgó el Espíritu que nos introduce en el vivir de Dios mismo»⁶⁷. El sentido de la cruz y de la muerte de Cristo se desvela como la revelación radical e irrevocable de que Dios es amor, amor más fuerte que el pecado y que la muerte, amor que ante el mal se convierte en misericordia. A partir de ese momento, la «revelación del amor y de la misericordia tiene en la historia del hombre una forma y un nombre: se llama Jesucristo»⁶⁸.

Así pues, la Cruz revela a Dios. Revela hasta qué punto el Hijo de Dios ha aceptado, al hacerse hombre entre los hombres, la existencia humana sometida a la muerte, y hasta donde llega su solidaridad con la humanidad y, por tanto, hasta qué punto el Padre ama al hombre, pues entrega a su Hijo a la muerte. Revela al mismo tiempo la actuación plena de la filiación divina de Jesús que, en la muerte, responde con su donación filial al Padre, a la autodonación del Padre a su Hijo hecho hombre. La respuesta del Padre a la entrega de Cristo es la resurrección en la que recibe la glorificación que le constituye como «Señor». Precisamente en cuanto «Señor», Cristo envía el Espíritu Santo a los hombres, a quienes, por el mismo Espíritu, da una participación en su propia gloria y, definitivamente, en la vida misma de Dios. Así, la resurrección —con el subsiguiente envío del Espíritu Santo— da plenitud de sentido revelador a la encarnación y a la muerte con las que forma una totalidad de misterio.

65. De ahí el significado de Cristo también para los no cristianos. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis* 21.

66. Cfr. J. L. ILLANES, *Razones para creer en Cristo*, en «Scripta Theologica» 21(1989)827-846.

67. J. L. ILLANES, *Revelación y encuentro con Cristo*, en «Salmanticensis» 30(1983)301.

68. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, 9.

6. *Cristo revela el hombre al mismo hombre*

Cristo es, en cuanto plenitud y centro de la revelación, la plenitud de significado tanto divino como humano. En El, Dios se ha hecho máximamente cercano y comprensible para el hombre. Dedicuemos alguna reflexión a ese «para el hombre» que entra a formar parte de la naturaleza de la revelación como su fin.

El que la revelación sea para el hombre ha sido explicado en la teología de nuestro tiempo de varias maneras, dependiendo de los enfoques generales de cada autor o corriente. De todos modos, puede darse por definitivamente superada cualquier explicación de la revelación divina de tipo esencialista, como si se tratara de una realidad que pudiera existir en sí misma, independientemente de toda referencia histórico-concreta. La insuficiencia teológica, o más propiamente cristológica, de esa idea de revelación es patente ya que piensa poder alcanzar el *qué* de la revelación independientemente del *cómo*. A partir de ahí se abren, como se ha dicho, varias posibilidades, no todas del mismo valor ni igualmente equilibradas. Esto último acontece en aquellos antropocentrismos para los que resulta cada vez más difícil el hablar de Dios e incluso acaban negando esa misma posibilidad. En este caso y en otros semejantes la idea del hombre con la que se opera suele ser la del hombre separado de la necesaria referencia a la creación y a la redención, del hombre encerrado en su historicidad y mundanidad.

El «para el hombre» de la revelación no sólo significa que la revelación se constituye de una forma accesible al hombre, sino también, además, que ilumina al hombre sobre su propio ser. Así sucede con la llamada de Dios a recibir la revelación: ésta se presenta no sólo como una respuesta esperada sino también como la iluminación de lo que en el hombre quedaría sin ella ignorado. Esa iluminación y revelación máxima del hombre la realiza Cristo, en quien el hombre ha sido llevado a su máxima plenitud y que es quien muestra al hombre su altísima vocación⁶⁹. Este hombre revelado a sí mismo por Cristo es el destinatario de la revelación, el que permite

69. . *Gaudium et spes* 22.

que se pueda hablar de «carácter antropológico, e incluso antropocéntrico, de la revelación ofrecida a los hombres en Cristo»⁷⁰. Se trata del hombre cuya comprensión sólo es posible sobre la base de la referencia no sólo conceptual sino también integramente existencial a Dios. «El hombre y su vocación suprema se desvelan en Cristo *mediante* la revelación del misterio del Padre y de su amor»⁷¹.

La revelación del «misterio del hombre al propio hombre» que realiza Cristo es por un lado manifestación de la verdad profunda del hombre («su altísima vocación») y al mismo tiempo revelación del sentido de su vida. Verdad, libertad, vida, muerte, pecado, misericordia..., aparecen ahora como realidades iluminadas por Cristo⁷². De este modo, Cristo se muestra como el camino no sólo hacia Dios sino también hacia el hombre⁷³. Correlativamente, el hombre es también camino hacia Cristo en cuanto a partir de él se define el trazado fundamental de las vías humanas —la economía de encarnación— por las que llega la revelación histórica de Dios y particularmente la revelación de Dios Trino en Cristo. De este modo, se da, como en tantos otros campos de los saberes humanos, un conocimiento de naturaleza circular. Lo humano es iluminado por Cristo, y es, al mismo tiempo, camino que conduce a Cristo.

7. Conclusión

Nuestras reflexiones nos han ido conduciendo del misterio de Dios al misterio de Cristo y de éste al misterio del hombre. Al final

70. K. WOTYLA, *Signo de contradicción*, Madrid 1979, p. 131.

71. JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia* 1.

71. JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia* 1.

72. Como dice bellamente Pascal: «Non seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ, mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ. Nous ne connaissons la vie, la mort que par Jésus-Christ» (PASCAL, *Pensées*, n. 548). Y más adelante: «Jésus-Christ est l'objet de tout, et le centre où tout tend. Qui le connaît, connaît la raison de toutes choses (...) On peut bien connaître Dieu sans sa misère, et sa misère sans Dieu; mais on ne peut connaître Jésus-Christ sans connaître tout ensemble et Dieu et sa misère» (n. 556).

73. I. DE LA POTTERIE ha hablado —a propósito de Jn 14, 6— de un «movimiento descendente» que va del Padre a los hombres y se realiza por medio de la encarnación. Este sería el significado de «Cristo Verdad» (*art. cit.*, pp. 937-938).

resulta que la revelación no nos hace emigrar de la tierra del misterio sino que nos lo da a conocer y nos introduce en él como en una nueva tierra prometida. Al encontrarse con Jesucristo, al hombre se le abre la verdad y vida de la Santísima Trinidad como el fundamento sobre el que existe y la vocación a que es llamado. De esta manera, «Dios Trino que se revela en Cristo» se prolonga en «Cristo, revelador de Dios y del hombre», y, finalmente, en «el hombre imagen de Dios en Cristo».

César Izquierdo
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA