

REVISTA ESPAÑOLA DE TEOLOGÍA

VOLUMEN LXXX / AÑO 2020 / ENERO-ABRIL / CUADERNO 1



EDICIONES
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

REVISTA ESPAÑOLA DE TEOLOGÍA

Fundada en 1940

DIRECTOR

Manuel Aroztegi - director.ret@sandamaso.es

SECRETARIO EDITORIAL

Raúl Orozco Ruano - secretario.ret@sandamaso.es

RECENSIONES

Raúl Orozco Ruano - recensiones.ret@sandamaso.es

CONSEJO DE REDACCIÓN

Juan José Ayán Calvo; Juan de Dios Larrú; Patricio de Navascués Benlloch; José M^a Magaz Fernández; Gerardo del Pozo Abejón; Javier Prades López; Gabriel Richi Alberti; Víctor Tirado San Juan

CONSEJO ASESOR

Á. Cordovilla Pérez (Madrid); J. Granados García (Roma); J. L. Gutiérrez Martín (Roma); S. Pié i Ninot (Barcelona)

Revista indexada en ERIH (European Reference Index for the Humanities), RESH (Revistas Españolas de Ciencias Sociales y Humanidades) y DICE (Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas).

ÍNDICE

ESTUDIOS

- Dos propuestas para una antropología relacional: J. Ratzinger y E. Levinas _____ 7
LUCAS BUCH
- La significatividad de la transfiguración de Jesús _____ 33
GUILLERMO JUAN MORADO
- Un discurso sobre la carne, 2. De las internalidades _____ 61
ALFONSO PÉREZ DE LABORDA
- Cartas desde el Concilio del Venerable José María García Lahiguera
a las Oblatas de Cristo Sacerdote _____ 77
GABRIEL RICHI ALBERTI
- Apócrifos y escritos de la verdad en Ireneo de Lyon, AH I,20,1 _____ 137
ANDRÉS SÁEZ GUTIÉRREZ

BIBLIOGRAFÍA

- Nota bibliográfica _____ 161
- Notas sobre el ministerio presbiteral. A propósito de una obra reciente
GABRIEL RICHI ALBERTI
- Recensiones _____ 168
- ZUBIRI, X., *Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología* (A. García Nuño: 168-174).
JOURNET, CH., *Œuvres complètes, XVI 1959-1961* (F. González-Mohino Bartolomé: 175-180).
SCHLOSSER, M., *Levantemos el corazón: teología de la oración* (J. López Peñalba: 180-181).
ÁLVAREZ ALONSO, F., *Cum Petro et sub Petro. Primato ed episcopato dal Vaticano I al Vaticano II*
(G. Richi Alberti: 182-183). OUELLET, M., *Sacerdotes, amigos del Esposo. Para una visión renova-
da del celibato* (G. Richi Alberti: 184-187). LANFRANCO, *El cuerpo y la sangre del Señor* (A. Simón:
187-189).

La significatividad de la transfiguración de Jesús¹

Guillermo Juan Morado

INSTITUTO TEOLÓGICO DE VIGO

(CALLE SAN ROQUE, 126 – 36205 VIGO)

RESUMEN Este artículo se aproxima al acontecimiento de la transfiguración de Jesús tal como es atestiguado en los evangelios para profundizar en su sentido teológico y en su significatividad antropológica. En el cuerpo terreno de Jesús resplandece la imagen gloriosa del Hijo como revelación del Padre. Lo divino se hace presente, de modo simbólico-sacramental, en lo visible. La transfiguración aporta al hombre en nuestro contexto cultural una palabra de consuelo, asociada a la valoración del cuerpo, a la imagen de lo humano y a la mediación humilde de los sacramentos.

PALABRAS CLAVE Transfiguración, significatividad, sacramentalidad, consuelo.

SUMMARY *This article approaches the event of the transfiguration of Jesus as it is attested in the Gospels to deepen in its theological sense and its anthropological significance. In the earthly body of Jesus the glorious image of the Son shines as a revelation of the Father. The divine becomes present, in a symbolic-sacramental way, in the visible. The transfiguration brings to man in our cultural context a word of consolation, associated with the valuation of the body, the image of the human and the humble mediation of the sacraments.*

KEYWORDS *Transfiguration, significance, sacramentality, consolation.*

INTRODUCCIÓN

Una de las preocupaciones de la Teología fundamental es la justificación de la credibilidad, del sentido pleno de la revelación cristiana, para poder “dar respuesta” a todo el que pida razón de la esperanza (cf. 1 P 3,15).

1 Este trabajo ha sido realizado, con ayuda del Centro Español de Estudios Eclesiásticos anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat, en Roma en el marco de los proyectos de investigación del curso 2018-2019.

En este estudio nos preguntamos, desde la perspectiva de la Teología fundamental, en qué medida el acontecimiento de la transfiguración de Jesús puede ser especialmente significativo e iluminador para nuestra época.

Articularemos nuestro trabajo siguiendo las tres dimensiones que configuran la credibilidad de la revelación: La dimensión histórica, atendiendo al testimonio de un acontecimiento –la transfiguración– acreditado en el Nuevo Testamento; la dimensión más propiamente teológica, sobre el sentido de ese acontecimiento, al que nos acercaremos desde la circularidad que vincula recíprocamente a la filosofía y a la teología; y, finalmente, la dimensión antropológica, mostrando en qué medida la transfiguración contiene un mensaje sensato para el contexto en el que vivimos.

A lo largo de nuestra investigación estaremos, asimismo, atentos al carácter sacramental de la transfiguración como acontecimiento revelador –en el que se unen los gestos y las palabras– para ahondar en la estructura sacramental, concreta, de la fe; un ámbito de reflexión muy presente en la actual Teología fundamental².

I. LA DIMENSIÓN HISTÓRICA DE LA TRANSFIGURACIÓN: EL TESTIMONIO DE UN ACONTECIMIENTO

El *Catecismo de la Iglesia Católica* se refiere al “episodio misterioso” de la transfiguración de Jesús³, acontecimiento que se sitúa en el contexto del anuncio que el Maestro realiza de su pasión, muerte y resurrección.

Sobre la historicidad de este episodio no existe acuerdo entre los investigadores. No es necesario, para nuestro objetivo, entrar en ese debate. Nos conformamos con citar unas palabras que, en cierto modo, lo sintetizan:

Dadas las divergencias entre las diversas versiones del acontecimiento, no se puede emitir un juicio definitivo sobre su valor histórico; pero,

2 Cf. G. JUAN MORADO, “La estructura sacramental de la fe. La fe, los sentidos y la imaginación”: *Revista Española de Teología* 78 (2018) 335-356; *Id.*, “Lo visible y lo eterno. La estructura sacramental de la fe en teología fundamental”: *Compostellanum* 64 (2019) 395-419.

3 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 554.

por otra parte, eliminarlo como puramente mítico, sería transgredir los límites de la evidencia. En resumen, es imposible determinar lo que sucedió realmente durante el ministerio público de Jesús, época en la que decididamente se inscribe el acontecimiento⁴.

La investigación histórica, por sí misma, no puede quizá confirmar el hecho, pero tampoco negarlo. Como escribe un autor: “La historicidad de este episodio no es la de un registro sonoro o fotográfico. Se funda en otra realidad, perceptible únicamente a través de la fe de los primeros cristianos que han intentado expresar lo inexpresable: su experiencia existencial de Jesucristo, Verbo de Dios”⁵.

De todos modos, la credibilidad histórica sobre Jesús no se centra en lo que la pura investigación histórica nos permite conocer, en un determinado momento, sobre un acontecimiento singular, sino en la “búsqueda del Jesús de la historia” a partir de los evangelios teniendo presente que la tarea de los Apóstoles en su transmisión de la revelación fue fiel a lo que Jesús hizo y enseñó, aunque con una mayor comprensión que procedía de la resurrección y de la enseñanza del Espíritu⁶.

Por más que resulte importante la integración en la Teología fundamental de la investigación sobre el “Jesús histórico”, no cabe reducir la reflexión cristológico-fundamental a esta investigación ya que, como recuerda John P. Meier: “El Jesús real no es el Jesús histórico, y el Jesús histórico no es el Jesús real”⁷. El “Jesús histórico” es el Jesús construido por los historiadores modernos y constituye una base insuficiente, aunque relevante, para la fe y la teología.

Expondremos, pues, a continuación los testimonios de los relatos de la transfiguración de los evangelios sinópticos y, finalmente, haremos referencia al evangelio de Juan y a un pasaje de la Segunda carta de Pedro.

4 J.A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas III* (Madrid 1987) 131. Citado por A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Evangelio según san Lucas* (Madrid 2014) 185.

5 M. HUBAUT, *La trasfigurazione* (Brescia 2005) 11.

6 Cf. S. PIÉ-NINOT, *Teología fundamental* (Madrid 2016) 372.

7 J. P. MEIER, “The Distinction between Christology and the Quest for the Historical Jesus”: *Lateranum* 83 (2017) 463.

1. EVANGELIO DE MARCOS (Mc 9,2-10)

Poco después de profetizar la llegada del reino de Dios en toda su potencia (Mc 9,1), Jesús se transfigura ante tres de sus discípulos –Pedro, Santiago y Juan– “seis días más tarde”, quizá aludiendo a Moisés que ascendió al monte Sinaí después de esperar seis días (Ex 24,16).

También Moisés se “transfiguró” en una montaña y, cuando bajó del Sinaí, su cara brillaba de tal modo que la cubrió con un velo para proteger al pueblo (Ex 34,29-35). No obstante, Marcos no describe como radiante el rostro de Jesús, sino su ropa: “Sus vestidos se volvieron de un blanco deslumbrador, como no puede dejarlos ningún batanero del mundo” (Mc 9,3).

Esta vestimenta celestial evoca a Adán⁸. Se pensaba, en ese tiempo, que el mesías recuperaría en el *eschaton* las vestiduras adámicas. El ropaje de Jesús evoca también la vestidura de los reyes en ocasiones importantes: “Así pues, la deslumbrante vestidura de Jesús es un código pictórico que sugiere su estado como nuevo Adán y rey mesías en camino hacia su entronización”⁹.

Jesús conversa con Elías y Moisés; los tres situados en un plano separado de los mortales que miran atónitos. La aparición de estos personajes –de quienes se creía que podían volver a la vida visible justo antes del *eschaton*– sugiere que la transfiguración es “una anticipación de la ola de gloria divina que estaba a punto de inundar la tierra”¹⁰.

Este acontecimiento anticipa la resurrección; de hecho, en Mc 9,9, así parece darlo a entender Jesús, pues prohibió hablar de lo sucedido “hasta que el Hijo del hombre resucitara de entre los muertos”. Los discípulos experimentan, por tanto, un anticipo de la gloria de la resurrección de Jesús, que apunta hacia la resurrección general de los muertos.

Pedro quiere prolongar la estancia allí y sugiere erigir tres tiendas (Mc 9,5). Las tiendas evocan el tabernáculo, y las tiendas o chozas en las que moraron Moisés y sus seguidores durante su travesía por el desierto. Este modo de vida se rememoraba en la fiesta de los tabernáculos, durante la cual la experiencia de vida en las tiendas se consideraba como un anticipo de la existencia escatológica.

8 Cf. J. MARCUS, *El evangelio según Marcos (Mc 8-16)* (Salamanca 2011) 728.

9 *Ibid.*, 728.

10 *Ibid.*, 729.

Pero empeñarse en permanecer allí podría ser interpretado como un modo de resistencia a la instrucción de Jesús de tomar la cruz y seguirlo (Mc 8,34), lo que exige bajar del monte de la gloria al valle de la fragilidad, donde Jesús perderá la vida¹¹.

La sugerencia de Pedro queda sin efecto por dos actos divinos: la aparición de una nube y el eco de una voz. Dios mismo envía su nube gloriosa y protectora que cubre con su sombra y que demuestra que Jesús, como Moisés y Elías, es el Siervo de Dios, cuyo rescate de la muerte está en manos divinas.

Pero Jesús es más que Moisés y que Elías, como aclara la voz divina desde la nube: “Este es mi Hijo amado; escuchadlo” (Mc 9,7). De repente, los discípulos ya ven solamente a Jesús con ellos (Mc 9,8). Jesús no pertenece solo al pasado o al futuro, sino que también en el presente está “con ellos”.

El pasaje de la transfiguración supone un motivo de aliento para los cristianos a la hora de seguir a Jesús hasta la muerte: “aunque sea así, él estará con ellos, y la gloria que les mostró en la montaña se les aparecerá una y otra vez incluso en momentos en los que se encuentren tan asustados que no sepan qué decir (cf. 9,6; 13,11)¹².

En el pasaje de la transfiguración y en el de la muerte de Jesús (Mc 15) aparecen los motivos de la revelación divina y del temor humano, pero en medio de grandes contrastes. No obstante, “la transfiguración y la crucifixión constituyen las dos caras de la identidad compleja, divina pero humana, del Hijo”¹³.

La transfiguración, revelación alentadora de gloria cristológica, constituye el extremo brillante de esta polaridad, todavía reservado al círculo de los discípulos pero que, tras la resurrección, será proclamado al mundo.

2. EVANGELIO DE MATEO (Mt 17,1-9)

Mateo, en su relato de la transfiguración, vincula la peculiar experiencia vivida en la cumbre de un monte con el camino de la pasión.

11 Cf. *Ibid.*, 731.

12 *Ibid.*, 733.

13 *Ibid.*, 733.

Mt 17,1-8 describe la transfiguración propiamente dicha: “Se transfiguró delante de ellos y su rostro resplandecía como el sol, y sus vestidos se volvieron blancos como la luz” (Mt 17,2). La voz de Dios ocupa el centro: “Este es mi Hijo, el amado, en quien me complazco. Escuchadlo” (Mt 17,5).

Jesús es revelado como el Hijo de Dios. Como tal, aparece inmerso en el mundo celeste y, como un presagio de futuro, muestra –incluso en su rostro– el esplendor y el dominio que corresponden a quien Dios ha revelado como su Hijo.

Pero esta luz es inseparable del camino que, como Hijo del hombre, le conduce a la pasión y a la muerte.

Mateo desarrolla este relato, abarcando así a los discípulos (Mt 17,6-8.10-13). Ellos experimentan de un modo singular, en un monte alto, un fragmento anticipado del esplendor de la pascua. Pero no pueden dejarse encadenar por la fugacidad de esa luz. No pueden permanecer en la montaña, caídos en el suelo a causa del contacto con lo divino.

Han de emprender el camino del retorno a la llanura. Jesús, ya solo (Mt 17,8), les habla y les toca, les quita el miedo y los levanta. También esta es una experiencia de Dios. Jesús los lleva consigo en el descenso desde lo alto, en el descenso que lleva a la pasión.

El relato de la transfiguración une estas dos caras: lo divino y lo humano, la cumbre y el valle, la gloria y la cruz:

Desde el punto de vista cristológico [el relato] significa que el Hijo de Dios resucitado, glorificado y el Hijo del hombre que recorre su camino terreno hacia la pasión deben permanecer juntos. Para los discípulos significa que puede comprender verdaderamente solo quien participa de ambas experiencias, de aquella religiosa de la cumbre y del camino hacia la pasión. Sin camino hacia la pasión las experiencias religiosas de la cumbre se convierten en ilusorias, o asustan y enmudecen a los hombres; sin experiencias religiosas de la cumbre el camino hacia la pasión se convierte en una marcha fúnebre sin esperanza¹⁴.

14 U. Luz, *La storia di Gesù in Matteo* (Brescia 2002) 128. Cf. S. GUIJARRO, *Evangelio según san Mateo* (Estella 1989) 138-139.

3. EVANGELIO DE LUCAS (Lc 9,28-36)

“Mientras oraba, el aspecto de su rostro cambió”, escribe san Lucas (Lc 9,29). Jesús “no reviste aquí provisoriamente una naturaleza que le es extraña, sino que revela en un relámpago su verdadera identidad”¹⁵.

Con la transfiguración y con la voz celeste, Dios confirma el anuncio profético de Jesús: “El Hijo del hombre tiene que padecer mucho” (Lc 9,22). Para los discípulos, este acontecimiento ejerce una función parenética y de consolación, a fin de que puedan afrontar la pasión de Jesús.

El cambio de aspecto de Jesús, en su rostro y en sus vestidos, no es un cambio de ser, sino de apariencia, que afecta a la relación de Jesús con los otros y de los otros con él: “su apariencia luminosa ha servido de signo divino para los hombres”, su cambio es “una ventana abierta a la relación entre Padre e Hijo, que la voz explicará”¹⁶. La vestimenta de Jesús se vuelve brillante. Como Adán antes de su caída, Jesús es revestido de esplendor.

Moisés y Elías conversaban con Jesús sobre su “éxodo” (Lc 9,31). La ley y los profetas han visto, de modo anticipado, el destino de Cristo, su pasión. Su “éxodo” es su muerte, pero esta muerte no pone fin al proyecto de Dios. El camino de Jesús proseguirá y lo conducirá del viernes santo a la pascua y a la ascensión.

El evento de la transfiguración ha fascinado, hipnotizado, a los discípulos, que han sido conducidos a este mundo divino. Ellos, los espectadores, ven el resplandor y también lo reflejan: “Vieron su gloria” (*dóxa*): “En cuanto Hijo de Dios Jesús es portador de la gloria divina que le es destinada, pero, excepción hecha para la transfiguración, se revestirá de ella solo después de la pasión. Y solo en su parusía se manifestará a todos los hombres”¹⁷.

La nueva tienda escatológica, el lugar de la gloria, es Jesús mismo. No tiene sentido, entonces, la propuesta de Pedro de hacer tres tiendas (Lc 9,33).

La nube, la sombra divina, atesta la presencia de Dios. La voz identifica a Jesús: es el Hijo, el Hijo preexistente. En la persona de Jesús se da la pre-

15 F. Bovon, *Vangelo di Luca I* (Brescia 2005) 576.

16 *Ibid.*, 579.

17 *Ibid.*, 582.

sencia de Dios: Este hombre “es ofrecido a la contemplación como revelación última y definitiva de Dios”¹⁸.

A Jesús se le llama “el Elegido”, un modo de referirse a él que lo une a su misión y a su pueblo; que lo une a la pasión. A él, a este Elegido, deberán escuchar y obedecer.

En síntesis, “la luz y la sombra de la transfiguración reasumen la economía de Dios”¹⁹. La realidad divina ha irrumpido como un relámpago en el mundo de los hombres en la anunciación, en el bautismo, en la transfiguración y en la pascua. No solo el tiempo, la historia de la salvación, sino también el espacio, la esfera divina, se abre a nosotros.

El milagro se refleja en el esplendor de Dios y en el abajamiento de Jesús, en su éxodo y en su soledad (cf. Lc 9,36). Los discípulos participan activamente en esta experiencia: “vieron su gloria” y así han sido situados ante la verdadera identidad del Hijo. La transfiguración ha sucedido para ellos y en ellos.

Al contenido cristológico de la fe –con la dinámica que conduce de la gloria al abajamiento– corresponde una esperanza a nivel antropológico, que desde el abajamiento se abre a la gloria de la resurrección: “La ley que promulga Jesús a los tres apóstoles en el monte de la transfiguración reza así: Por la pasión y la muerte, a la resurrección y a la gloria. Esta es la ley de Cristo, la ley de sus discípulos, la ley de los sacramentos y de la vida cristiana”²⁰.

4. EL EVANGELIO DE JUAN Y LA SEGUNDA CARTA DE PEDRO

a. San Juan no relata el episodio de la transfiguración, como no relata tampoco los del nacimiento de Jesús, de su bautismo, de la institución de la eucaristía o de la agonía de Getsemani²¹. Pero el cuarto evangelio sí está interesado en el significado profundo de ese acontecimiento. Para Juan, toda la vida de Cristo constituye una manifestación de su gloria.

18 *Ibid.*, 585.

19 *Ibid.*, 587.

20 A. STÖGER, *El Evangelio según san Lucas I* (Barcelona 1970) 267.

21 Cf. HUBAUT, *La trasfigurazione*, 49.

Los actos de Jesús son signos que cumplen la obra del Padre, su designio de amor, y que manifiestan su gloria. En los signos, *semeia*, el Logos se hace vivo y operante. La carne de Jesús es el marco fundamental en el que Juan coloca estos signos²².

Las grandes etapas del ministerio de Jesús son como manifestaciones aún veladas de la gloria del Resucitado. Jesús es la luz que ha venido al mundo para disipar las tinieblas y para iluminar a los hombres, para hacer resplandecer la gloria de Dios: El Verbo se hizo carne “y habitó entre nosotros, y hemos contemplado su gloria” (Jn 1,14).

La escena del Tabor aparece evocada en Jn 12, en un discurso de Jesús en el que presenta la muerte como un paso para la glorificación: “Ahora mi alma está agitada, y ¿qué diré?: ‘Padre, líbrame de esta hora. Pero si por esto he venido, para esta hora. Padre, glorifica tu nombre’. Entonces vino una voz del cielo: ‘Lo he glorificado y volveré a glorificarlo’” (Jn 12,27-28). Juan acentúa así el nexo entre gloria y cruz, ya presente en los sinópticos.

En definitiva, san Juan

desarrolla pues una verdadera y propia teología de la transfiguración. A sus ojos la encarnación no es una humillación del Hijo de Dios, sino una revelación de la gloria divina. La transfiguración no constituye un momento de gracia único en la vida de Cristo, sino una manifestación particularmente intensa de la gloria mesiánica y de la luz divina que iluminan toda la vida terrena de Jesús²³.

b. En 2 P 1,16-18 el autor se presenta como uno de los testigos oculares de la transfiguración:

Pues no nos fundábamos en fábulas fantasiosas cuando os dimos a conocer el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo, sino en que habíamos sido testigos oculares de su grandeza. Porque él recibió de Dios Padre honor y gloria cuando desde la sublime Gloria se le transmitió aquella voz: ‘Este es mi Hijo amado, en quien me he complacido’.

22 Cf. J. GRANADOS GARCÍA, *Teología de los misterios de la vida de Jesús. Ensayo de cristología soteriológica* (Salamanca 2009) 111-115.

23 HUBAUT, *La trasfigurazione*, 51.

Y esta misma voz, transmitida desde el cielo, es la que nosotros oímos estando con él en la montaña sagrada.

El autor de esta carta invita a estar atentos a las profecías veterotestamentarias (cf. 2 P 1,19-21), que son como pequeñas luces que reciben su plena luz en la gloria de Cristo transfigurado. Pero solo en la luz de la pascua se revelará a los apóstoles el significado de la transfiguración.

II. LA DIMENSIÓN TEOLÓGICA DE LA TRANSFIGURACIÓN: LO VISIBLE Y LO DIVINO. EL CUERPO Y LA IMAGEN

Tras haber considerado la dimensión histórica de la credibilidad de la transfiguración, examinando el testimonio del Nuevo Testamento, nos aproximamos ahora a la dimensión más propiamente teológica, tratando de profundizar en el sentido de la transfiguración, ayudándonos para ello del recurso a la filosofía y a la teología, consideradas en su mutua relación.

No debemos obviar que la revelación es sacramental; consta de palabras y obras que mantienen entre sí una íntima armonía²⁴. En Jesús, centro y plenitud de la revelación, esta armonía se expresa con absoluta coherencia.

Él es, siempre, lo que aparece, sin mezcla alguna de engaño. Sus acciones están cargadas de valor simbólico; en ellas, y en toda su presencia y manifestación, el mundo visible se abre a la trascendencia.

El simbolismo de la actividad de Jesús alcanza en la transfiguración su punto culminante. Él, que siempre es como aparece, en la cumbre de la montaña *aparece* tal como en su realidad más íntima *es*, el Hijo de Dios.

Se puede afirmar que la transfiguración es un elemento crucial en el ministerio público de Jesús, que resume toda su actividad. La luz que emana de él es capaz de iluminar asimismo la historia de cada hombre. Este misterio muestra, junto a la irradiación de la gloria divina, la transformación de aquellos que la contemplan.

El principio y el cumplimiento, la imagen de Dios y la visión de su gloria, se entrelazan para iluminar de este modo la experiencia de cada hombre,

24 Cf. GRANADOS GARCÍA, *Teología de los misterios*, 103.

nuestra vida cotidiana: “Comprendemos entonces la importancia teológica de la transfiguración. Esta escena, de manera concreta y accesible, sitúa en la vida de Jesús dos temas cruciales que constituyen el horizonte del viaje del hombre: su creación a imagen de Dios y su vocación última a contemplar al mismo Creador”²⁵.

Lo visible y lo material puede no solo evocar lo divino, sino también, simbólicamente, abrazarlo y contenerlo. Para profundizar en la lógica interna de la revelación en general y de la transfiguración en particular, merece la pena reflexionar sobre el nexo que relaciona la visión con el cuerpo y con la imagen.

1. VISIÓN Y CORPORALIDAD

La imagen y la visión de Dios no resultan incompatibles con la carne, humilde y perecedera. Se ha reflexionado filosóficamente sobre el poder de la mirada; sobre el sentido de la vista y la capacidad del hombre para formar imágenes.

a. Hans Jonas ha señalado las siguientes prerrogativas de la visión²⁶: la simultaneidad en la presentación de los objetos contemplados, pues la vista, a diferencia del tacto y del oído, que dependen del tiempo, nos ofrece un panorama instantáneo. La neutralización de la relación causa-efecto, pues el vidente no necesita modificar el objeto que contempla. Y, en tercer lugar, la vista hace posible una separación entre el ojo y su mundo.

La capacidad humana para formar imágenes supone un paso intermedio entre la visión y la inteligencia, entre lo sensible y lo inteligible²⁷. Hasta tal punto que el hombre capaz de pintar está preparado para convertirse en capaz de hablar y de pensar, en *homo sapiens*.

¿Cómo se produce este paso de pintor a pensante? Cuando el ser capaz de pintar se plantea la cuestión de su propia imagen surge la pregunta

25 *Ibid.*, 105.

26 Cf. H. JONAS, *The Phenomenon of Life* (citado por GRANADOS GARCÍA, *Teología de los misterios*, 116).

27 Cf. N. STEEVES, *Grâce à l'imagination. Intégrer l'imagination en théologie fondamentale* (Paris 2016) 78-82.

acerca de la propia identidad: ¿quién soy? Podemos llamar a esta pregunta la búsqueda de “la imagen del hombre”²⁸.

Pero la pregunta por el yo, por el hombre, es una pregunta por el todo, por lo absoluto. Pasa, entonces, a ser una búsqueda de la imagen de Dios: “La imagen de Dios en el ser humano está unida a la búsqueda por parte del hombre de su propia identidad. Se asocia, pues, con la misma imagen del ser humano en cuanto que trasciende las imágenes sensibles”²⁹.

La exagerada oposición entre sujeto y objeto conduce al idealismo; al abismo entre el yo y el mundo. La teología cristiana rechaza este abismo, ya que no emite juicios negativos sobre la materia y el cuerpo.

La materia, y en particular el cuerpo, contribuye al contenido de la imagen de Dios: “*El cuerpo* del hombre participa de la dignidad de la ‘imagen de Dios’: es cuerpo humano precisamente porque está animado por el alma espiritual, y es toda la persona humana la que está destinada a ser, en el Cuerpo de Cristo, el templo del Espíritu”³⁰.

El cuerpo, y concretamente el cuerpo histórico de Jesús, es el espacio perfecto para que Dios se manifieste:

En la transfiguración

la carne de Cristo constituye en el Tabor el lugar privilegiado donde la trascendencia puede hacerse visible. El cuerpo de Jesús, su existencia concreta en el tiempo y el espacio, no es sólo un velo a través del cual brilla la imagen, sino la estructura misma que permite a la imagen manifestarse, el receptáculo más adecuado para que Dios se muestre³¹.

b. Desde la perspectiva de la transfiguración, y desde la lógica sacramental del cristianismo, habría que matizar los rasgos de la visión apenas señalados.

La visión, y la imagen que se deriva de ella, no es tan independiente como podría juzgarse en un primer momento, ya que no puede ser aislada del cuerpo. La existencia corpórea del hombre es necesaria para adquirir la información visual y para la constitución de la imagen.

28 Cf. GRANADOS GARCÍA, *Teología de los misterios*, 118.

29 Cf. *Ibid.*, 119.

30 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 364.

31 GRANADOS GARCÍA, *Teología de los misterios*, 121.

La vista no está aislada de los demás sentidos, tal como se pone de manifiesto en el vínculo que hay entre visión y movimiento, gracias al cual podemos percibir los objetos en modo constante aunque nosotros cambiemos de posición. Por otra parte, la relación causa-efecto es aprehendida por los ojos en virtud de su conexión con el cuerpo –que interactúa con los objetos y sufre su reacción–.

Para M. Merleau-Ponty la corporalidad constituye nuestro modo de tener un mundo y de estar presentes en él. La separación radical entre objeto y sujeto que la visión parece lograr es sólo un espejismo, una ilusión³². Una comprensión diferente de la visión se hace solidaria con otras formas de entender el conocimiento humano.

G. Marcel distingue, en la relación del hombre con lo real, tres niveles de aproximación a las cosas: El espectador, *homo spectans*, cree que es capaz de entender la realidad sin entrar en contacto con ella; el partícipe, *homo particeps*, se sitúa en medio del mundo; el contemplador –*homo contemplans*– es el mismo *homo particeps* en cuanto que abre sus ojos a la realidad³³.

c. La vista, arraigada en la corporalidad, apunta a lo real: “Es el cuerpo, en su apertura hacia el mundo, el que constituye el lugar primordial de mi encuentro con la realidad”³⁴. Los ojos heredan del cuerpo esa comunión primaria con la realidad. Una reciprocidad que Merleau-Ponty describía del siguiente modo: “Ver y ser visto se implican mutuamente”³⁵.

El cuerpo permite a la visión abrirse en el tiempo hacia lo ilimitado, hacia la trascendencia: “el cuerpo regala a los ojos la capacidad para ver el mundo como un símbolo, como un lugar donde lo sagrado se deja percibir y tocar”³⁶. Debido a su conexión con el cuerpo, “la visión está abierta a una grandeza que supera al vidente”³⁷. La corporalidad hace posible mirar la realidad como un misterio y no como un mero problema.

32 Cf. *Ibid.*, 125. Se refiere a los análisis de M. MERLEAU-PONTY en *Phénoménologie de la perception* (Paris 1945).

33 Cf. G. MARCEL, *Le mystère de l'être. I. Réflexion et mystère* (Paris 1951) 137-140 (cf. GRANADOS GARCÍA, *Teología de los misterios*, 125-126).

34 GRANADOS GARCÍA, *Teología de los misterios*, 127.

35 Cf. *Ibid.*, 127.

36 *Ibid.*, 128.

37 *Ibid.*, 129.

La trascendencia de la visión está sostenida por su reciprocidad. Somos capaces de ver porque una mirada primordial nos abraza desde el primer momento de nuestra vida, desde que nuestros ojos se abren a la luz.

La corporalidad permite que la mirada se abra al encuentro interpersonal con el rostro del otro. E. Lévinas sostiene que “desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que tomar responsabilidades en relación con él; su responsabilidad me incumbe”³⁸.

En el encuentro interpersonal accedemos de modo concreto al ver que implica un previo “ser visto”. Este principio se cumple cuando el niño recibe la mirada del amor materno³⁹, signo concreto de la mirada de Dios que nos rodea.

También, debido al vínculo existente entre visión y cuerpo, al estar ésta relacionada con otros sentidos, no puede aislarse de la temporalidad, de la historia: “En la visión tenemos un modelo de eternidad que, lejos de ser la negación de la historia, ha asumido en sí su curso”⁴⁰.

d. De modo análogo a como la visión se apoya en el cuerpo, abierto al mundo, la imagen que se forma no puede estar completa en sí misma sin la referencia intrínseca a la realidad circundante: La imagen del hombre apunta más allá de sí misma; es una imagen en relación, que ha de ser compartida para llegar a formarse.

La imagen que forman los ojos estará tendida hacia un horizonte infinito. De este modo, se vincula con la *imago Dei*: “la búsqueda que emprende toda persona de su propia imagen e identidad, no se aproxima en mayor medida a Dios cuanto más se separa del cuerpo, sino al contrario”⁴¹.

El hombre encuentra su propia imagen no en el aislamiento, sino en la comunión, cuando es mirado con amor y es capaz de devolver una mirada de amor⁴². La relación concreta del hombre con sus prójimos es el ámbito en el que la imagen de Dios puede plasmarse en él.

38 E. LÉVINAS, *Ética e infinito* (Madrid 2000) 80.

39 Lope de Vega evoca la mirada amorosa de la madre hacia su hijo en un poema sobre la crucifixión de Jesús: “Mirad, Reina de los cielos,/ si el mismo Señor es este,/ cuyas carnes parecían/ de azucenas y claveles”, LOPE DE VEGA, “Al ponerle en la cruz”, en: Y. OBREGÓN (ed.), *400 poemas para explicar la fe* (Vita Brevis; Maxstadt 2019) 142.

40 GRANADOS GARCÍA, *Teología de los misterios*, 132.

41 *Ibid.*, 133.

42 Se puede leer desde esta perspectiva el cambio de la imagen de sí misma que experimenta santa Josefina Bakhita cuando, viviendo con unas personas que la veían y trataban de otro modo, experimenta la convicción de que es destinataria en

Así como el acto de visión es temporal, así lo es también la imagen. No hay una imagen estática, sino en camino: “La imagen ha de tener en cuenta la trayectoria del hombre hacia Dios y hacia los otros”⁴³.

2. REVELACIÓN E IMAGEN

La teología avanza en la comprensión de su objeto siguiendo un itinerario de profundización en el que la filosofía y la misma teología cooperan armoniosamente⁴⁴. La atención a la *imagen* resulta especialmente fructífera en el ámbito de la Teología fundamental. Con ayuda de esta categoría intentaremos proseguir en la tarea del esclarecimiento de la lógica interna, del sentido, de la transfiguración⁴⁵.

a. En el Antiguo Testamento está prohibido construir imágenes, tanto para evitar una concepción idolátrica y materialista de Dios como para rechazar el riesgo de situar la imagen de lo divino en un plano de una espiritualización excesiva, de una exagerada separación del mundo concreto.

Las imágenes de Dios son criticadas porque confunden el rostro divino con una abstracción y sitúan al hombre como alguien que contempla desde fuera y que pretende dominar con sus ojos la realidad observada: “Si Dios no puede ser representado es porque la imagen corre siempre el peligro de

primera persona del amor de Dios. Como escribe Benedicto XVI: “oía decir que había un «Paron» por encima de todos los dueños, el Señor de todos los señores, y que este Señor es bueno, la bondad en persona. Se enteró de que este Señor también la conocía, que la había creado también a ella; más aún, que la quería. También ella era amada, y precisamente por el «Paron» supremo, ante el cual todos los demás no son más que míseros siervos. Ella era conocida y amada, y era esperada. Incluso más: este Dueño había afrontado personalmente el destino de ser maltratado y ahora la esperaba « a la derecha de Dios Padre ». En este momento tuvo « esperanza »; no sólo la pequeña esperanza de encontrar dueños menos crueles, sino la gran esperanza: yo soy definitivamente amada, suceda lo que suceda; este gran Amor me espera. Por eso mi vida es hermosa. A través del conocimiento de esta esperanza ella fue «redimida», ya no se sentía esclava, sino hija libre de Dios”(BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 3). Cf. V. OLMI, *Bakhita* (Salamanca 2019) 247-362.

43 GRANADOS GARCÍA, *Teología de los misterios*, 134.

44 “A la luz de estas consideraciones, la relación que ha de instaurarse oportunamente entre la teología y la filosofía debe estar marcada por la circularidad” (JUAN PABLO II, *Fides et ratio* 73).

45 Sobre la relación entre revelación e imaginación, cf. STEEVES, *Grâce à l’imagination*, 133-217.

divorciarse de la corporalidad humana, pasando a convertirse en abstracción estática y en ídolo del concepto”⁴⁶.

Dios se hace presente entre los suyos, se hace presente en el hombre, también considerado como criatura terrena y ser corpóreo, mediación de la presencia divina en el mundo material.

Por medio del trabajo y de la procreación humana⁴⁷, Dios se hace presente en el mundo y se manifiesta activo en medio de él: “Dios aparece y actúa en la historia como trascendente, precisamente porque aparece en ese espacio abierto por la corporalidad del hombre”⁴⁸.

Dios está así presente sin poder ser aprehendido; está cerca, pero su gloria no puede ser contenida por la corporalidad humana: “En este sentido, el Antiguo Testamento apunta ya a la escena de la transfiguración. Moisés y Elías, los hombres que siguieron el camino de la gloria de Dios y le contemplaron al pasar, aparecen hablando con Jesús en la santa montaña”⁴⁹.

b. Jesús es el Verbo que “se hizo carne” (Jn 1,14). Él es el *reflejo* de la gloria del Padre, la *impronta* de su ser (cf. Hb 1,3), la Imagen eterna de Dios y el resplandor de su sustancia. La gloria de Dios se refleja en el rostro de Cristo (cf. 2 Co 4,4-6).

Como escribe J. Ratzinger: “En su ser uno con el Padre, Jesús mismo es Luz de Luz. En ese momento se percibe también por los sentidos lo que es Jesús en lo más íntimo de sí y lo que Pedro trata de decir en su confesión: el ser de Jesús en la luz de Dios, su propio ser luz como Hijo”⁵⁰.

El cuerpo humano constituye el único lugar, el núcleo de relaciones, en el que Dios podía manifestarse en total cercanía a la criatura sin perder por ello su trascendencia. Es verdad que esta aproximación de Dios al hombre supone la asunción del riesgo de la cruz, el riesgo de la desconfianza y del rechazo, de la sospecha y de la incredulidad que pesan sobre el cuerpo vulnerable.

¿Cómo es la visión de Jesús, del Hijo encarnado? ¿Cómo veía al Padre? Su visión es corpórea; es decir, corresponde a la forma humana de conocimiento;

46 GRANADOS GARCÍA, *Teología de los misterios*, 135.

47 Sobre la relevancia de la procreación para elaborar una teología sensible a la captación de la presencia de Dios en el mundo, cf. P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica* (Brescia 2016) 143-150.

48 GRANADOS GARCÍA, *Teología de los misterios*, 137.

49 *Ibid.*, 138.

50 J. RATZINGER – BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret I* (Madrid 2007) 361.

asume, en consecuencia, una forma relacional. La constitución corporal no es ajena al ser del Hijo, sino íntimamente consonante con él:

Visión corporal es siempre visión en movimiento, forjada al ritmo de la experiencia concreta, plasmada según la forma afectiva de conocer el mundo y de mirar a los hombres, acendrada en el sufrimiento por amor a los suyos. Jesús tiene una visión inmediata del Padre porque su cuerpo le refiere a Él de forma singular, pero para poder ver a Dios plenamente en su carne, ha de recorrer las etapas de su vida. La visión plena de Dios de que goza Jesús como Hijo, será completada únicamente la mañana de pascua, cuando el cuerpo sea hecho perfecto en relación con el Padre⁵¹.

c. Se da por tanto un dinamismo, un recorrido de la imagen. Mirando al Padre en la carne, el cuerpo de Jesús recibe paulatinamente la imagen de Dios, dejando que la gloria de Dios brille en su rostro.

La imagen se deja ver solo en movimiento, en el transcurso de la vida de Cristo hacia su plenitud. Ese es el mensaje de la transfiguración. En el monte santo confluyen la preexistencia de Cristo y la gloria de la pascua. La gloria del Tabor anticipa la del cuerpo resucitado, una gloria todavía no presente entonces.

Existe, pues, un nexo entre visión y tiempo: “Cuando la visión parece escapar del flujo del tiempo, se convierte en mero espejismo. Pero al estar la vista arraigada en el cuerpo queda también unida al movimiento y curso de las horas”⁵².

De este modo, Cristo lleva a plenitud la experiencia en el tiempo más allá de lo que es pensable, uniendo memoria y promesa en la densidad del presente. En la transfiguración se contiene la clave de la intelección del ritmo de la historia de la salvación: “el futuro permanece siempre en forma de promesa, aguardando su cumplimiento siempre mayor. Esto significa que la transfiguración anticipa la gloria de la pascua, pero no es aún la gloria salvadora que emanará de las heridas radiantes de Jesús”⁵³.

51 GRANADOS GARCÍA, *Teología de los misterios*, 142.

52 *Ibid.*, 144.

53 *Ibid.*, 145.

El evangelista san Juan ha subrayado, como ya hemos señalado en su momento, la continuidad de este proceso al expandir la transfiguración al resto de la vida de Jesús: “la transfiguración no ha de ser vista como una excepción única en el camino de Jesús, sino como la cifra que resume su ministerio público, así nos ofrece el ritmo de su tiempo y de la historia de salvación”⁵⁴. También en los milagros de Jesús la imagen de Dios irradia a través de las acciones corporales del Verbo encarnado.

En resumen:

En el Tabor los discípulos ven la imagen de Dios en el rostro de Cristo: la ven enraizada en su ser eterno, que viene del Padre, en la memoria original de la preexistencia del Hijo; y la ven cumplida en el rostro del Resucitado en la mañana de pascua. Al mostrarnos la imagen según su recorrido en el tiempo, la transfiguración nos revela el sentido de la historia, desde su venir del Padre en el principio hacia su final en la consumación⁵⁵.

d. En nuestra experiencia, la contemplación del rostro del otro, del prójimo, es el punto concreto en el que se hace visible la trascendencia. Al entrar en la mirada de Jesús, somos atraídos, inmersos, en su misma relación con el Padre y transformados en su propia imagen. Jesús es nuestro prójimo, nuestro hermano, el que nos revela de un modo definitivo al Padre: “Quien me ha visto a mí ha visto al Padre” (Jn 14,9).

III. LA DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA TRANSGIFURACIÓN: LA TRANSGIFURACIÓN Y EL CONSUELO

La instancia antropológica de la credibilidad del acontecimiento de la transfiguración, cuyos relatos hemos recorrido y en cuyo sentido hemos profundizado, mira, como es natural, al hombre y le presenta un punto de

54 *Ibid.*, 146.

55 *Ibid.*, 146.

referencia de gran relevancia para comprender el misterio de la propia existencia en el contexto que le toca vivir⁵⁶.

La transfiguración, a la que podemos acceder hoy en la sacramentalidad de la liturgia, se perfila como una realidad vinculada al consuelo, como un motivo de aliento, de consolación y de esperanza. Pero no como una esperanza ideal y abstracta, sino, como veremos, insertada en el espacio y en el tiempo, unida al cuerpo y a la memoria, y, por ello, abierta al futuro y a la promesa.

1. "CARO CARDO SALUTIS". MEMORIA Y PROMESA

a. La transfiguración pone ante nuestra mirada el significado del cuerpo, de la carne de Jesús, como instrumento de salvación: "*Caro salutis est cardo*", la carne es el quicio de la salvación⁵⁷.

Por su encarnación, Jesús asume la capacidad simbólica del cuerpo humano, cumbre de toda la naturaleza y la lleva a su cumplimiento⁵⁸: "La carne es simbólica porque es el lugar donde la gloria divina brilla y queda manifestada en el tiempo, haciendo presente el origen y anticipando el final. La carne es el nuevo tabernáculo (cf. Jn 1,14), el templo de su cuerpo (cf. Jn 2,21) donde el hombre es capaz de ver al Padre (cf. Jn 14,9)"⁵⁹.

La carne del Verbo no sólo apunta a lo divino, como un "signo flecha", sino que abre un "espacio simbólico", sacramental, un espacio de relaciones que hace presente lo divino⁶⁰. Lo visible y lo material –la carne de Jesús– es la carne asumida por el Hijo en virtud de la unión hipostática, en coherencia con la enseñanza de Calcedonia⁶¹.

56 Cf. JUAN PABLO II, *Fides et ratio* 14.

57 TERTULIANO, *De carnis resurrectione*, 8,3.

58 "La simbólica de lo creado a través de su humanidad, del cuerpo de Cristo, por su actitud personal es llevada a cumplimiento", C. BLÁZQUEZ CASADO, "La gloria de Dios en la entraña del mundo. Cuerpo y sacramentos en la teología ortodoxa de Olivier Clément": *Revista Española de Teología* 78 (2018) 64.

59 GRANADOS GARCÍA, *Teología de los misterios*, 114.

60 Cf. GRANADOS GARCÍA, *Tratado general*, 214-217.

61 Cf. R. OROZCO RUANO, "La humanidad de Cristo como fundamento teológico de la sacramentalidad": *Revista Española de Teología* 78 (2018) 73-100.

El cuerpo de Jesús es un cuerpo verdadero, íntegro, que no conoce el pecado. Su cuerpo refleja su condición divina con un esplendor propio, de modo culminante durante su vida terrena, en el Tabor:

Sus vestidos eran blancos como la nieve, en lo moral como en el Tabor, pero la luz de su cuerpo, el ojo, era perfectamente lúcido, como la mirada mítica del zahorí que traspasa la tierra y el fango. Una compasión profunda, el atroz dolor de la inocencia traicionada, la piedad por la ignorancia insuperable (los malos no saben...) lo inducen a sentarse a la mesa con los pecadores y a compartir su miseria⁶².

Cristo vive su corporalidad principalmente como capacidad de disposición de sí. La integridad con la que Cristo vive su corporalidad le permite reflejar limpiamente su corazón divino y encontrar a todos aquellos con quienes comparte la condición corporal: "Este cuerpo real y viviente, pero santificado y espiritualizado, no está exento de las fatigas y de las servidumbres, pero no tiene necesidad de ser sometido y embridado. Es ante todo ofrecido, entregado; no es más que don, abandono, libación, oblación"⁶³.

La transfiguración, que vincula el cuerpo con la imagen y con la visión, muestra la importancia crucial del cuerpo, tanto para la visión de Dios como para el significado de la imagen de Dios en el hombre.

El cuerpo es un espacio simbólico, un ámbito originario en el que el hombre nace y es acogido y que invita a profundizar en el simbolismo de las cosas y de las personas como medio para descubrir la propia identidad.

Ver es posible solo en forma corporal, cuando se entra en comunicación con el mundo y se participa de él: "al quedar incluido en la definición de la imagen, el cuerpo aporta consigo una herencia muy rica: hace posible entender la imagen de Dios en términos de una llamada al amor"⁶⁴.

Se alza, desde esta perspectiva, una voz de alarma frente al riesgo de algunas tendencias de la cultura posmoderna de reducir el cuerpo y su tejido de relaciones; una reducción que está incluida en la conversión funcional

62 X. TILLIETTE, *Che cos'è cristologia filosofica?* (Brescia 2004) 113.

63 *Ibid.*, 114-115; cf. J. SERNA CRUZ, "¿Cómo vivió Cristo su humanidad?". *Fenomenología de la conciencia de Cristo en la cristología filosofica de X. Tilliette* (Madrid 2016), en: <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/handle/11531/15666> (12 abril 2018) 404-417.

64 GRANADOS GARCÍA, *Teología de los misterios*, 149-150.

de los espacios del hombre en símbolos de la cultura digital, que se crean y recrean caprichosamente, olvidando el simbolismo interno de las cosas⁶⁵.

Desde la perspectiva teológica, y en concreto desde la Teología fundamental, se apuesta por la rehabilitación anti-gnóstica del cuerpo, rehabilitando asimismo “la potencia *ontológica* del ser espiritual”. La carne y el espíritu aparecen como la condición misma de la posibilidad de pensar lo humano y lo divino⁶⁶.

b. La transfiguración significa para el hombre no sólo una reivindicación del cuerpo como espacio simbólico/sacramental de relación con Dios, con los demás y con el mundo, sino también de la memoria y de la esperanza; en definitiva de la apertura del tiempo y del carácter dinámico de la historia.

La transfiguración proporciona un relato, que deriva de la epifanía de la gloria en medio de la historia; un tiempo que remite a un pasado, a la memoria de Jesús, que abarca la memoria del principio y la totalidad de la historia de la salvación que en Él llega a su cumbre. Un tiempo y un relato que anticipan la promesa, el futuro de la Resurrección. “Creación, historia y esperanza se unen entre sí”⁶⁷.

La luz de la transfiguración es como un relámpago que, en un instante fugitivo, ilumina la historia de cada hombre y abre un dinamismo de transformación. En la vida terrena de Jesús resplandece la gloria de Dios e irrumpe el tiempo mesiánico:

el hecho de la Transfiguración se inserta en la trama de la vida prepascual de Jesús; nos muestra esta última iluminada secretamente por la gloria, aun desde antes de la Pascua; forma parte de su existencia común, puesto que entra en la contextura de lo ‘vivido’; puede por

65 Cf. J. GRANADOS GARCÍA, *Tratado general de los sacramentos* (BAC, Madrid 2017) 12-17. La “dimensión encarnatoria/sacramental de la fe puede constituirse paradójicamente en un lugar de encuentro para la discusión crítica con las nuevas cosmovisiones materialistas y vitalistas de nuestro tiempo; ahora bien, sin ignorar ingenuamente en el diálogo que han sido justamente estas nuevas cosmovisiones reduccionistas las que han contribuido a la crisis actual de la esencia sacramental de lo cristiano” (OROZCO RUANO, “La humanidad de Cristo”, 74). Sobre las tendencias del “posthumanismo”, el filósofo Francis Wolff ha dicho: *Ya no creemos en la salvación del ser humano*: “El Mundo” (3 abril 2019), en: <https://www.elmundo.es/cultura/laesferadepapel/2019/04/03/5c9e094621efa0c5578b45c9.html> (4 abril 2019).

66 Cf. SEQUERI, *Il sensibile*, 86-97.

67 RATZINGER – BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret I*, 366.

consiguiente ser objeto de un testimonio ocular. Al poner de manifiesto la irrupción de la gloria en un tiempo de miseria, anticipa ya el fin de los tiempos, fundamentando así el sentido y la realidad de la historia⁶⁸.

En definitiva: “Gracias a esta anticipación de la gloria definitiva en una experiencia limitada, frágil, pero de peso incomparable, el creyente *sabe* que el cielo actúa y se halla presente en la tierra, la eternidad en el tiempo, la gloria en la cruz”⁶⁹.

La escucha de la voz del Padre, que se concreta en la escucha de Jesús: “¡Escuchadle!”, es la palabra performativa que guía el dinamismo de la historia y que sostiene, en la fe y en la obediencia, la esperanza. La visión y la palabra, la imagen y la voz, confluyen en un acontecimiento de revelación que pide, en la experiencia de cada día, una respuesta de fe capaz de transformar la vida concreta de los hombres.

En la obediencia y en la paciencia la gloria de Dios recorre la historia toda del hombre, desde su origen hasta su último futuro, desvelando así al hombre su propio misterio y empujándole a seguir, a través de la pasión y de la cruz, el itinerario de la sublimidad de su vocación (cf. GS 22)⁷⁰.

La subida al monte conduce al descenso del mismo y el discípulo, como Pedro, “debe aprender a comprender de un modo nuevo que el tiempo mesiánico es, en primer lugar, el tiempo de la cruz y que la transfiguración –ser luz en virtud del Señor y con él– comporta nuestro ser abrasados por la luz de la pasión”⁷¹.

2. MIRACULUM Y SACRAMENTUM

El acontecimiento de la transfiguración de Jesús llega a nosotros a través del testimonio del Nuevo Testamento en el contexto de la tradición viva de la Iglesia.

68 X. LÉON-DUFOUR, *Estudios de evangelio* (Barcelona 1969) 115-116.

69 *Ibid.*, 117.

70 Cf. OROZCO RUANO, “La humanidad de Cristo”, 97-100.

71 RATZINGER – BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret* I, 367.

La transfiguración no es un misterio que quede encerrado en, o limitado a, la vida terrena de Jesús sino que, en virtud de la pascua, de su muerte y resurrección, “todo lo que Cristo es y todo lo que hizo y padeció por los hombres participa de la eternidad divina y domina así todos los tiempos y en ellos se mantiene permanentemente presente”⁷².

La resurrección es exactamente “la Transfiguración, que el Espíritu Santo hace eterna en la Humanidad del Señor”⁷³; “la Transfiguración es una Resurrección anticipada, y la Resurrección es la Transfiguración hecha eterna por las Energías divinas del Espíritu Santo”⁷⁴.

La vivencia de este misterio puede ir más allá de un recuerdo o de la referencia a un ejemplo sugestivo para la vida humana o para ilustrar el sentido de la historia. La significatividad de la transfiguración está relacionada con la posibilidad de vivir hoy este misterio en la liturgia como actual y eficaz; más aún, con la posibilidad de vivir la misma liturgia –en la que “Cristo significa y realiza principalmente su misterio pascual”⁷⁵– como transfiguración.

Como señala Benedicto XVI, “los grandes acontecimientos de la vida de Jesús guardan una relación intrínseca con el calendario de las fiestas judías; son, por así decirlo, acontecimientos litúrgicos en los que la liturgia, con su conmemoración y su esperanza, se hace realidad, se hace vida que a su vez lleva a la liturgia y que, desde ella, quisiera volver a convertirse en vida”⁷⁶.

De modo análogo a lo que aconteció en el Tabor, Cristo sigue ofreciéndonos en la sacramentalidad de la liturgia la posibilidad de pregonar la vida futura. El culto de la Iglesia es, realmente, el lugar primario de acceso a la vida y obra de Jesús⁷⁷. La forma de la celebración se corresponde a la forma de la revelación divina y, por consiguiente, la liturgia es un lugar teológico, un ámbito de acogida de la revelación.

En la liturgia, y de modo relevante en la eucaristía, se abre para nosotros el espacio simbólico de Jesús y se expande la manera humana originaria de

72 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1085.

73 T. FEDERICI, *Cristo Signore Risorto Amato e Celebrato. I. Commento al Lezionario Domenicale Cicli A, B, C* (Eparchia di Piana degli Albanesi, Palermo 2001) 1037.

74 *Ibid.*, 1226.

75 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1085.

76 RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret I*, 358. Cf. F. CONESA, “El misterio de la transfiguración”: *Facies Domini* 2 (2010) 87-118.

77 Cf. GRANADOS GARCÍA, *Tratado general*, 4.

habitar en el mundo⁷⁸. Fascinados y transportados por la presencia del Señor que trae a nuestro mundo la gloria de Dios, tenemos de nuevo la posibilidad de escuchar su voz, su Palabra, y responder a ella con la fe, con la obediencia cargada de esperanza.

La liturgia, como la transfiguración, nos introduce en el mundo renovado de Dios, en un nuevo horizonte de ideas, en una esfera nueva de contemplación⁷⁹. Pero, como en el Tabor, la liturgia no nos separa del mundo, sino que inaugura un modo de habitar centrado en el cuerpo de Cristo, “como lugar donde se unifican los miembros y se aprenden formas nuevas de relacionarse”⁸⁰, de habitar en el mundo, entre los hombres y hacia Dios.

La lógica sacramental de la revelación y de todo lo cristiano armoniza plenamente con la liturgia, con la eucaristía. Es una lógica de la “pro-afección” de Dios, que se presenta, como señala P. Sequeri, a través de una dialéctica de la imagen (*miraculum*) y del sacramento (*sacramentum*).

En el sacramento, lo visible, lo estético, está presente pero, podríamos decir, reducido a lo mínimo para significar la trascendencia de lo sublime, reconocida en la adoración y en la fe: “El sacramento es el lugar de la pura exposición a la conmovedora potencia de la gracia que resplandece en el minimalismo del signo en el que el Señor nos habla y nos toca. El signo debe aparecer en sí mismo totalmente inadecuado. Y aparecer, en el Señor, totalmente indispensable”⁸¹.

78 “La naturaleza sacramental de la fe alcanza su máxima expresión en la eucaristía, que es el precioso alimento para la fe, el encuentro con Cristo presente realmente con el acto supremo de amor, el don de sí mismo, que genera vida. En la eucaristía confluyen los dos ejes por los que discurre el camino de la fe. Por una parte, el eje de la historia: la eucaristía es un acto de memoria, actualización del misterio, en el cual el pasado, como acontecimiento de muerte y resurrección, muestra su capacidad de abrir al futuro, de anticipar la plenitud final. La liturgia nos lo recuerda con su *hodie*, el « hoy » de los misterios de la salvación. Por otra parte, confluye en ella también el eje que lleva del mundo visible al invisible. En la eucaristía aprendemos a ver la profundidad de la realidad. El pan y el vino se transforman en el Cuerpo y Sangre de Cristo, que se hace presente en su camino pascual hacia el Padre: este movimiento nos introduce, en cuerpo y alma, en el movimiento de toda la creación hacia su plenitud en Dios”, PAPA FRANCISCO, *Lumen fidei* 44.

79 Cf. J. H. NEWMAN, *Discursos sobre la fe* (Madrid 1981) 114.

80 J. GRANADOS GARCÍA, “Cuerpos sacramentales: cómo abrir espacios cristianos en la era secular”: *Revista Española de Teología* 78 (2018) 106.

81 SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, 251-252.

3. LA CONSOLACIÓN: LAS TRANSGURACIONES Y EL PADECER

La transfiguración encierra un profundo significado antropológico si tenemos en cuenta la vulnerabilidad humana y la necesidad de consuelo y de ánimo que entraña la perspectiva próxima del dolor y del sufrimiento.

San León Magno incide en este aspecto y presenta el misterio del Tabor como antídoto para no perder la fe y la esperanza en medio de los padecimientos: “Que nadie tema sufrir por la justicia, ni desconfíe del cumplimiento de las promesas, porque por el trabajo se va al descanso, y por la muerte se pasa a la vida; pues el Señor echó sobre sí toda la debilidad de nuestra condición, y, si nos mantenemos en su amor, venceremos lo que él venció y recibiremos lo que prometió”⁸².

La respuesta cristiana al temor al sufrimiento no es la resignación, sino la apertura de la mirada a la dinámica nueva que proviene de la pascua, anticipada en la transfiguración y actualizada en la eucaristía.

Esta potencia nueva es la fuerza del amor, del servicio y del sacrificio. La visión que proporciona el amor y que permite “una retirada del curso de los eventos, pero sólo para poder volver a ellos, para encontrar en ellos el único sentido que es capaz de salvar el tiempo, anclando firmemente el instante en la eternidad”⁸³.

La liturgia invita a todo hombre a hacer esta experiencia en la humildad de los sacramentos: apartarse un poco para entrar en la esfera de Dios que se hace presente y que infunde serenidad y firmeza para descubrir, en el ascenso de la gloria y en el descenso de la cruz, el consuelo que dimana de esa cercanía. Algo de esto parece expresar Amado Nervo en uno de los poemas: “Tú en todas las transfiguraciones y en todo el padecer”⁸⁴.

Es la bienaventuranza de los que lloran (cf. Mt 5,5), sobre los que se posa la nube del consuelo de Dios que capacita para consolar a otros, practicando la misericordia como lo hizo Jesús con la viuda de Naím: “se compadeció de ella y le dijo: ‘No llores’” (Lc 7,13).

82 SAN LEÓN MAGNO, *Sermón* 51, 3-4.

83 GRANADOS GARCÍA, *Teología de los misterios*, 149.

84 Cf. OBREGÓN, *400 poemas*, 38.

Existe un nexo que vincula indisolublemente, en la lógica sacramental de la coherencia eucarística⁸⁵, la creencia, la oración y el obrar moral cristiano. La transfiguración de Jesús se hace significativa para los hombres cuando los cristianos se dejan transfigurar ellos mismos por la gracia y se comprometen en la tarea del reconocimiento del prójimo y de la consolación, imaginando, a partir de la eucaristía, la utopía de lo posible que equilibre las contra-imágenes que amenazan la integridad del hombre y del mundo⁸⁶.

CONCLUSIÓN: LA SIGNIFICATIVIDAD DE LA TRANSGURACIÓN PARA NUESTRA ÉPOCA

Nos preguntábamos, al comienzo de este trabajo, en qué medida la transfiguración, considerada desde la perspectiva de la Teología fundamental, puede ser especialmente significativa e iluminadora para nuestra época. Creemos que, tras haber considerado las dimensiones histórica, teológica y antropológica de la credibilidad de la transfiguración, este acontecimiento se muestra como enormemente significativo en nuestro contexto vital.

En el cuerpo concreto, histórico, del Señor se refleja la gloria de Dios que le corresponde como Hijo e Imagen del Padre. Esta gloria ha impresionado los sentidos de sus discípulos –de Pedro, Santiago y Juan– y ha supuesto, para ellos y para los demás seguidores de Jesús, un estímulo y un consuelo para que, escuchando y obedeciendo al Maestro, no perdiesen la esperanza ante la aparente desfiguración del Calvario mientras aguardaban, en medio de la zozobra, la claridad nueva de la pascua.

La revelación expresa con singular evidencia en este acontecimiento su carácter sacramental, en el que se unen los gestos y las palabras. La referencia al cuerpo de Jesús como medio de revelación y signo que la confirma, así como el papel de la imagen de Jesús como reflejo de la gloria divina, constituyen elementos que merecen ser considerados en orden a ahondar en la estructura sacramental, concreta, de la fe.

85 Cf. BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis* 83.

86 Cf. STEEVES, *Grâce à l'imagination*, 409-424.

El acontecimiento de la transfiguración de Jesús nos ayuda, pues, a comprender mejor la estructura sacramental de la fe y la sacramentalidad misma como elemento fundamental de todo lo cristiano. En el cuerpo terreno de Jesús se hace visible la gloria de lo eterno para revelar que su muerte es el paso que conduce a la resurrección.

Él es el Hijo, el Verbo encarnado, tanto en el Tabor como en el Calvario. Solo escuchándolo a él la obediencia de la fe será capaz de seguirle en ese peculiar éxodo, sin ceder al desaliento de la desconfianza, sin sucumbir a la tentación de la incredulidad.

Los evangelistas, y también Pedro, han dado fiel testimonio de este acontecimiento. Los apóstoles y discípulos han visto y oído, han palpado con sus manos, al Verbo de la vida. Ellos han creído, a pesar de la desfiguración de la cruz, y han podido reconocer al Resucitado, portador de una luz que fugazmente habían experimentado Pedro, Santiago y Juan en la cumbre de la montaña.

En el cuerpo de Jesús, en su carne, habían visto estos tres apóstoles, alumbrados por un fulgor como de un relámpago, al nuevo Adán, al rey mesías, a aquel que puede quedarse solo, pero que nunca los dejará solos. A aquel cuya luz se hace camino, éxodo. A aquel que es el lugar de la gloria, el auténtico tabernáculo.

En la transfiguración lo divino se revela en lo visible. En la visibilidad de un cuerpo, en la evidencia de la carne de Jesús. Esa carne concreta y ese cuerpo histórico, vulnerable, es la Imagen de Dios y es, asimismo, por ello, la imagen del hombre. Ni Dios está tan lejos ni el hombre está tan perdido en un laberinto del pasado o en las quimeras de un futuro imposible.

Su cuerpo es el espacio perfecto para la manifestación de Dios; es el ámbito de la comunión y de la apertura, de la cercanía que respeta la trascendencia. Su cuerpo asume el tiempo y lo llena con el dinamismo de su paso por la tierra, lo conduce a una eternidad que no reniega de la historia, sino que la asume y plenifica; en definitiva, la redime.

No debería el hombre, si de verdad le importa no perderse en la desorientación acerca de sí mismo, desconocer ese espacio y ese tiempo iluminados por el cuerpo transfigurado de Jesús. La fe en él obra el milagro de ayudar a renocerse a uno mismo y a situarse en el mundo, valorando las relaciones que nos constituyen, los vínculos que nos abren a los demás y a Dios.

Su cuerpo y todo cuerpo humano es mucho más que un instrumento, es un espacio simbólico, sacramental, que nos permite llegar a la plenitud de lo que somos, recorriendo, con los otros, y sostenidos por la gracia, el camino de la imagen que nos hace semejantes a Dios.

El cuerpo es sagrado, el hombre es sagrado. No valen, entonces, tratos ni contratos que reduzcan el cuerpo a cosa, a mercancía, a objeto de alquiler o de venta. El cuerpo no es para el comercio, ni siquiera para el autoconsumo voraz dictado por un ansia egoísta de explotación de las fronteras imposibles del placer y de la humillación.

El horizonte que nos rodea y que nos permite ser vistos para así poder ver no es una gruta oscura privada de luz, no es una mazmorra donde estemos condenados a vagar con una existencia umbrátil que se mueve entre el hastío y la anestesia para soportar la carga de la vida. El horizonte que nos rodea es la mirada de Dios que nos sostiene en el ser y en la confianza.

De este horizonte –de este ser vistos que permite ver de modo nuevo– debemos ser destinatarios y testigos para conjurar el enfado con la creación, para desechar la envidia de las algarrobos de los cerdos, para señalar como engaño el prometeico delirio de querer “ser como dioses”, sin Dios o contra Dios; para reconocer la belleza auténtica que resiste el paso del tiempo y que no se deja encerrar, disfrazada de lo que no puede ser, en la portada de un catálogo o de una revista.

La transfiguración, y la imagen de Dios que brilla en la carne de Cristo, nos impele al amor, llama al servicio y al sacrificio, a la valoración del otro y de uno mismo. Abre a la memoria de la mirada de Dios y a la esperanza de ser salvados por esa memoria.

Memoria y esperanza que hoy se hacen accesibles en los sacramentos, en la liturgia de la Iglesia. La mejor apologética consistirá en despertar el deseo de ver a Jesús, de poder gustar su sabor que se convirtió para nosotros en sabiduría (cf. 1 Co 1,30). La mejor apologética será despertar el deseo de preguntar dónde vive el Maestro y de responder a este interrogante con un “venid y veréis” (Jn 1,38-39), llevando a los hombres a la esplendorosa humildad de la eucaristía, al Tabor donde mora la gloria y la cruz, al tabernáculo que proporciona el valor y el consuelo.