



Jesucristo, el Hijo.

La clave del «yo» de Jesús

Gabino Uríbarri Bilbao, SJ

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

MADRID

RESUMEN La confesión de fe en Jesucristo como el Hijo de Dios ha sido un tema candente desde el concilio Vaticano II a nuestros días. Se estudia su presencia en la teología de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI en tres momentos estelares de su producción: como profesor (*Introducción al Cristianismo*, 1968); como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (*Miremos al Traspasado*, 1984); como Papa (*Jesús de Nazaret I y II*, 2007 y 2011). Se constata una gran continuidad en los tres momentos. Resalta la sospecha ante la reducción de la aproximación historicista, la importancia del evangelio de Juan, de los grandes concilios cristológicos y de la oración de Jesús, clave última de su yo.

PALABRAS CLAVE Joseph Ratzinger, Benedicto XVI, epistemología teológica, Hijo de Dios, Nicea, Calcedonia, exégesis histórico crítica, oración de Jesús, yo de Jesús.

SUMMARY *The confession of faith in Jesus Christ as the Son of God has been a burning issue from Vatican II to the present day. This topic is studied in Joseph Ratzinger – Benedict XVI's theology in three important moments of his writings: as a Professor (Introduction to Christianity, 1968), as a Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith (Behold the Pierced One, 1984), as a Pope (Jesus of Nazareth I and II, 2007 and 2011). A great continuity is observed in these three moments. It is highlighted the suspicion with regard to the reduction of the historicist approach, the importance of St John's Gospel, the great Christological councils and the Jesus prayer, final key of his ego.*

KEY WORDS *Joseph Ratzinger, Benedict XVI, theological epistemology, Son of God, Nicaea, Chalcedon, historical-critical exegesis, Jesus prayer, Jesus' ego.*



1. PRELIMINAR

1.1. MARCO GENERAL

Si de un tema particular se puede decir que concentra sobre sí el meollo mismo de los avatares de la teología católica en general, y de la cristología en particular, desde la celebración del Concilio Vaticano II a nuestros días, me atrevo a sostener que tal asunto radica precisamente en la confesión cristiana en Jesús como el Hijo de Dios. La razón es simple: el título “Hijo” es sin duda el más importante para una adecuada comprensión de la persona de Jesús de Nazaret¹. Dicha comprensión, a la que se dedica de modo expreso la cristología, constituye el centro neurálgico de la fe cristiana. Lo es porque en ella se encierra la explicación fundamental de la relación de Jesús con Dios, con el Padre. Al ser dicha relación de filiación ontológica sitúa al hombre Jesús en la órbita del rango divino. Por ello, en esta proposición tan simple: “Jesús es el Hijo” se contiene nuclearmente todo lo que fe cristiana podrá decir acerca de Dios y del hombre. A partir de este núcleo se despliegan, en un momento lógicamente posterior, todos los elementos esenciales de la fe cristiana, incluida la fe trinitaria, a la que accedemos gracias a la revelación de Jesucristo como Hijo de Dios.

Pues bien, dicho núcleo es el que de diversas maneras y con intensidad variada se ha puesto en tela de juicio a lo largo de los años postconciliares. Dos documentos de carácter magisterial así lo confirman, que a su vez diagnostican dos momentos diferenciados. El primero de ellos es del año 1972 y refleja la situación inmediatamente siguiente al Concilio: finales de los años 60 y primeros 70. Me refiero a la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe titulado “*Mysterium Filii Dei*. Declaración para salvaguardar la fe de algunos errores recientes sobre el Misterio de la Encarnación y de la Santísima Trinidad” (21.02.1972)². Se trata de la primera intervención de la Congregación después del Concilio Vaticano II. No es necesario entrar ahora en un análisis

1 J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Barcelona ²1985) 12, 114; W. KASPER, *Jesús, el Cristo* (Salamanca ⁵1984) 199; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología* (Madrid 2001) 373.

2 Hay una edición con comentarios: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El misterio del Hijo de Dios. Declaración y comentarios* (Madrid ³1992).



detallado de su contenido³. Basta con caer en la cuenta de que tanto el misterio trinitario como el de la encarnación atañen directamente a la comprensión de Jesús como Hijo de Dios y, al hacerlo, tocan el mismo centro de la fe⁴. Más aún, considerar en su verdad a Jesucristo como el Hijo es lo que permite esbozar una comprensión trinitaria de Dios y pensar la encarnación: el misterio mediante el cual formulamos lo que parece de suyo impensable, que Dios se haya hecho hombre, uno de nosotros. En el primer postconcilio diversas modas exegéticas y teológicas ponían en peligro uno de los aspectos más esenciales de la fe cristiana, dentro de los cuales descuella la confesión de fe en Jesús como Hijo. La presentación del texto que años más tarde hace el Cardenal Ratzinger, como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, reafirma la actualidad de su contenido para los años 90⁵.

El segundo texto tiene que ver con nuestra situación actual, marcada por el modo de ubicarse la fe cristiana en el panorama del pluralismo religioso. Me refiero a la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe “*Dominus Iesus*, sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia” (6.08.2000) del año 2000⁶. Tampoco es momento para entrar en su contenido⁷. Baste con afirmar que la problemática de fondo toca directamente la consideración de Jesucristo como Hijo de Dios, a partir de la cual se sustenta la plenitud y la definitividad de la revelación de Dios en Jesucristo⁸, como un aspecto central de la fe cristiana. Si Jesucristo deja de ser el Hijo y el revelador definitivo de Dios, la fe cristiana pierde un elemento sustancial. Estaríamos

3 Cf. G. URÍBARRI, *La singular humanidad de Cristo. El tema mayor de la cristología contemporánea* (Madrid 2008) 185-195. Destaca la necesidad de no prescindir de la preexistencia ni de la consideración de que en el Hijo nos encontramos con una única persona divina.

4 “Es necesario que el misterio del Hijo de Dios hecho hombre y el misterio de la Santísima Trinidad, que forman parte de las verdades principales de la Revelación, iluminen con la pureza de la verdad la vida de los cristianos” (*Mysterium Fidei Dei* 1).

5 J. RATZINGER, “Introducción a la Declaración *Mysterium Dei Fidei*”, en: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El misterio del Hijo de Dios*, 15-35.

6 También hay una edición con comentarios “oficiosos”: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración «Dominus Iesus», sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia. Documentos, comentarios y estudios* (Madrid 2002). Destaca, por su importancia, la introducción del Cardenal J. RATZINGER, “Introducción. Contexto y significado de la Declaración *Dominus Iesus*”, en: *Ibid.*, 11-18. Para esta problemática, cf. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* (Salamanca 2005); P. RODRÍGUEZ PANIZO, “El Cristianismo y las religiones según Joseph Ratzinger”, en: S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger: Teólogo y Papa* (Madrid 2009) 243-275.

7 Un análisis en URÍBARRI, *Singular humanidad*, 355-372.

8 Cf. esp. *Dominus Iesus* 5-8, pero también los párrafos 1 y 4.



ante otra religión, diferente de la que hasta hoy en día ha sido la fe cristiana en el único mediador, el hombre Cristo Jesús (cf. 1 Tm 2,5).

Así pues, la cuestión acerca de Jesucristo como el Hijo o el Hijo de Dios ha sido de hecho hasta nuestros días el tema más candente de la cristología en el postconcilio, el más agitado por los embates de la exégesis moderna y por las propuestas de la teología pluralista de las religiones. Al estudiar este tema nos haremos cargo de la agudeza con la que Ratzinger percibió lo que se jugaba en este título primero como teólogo, luego como Cardenal prefecto y, últimamente, como Papa. Anticipando los resultados, se puede adelantar que la consideración de Jesucristo como Hijo constituye el centro del centro de la cristología de nuestro autor. Así, pues, abordamos el cogollo mismo de la comprensión de la persona de Jesús de Nazaret.

1.2. OBJETO Y MÉTODO

Dentro de la bibliografía de Joseph Ratzinger el tema de la cristología, no tan omnipresente como la eclesiología⁹, ha ocupado un lugar nada despreciable. Llama la atención incluso que, poco tiempo después de la aparición de su *Introducción al cristianismo* (1968), tuviera la intención de publicar una cristología en cuanto tal. Así lo afirma en su contribución al homenaje que se hizo al jesuita español Joaquín Salaverri, con motivo de su ochenta cumpleaños, en la única nota de su colaboración en la revista *Estudios Eclesiásticos*:

Die wissenschaftlichen Belege für diese Gesamtskizze des Zusammenhangs zwischen biblischem Christuszeugnis und chaledonischem Dogma hoffe ich, in absehbare Zeit in einer breiter ausgeführten Christologie bieten zu können¹⁰.

Es posible que tuviera previsto poner al día y madurar para su publicación el curso de cristología que impartió en Tubinga en el semestre de invierno 1966-67¹¹. Sea como fuere, hoy sabemos que este propósito no se ha

9 Cf. S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas. La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI* (Santander 2008).

10 J. RATZINGER, "Die Legitimität des christologischen Dogmas": *EE* 47 (1972) 487-503, 487.

11 *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)* (Madrid 2005) 136.

llevado a término de una manera formal¹², pues él mismo ha declarado con claridad que su libro sobre Jesús, del que han aparecido ya dos volúmenes, no es una cristología propiamente dicha¹³. Por otra parte, resulta curioso que a pesar de la presencia de la cristología en sus diversas publicaciones, hasta la aparición de su primer volumen sobre Jesús de Nazaret no llamó la atención de los estudiosos. Una bibliografía muy completa sobre Ratzinger, elaborada por Pablo Blanco y publicada en 2005¹⁴, no recoge ninguna monografía ni ningún artículo de revista especializada sobre la cristología de Ratzinger¹⁵.

En esta indagación no podré tener presente ni analizar todas las obras y artículos de nuestro autor en los que el tema cristológico aparece ni, menos aún, aquellas en las que se reflexiona sobre la epistemología teológica, aspecto muy ligado a los debates cristológicos del postconcilio tal y como Ratzinger los ha enjuiciado. Me propongo una triple tarea. Primero, intentaré rastrear su concepción de Jesucristo como Hijo, para detectar no solamente sus líneas fundamentales, sino también si se da una continuidad a lo largo de la producción teológica de nuestro autor sobre este tema. Segundo, procuraré verificar si dicha concepción teológica implica o no una toma de postura sobre cuestiones fundamentales de epistemología teológica, que repercuten directamente sobre la cristología, como son el tipo de interpretación de la Escritura que se propugne y el peso que se otorgue a la tradición, en particular a los grandes Concilios cristológicos de la antigüedad, en particular Nicea y, sobre todo, Calcedonia. Tercero, escrutaré si toda la problemática que versa sobre la comprensión de Jesús como Hijo no es sino una indagación en último

12 Es posible que estuviera planeado para formar parte de la *kleiner katholischen Dogmatik*, que concibió junto con J. Auer en sus tiempos de Regensburg, serie dentro de la cual apareció su tratado de escatología: *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (KKD 9; Regensburg 1977), con reediciones (trad. Barcelona 21984). Esto parece todavía más plausible ya que nos aclara en *Mi vida*, 152: “acepté redactar para su obra [la dogmática de Auer] las partes que el padre Grillmeier debería escribir para la dogmática del editor Wewel”. No parece lógico dudar de que uno de los tratados encargados al gran cristólogo Grillmeier fuera precisamente la cristología. El tratado de cristología lo redactó finalmente el mismo Auer: *Jesus Christus – Gottes und Mariä “Sohn”* (KKD 4,1; Regensburg 1986); *Jesus Christus – Heiland der Welt. Maria – Christi Mutter im Heilsplan Gottes* (KKD 4,2; Regensburg 1988).

13 J. RATZINGER – BENEDIKT XVI, *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung* (Freiburg – Basel – Wien 2011) 12. En adelante *Jesus II*. (Trad. Madrid 2011).

14 *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones* (Madrid 2005) 290-300.

15 De los estudios posteriores destaco J. VIDAL TÁLENS, “Líneas maestras de la cristología de J. Ratzinger”, *Communio Nueva Época* 7 (invierno 2007) 97-121; *Id.*, “Mirar a Jesús y «ver» al Hijo de Dios, hecho hombre para nuestra Redención. Aportación de J. Ratzinger a la Cristología contemporánea”, en: S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger*, 67-100.

término sobre el yo de Jesús, como última condensación cristológica que aclara quién es Jesucristo.

Para realizar esta labor me parece que bastará con tres calas de profundidad suficiente en tres de los escritos de Ratzinger más significativos sobre cristología, dado que un análisis completo y pormenorizado de la amplísima producción teológica de nuestro autor requeriría un espacio mucho mayor que el de una ponencia. En concreto me detendré en sus aportaciones sobre Jesús como Hijo en estas tres obras: la *Introducción al cristianismo* (1968), que representa su pensamiento cristológico como profesor de teología con madurez y solvencia; su obra *Miremos al Traspasado* (1984), en la que encontramos una toma de postura sobre la cristología de Ratzinger como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe; y, por último, como no puede ser de otra manera, los dos libros sobre *Jesús de Nazaret* (2007 y 2011) publicados ya como papa teólogo. Con estas tres obras tenemos lo más granado y más sustantivo de la producción cristológica de Ratzinger. Además, nos otorgan la ventaja complementaria de que cada una de ellas maneja un género literario distinto. La *Introducción al cristianismo* es una explicación del credo para universitarios; la contribución en que me fijaré en *Miremos al Traspasado* consiste ante todo en una reflexión sobre la situación y el método de la cristología en una reunión del CELAM; por último, los volúmenes sobre Jesús de Nazaret pretenden ser un libro que acerque la figura de Jesucristo a un gran número de creyentes. Se trata, pues, de una obra con una clara intención pastoral, en línea con los libros sobre Jesús que menciona en el prólogo del primer volumen.

Antes de entrar en materia, como ambientación y a modo de anticipo de lo que encontraremos, pasemos revista a un pequeño escrito, de carácter menos académico, que nos acerca más al Ratzinger creyente e ilumina el contenido de lo que estudiaremos.

1.3. UN ANTICIPO DEL CONJUNTO: "¿QUIÉN ES JESUCRISTO PARA MÍ?" (1973)

A primeros de los años 70 se le pidió a cien personalidades en Alemania que respondieran a la pregunta "¿Quién es Jesucristo para mí?"¹⁶ Uno de ellos

16 H. SPAEMANN (ed.), *Wer ist Jesus von Nazaret – für mich? 100 zeitgenössische Antworten* (München 1973). La respuesta de Ratzinger: 23-36. Manejo el texto recogido en J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung* (Donauwörth 2005) 133-136; trad. *La Palabra en la Iglesia* (Salamanca 1973). Los números en el texto remiten a las páginas del texto citado.

fue el teólogo Joseph Ratzinger, que en su respuesta personal refleja su posición teológica, así como su actitud de creyente. Resulta muy instructivo considerar cómo los grandes temas relativos al Hijo de Dios se encuentran aquí formulados de modo suficientemente claro¹⁷.

En Jesucristo se vislumbra qué es Dios y qué es el hombre (133). Y esto, añadido, es posible porque Jesucristo, siendo hombre, es el Hijo. Con esto se abre una primera perspectiva, en la que la cristología es el gozne fundamental que une el misterio trinitario de Dios y la comprensión de la persona humana. De este modo, se da una estrechísima unidad entre Trinidad, Cristología y Antropología, como pusiera de relieve la Comisión Teológica Internacional¹⁸.

Esto es así, porque a través de la oración de Jesús, Dios se nos revela como Padre (133). Por lo tanto, el ser filial de Jesús se nos abre en toda su patencia en su oración. Dicha oración, además, nos desvela lo más auténtico del ser de Dios: su paternidad. Por lo tanto la oración de Jesús pertenece esencialmente a su ser Hijo, a su capacidad de revelar al Padre.

Esto solamente es posible si se mantiene la figura de Jesús que preconiza la Iglesia (134), incluyendo aquí dos dimensiones fundamentales. Primera, la relación directa con Jesús hoy es posible, porque Jesús es alguien que vive y actúa (134). Segundo, se ha de conservar en plena vigencia el contenido formulado por el Concilio de Calcedonia: Hijo de Dios significa identidad de esencia con Dios e identidad de esencia con nosotros (134).

Esto implica, además, que no se han de separar ni tampoco identificar Jesús y la Iglesia (134). Lo cual provoca una gran confianza, porque Jesús no queda nunca domesticado por los fallos eclesiales, sean del tenor que fueren. Pero también una gran exigencia, porque irrumpe siempre con su llamada e interpelación radical, ante la que no caben subterfugios.

Por otra parte, la tradición eclesial y la tradición bíblica no se oponen. Al contrario: la tradición eclesial proporciona la mejor garantía de la verdad de la tradición bíblica (135). Es imposible llegar a un "Jesús histórico químicamente puro" (135). Por ello, carece de sentido la discusión en torno a cuáles fueron las *ipsissima verba* de Jesús (136). En una formulación sucinta y

17 Ya lo estaban en "Christozentrik in der Verkündigung", original en *TThZ* 70 (1961) 1-14, recogido en *Dogma und Verkündigung*, 43-64.

18 "Teología-Cristología-Antropología" (1981), recogido en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, (ed. preparada por C. Pozo; Madrid 1998) 243-264.

rotunda: “Sé que el Jesús de los evangelios es el Jesús real” (136). Vemos cómo ya en esta época formula una de las tesis centrales, la que más tinta ha hecho correr quizá, de su primer libro sobre Jesús¹⁹. Con este Jesús se entra en relación a través de la fe de la Iglesia, de la oración y de los sacramentos (136).

En resumen, aquí tenemos todos los temas nucleares, excepto el más técnico relativo al yo de Jesús, en torno al cual girarán sus reflexiones en los escritos más académicos y científicos sobre Jesús como el Hijo: revelación de Dios y del hombre, a la vez; importancia básica de la oración de Jesús y, de rebote, la propia; fidelidad a la imagen de Jesús que propone la Iglesia, incluyendo el acierto fundamental del Concilio de Calcedonia; Jesús como alguien vivo con quien me puedo relacionar; cautela absoluta frente a la reconstrucción de carácter historicista de la figura de Jesús.

2. EL HIJO EN EL DEBATE CON LA EXÉGESIS HISTÓRICO-CRÍTICA: LA “INTRODUCCIÓN AL CRISTIANISMO” (1968)

La obra cristológica más representativa de la cristología de Ratzinger en su época de profesor es la parte cristológica de su *Introducción al cristianismo*. Sabemos que este curso, abierto a todos los oyentes, tuvo lugar en el semestre de verano de 1967²⁰ en Tubinga y que había sido un proyecto largamente acariciado²¹. También, que en el semestre anterior impartió un curso de cristología. Del ambiente y las intenciones de la época nos informa en su libro de recuerdos. Allí indica que su intención entonces era reaccionar contra el influjo de Bultmann, incluyendo los cambios aportados por Käsemann, y hacerlo desde una perspectiva del diálogo²². Se anticipa, por tanto, que la cuestión exegética será importante.

19 BENEDIKT XVI – J. RATZINGER, *Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung* (Freiburg – Basel – Wien 2007) 20-21 (trad. Madrid 2007). En adelante *Jesus I*.

20 J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico* (Salamanca 1998) 34. La edición alemana original es de 1968. Desde el año 2000 contamos con un nuevo e interesante prólogo, *Ibid.*, 17-32. Las indicaciones numéricas en el cuerpo del texto de este epígrafe se refieren a esta obra.

21 *Mi vida*, 138-139.

22 *Mi vida*, 136-137.



Por otros escritos de la época podemos adivinar los principales temas que le ocupaban y preocupaban con relación más directa con la cristología. Entre ellos, además de los esfuerzos en la recepción del Concilio Vaticano II²³, figuran sin duda: el puesto de la escatología en la fe²⁴, la moderna crítica bíblica en su relación con la teología patristica²⁵, el valor y el alcance del concilio de Calcedonia²⁶, lo nuclear y sustantivo de la fe cristiana²⁷. Por el prólogo a la primera edición (33-34), se percibe con claridad que la preocupación fundamental que inspiró la *Introducción al cristianismo* radicaba en evitar una pérdida de sustancia total de la fe cristiana, como pone de relieve el cuento de Hans que allí se relata.

Aunque no se trate de una cristología completa y articulada, sí contiene los trazos principales de una propuesta cristológica²⁸, pues aborda todas las afirmaciones cristológicas del credo, que va recorriendo de una forma sistemática en la segunda sección de la explicación del artículo cristológico del credo. La sección en cuestión se titula precisamente “El desarrollo de la confesión de fe cristiana de fe en los artículos de fe cristológica” (227-271). Prueba del valor que el mismo Ratzinger concedía a su exposición cristológica

23 Un botón de muestra de sus preocupaciones al respecto se pueden ver en *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología* (Barcelona 2005; original 1972). Cf. S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger: tras las huellas del Concilio* (Santander 2006) 97-183.

24 “Christi Himmelfahrt” (1967), en: *Dogma und Verkündigung*, 361-366; “Historia de la salvación, metafísica y escatología”, lección pronunciada en 1967 con motivo del 150 aniversario de la Facultad de teología católica (*Mi vida*, 136), recogida en: *Teoría de los principios teológicos*, 204-227. Véase también “Salvación e historia” (1970), en *Ibid.*, 181-204.

25 “Zum Personverständnis in der Theologie” (1966), en: *Dogma und Verkündigung*, 201-219 (título original: „Zum Personverständnis der Dogmatik“); „Zur Frage nach der Geschichtlichkeit der Dogmen“, en: O. SEMMELROTH – R. HAUBST – K. RAHNER, *Martyria, Liturgia, Diakonia. Festschrift für Hermann Volk zum 65. Geburtstag* (Mainz 1968) 59-70 [no me ha sido posible consultarlo]; „Die Christologie im Spannungsfeld von altchristlicher Exegese und moderner Bibelauslegung“, en: J. TENZIER (ed.), *Urbild und Abglanz. Festgabe für Herbert Doms zum 80. Geburtstag* (Regensburg 1972) 359-367, que recoge una conferencia de 1969; “La significación de los santos padres en la estructuración de la fe” (1968), en: *Teoría de los principios teológicos*, 157-181.

26 *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie* (Köln – Opladen 1966; he tenido acceso a la versión italiana: “Il problema della storia dei dogmi nella prospettiva della teologia cattolica”: *Testimonianze* 13, n.º 126 (1970) 510-534); *Die Legitimität* (nota 10).

27 „Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus” (1970) en: *Dogma und Verkündigung*, 68-83; “El bautismo y la formulación de la fe. Formación de la tradición y la liturgia” (1972), en: *Teoría de los principios teológicos*, 119-131; “¿Fórmulas breves de fe? Sobre las relaciones entre fórmula e interpretación” (1973), en: *Ibid.*, 143-153.

28 Se encuentra en consonancia con escritos cercanos, como *El Dios de los cristianos. Meditaciones* (Salamanca 2005) 57-104 (original: *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über die dreieinigen Gott*, 1972).



en la *Introducción al cristianismo* es que él mismo apelara a su contenido para justificar la falta de notas en su contribución en el homenaje a Salaverri, ya mencionado, en el que anunciaba una cristología propia²⁹.

La aportación doctrinal más interesante para la cristología se sitúa en la primera sección: "Creo en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor" (165-225), pues aquí no solamente aborda con mayor detenimiento el contenido dogmático y la fundamentación teológica de la filiación divina de Jesús, sino que encara los problemas de carácter metodológico de la cristología, tan determinantes de su contenido doctrinal. Seguiré básicamente su mismo orden lógico, resaltando los elementos más significativos.

2.1. EL PROBLEMA METODOLÓGICO DE LA CRISTOLOGÍA: EL VALOR DEL MÉTODO HISTÓRICO

La cuestión central de la cristología es, a su vez, la cuestión central de la fe cristiana, su mismo núcleo esencial y su escándalo más agudo: que un hombre crucificado sea el Hijo de Dios y el centro de la historia humana³⁰ (165). O, formulado en otros términos, que la inteligibilidad del todo, el *Logos*, se haya hecho carne, *sarx*, e identificado con un ser humano concreto (165-6). De esta manera la inteligibilidad del todo no se descifra en el universo del espíritu ni de las ideas, sino en una persona concreta, en su historia particular, dándose una unión radical entre fe e historia (166). O resumiéndolo aún más: "Jesús, un hombre histórico, es el Hijo de Dios, y el Hijo de Dios es el hombre Jesús" (166). Nótese, pues, cómo la cuestión a la vez cristológica y cristiana se concentra en Jesús como Hijo de Dios. Al tocar este asunto, su viabilidad y su fundamentación, estamos en el núcleo mismo de lo cristiano. Su importancia no se puede rebajar en absoluto.

Si Jesús es un personaje histórico, entonces parece que el método de la cristología habría de ser el del estudio histórico³¹. Nos encontramos en la época

29 Dice textualmente: „Einstweilen darf ich auf die entsprechenden Abschnitte meiner ‚Einführung in das Christentum‘ und die dort gebotenen Literaturangaben verweisen“ („Legitimität“, 487, nota).

30 "Die Christologie im Spannungsfeld", 359-361 plantea también el tema central alrededor del Hijo de Dios.

31 „Das Wesen des Christentums zu bestimmen, ist eine geschichtliche Aufgabe, da es sich in dieser Religion um eine Verkündigung handelt, die sich geschichtlich vollzogen hat“ (A. v. HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, [München und Hamburg 1964] 183, del prólogo a la edición de 1925; cursivas en el original).



de la segunda búsqueda del Jesús histórico. El concilio Vaticano II acaba de rubricar la legitimidad y la conveniencia de los métodos histórico críticos en los estudios bíblicos. Sin embargo, el teólogo Ratzinger ya en esta época va a desmarcarse con claridad de esta vía metodológica como la apropiada para la cristología³².

¿Cuáles son los problemas que percibe en la aproximación meramente historicista a estas alturas? Un primer problema radica en que el método histórico, por su propia naturaleza, no es metafísico, no puede llegar al conocimiento último del ser. O, dicho de otro modo, se queda en el estudio de los fenómenos históricos, en la fenomenología (166-7). Este tipo de conocimiento es insuficiente para las afirmaciones de la fe. En segundo problema radica en que dicho método supone una gran implicación del historiador (167), lo cual rebaja la posibilidad de acceder directamente a la verdad histórica en cuanto tal, que siempre está mediada por el historiador. Además, la verdad plena de la historia no necesariamente se da por completo en los textos que se nos han transmitido (167), con lo que nos encontramos en una situación precaria. En resumen y aplicado a la cristología: “Es, pues, evidente que la historia (*Historie*) puede ver en Jesús a un hombre, pero es difícil que pueda ver en él a Cristo que, como verdad de la historia (*Geschichte*), escapa a la posibilidad de comprobación de lo puramente auténtico” (168). Es decir, siguiendo el método histórico nos quedaríamos con Jesús, el hombre, pero perderíamos a Cristo, el Hijo de Dios.

Por eso, rechaza bien prescindir por completo de la historia, como hiciera Bultmann; bien reducir todo a historia, como pretendió Harnack; o bien tratar de encontrar en la historia un aliado con el que se demostraría la verdad de Jesús, como pretendió Pannenberg³³. La opción de Pannenberg (168) implica una serie de presupuestos que van más allá de lo que la investigación histórica puede proporcionar, debido a la precariedad del conocimiento histórico ya expuesta. La solución de Harnack (169-170) no es viable, porque su precio radica precisamente en prescindir del Hijo de Dios, para quedarnos

32 Su opción es radicalmente distinta, por ejemplo, de la de H. KÜNG, *Ser cristiano* (Madrid 1977; original 1974). Sobre la valoración de Ratzinger de la *Dei Verbum*, cf. *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil II*. (Freiburg – Basel – Wien 1967) 498-503 (introducción), 504-528 (proemio y capítulos I-II), 571-581 (capítulo VI); G. URÍBARRI, “Para una interpretación teológica de la Escritura. La contribución de J. Ratzinger – Benedicto XVI”, en: MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger*, 25-65 (con bibliografía).

33 *Introducción al cristianismo*, 168, con la nota 2, donde remite a W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974; original 1964).



simplemente con el Padre³⁴ (169). La supuesta ganancia radica en la pérdida de lo cristiano. La propuesta de Bultmann (170) conduce a otro callejón sin salida, pues al despreciar el hecho, el contenido del kerigma sin un hecho que lo apoye queda completamente en el aire. Los desarrollos de la teología de la muerte de Dios serían su consecuencia más lógica (171). Así pues, la historia nos dejaría como mucho simplemente con Jesús, lo que Ratzinger a veces denomina *Jesuanismo*³⁵, pero lejos del Hijo de Dios.

La salida que nuestro profesor propone es tratar de comprender lo que nos dice la fe (172): que Jesús es el Cristo y el Cristo es Jesús. Así, pues, otorgar mayor crédito a la fe de la Iglesia, y a su tradición, que a la investigación histórica, heredera a la razón moderna. Por eso, dirige su mirada hacia el símbolo y hacia la fe eclesial.

2.2. UNA CONSTRUCCIÓN POSITIVA: LA LEGITIMIDAD DE CALCEDONIA

a. *Lectura teológica del símbolo*

Un primer paso consiste en la vuelta al símbolo, donde se nos propone “Creo en Cristo Jesús” (172). A partir de aquí elabora una primera comprensión del asunto, partiendo de la unión entre el título “Cristo” y el nombre “Jesús”. Esto le lleva reconocer que el oficio *es* la persona (173), con lo que el yo de Jesús y su obra se identifican: “Aquí no existe el yo separado de la obra, porque el yo es la obra y la obra el yo”; “para la autocomprensión de la fe Jesús no ha llevado a cabo una obra distinta de su yo, que se pueda separar de él” (173). La conclusión de esta aproximación le lleva a una conclusión sólida y firme en su teología: “La fe no consiste en aceptar un sistema, sino en aceptar a una persona que es su palabra”³⁶ (174). Nótese, pues, cómo desde el acceso teológico el tema central de la cristología y el modo de superar los límites de la aproximación histórica radica en la indagación teológica del yo de Jesús tal y como la fe lo propone³⁷.

34 Cita expresamente: “El evangelio, tal como lo predicó Cristo, no habla del Hijo, sino sólo del Padre” (169). La cita se encuentra en *Das Wesen des Christentums*, edición de 1950, 86.

35 Ej. *Dogma und Verkündigung*, 45.

36 Cf. La encíclica *Deus caritas est* 1.

37 Encuentra rubricado este paso en K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* III/2 (Zürich 1948) 66-69, citado por H.U. VON BALTHASAR, “Zwei Glaubensweisen”, en: *Spiritus Creator* (Einsiedeln 1967) 76-91. Ambas referencias en *Introducción al cristianismo*, 174, nota 9. La idea básica se aproxima a la identificación balthasariana entre persona y misión.

Este punto de vista lo ve confirmado desde la consideración de la génesis de la cristología. En estos momentos entiende que la confesión de fe parte de la cruz (174-6). Pero en la cruz se da la identificación entre la obra de Jesús y su yo crucificado, como muestra el *titulus crucis*. Por ello, frente a la dicotomía inicial entre Jesús y Cristo, que surge de la introducción de la metodología histórica como la base de la cristología, la conclusión firme que nos propone la fe conduce a la identificación de Jesús y Cristo. Una identificación que remite a la comprensión última del yo de Jesús:

El lazo que une a Jesús y al Cristo, la imposibilidad de separar la persona y la obra, la identidad entre el hombre y su acto de entrega, son el vínculo de unión entre el amor y la fe, ya que el yo de Jesús, su persona, que constituye el punto central, tiene esta propiedad: su yo no es en modo alguno un yo independiente, sino un ser que procede del Padre y un ser para el vosotros de los hombres. Es identidad de *Logos* (verdad) y de amor; así convierte el amor en *Logos*, en verdad del ser humano³⁸ (177).

Así, en el yo de Jesús reside la clave de su ser filial, pues procede del Padre, y de su íntima relación con nosotros los hombres, pues es un ser para nosotros los hombres.

b. La legitimidad de Calcedonia

Una vez establecido este punto de partida alternativo al método histórico, en un segundo paso, el teólogo se plantea en realidad la legitimidad del concilio de Calcedonia³⁹. Más que entrar directamente a considerar dicha legitimidad, se pregunta cómo realizar hoy y sostener las afirmaciones básicas de Calcedonia. Convergen, pues, la consideración de Jesús como Hijo, su yo, la fidelidad a la fe de la Iglesia y al concilio de Calcedonia en particular. Esta cuestión se abordará en dos pasos: una lectura teológica o especulativa de lo que Calcedonia pretende y una fundamentación bíblica de su contenido.

³⁸ La unión entre la verdad (*Logos*) y amor vertebrará la encíclica *Caritas in veritate*.

³⁹ El enunciado del epígrafe remite con claridad a Calcedonia: 3. *Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre* (178); cosa que más adelante plantea aún con más claridad: c) *Legitimidad del dogma cristológico* (182).

En la primera aproximación se desbroza ya de una manera elemental el contenido que se propondrá. “La fe cristiana se orienta al yo de Jesús, a un yo que es plena apertura, plena «palabra», pleno «hijo»” (178). Ambas realidades, “palabra” e “hijo” son dinámicas. En particular “«hijo» indica una parecida [a palabra] duplicidad del «de» y del «para»” (178). La apertura total desde el ser del Padre del hijo radica en el amor, llegando así, por esta vía, al reconocimiento de la divinidad del Hijo. Pues si Dios es amor y el hijo es amor, “Jesús, el Hijo de Dios, ¿no será entonces Dios?” (178). En el ser “para” de Jesús se revela, por su parte, la radicalidad de lo que es el ser humano (179). De este modo, en esta aproximación, constatamos cómo el Hijo nos dice qué es Dios, amor, y qué es el hombre, entrega. Este es el resumen del dogma: “el desarrollo cristológico del dogma afirma que la mesianidad radical de Jesús exige la filiación y que la filiación incluye la divinidad” (179), de un lado; pero también “profesa el dogma que Jesús, en su servicialidad más radical, es lo más humano del hombre”, de otro lado (179)⁴⁰.

La filiación divina de Jesús no fue el resultado de la propagación del cristianismo original en medios helenistas, de donde se habría tomado la idea del “hombre divino” (*theïos aner*), como había defendido la investigación histórica (180-182). Si así fuera, el dogma habría sido la última consecuencia de la helenización del cristianismo. Frente a esta alternativa Ratzinger proporciona una fundamentación bíblica de la fe en Jesús como Hijo de Dios.

En su opinión se ha de distinguir claramente entre “hijo de Dios” (183-188) y “el Hijo” (188-192). La primera expresión, “hijo de Dios”, procede del Antiguo Testamento, como desmitologización de la teología oriental del soberano y expresión de la teología de la elección (183). Aunque se aplica al pueblo (Ex 4,22), su figura central es el rey (183-4), siendo su texto fundamental el salmo 2,7. Este salmo se aplicó a Jesús, seguramente después de la resurrección (185). Así, se entiende que Jesús colma la esperanza que dicho texto formula. Pero también, dado que el verdadero sentido de la realeza es representar, “ser para los demás” (185), que la realeza de Jesús se realiza en la cruz, pero es de tal modo que supera la muerte con la resurrección. Así, se conjugan rey, hijo y siervo, pues Jesús es rey sirviendo (186). Una realeza que se expresa en ser-

40 Sobre la imbricación de teología trinitaria, cristología y antropología en el dogma, cf. G. URÍBARRI, “La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos. Implicaciones de la ontología trinitaria y cristológica para la antropología y la soteriología”: *Gregorianum* 91 (2010) 240-254.

vicio, en vaciamiento (Flp 2,5-11). De tal modo que recuperamos una de las ideas principales: “El término *evacuatio* que utiliza el texto latino quiere decir justamente eso, que se ha «vaciado», que ha abandonado su ser-para-sí y se ha entregado al puro movimiento del «para»” (186). De este modo es rey y Señor del universo (186), le conviene la adoración (187) y entra en conflicto con el título romano del emperador como «hijo de Dios» (187-8).

Como se puede apreciar, para Ratzinger la consideración de Jesús como Hijo de Dios arranca de la misma Escritura. Se inscribe en la línea del cumplimiento de las promesas de AT. Alcanza un significado importante, porque conecta directamente con el servicio y el Siervo de Yahvéh, pero también con el señorío del Kyrios, que es universal y contrapuesto al señorío del emperador romano. Además, culmina en la adoración y la alabanza, con lo que entramos en el riquísimo ámbito de la liturgia. Sin embargo, a pesar de todo esto, para nuestro teólogo el aspecto central para la comprensión de Jesús hay que buscarlo en la intimidad del mismo Jesús y de su oración. Veamos cómo.

La expresión “el Hijo”, para Ratzinger, procede directamente del mismo Jesús, de su propio lenguaje, de las parábolas⁴¹ y de la apertura de su corazón a sus más íntimos (188). En particular, apoyándose en J. Jeremias, resulta decisiva la oración de Jesús: “La vida de oración de Jesús es la fuente verdadera de donde fluye la palabra; corresponde a la nueva invocación de Dios: *Abba*” (188). Así, establece una estrechísima correlación entre el *Abba* en labios de Jesús y su ser “el Hijo”: “está en perfecta consonancia con esta locución que Jesús se llamara a sí mismo Hijo. Ambas muestran cómo oraba Jesús, su conciencia divina, que también pudo contemplar, como a través de un velo, su círculo íntimo de amigos” (189).

Nótese que al tratar de la oración, aunque no lo haya expresado en estos términos, entramos en la profundidad más íntima del yo de Jesús. Ahí reside su conciencia más radical de su ser filial, como el fundamento de su ser y su actuar. También, dado que lo comunica, la percepción de los discípulos de Jesús como el Hijo no se debe ni a un añadido posterior de la comunidad en el proceso de la tradición, ni menos aún a una perversión por un sincretismo con concepciones de carácter helenista sobre el «hombre divino», ni tampoco a una mera recepción de la concepción veterotestamentaria del mesías-rey

41 No desarrolla el tema de las parábolas. Supongo que alude principalmente a la parábola de los viñadores homicidas y en particular a Mc 12,6 y par.

como hijo de Dios, sin salto cualitativo sobre la misma. Es la misma persona de Jesús, con la profundidad de su yo particular, la causa primera y principal sobre la que se sostiene y fundamenta la comprensión cristiana de Jesús como el Hijo, el Hijo de Dios, si bien no está ni mucho menos en contradicción con el cumplimiento superador de las promesas veterotestamentarias relativas al mesías.

A partir del resultado obtenido con el análisis de los sinópticos, el evangelio de Juan habría tematizado más ampliamente este aspecto tan central. En la comprensión de Juan no encontraríamos sino lo que previamente se ha establecido desde una línea más especulativa. Jesús es el Hijo, ahora bien siendo el Hijo “no es sino «ser de» y «ser para»” (190). Se identifican Hijo, «palabra» y «enviado», pues en todos ellos ser y misión coinciden: “Todo él es hijo, palabra, misión; su obra llega hasta lo profundo de su ser y se identifica con él; lo que le caracteriza es la unidad de ser y acción” (190). De esta forma en Juan encontramos una auténtica «ontologización» de lo que es el ser, como pura actualidad: la máxima condensación en el ser se da en su máxima actualidad.

Los concilios de Nicea y Calcedonia simplemente habrían recogido el contenido sustancial de estos aspectos, en particular de los términos «*abba-hijo*» (191) en su correlación. Por eso, reflejan mejor el contenido de la Escritura que la aproximación de Bultmann (191-2).

Con lo expuesto nos hemos apropiado de los elementos fundamentales en la comprensión de Jesús como Hijo de Dios en la *Introducción al cristianismo*. En su curso, Ratzinger se adentra en algunos aspectos de importancia nada desdeñable, como la comprensión de la cruz y la encarnación en su interrelación; la soteriología y la antropología: Jesús como el último Adán y cifra clave de lo humano (192-204). La clave para resolver todos estos aspectos radica en la filiación de Jesús. Además, introduce un excursus muy interesante sobre las estructuras básicas de lo cristiano, que viene a ser una reflexión sobre la cristología y, en particular, sobre los elementos constitutivos del Hijo (204-225). Tratar todos estos temas nos desbordaría. Simplemente añado que el nacimiento virginal no está al servicio de la consideración de Jesús como Hijo (227-234). Pues la filiación divina hace relación al Padre: “La doctrina eclesial de la filiación divina de Jesús no es la prolongación de la historia del nacimiento virginal, sino la continuación del diálogo *Abba-hijo* y de la relación entre palabra y amor que ahí se inicia” (231).



2.3. BALANCE PROVISIONAL

En un primer balance podemos constatar una armonía fundamental con el escrito más personal que presentamos como anticipo: “¿Quién es Jesucristo para mí?” Concretando más, hemos visto estos aspectos.

Primero, la centralidad absoluta de Jesucristo Hijo de Dios, como el centro de la fe cristiana. Dicho centro en estos momentos era puesto en duda o su fundamentación socavada. El teólogo Ratzinger no tuvo ninguna duda para defenderlo con convicción y energía, pues con su pérdida se habría ido por la borda la misma fe cristiana. En estos momentos el profesor de Tubinga vio este aspecto con una gran clarividencia.

La línea fundamental de defensa, segundo, consiste en no dejarse enmarañar por las falsas promesas de una construcción de carácter historicista de la cristología en ninguna de sus versiones. No acepta ni renunciar a la historia, como Bultmann; ni fiarlo todo a sus artes, como Harnack. Pero tampoco, como estaba haciendo Pannenberg, buscar con la investigación histórica y sus métodos la confirmación de la verdad de la cristología. Encontramos una primera disección de las dificultades y aporías a las que la aboca la investigación histórica en sí misma considerada. Por eso, la cristología, la fe de la Iglesia no se puede sostener sobre ella. Hoy es bien sabido que este tema ha ocupado durante mucho tiempo a Benedicto XVI. Sus contribuciones a la clarificación de los límites de la exégesis histórico crítica, e historicista en general, ocuparán un puesto muy singular en su primer libro sobre Jesús⁴². Sin embargo, en estos momentos su postura de desconfianza ante el método histórico crítico y sus resultados era claramente minoritaria. Ciertamente H. U. von Balthasar nunca lo tuvo en estima y K. Barth se negó a entrar por esos cauces.

En particular, ha constatado que la investigación histórica nos deja con Jesús, pero perdemos a Cristo, al Hijo y al Hijo de Dios. Así, ya se apunta que la investigación histórica introduce una separación radical entre Jesús y Cristo, rompiendo la confesión de fe. Se anticipa ya lo que más adelante formulará con mayor claridad: el nestorianismo es el resultado de la reconstrucción de

42 Cf. *Jesus I*, 10-23. Véase también G. URÍBARRI, “Exégesis y teología según el Sínodo sobre la Palabra de Dios”: *EE* 84 (2009) 41-93, 75-80; BENEDICTO XVI, Exhortación postsinodal *Verbum Domini* 29-49.



la persona de Jesús que se apoya meramente en métodos históricos⁴³. Así, la investigación histórica, que de suyo puede hacer grandes aportaciones a la cristología, se convierte en su trampa más grave y extendida⁴⁴.

Por otra parte, todavía dentro de la aproximación exegética, resulta significativo que haya deslizado toda la cuestión relativa a Cristo y la mesianidad de Jesús hacia la filiación y el Hijo. La cuestión cristológica se condensa en el Hijo. La confesión de fe en Jesús como Cristo apunta hacia la filiación como su última explicación; solamente se sostiene si se conserva la confesión de fe en el Hijo. Y esta última se mantiene si la misma persona de Jesús nos proporciona su fundamento de un modo claro y directo: a través del testimonio de su oración que los evangelios recogen.

Frente a la desconfianza en la investigación histórica, resalta la confianza en la fe de la Iglesia, de su símbolo, de sus concilios, con Calcedonia y Nicea a la cabeza. Es de destacar el intento de formular el contenido básico de Calcedonia desde otra metodología y traducido a nuevas categorías, como el «ser-de» y el «ser-para», que aclaran el ser mismo de Jesús (Cristología), su relación con el Padre (Trinidad), su relación con nosotros y su significado antropológico (segundo Adán) y su valencia salvadora (soteriología).

Típico de Ratzinger, su disquisición sobre el Hijo nos ha llevado a la oración de Jesús y a su yo. Un yo que se descifra metafísicamente en toda su densidad y que se descubre en su intimidad a través de la oración de Jesús. Un yo que es el misterio del Hijo en toda su hondura y su potencia. También típico de Ratzinger, un yo que se ha descubierto a través del dato de la Escritura, apoyándose en Jeremías, y leyendo desde ahí la vida de Jesús y el evangelio de Juan. Así, pues, la historia de Jesús se recupera y se le otorga una importancia excepcional, pero tratando de desligarla de la hipoteca del método histórico crítico, para ir hacia una lectura de otro estilo, que otorga credibilidad a la expresión bíblica y el mundo que dicha expresión implica de por sí siguiendo su lógica interna, que nos permita sopesar en profundidad lo que encontramos en el mismo Jesús. De este modo se anudan la lectura de la

43 "Jesucristo, hoy" (1989), recogido en: BENEDICTO XVI, *Todo lo que el Cardenal Ratzinger dijo en España* (Madrid 2005) 13-42, 35. Escrito originalmente publicado en el volumen editado por la Universidad complutense *Jesucristo hoy* (Cursos de verano, El Escorial 1989; Madrid 1990). Publicado también en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL et al., *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental* (Salamanca 1997) 305-324; y, con una interesante introducción, en J. RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor* (1995) (Salamanca 2005) 11-39; la introducción 11-19. Sobre el nestorianismo 18-19.

44 Cf. URÍBARRI, *Singular humanidad*, 67-102.

Escritura, la fidelidad a la tradición, la salvaguarda de la fe cristiana, la actualidad del dogma para hoy, apoyado todo últimamente en la oración y el yo de Jesús.

3. LA PERSPECTIVA NEOCALCEDONIANA COMO SOLUCIÓN: EL TRASPASADO (1984)

De su periodo como Cardenal prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe destacan dos escritos en relación a la cristología: su librito *Miremos al Traspasado*⁴⁵ (1984), recogiendo escritos que datan desde 1981; y la conferencia que pronunció en los cursos de verano organizados por la Universidad Complutense en el Escorial en 1989, titulada *Jesucristo, hoy*⁴⁶.

3.1. JESUCRISTO, HOY (1989): EL PELIGRO DE NESTORIANISMO

Empiezo por la segunda, porque nos ofrece un marco en el que podemos situar con más precisión las contribuciones anteriores, en *Miremos al Traspasado*. De esta segunda conferencia resulta especialmente interesante la introducción con la que se publicó formando parte del volumen *Un canto nuevo para el Señor*⁴⁷, en la que entra en los debates de método y de contenido de la cristología. Allí, reafirma de un modo contundente la imposibilidad de construir la cristología sobre el método historicista, pues nos deja con un Jesús mero hombre⁴⁸. Frente a ello, manifiesta que la situación de la cristología “obliga a volver a la figura indivisible del Jesús de los evangelios” (16). Junto a ello, propugna la teología de Máximo de Confesor, junto con la de los concilios posteriores, especialmente III de Constantinopla y II de Nicea, como el modo más adecuado de entender Calcedonia (17). Desde ahí elabora un diagnóstico de conjunto sobre la situación de la cristología a finales de los ochenta:

45 (Rafaela: Santa Fe – Argentina 2007).

46 Véase la nota 43.

47 *Un canto nuevo*, 11-19.

48 “No voy a entrar aquí en la disputa, cada vez más confusa, en torno al Jesús «histórico», donde se va evidenciando que la reconstrucción de un Jesús puro hombre, despojado del misterio de su misión divina, conduce al vacío y se anula a sí misma” (*Un canto nuevo*, 16). Los números en el texto se refieren a este escrito.

Nuestro peligro es exactamente el inverso: el de una cristología unilateral de la separación (nestorianismo), donde la atención centrada en la humanidad de Cristo va haciendo desaparecer su divinidad, la unidad de la persona se disgrega y dominan las reconstrucciones de Jesús como un puro hombre, que reflejan más las ideas de nuestro tiempo que la verdadera figura de nuestro Señor. El propósito capital del presente texto fue y es el de reclamar el necesario cambio de tendencia en nuestras posiciones teológicas (18-19).

La respuesta al nestorianismo, separación, es la unidad del Hijo, la unidad del yo del Hijo. Me parece que esta es la mejor clave de bóveda para entender las principales aportaciones sobre la situación de la cristología y sobre el Hijo en *El Traspasado*. Antes de entrar en ello una apostilla importante: frente a la visión ilustrada, que busca a Jesucristo en el ayer de la historia, para la fe Cristo se da en el hoy, dado que ha resucitado. En Cristo se unen el tiempo y la eternidad⁴⁹. Así, la relación con Jesús es posible, pues es una persona viva.

3.2. PUNTOS DE REFERENCIA CRISTOLÓGICOS (1982)

El librito *Miremos al Traspasado* es un compendio de escritos en torno a la cristología espiritual⁵⁰. De sus contribuciones, la que más profundiza en el Hijo y en la epistemología cristológica es la primera, titulada: “Puntos de referencia cristológicos” (11-57). Su origen se remonta a una intervención en el CELAM en 1982⁵¹. Guarda especial interés porque en esta época, primeros años ochenta, a quince años de la *Introducción al cristianismo*, proporciona una mirada al conjunto de la situación de la teología (11) y de la cristología en particular⁵². El asunto más candente se plantea bajo estas cuestiones: “¿Cuál es, en realidad, la relación entre el dogma cristológico y el testimonio de la Biblia?” (12), la relación entre la Iglesia y voluntad de Jesús (12), el reemplazo del nombre de Cristo por el de Jesús (12), con lo que sin duda se apunta al “intento

49 “Jesucristo, hoy”, en: *Todo lo que el Cardenal Ratzinger dijo en España*, 16-18.

50 *Miremos al Traspasado*, 7, 9. De ahora en adelante, los números en el texto remiten a esta obra.

51 *Ibíd.*, 11, nota 1.

52 “La pérdida de esta visión de conjunto es el auténtico problema central del debate cristológico actual” (*Ibíd.*).



de remontarse a la figura puramente histórica de Jesús por detrás de la confesión de fe de la Iglesia” (12). La soteriología se convierte en liberación (13)⁵³. Visto este panorama, la reconstrucción de la teología requiere la tarea de “al menos, toda una generación”⁵⁴ (14). En esta situación se propone “señalar en unas pocas tesis algunas indicaciones fundamentales en las que se representa la unidad interior e indisoluble de Jesús y Cristo, de Iglesia e historia” (14). Obsérvese, pues, que el tema central es la unidad. Con lo que se confirma que el peligro entrevisto es el nestorianismo. La solución fundamental provendrá, según nuestro Cardenal, de Máximo Confesor y del III concilio de Constantinopla, como la lectura capaz de entender cabalmente el dogma de Calcedonia, quedando así resuelta en unidad la dualidad de naturalezas de Cristo que Calcedonia sentenció. La argumentación propuesta se deja resumir bien, porque se ofrece en forma de siete tesis. Yo la resumiré también en otras seis tesis de propia elaboración. Resumen e interpreto.

a. Primera tesis: el «Hijo» recoge el centro
de la figura histórica de Jesús

Los diversos títulos cristológicos responden a la pregunta “¿quién es Jesús?” El de Mesías (cf. Mc 8,27-30), no fue suficiente. Entre los diversos títulos descuellan los de Cristo, Señor e Hijo. Pero de todos ellos, el que terminó por imponerse como central fue el de Hijo (16). Lejos de suponer una tergiversación surgida de la historia del dogma, en esa palabra se encierra la realidad más radical de Jesús: “llamarle «Hijo» es la correspondencia más estricta con el centro de la figura histórica de Jesús. Pues todos los evangelios testimonian unánimemente que las palabras y acciones de Jesús surgían de su intimísimo ser con el Padre” (17). El resultado fundamental es el mismo al que habíamos llegado en la *Introducción al cristianismo*. Ahora se toma más bien como punto de partida inicial. Y su verdad y lógica se demuestra a partir de la contemplación reflexiva de la oración de Jesús tal y como se testimonia en los evangelios, sin otorgar una predominancia extraordinaria al *Abba*. Es lo que aparece en la segunda tesis.

53 Sobre el particular, “Jesucristo, hoy”, en: *Todo lo que el Cardenal Ratzinger dijo en España*, 21-30.

54 Afirmación del mismo tenor en “La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy” (1989), en: L. SÁNCHEZ NAVARRO – C. GRANADOS (eds.), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica* (Madrid 2003) 19-54, 42, 27.



b. Segunda tesis: la oración es el centro de la vida de Jesús

Con una serie de análisis de textos se expone que la oración es el centro de la vida de Jesús (17-23). Esto es así incluso en el momento de su muerte (24-28), que por esto es redentora. Si esto es así, de aquí se pueden extraer tres consecuencias sistemáticas de gran relevancia.

Primero, la oración entonces nos proporciona el acceso al ser Hijo de Jesús, dado que en su ser Hijo se da la ultimidad radical de su propio ser, de su identidad (14-17).

Segundo, desde su oración, además, se comprende que su ser más profundo radique en la unión de persona y misión (23): esto es lo que expresa el término «Hijo», pero también el de «enviado».

Tercero, la cristología solamente se podrá realizar desde la comprensión de su oración⁵⁵. Toda otra explicación de la persona de Jesucristo se quedaría en una cáscara externa. La participación en la oración de Jesús es el presupuesto para conocer y comprender a Jesús (28-31). Sólo ahí se da una conaturalidad con el objeto: con la persona de Jesús; no así en la aproximación historicista. “Quien reza comienza a ver” (30). Los avances en la cristología provendrán de este “conocimiento interno” (san Ignacio de Loyola), de la ciencia de los santos, no de una teología escolar (30).

c. Tercera tesis: la Iglesia es el sujeto de conocimiento de Cristo

La comunión en la oración de Jesús implica la comunión con quienes participan en su oración: con la Iglesia (31-37). La Iglesia, así entendida, es el cuerpo de Cristo⁵⁶ (31), el lugar donde se pronuncia en su verdad el «Padre-nuestro», el ámbito donde se guarda en su verdad la memoria de Jesús, el pueblo que unifica el Antiguo y el Nuevo Testamento como manifestación del cumplimiento dado en Cristo, el espacio en el que actúa el Espíritu ayudando a una comprensión actual y en profundidad de la persona de Jesús, allí donde Cristo sigue vivo y actual, donde es posible el encuentro personal con Él. Por eso la eclesialidad no implica ningún estorbo para la teología científica, antes al contrario, se convierte en su condición de posibilidad (37).

55 “Lucas da a entender que todo el hablar de Cristo, la cristología, no es otra cosa que la explicación de su oración: toda la Persona de Jesús está comprometida en su oración” (21).

56 Cf. “Die Christologie im Spannungsfeld”, 362.



d. Cuarta tesis: la unidad de la persona de Jesús que afirma el dogma postula la unidad de cristología dogmática y cristología bíblica, de cristología y soteriología

El dogma traduce la esencia de lo que es Jesús, «Hijo», a terminología ontológica: “traduce la realidad de la oración de Jesús en un lenguaje filosófico y teológico” (38). Nicea, afirmando “de la misma esencia”, no ha hecho otra cosa que traducir el término «Hijo» con todas sus consecuencias, tomando en todo su peso la verdad que enuncia: “La palabra central del Nuevo Testamento, la palabra Hijo, ha de ser comprendida literalmente” (43), frente a las religiones. Así, entre la teología bíblica del Hijo y la teología dogmática de Nicea no se da ningún hiato.

En esta época, años ochenta, se tendía a hablar de salvación en términos de liberación. Partiendo de ahí, sin verdad no hay libertad. Lo cual implica que la cuestión de la salvación no se puede deslindar de la cuestión ontológica. Por otra parte, la plena libertad se da en Dios: la aspiración a la libertad implica el anhelo de asemejarse a la divinidad. De lo cual resulta que la verdadera libertad se da en la divinización. Pero esto nos conduce de nuevo a la oración de Jesús, pues ella es:

el lugar del posible devenir como Dios, de la posible divinización del hombre, y por tanto el espacio real de su liberación, el lugar en el que el hombre entra en contacto con su verdad y deviene libre. Cuando se habla de la relación filial de Jesús con su Padre, tocamos el meollo de la pregunta por la libertad del hombre y por su liberación, sin el cual todo lo demás se mueve en el vacío (42).

Así, pues, el Hijo nos proporciona la salvación, no solamente por su muerte orante en la cruz, sino porque nos abre el camino de la verdad y la libertad, invitándonos a participar de su oración.

e. Quinta tesis: el neocalcedonismo abre plenamente el sentido de Calcedonia, aclarando el yo de Jesús

Con la teología de Máximo Confesor y del III concilio de Constantinopla se da la razón del modo de unión entre el verdadero ser divino y el verdadero ser humano de Jesús (43). El querer humano y divino de Jesús se fusionan en



la persona de Jesús (47). Así, la voluntad humana no se destruye, sino que queda abierta a su plena libertad, conformándose plenamente con la voluntad divina. El concilio interpreta Jn 6,38: “Yo he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del Padre que me ha enviado”, de este modo, según la lectura de Ratzinger:

Aquí habla el Logos divino, y habla de la voluntad humana del hombre Jesús nombrándola *su* voluntad, la voluntad del Logos. (...) el Concilio muestra la unidad del sujeto en Jesús. En Él no existen dos yo, sino uno solo: el Logos habla del querer y del pensar humanos de Jesús en primera persona; ambos se han transformado en su Yo, han sido asumidos en su Yo, porque la voluntad humana se ha unificado totalmente con la voluntad del Logos y con Él en un puro sí a la voluntad del Padre⁵⁷ (48; cursiva en el original).

Si hubiera dos «yoes» tendríamos dos hijos y caeríamos en el nestorianismo. La recepción de Calcedonia no se puede quedar en la mera fórmula calcedoniana sin más, del verdadero Dios y verdadero hombre. Esta fórmula se ha de conducir hacia su unidad, tal y como se hizo durante la elaboración del dogma, para el cual Calcedonia constituye la referencia fundamental, pero no significa que no se haya de interpretar y recibir de un modo adecuado.

Lo que aquí se denomina interpretación neocalcedónica de Calcedonia no es otra cosa, en realidad, que una comprensión de la oración de Jesús, del Hijo (48-51). Las explicaciones que proporciona son indagaciones en el yo orante de Jesús, tal y como Máximo el Confesor ha interpretado la escena del Huerto de Getsemaní:

La voluntad humana de Jesús se ordena y dispone en la voluntad del Hijo. Y en tanto lo hace, recibe su identidad, es decir, el perfecto subordinarse del Yo al Tú, el donarse y traspasarse del Yo al Tú, que es la esencia de quien es pura relación y puro acto. Cuando el Yo se dona al Tú, se transforma en libertad, porque es recibida y aceptada la «forma de Dios» (49-50).

57 En el original viene aquí una extensísima nota 20, en la que se vierte una dura crítica a Rahner y, con él, a gran parte de la cristología postconciliar de la época. Remito a una toma de postura matizada en URÍBARRI, *Singular humanidad*, 120-129.

Así, de nuevo la oración se convierte en la clave última: de la unidad del Hijo, verdadero Dios y verdadero hombre, del misterio de la unidad de su ser, que se realiza en el espacio de libertad y transformación que es su persona, no simplemente su naturaleza⁵⁸. Su persona es pura relación y puro acto, como ya habíamos visto en la *Introducción al cristianismo*.

f. Sexta tesis: el valor del método histórico crítico depende de su contexto hermenéutico (filosófico)

Frente al método histórico crítico se toma una postura más matizada. No se lo liquida por completo, pero sí que se denuncia la presencia en el mismo de elementos provenientes de la Ilustración, que condicionan sus resultados. Uno de ellos, la separación entre Jesús y Cristo (53), como ya observamos. Solamente situado en una hermenéutica adecuada podrá brindar frutos teológicos valiosos⁵⁹. Por eso, la hermenéutica adecuada es la de la fe (53). Ella proporciona no solamente la unidad de la persona de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, sino también la unidad de la Escritura, de los dos Testamentos (53). El Jesús real solamente resulta accesible desde esta hermenéutica de la fe y de la unidad.

3.3. BALANCE PROVISIONAL

De nuevo volvemos a constatar la centralidad del Hijo, como el elemento decisivo de la persona de Jesús, de la cristología, de la teología y de la fe cristiana en definitiva.

El aspecto más destacado de este abordaje de la cristología y de la teología del Hijo radica en la importancia otorgada a la oración, auténtico nervio conductor de toda la disquisición. La última frase de todo el texto no puede ser más lapidaria: “la cristología es dada a luz en la oración o en ninguna parte” (57). Así, pues, hablar del Hijo es hablar de su oración; entender al Hijo requiere participar de su oración; la cristología es en su esencia explicación de la oración de Jesús, como hicieron Máximo Confesor y el III Concilio de Constantinopla.

58 Por eso se habla de una voluntad gnómica, no natural, cf. *El Traspasado*, nota 20, p. 49.

59 Se anticipa la tesis central de “La interpretación bíblica en conflicto”.

La indagación de la oración ha proporcionado un acceso al yo de Jesús, a su verdad interior más plena. Ahí se descubre la unidad hipostática del Hijo, la unidad de su voluntad humana con la divina, expresión de la unidad de naturalezas de quien es verdadero Dios y verdadero hombre.

La Iglesia es el ámbito que posibilita el conocimiento de Cristo. La eclesialidad de la cristología, lejos de suponer un obstáculo, es su condición de posibilidad. La Iglesia es la comunidad que participa de la oración de Jesús. Aquí se echa de menos una mayor relevancia de la pneumatología, que solamente se apunta muy tímidamente (34). En la Iglesia se da el contexto hermenéutico para leer la Escritura. Ella nos proporciona el dogma, que formula especulativamente lo que la Biblia propone con otro lenguaje. Entre la interpretación de la Escritura y el desarrollo del dogma no se da oposición o contradicción alguna. Como corona de la cristología y aldabonazo firme frente al nestorianismo se propone el neocalcedonismo.

No se emplea el método histórico crítico. Sin embargo, se lo juzga menos severamente. La validez de sus resultados queda supeditada a la hermenéutica. Frente a una hermenéutica ilustrada habría que optar por la hermenéutica de la fe, más acorde con el objeto que se pretende comprender y estudiar.

Está presente la preocupación por la soteriología. Esta cuestión, incluso formulada como ansia de liberación, no se puede solventar lejos de la ontología. Al contrario, el ser del Hijo constituye su clave final.

En conjunto, pues, obtenemos una cristología que gira en torno al Hijo y su oración. Desde aquí se vuelve al frescor de la Escritura, a la verdad liberadora del dogma, al espacio de libertad eclesial, y se confuta el peligro de separar a Jesús de Cristo, a Jesús de la Iglesia, a la cristología bíblica de la dogmática. Se percibe una continuidad básica con la *Introducción al Cristianismo*, a la vez que algunos avances y deslizamientos. La oración de Jesús adquiere mayor peso, el yo de Jesús ocupa un espacio mayor, Calcedonia se lee desde el neocalcedonismo, el método histórico crítico se juzga menos severamente. Se ha dejado el diálogo con Bultmann. La elaboración del fundamento bíblico es más libre y más amplio, otorgando mucho espacio al evangelio de Lucas. Sigue presente la preocupación básica por no separar a Jesús y a Cristo, además de la confianza en la Escritura, la fe de la Iglesia y el dogma.



4. EL HIJO EN LOS MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO: JESÚS DE NAZARET (2007-2011)

El libro del Papa Ratzinger sobre Jesús de Nazaret representa su última toma de postura, en la que los elementos anteriores han madurado. Podemos considerar el nuevo prólogo de su *Introducción al Cristianismo*, del año 2000, como una cierta transición hacia esta etapa⁶⁰, a la que pertenece también la encíclica *Deus caritas est* (25.12.2005), la primera de su pontificado. Debido a la extensión de los dos volúmenes ya aparecidos y a la multitud de alusiones al Hijo, no voy a recoger todas y cada una de sus afirmaciones, sino que presentaré un espigado de algunos aspectos más destacados.

4.1. EL ASPECTO METODOLÓGICO: CON EL HIJO MÁS ALLÁ DEL MÉTODO HISTÓRICO CRÍTICO

El aspecto más llamativo del primer volumen sobre Jesús de Nazaret fue el distanciamiento del método histórico crítico, preconizado en el prólogo⁶¹. Es cierto que este aspecto venía de atrás, ya desde la *Introducción al Cristianismo*, y se le puede seguir la pista en la producción teológica de Ratzinger. Pero su proclamación en estos momentos fue a la vez que clamorosa, acompañada de una propuesta positiva: una visión de la persona de Jesús tomando a los evangelios como testigos verdaderos del Jesús real, del Jesús histórico en ese sentido (*Jesus I*, 20, 10).

60 *Introducción al cristianismo* [nota 20], 25-32, donde el tema del Hijo surge con mucha fuerza frente a la teología pluralista de las religiones, en sintonía con la Declaración *Dominus Iesus*.

61 Cf. URÍBARRI, "Para una interpretación teológica de la Escritura", 28-42. Resulta imposible registrar la inmensa bibliografía que suscitó este libro. Por citar algunas reacciones, cf. TH. SÖDING (ed.), *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler* (Freiburg – Basel – Wien 2007); M. THEOBALD, "Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazareth. Erwägungen zum Jesus-Buch von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI": *ThQ* 187 (2007) 157-182; I. CARBAJOSA, "La cristología bíblica de Ratzinger: recuperar al verdadero Jesucristo" *Communio* Nueva Época 5 (verano 2007) 141-147; M. J. GUEVARA LLAGUNO, "¿Método histórico-crítico vs. acercamiento canónico? Los métodos de acercamiento en J. Ratzinger": *Proyección* 55 (2008) 151-160; G. URÍBARRI, "El acceso a Jesús según Benedicto XVI": *SalT* 95,7 (julio-agosto 2007) 603-608; Ib., "Mirar al Jesús real": *RF* 256 (septiembre-octubre 2007) 123-140; M. SCHNEIDER, "»Jesus von Nazareth« – Zum ersten Buch Papst Benedikts XVI": *GuL* 80,5 (2007) 378-392; W. LÖSER, „Jesus – der neue Mose. Zwölf Annäherungen an das Jesusbuch von Papst Benedikt XVI.": *ThPh* 82 (2007) 382-391; J. VIDAL TALÉNS, "Líneas maestras" (nota 15); A. CORDOVILLA, "Siete tesis sobre el libro Jesús de Nazaret de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI": *REsp* 67 (2008) 123-144



La perspectiva fundamental de este libro, en sus dos tomos, es pastoral: se pretende un libro con el que se ponga en contacto directo con la persona y figura (*Gestalt*) de Jesús. Para ello, el método histórico crítico, a pesar de sus aspectos positivos, no ayuda porque nos deja ante un Jesús del pasado (*Jesus I*, 15) y ante hipótesis con mayor o menor fundamento que se suceden unas a otras (*Jesus I*, 16; *II*, 122-124). En definitiva, como resultado final, la aplicación del método histórico crítico no nos acerca al Hijo de Dios (*Jesus I*, 10), lo cual comporta consecuencias de enorme calibre para la fe de la Iglesia y para la teología. Si bien en el segundo volumen la crítica al método histórico crítico se ha atemperado (*Jesus II*, 10-13, 319), se sigue practicando con claridad una exégesis de carácter teológico, que quiere interpretar el texto tal cual lo tenemos, manejando la unidad de la Escritura (ej. *Jesus II*, 227-229) y haciendo que la fe de la Iglesia forme parte integrante de la interpretación⁶². Como se puede comprobar, se conjugan la preocupación teológica, de corte más teórico, con la pastoral. En los dos tomos sobre Jesús la ciencia teológica se pone directamente al servicio de la pastoral, para facilitar en lo posible el encuentro y el conocimiento de la figura de Jesús a través de sus misterios (*Jesus II*, 12-13).

En lugar de optar por el método histórico crítico, podemos colegir que se considera la persona de Jesús en la línea de la propuesta neocalcedónica ya presentada, como la persona del Hijo, si bien no se entra en disquisiciones de tipo tan técnico en un libro dirigido a un público más amplio. Su formulación, sin embargo, en los momentos de mayor calado estratégico, encaja con la lectura que defiende:

Éste es también el punto de apoyo (*Konstruktionspunkt*) sobre el que se basa mi libro: considera a Jesús a partir de su comunión con el Padre. Éste es el verdadero centro de su personalidad. Sin esta comunión no se puede entender nada y partiendo de ella se nos hace presente también hoy (*Jesús [E]*⁶³ *I*, 10).

Nótese, pues, que el elemento sobre el que se construye el libro consiste en tomar en serio que Jesús es el Hijo, con lo cual se asegura su aspecto pre-

62 Por ejemplo, cuando considera que en las palabras de la Cena se ha de incluir la resurrección de Jesús, *Jesus II*, 160-162.

63 Empleo la [E] para indicar la traducción española.

sente, su comunión permanente con el Padre, como el hontanar de donde procede todo en Jesús. Esto se advierte de nuevo, cuando Ratzinger confiesa cuál ha sido la clave de su intento (cf. *Jesus I*, 31-33):

El punto central (*Der zentrale Punkt*) del que hemos partido en este libro, y al que siempre volvemos, es que Moisés hablaba cara a cara con Dios... pero sobre esta cercanía con Dios... se cierne una sombra. Moisés ve sólo la espalda de Dios, porque su rostro «no se puede ver»... La clave decisiva (*Der entscheidende Schlüssel*) para la imagen de Jesús en el Evangelio de Juan se encuentra en la afirmación conclusiva del Prólogo: «A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer» (Jn 1,18). Sólo quien es Dios, ve a Dios: Jesús. Él habla realmente a partir de la visión del Padre, a partir del diálogo permanente con el Padre, de un diálogo que es su vida (*Jesús [E] I*, 313).

Jesús es el profeta superior a Moisés, que ve a Dios cara a cara; que puede comunicar directamente a Dios, debido a la comunión permanente con el Padre. Por eso, la obra de Jesús radica precisamente en que nos trae a Dios (*Jesus I*, 73); algo solamente posible para el Hijo. Más aún, nos puede hacer partícipes de su relación con Dios, integrarnos en la misma, clave fundamental que atraviesa como una cantinela permanente el segundo tomo sobre Jesús. Si esto lo formulamos en otros términos, podemos decir que somos hechos hijos en el Hijo.

Por este texto, además, se percibe también que el Hijo y el Logos resultan intercambiables. El Hijo es Logos, es Palabra, es sentido, es transmisión en sentido humano, verbal, del ser mismo de Dios. Así, el culto cristiano no podrá ser otra cosa que culto racional, a la altura del Logos mismo.

Desde lo que acabo de exponer, me parece que su cristología se puede definir de un modo preciso como una cristología *teológica*⁶⁴. Lo que descuella sobremanera en Jesús de Nazaret, marcado inexorablemente por su ser Hijo, el Hijo, el Hijo de Dios, es que nos puede acercar a Dios. Benedicto XVI ha

64 De este modo, no solamente su eclesiología es *teológica* como ha puesto de relieve en su magnífico estudio MADRIGAL, *Iglesia es caritas*; un resumen en S. MADRIGAL, *La «eclesiología teológica» de Joseph Ratzinger*, en: Id. (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger*, 195-241.

dicho en algún momento que su misión como Papa era conducir a los hombres a Dios⁶⁵. En este contexto, los libros sobre Jesús se integran de modo plenamente armónico dentro del programa pastoral que se ha trazado, como papa teólogo. El carácter teológico de su cristología no solamente está intrínsecamente vinculado al título Hijo, sino también al puesto preeminente de la cristología joánica en su pensamiento, que es la cristología más desarrollada del Hijo.

4.2. BAJO LA PREEMINENCIA DE LA CRISTOLOGÍA JOÁNICA

La persona del Hijo aparece descrita con más claridad en el pequeño epígrafe del primer tomo dedicado precisamente a “El Hijo” (*Jesus I*, 386-396). Aquí sigue prácticamente lo que ya había propuesto en la *Introducción al cristianismo* (*Jesus I*, 386). La novedad radica en mostrar la unidad entre el Hijo del hombre, el Hijo y la afirmación “yo soy” (*Jesus I*, 406), mostrando así que el Hijo y su contenido no es una excepción propia del evangelio de Juan, sino que refleja la auténtica imagen de Jesús, también la de los sinópticos (*Jesus I*, 143). En esta línea, destaca su comprensión del Hijo del hombre (*Jesus I*, 371-385), que entiende como una autodesignación de Jesús (371), en la que ya se encierra todo el contenido teológico del título Hijo:

En la enigmática expresión «Hijo del hombre» descubrimos con claridad la esencia propia de la figura de Jesús, de su misión y de su ser. Proviene de Dios, es Dios. Pero precisamente así —asumiendo la naturaleza humana— es portador de la verdadera humanidad (*Jesús [E] I*, 387).

Como se puede observar, el Hijo del hombre indicaría la procedencia divina y la asunción de la naturaleza humana. Sería un modo de hablar de la encarnación, en la que el Hijo eterno se hace hombre. La divinidad propia del Hijo, su procedencia de Dios, su propio ser y su misión quedan definidas según Benedicto XVI en esta afirmación.

⁶⁵ 26.05.2010, alocución a los sacerdotes. Nota de prensa del P. Lombardi, SJ, con motivo del cumpleaños del Santo Padre, 16.04.2009.



A su parecer, además, esta autodesignación procede de Jesús, incluyendo todos sus sentidos. Jesús se habría entendido de un modo claro a la vez como el Hijo del hombre sufriente, terreno y celestial, sin que hayan intervenido desarrollos postpascuales.

Aquí se percibe uno de los aspectos típicos de la cristología de Ratzinger. No es que elabore su contenido a partir del evangelio de Juan en exclusiva. Lo que llevamos expuesto lo desmiente. Pero sí que le pide a la cristología no pararse antes de llegar a la maduración joánica, como cumbre de la cristología neotestamentaria. Es más, uno de sus empeños permanentes consiste precisamente en la articulación de dos polos, que alguna exégesis postconciliar negaba: la armonía entre el Jesús de Juan y el de los sinópticos, por una parte, y la normatividad de Juan, por otra. En el evangelio de Juan la percepción de la profundidad de la persona de Jesucristo se radicaliza, desbrozando su pertenencia radical a Dios, como Hijo, de un lado; y las intuiciones cristológicas de mayor calado, ya presentes en otros documentos, se llevan a su plenitud, de otro lado. Si el Jesús de Juan es el Hijo; el Jesús de Ratzinger no puede por menos que ser también el Hijo. El peso de la cristología joánica resulta tan evidente como su armonía con los otros textos. Estamos en las antípodas de una cristología meramente del reino, de Q, de un profeta o de la segunda venida, como algunos han pretendido⁶⁶; nos encontramos con la cristología del Hijo.

4.3. LA NUEVA APROXIMACIÓN AL HIJO: ALGUNOS EJEMPLOS

Para constatar el tipo de aproximación al Hijo más propia del estilo del libro sobre Jesús nos pueden ayudar cinco catas sencillas: la confesión de fe de Pedro, la transfiguración, la descripción del yo de Jesús, la oración del Huerto y la última Cena, con la institución de la eucaristía.

1. La confesión de fe de Pedro (*Jesus I*, 334-352) aparece en los tres sinópticos y, de otro modo, en Juan. El punto de mira con el que se estudia consiste en verificar si pudo ser más bien un desarrollo postpascual (341). Ratzinger defiende lo contrario: se nos transmite el conocimiento primero que

66 Sobre esta problemática, cf. G. URÍBARRI, "La recepción en la cristología de los estratos de redacción de los evangelios": *EE* 85 (2010) 411-428.





los discípulos tuvieron (350-352). Según Lucas, Jesús estaba orando antes de la escena. Los discípulos habrían captado el propio ser de Jesús:

Los discípulos quedaban incluidos en ese «estar solo», en su reservadísimo estar con el Padre. Se les concede verlo como Aquel que habla con el Padre cara a cara, de tú a tú, como hemos visto al comienzo de este libro. Pueden verlo en lo íntimo de su ser, en su ser Hijo, en ese punto del que provienen todas sus palabras, sus acciones, su autoridad. (...) De esta forma de ver a Jesús se deriva su fe, su confesión; sobre esto se podrá edificar después la Iglesia (*Jesús [E] I*, 341).

Conocer a Jesús, es conocer su oración, su intimidad con el Padre, su divinidad (*Jesus I*, 349). Sin embargo, el texto se ha de ver en continuidad con las aclaraciones de Jesús: los anuncios de la pasión. Pues el Hijo es quien muere en la cruz, en línea con el himno de la *carta a los filipenses* (*Jesus I*, 345). Por otra parte, entre la mesianidad que se confiesa en esta escena y la filiación no hay contradicción alguna, sino continuidad, como se expresa en el salmo 2,7 (*Jesus I*, 351). Así, pues, los discípulos captan el misterio profundo de la persona de Jesús al reconocerlo como Hijo.

2. En la transfiguración (*Jesus I*, 353-365) nos volvemos a encontrar con un Jesús en oración, en intimidad con el Padre, como revelación de su ser más propio e íntimo:

La transfiguración es un acontecimiento de oración; se ve claramente lo que sucede en la conversación de Jesús con el Padre: la íntima compenetración de su ser con Dios, que se convierte en luz pura. En su ser uno con el Padre, Jesús mismo es Luz de Luz. 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 (*Jesús [E] I*, 361).

Bajo esta luz refulgen dos aspectos con gran claridad: Jesús es la revelación de Dios en persona (*Jesus I*, 357), es la Torah en persona (*Jesus I*, 364, 143) pero esta revelación se realizará plenamente a través de la cruz (*Jesus I*, 358-360).



3. En la línea ya presentada en *Miremos al Traspasado*, pero sin entrar en detalles de carácter técnico⁶⁷, en diversas ocasiones nos asomamos al yo de Jesús, al yo del Hijo. He aquí una de ellas:

El vehículo de esta universalización es la nueva familia, cuya única condición previa es la comunión con Jesús, la comunión con la voluntad de Dios. Pues el Yo de Jesús no es un ego caprichoso que gira en torno a sí mismo. «El que cumple la voluntad de mi padre, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre» (Mc 3,35): el Yo de Jesús personifica la comunión de voluntad del Hijo con el Padre. Es un Yo que escucha y obedece. La comunión con Él es comunión filial con el Padre... (*Jesús [E] I*, 149).

Así, el yo de Jesús refleja su unión íntima con el Padre (*Jesus I*, 149, 328), tal y como se refleja a través de la unión de voluntades. El yo de Jesús está esencialmente referido al tú del Padre⁶⁸. Por eso su mensaje surge siempre de su yo (*Jesus I*, 137). Así, por ejemplo, se coloca a la altura del rango divino cuando reinterpreta el sentido de la Torah con autoridad (*Jesus I*, 134). Por otra parte, se nos abre la posibilidad de entrar en comunión con este yo, con el Hijo, y participar así de su relación con el Padre. Ahí reside la vida nueva que trae Jesús, que no es primeramente una teoría o una especulación.

4. Una mirada a la oración de Jesús en el Huerto (*Jesus II*, 165-188) confirma todo lo dicho⁶⁹. En el Huerto penetramos en lo profundo del misterio de Jesús (*II*, 179). En su obediencia acepta “beber el cáliz”, ser hecho pecado (2 Co 5,21; *Jesus II*, 176), enfrentarse a todo el mal del mundo para percibir sus efectos sobre sí mismo. Lo que el dogma formula en Calcedonia se encuentra en plena consonancia con lo que aquí sucede (*Jesus II*, 179-183):

67 Excepto *Jesus I*, 32; *Jesus II*, 177-184.

68 *Introducción al cristianismo*, 25.

69 En los dos tomos se apela con frecuencia a la oración de Jesús. En el índice temático aparecen 12 (*I*, 441) y 17 referencias (*II*, 359), respectivamente. El análisis más explícito en el primer tomo se concentra en el padrenuestro (*I*, 163-203). Del segundo tomo habría que considerar de modo especial la oración sacerdotal (*II*, 93-119); sobre ello, la misma última cena se lee como una oración (*II*, 149).

Así, la petición: «No se haga mi voluntad sino la tuya» (Lc 22,42), es realmente una oración del Hijo al Padre, en la que la voluntad natural humana ha sido elevada por entero dentro del Yo del Hijo, cuya esencia se expresa precisamente en el «no yo, sino tú», en el abandono total del Yo al Tú de Dios Padre. Pero este Yo ha acogido en sí la oposición de la humanidad y la ha transformado, de modo que, ahora, todos nosotros estamos presentes en la obediencia del Hijo, hemos sido incluidos dentro de la condición de hijos (*Jesús [E] II*, 191).

Como se puede apreciar, nos encontramos ante una lectura neocalcédonica, en la que el aspecto de la representación vicaria se abre paso y, con ella, el carácter soteriológico de la misma persona del Hijo en su propia consistencia ontológica.

5. La última Cena y la institución de la eucaristía (*Jesús II*, 121-164) representa un momento cumbre en la vida de Jesús, de especial significación para la teología y para la comprensión de su persona por la concentración y densidad de significado de lo que en ella acontece: se refiere al núcleo central del cristianismo (*II*, 122). En la perspectiva del segundo volumen sobre Jesús se trata, sin duda, de un momento esencial. Ya se nos ha ido poniendo en la pista de que en realidad Jesús es el nuevo Templo (*II*, 54), pues él es quien ofrece el nuevo sacrificio que verdaderamente purifica (*II*, 55), ya que últimamente solamente un Dios que desciende nos puede purificar en verdad (*II*, 78).

Hay continuidad entre su entrega a la muerte y su predicación del reino. Pues el centro de la vida de Jesús es su proexistencia (*II*, 154), que se ejerce a través de la predicación del reino y culmina en su entrega sustitutoria “por vosotros – por los muchos” (*II*, 138). Las parábolas mismas ya apuntan hacia la cruz (*II*, 143), pues Jesús se entiende a sí mismo desde la figura del Siervo de Yahvéh (*II*, 142, 99). En este momento cumbre, se establece la unidad entre el AT y el NT, en la suprema novedad de la Pascua. Algo que solamente el Hijo podía hacer (*II*, 145):

... Pesch dice con razón que «hasta ahora no se podido presentar ninguna explicación crítica convincente de la tradición de la Cena» (*Abendmahl*, p. 21). No existe. Todo esto sólo podía nacer de la peculiaridad de la conciencia personal de Jesús. Únicamente Él era capaz de en-

trelazar tan soberanamente los hilos de la Ley y los Profetas, en total fidelidad a la Escritura y en la novedad total de su ser Hijo. (*Jesús [E] II*, 150).

En la Cena, momento cumbre de la vida de Jesús, en el que interpreta y descifra su vida, su ministerio, su muerte y posterior resurrección futura, en definitiva su persona, nos encontramos con la peculiaridad más profunda del Hijo Jesús. Solamente Él podía sugerir la superación de la pascua de la antigua alianza instaurada por Moisés y establecer una nueva y eterna en su sangre, para el perdón de los pecados. En la misma Cena, además, se nos manifiesta que su ser entero es obediencia y es entrega, es respuesta al Padre (*II*, 152), es ser para (*II*, 154, 106), tal y como había sido definido en la *Introducción al cristianismo* de un modo más especulativo. Y esto se verifica en los gestos y palabras de la institución de la eucaristía, que anticipan su carácter salvífico y expiatorio (*II*, 139; cf. *II*, 254-264). Es el Hijo el que representándonos asume en sí todo el mal del mundo, lo transforma por el amor y ofrece en nuestro lugar una respuesta de amor y obediencia al Padre. Por su ofrenda y en su ofrenda se nos abre el camino de la relación con Dios en el amor, en la vida filial.

4.4. BALANCE PROVISIONAL

La centralidad del Hijo en el pensamiento cristológico de Ratzinger ha quedado magníficamente confirmada. Podemos decir que el Jesús real de los evangelios para Benedicto XVI es el Hijo, en la plenitud de su conciencia filial, de su oración, de su comunicación a los discípulos, de su escucha y obediencia al Padre, de su entrega sustitutoria hasta la muerte por los muchos.

En cuanto al método de acceso, se deja de lado la exégesis histórico crítica, por sus insuficiencias, optando por una lectura teológica de los evangelios. Dicha lectura lleva a la plena consonancia con la fe eclesial y con el dogma cristológico decantado en los grandes concilios cristológicos de Calcedonia (*II*, 179-183) y de Nicea. Pues Nicea no es más que una traducción especulativa del ser filial (*I*, 369).

Así, en los libros de Jesús, por una parte se nos ofrece una figura más viva de Jesús, por estar centrada en los misterios de su vida, que se van desgranando. Pero el modo de hacerlo lleva a mostrar la unidad de la cristología bíblica y la

dogmática, de la cristología y la soteriología. La imagen de fondo que preside todo es la persona del Hijo, considerada en su permanente comunión con el Padre, sin recortar su humanidad, pero viéndola también desde la unidad neocalcedónica de la persona, que nos ilumina el trasunto interno del yo de Jesús, al que nos podemos asomar a través de todos los misterios de su vida, pero en particular de su oración: padrenuestro, oración sacerdotal, transfiguración, última Cena, oración en el Huerto, palabras de oración en la cruz.

5. CONCLUSIÓN

Después de este recorrido prevalece una impresión global fuerte y definida: se ha podido constatar que Jesucristo el Hijo es el centro de la cristología de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI. Su aproximación a la figura de Jesucristo se fija no solamente en su obra, sino también en la identidad; o, mejor, en la indisolubilidad de obra e identidad. Dicho teológicamente, en la inseparable unidad de persona y misión, que constituyen la figura (*Gestalt*) del Hijo. Esta consideración de Jesucristo le aboca a la elaboración de una cristología marcadamente *teológica*, pues desde el ser de Jesucristo (ontología) y su relación con nosotros (soteriología), siendo el Hijo nos conduce y nos lleva a Dios. Por eso, en su reflexión resulta estructural llegar al núcleo más íntimo de Jesucristo, a su yo, mediante su oración, donde se descubre la patencia de su ser filial.

Volvamos ahora la mirada hacia los objetivos que nos habíamos formulado al comienzo. En primer lugar destaca una continuidad de fondo. La producción teológica que hemos analizado rubrica que para Ratzinger Jesús es el Hijo, expresándose de modo concentrado en este término no solamente el propio de ser de Jesús sino su relación con el Padre. Jesús no es inteligible sin esta relación. Además, debido a dicha relación nos puede poner en comunicación con Dios, nos puede traer a Dios. La teología trinitaria, la revelación, la cristología, la soteriología y la antropología se asientan como en su núcleo más firme en la filiación divina de Jesús. En todo momento queda claro que el núcleo esencial de la persona de Jesús, su realidad más auténtica y más profunda, radica en su ser filial.

La presentación teológica de este aspecto en cuanto a su abordaje metodológico varía de un escrito a otro. Sin embargo, aquí también se da una continuidad a pesar de la distancia cronológica y la variedad de género literario



entre los textos que he presentado. En ningún caso se ponen en duda las afirmaciones cristológicas de Nicea y Calcedonia. Siempre se vuelve a ellas, tratando de aportar una fundamentación accesible de las mismas para el creyente de hoy en día. Respecto a la exégesis historicista también se mantiene un distanciamiento crítico constante, desde la *Introducción al Cristianismo* hasta el prólogo del primer libro sobre Jesús. Mantiene constante su convicción de que los discípulos tuvieron un acceso privilegiado al centro del yo de Jesús, a la oración de Jesús. Por eso nos transmitieron al Jesús real.

Los pilares básicos de apoyo en la construcción teológica de Ratzinger son las Escrituras en su unidad, tomadas sin rebajas, leídas cristológicamente, como los Padres de la Iglesia; la fe de la Iglesia en su conjunto, especialmente decantada en los concilios cristológicos de la antigüedad, en particular Nicea y, sobre todo, Calcedonia, al que se le aplica una lectura neocalcedoniana. Sobre estas bases despliega su sabiduría, sus conocimientos y su relación personal con Jesús, para ofrecernos, especialmente en los libros sobre Jesús, la figura del Hijo.

Segundo, desde el punto de vista metodológico también se ha de resaltar cómo la figura final de conjunto que preside la elaboración cristológica de Ratzinger es la de Juan, sin que esto suponga negar o ignorar la presencia de los sinópticos o de las cartas paulinas, en sentido amplio, incluyendo específicamente la *carta a los hebreos* y las deuteropaulinas. Sin embargo, resulta palmario que no estamos ni ante una reducción a un Jesús de Q (reino y parábolas), ni a un Jesús sinóptico, sino ante la maduración de la fe primitiva en el evangelio de Juan, a partir del cual y en suave consonancia se desplegó la cristología patrística. Si en la cristología de Juan Jesús es el Hijo, en la de Ratzinger no puede ser menos que predominar este aspecto.

Por último, cabe destacar la importancia constante que se le otorga a la oración de Jesús, pues es en ella donde se descubre la profundidad del yo de Jesús, el hontanar de donde manan su enseñanza, su actividad y su misma autocomprensión. En la oración de Jesús se nos revela su yo, y en su yo, su ser filial, que es el Hijo. Las aproximaciones a la persona de Jesús que no dan peso a su oración, corren el peligro de dejar fuera la expresión más clara de la dimensión religiosa de la vida y de la persona humana. ¿Cómo entender a un hombre esencialmente religioso, como es Jesús, sin otorgar un puesto central a su oración? En ocasiones, la vuelta a lo más sencillo va pareja del regreso a lo esencial. Estando las aguas cristológicas tan revueltas, ha habido ocasiones en las que se ha dejado en segundo plano lo esencial de Jesús: es el Hijo.

