

# Jesucristo, nuevo Adán: centro de la teología y unidad de los hombres

---

Gerardo del Pozo Abejón

UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

MADRID

**RESUMEN** El artículo presenta las diversas perspectivas desde las que J. Ratzinger aborda, a lo largo de su vida, el tema de Jesucristo como nuevo Adán, es decir, unión personal de Dios y hombre, padre y modelo de la nueva y definitiva humanidad alumbrada en la Iglesia: cultural-sacramental, eclesiológica, antropológica, histórico-salvífica, cristológico-soteriológica, cristiano-existencial, cósmico-escatológica, espiritual, y encuentro entre cristianismo y religiones y culturas universales. La diversidad de perspectivas es fruto de un permanente volverse del autor hacia la figura de Jesucristo como centro formativo de la teología y unidad posible de todos los hombres.

**PALABRAS CLAVE** Teología de J. Ratzinger, nuevo Adán, unidad de los hombres, cristocentrismo, cuerpo de Cristo, teología de la historia, libertad, encuentro del cristianismo con las religiones y culturas.

**SUMMARY** *This article presents the different perspectives from which J. Ratzinger deals with the topic of Jesus Christ as the new Adam, as the personal union of God and man, father and example of the new and definitive humanity born in the Church: cultural-sacramental, ecclesiological, anthropological, historic-salvific, christologico-soteriological, Christian-existential, cosmic-eschatological, spiritual and as an encounter between Christianity and universal religions and culture. The diversity of perspectives is fruit of a permanent look towards Jesus Christ as the centre of the theology and possible unity of all human beings.*

**KEY WORDS** *J. Ratzinger's theology, new Adam, unity of men, Christ-centrism, body of Christ, theology of history, freedom, encounter between Christianity with religions and cultures.*

La teología de Joseph Ratzinger, actual Benedicto XVI, es original y, al mismo tiempo, está enraizada en la tradición<sup>1</sup>. Ratzinger no ha pretendido nunca elaborar un sistema teológico o doctrina propia –tampoco del nuevo Adán–, sino “poner al descubierto entre las capas el núcleo propio de la fe y darle fuerza y dinamismo”<sup>2</sup>. Considera que en la era actual de especialización es una prioridad urgente mostrar el núcleo de la fe y la unidad interna de la teología<sup>3</sup>. Sus reflexiones sobre la doctrina paulina (y joánica) de Cristo como nuevo Adán brotan de esa orientación teológica y están al servicio de la misma (I).

Desde la tesis doctoral sobre San Agustín (a. 1951) menciona al nuevo Adán al hablar del culto cristiano como fuente de la unidad de los cristianos con Cristo (II)<sup>4</sup>. En la segunda mitad de los años cincuenta inicia la reflexión explícita sobre la doctrina paulina (y joánica) del nuevo Adán cuando explica el origen, la naturaleza y la misión de la Iglesia como cuerpo de Cristo (III). Desde comienzos de los sesenta recurre a dicha doctrina para responder a la

1 En este trabajo se utilizan las siguientes abreviaturas:

*Einführung:* J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über die Apostolische Glaubensbekenntnis* (Kösel, München 200010).

*Kommentar:* J. RATZINGER, *Kommentar zu Kap. 1 des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute – Gaudium et spes*, en LThK2, Ergänzungsbd. III (1968), 313-355.

*Jesus I:* J. RATZINGER, *Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zu Verklärung* (Herder, Freiburg 2007).

*Jesus II:* J. RATZINGER, *Jesus von Nazareth. Zweite Teil. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung* (Herder, Freiburg 2011).

JRGS 1: J. RATZINGER, *Gesammelte Schriften. 1 Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (Herder, Freiburg 2011).

JRGS 2: J. RATZINGER, *Gesammelte Schriften. 2 Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras* (Herder, Freiburg 2009).

JRGS 8/1: J. RATZINGER, *Gesammelte Schriften. 8/1 Kirche-Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, Erster Teilband (Herder, Freiburg 2010).

JRGS 8/2: J. RATZINGER, *Gesammelte Schriften. 8/2 Kirche-Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, Zweiter Teilband (Herder, Freiburg 2010).

JRGS 11: J. RATZINGER, *Gesammelte Schriften. 11 Theologie der Liturgie* (Herder, Freiburg 2008).

2 Cf. J. RATZINGER, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Gespräch mit Peter Seewald* (DVA, München 2005), 84. Lo mismo en Id., “Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie”, en *Wort und Wahrheit* 15 (1960) 188.

3 Id., “Bereitung zum priesterlichen Dienst”, en: Id., *Gesammelte Schriften. 12. Kündler des Wortes und Diener eurer Freude* (Herder, Freiburg 2010) 445.

4 Id., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, en JRGS 1, 167, 274, 293.



pregunta acerca de la verdadera humanidad del hombre. Tal va a ser el planteamiento del Vaticano II en *Gaudium et spes* 22, al que dedica un comentario, y de diversos ensayos antropológico-teológicos que escribe en el Postconcilio<sup>5</sup> (IV). En *Introducción al cristianismo* de 1968 (y en una serie de ensayos de diálogo con autores protestantes acerca del centro del cristianismo<sup>6</sup>) enmarca su reflexión sobre el nuevo Adán en la explicación del ser pascual de Cristo que permite, según él, superar la división entre cristología y soteriología, y ver unidas en el testimonio bíblico las polaridades entre la tradición teológica católica de la encarnación y la protestante de la cruz (V). En 1982 elabora un proyecto de cristología que muestre la identidad del Cristo total, “que es el mismo ayer, hoy y siempre” (Hb 13, 8), y la continuidad de la fe eclesial en él, y cuyo fruto más granado son los dos volúmenes de *Jesús de Nazaret* de los años 2007 y 2011 (VI). Y en la década de los noventa recurre a la figura del nuevo Adán para mostrar la unidad posible de los hombres en el encuentro del cristianismo con las culturas y religiones universales (VII). En este trabajo presento todas estas reflexiones.

El método elegido hace inevitables las repeticiones, pero permite mostrar las riquezas que Ratzinger sabe sacar de dicha doctrina bíblica. Es, además, conforme a su modo de abordar el tema más por intuición y asociación que por razonamiento. La diversidad de acentos, perspectivas y contextos no es oposición, ni siquiera suma, sino desglose de un arché en el permanente volverse del autor hacia el centro de lo cristiano, el acontecimiento del nuevo

5 Me refiero a una conferencia que tuvo en la Universidad de Tübinga (hacia finales de 1966) que lleva por título *Was ist der Mensch?* y ha sido publicada recientemente en “Mitteilungen des Institut-Papst-Benedikt XVI”, Bd. 1, Regensburg 2008, 28-32. 41-49. Es el germen de lo que luego escribiré sobre el nuevo Adán en diversos escritos cristológicos y antropológicos: Id., *Im Anfang schuf Gott. Vier Münchener Fastenpredigten über Schöpfung und Fall* (Wewel, München 1986; Johannes, Einsiedeln 1996 y 2005); Id., “La grandeza del ser humano es su semejanza con Dios”: *Dolentium hominum* XII (1997) 16-19; Id., “Der Mensch zwischen Reproduktion und Schöpfung”: *IKaZ Communio* (De) 18 (1989) 61-71; “Der Mensch Objekt oder Person? Christliche Erwägungen zu Fragen der Bioethik”: *Christliches Krankenhaus* 31 (1992) 12-22.

6 Id., “Die Christologie im Spannungsfeld von altchristlicher Exegese und moderner Bibelauslegung”, en: J. TENZIER (ed.), *Urbild und Abglanz. Festgabe für Herbert Doms zum 80 Geburtstag* (Habel, Regensburg 1972) 359-367; Id., “Heilsgeschichte und Eschatologie. Zur Frage nach dem Ansatz des theologischen Denkens” en: J. NEUMANN – RATZINGER, *Theologie im Wandel* (Wewel, München – Freiburg 1967) 68-89; Id., “Heil und Geschichte. Gesichtspunkte zur gegenwärtigen theologischen Diskussion des Problems der ‘Heilgeschichte’: *Wort und Wahrheit* 25 (1970) 3-14; Id., “Was ist für den christlichen Glauben heute konstitutiv”, en: H. ROLFMANN – J. RATZINGER (ed.), *Mysterium Gnade. Festschrift für Johann Auer zum 65. Geburtstag* (Friedrich Pustet, Regensburg 1975) 11-19. Gran parte de estos artículos están recogidos en RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* (Wewel, Donauwörth 2005) 15-27; 159-199.



Adán, y el desvelarse allí de la verdad de Dios y del hombre en el camino de la Iglesia llevada por el Espíritu hacia Cristo. Es lo que ha querido decir en el prólogo a la nueva edición del año 2000 de su obra más conocida: *“Introducción al cristianismo”-ayer, hoy, mañana.*

## 1. EL NUEVO ADÁN Y LA UNIDAD DE LA TEOLOGÍA

En sus reflexiones sobre el nuevo Adán Ratzinger se inspira en la Biblia (1) y la presencia sacramental de Cristo interpretadas a la luz de la fe de la Iglesia (2), y busca mostrar el núcleo y fundamento de esa fe y la unidad de la entera teología (3).

### 1.1. EL NUEVO ADÁN EN LA BIBLIA

Ratzinger no hace un estudio del tema en la Biblia, pero sus reflexiones sobre el nuevo Adán son, en gran medida, una lectura meditada de la misma. Cristo en cuanto Dios hecho hombre es la Palabra a la que remiten todas las palabras de la Biblia. Por eso, Ratzinger asocia el nuevo Adán a otras categorías bíblicas de contenido directa o indirectamente cristológico, como puede ser la de cuerpo de Cristo. Recurre a las asociaciones para mostrar en el testimonio bíblico los nexos internos y la universalidad de la fe cristológica. Interpreta los textos bíblicos desde la fe de la Iglesia en la unidad de la persona de Cristo que abarca el ser Dios y el ser hombre, la eternidad y el tiempo, y conduce a los hombres (y a la entera creación) a la unión con Dios a través de la unión con él. En cierto modo, lee la Biblia a la luz del nuevo Adán. En su unidad divino-humana está prefigurada y anticipada *in capite* la unión y compenetración de Dios con los hombres a la que tiende la historia y a cuyo servicio debe estar la teología<sup>7</sup>.

El iniciador de la cristología del nuevo Adán es Pablo en Rm 5,12-21 y 1 Cor 15,45-49<sup>8</sup>. Habla de los dos Adanes como padres o cabezas de dos hu-

7 Cf. J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten* (Johannes, Einsiedeln 1990<sup>2</sup>) 40.

8 Cf. Id., “Christliche Brüderlichkeit”, en JRGS 8/1, 60.



manidades que en su base material son sólo una y, por tanto, de la relación (de continuidad y discontinuidad) entre antropología (hombre creado a imagen de Dios y pecador) y cristología, entre naturaleza o creación e historia, entre historia universal e historia de la salvación, entre razón, religión y revelación y fe cristianas.

Ratzinger cita pero no comenta Rm 5,12-21, tampoco cuando habla del pecado original. En estos caso remite al himno prepaolino de Flp 2,5-11<sup>9</sup>, que considera la síntesis de la teología del Nuevo Testamento<sup>10</sup>. Quizás lo haga para evitar las especulaciones ahistóricas y situar la contraposición Adán-Cristo en un marco teológico de experiencia universal y diálogo acerca de la humanidad del hombre<sup>11</sup>. Recurre a 1 Cor 15,45-49 para señalar el nuevo modo de existencia de Cristo resucitado en y a partir de Dios y la incorporación de la Iglesia y los cristianos al mismo hasta llegar a ser con él un sólo hombre nuevo, un solo cuerpo y un solo espíritu. A la corporalidad de viejo Adán contrapone el cuerpo pneumático del nuevo Adán resucitado gracias al Espíritu. Al realismo fisicista que interpreta la resurrección como una vuelta de organismos corporales, Pablo contrapone no un mero espiritualismo, sino el realismo del cuerpo pneumático del nuevo Adán resucitado y presente en la Iglesia, que de este modo se hace cuerpo de Cristo<sup>12</sup> y templo del Espíritu<sup>13</sup>. Muestra así las conexiones de la cristología con la pneumatología y la eclesiología.

Las conexiones aparecen también en el primero de los dos textos joánicos en los que la figura del nuevo Adán está más sugerida que dicha. Se trata de Jn 19,30-37: la lanzada en el costado del Crucificado del que brotan sangre y agua<sup>14</sup>. Como se ha hecho desde los Padres<sup>15</sup>, en la sangre y el agua que brotan del costado Ratzinger ve representado el origen de los dos sacramentos

9 Cf. *Id.*, "Der Geist der Liturgie", en JRGS 11, 163-164; *Jesus I*, 285; *Jesus II*, 73; *Id.*, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben* (Friedrich Punset, Regensburg 2007) 61-62; *Id.*, *Im Anfang schuf Gott*, 74-76; *Id.*, *Gottes Projekt* (Pustet, Regensburg 2009) 89-90. Para el comentario al texto remite a J. GNILKA, *Der Philipperbrief* (Herder, Freiburg 1968) 111-147.

10 Cf. J. RATZINGER, *Eschatologie*, 62.

11 Cf. *Kommentar*, 321-322.

12 Cf. *Id.*, "Christliche Brüderlichkeit", en JRGS 8/1, 60; *Eschatologie*, 136-139; "Eucharistie, Communio und Solidarität", en JRGS 11, 440; "Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik", en *Ibid.*, 510; *Jesus I*, 315, 384;

13 Cf. *Id.*, "Kirche als Tempel des Heiligen Geistes", en JRGS 8/1, 334-344.

14 Cf. *Id.*, *Schauen auf den Durchbohrten*, 42, 173; "Der Geist der Liturgie", en JRGS 11, 187; "Die Eucharistie- Mitte der Kirche", en JRGS 11, 317-318; "Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche", en JRGS 8/1, 361-362; "Kirche und Liturgie", en JRGS 8/1, 368; *Jesus I*, 285; *Jesus II*, 249-250.

15 Remite a H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter* (Müller, Salzburg 1964) 177-205.



principales, la Eucaristía y el Bautismo y, por tanto, el nacimiento de la nueva humanidad que se anticipa ya en la historia con la Iglesia. Pone de manifiesto así la relación de la cristología con la eclesiología y la sacramentología.

El segundo texto joánico es la profecía de Jesús sobre su destino en la cruz: “cuando sea elevado sobre la tierra atraeré a todos hacia mí” (Jn 12,32)<sup>16</sup>. El nacimiento del nuevo Adán en la cruz es el modelo y la fuente permanente de la nueva humanidad, pero también el espacio futuro de unidad y consumación de la humanidad de todos los hombres en la Pascua de Cristo. Cristo en la cruz se revela como el hombre para los demás y, como tal, el hombre futuro, paso y pascua que a todos acoge. A este texto remite también cuando aborda el tema de la relación del cristianismo con las culturas y religiones mundiales.

## 1.2. LA PRESENCIA SACRAMENTAL DEL NUEVO ADÁN EN LA IGLESIA

Los textos paulinos y joánicos sobre el nuevo Adán remiten a los sacramentos principales del culto cristiano (Bautismo y Eucaristía), al nacimiento y realización de la Iglesia –que es el sacramento de Cristo en los sacramentos–, y a su fuente perpetua en la cruz (resp. Pascua) de Cristo, en la que llegan a su cumplimiento y plenitud la historia de Dios con los hombres y la creación entera. La Biblia, la Iglesia y sus sacramentos están relacionados y se penetran mutuamente. Su horizonte de comprensión es la historia de la humanidad y el movimiento de la entera creación desde Dios y hacia Dios. Para ser adecuadamente comprendidos, los tres tienen que ser contemplados en el horizonte y como unificación, purificación y realización de ese movimiento unitario de la historia y el cosmos<sup>17</sup>.

Los sacramentos cristianos presuponen la continuidad del obrar de Dios en la historia y la comunidad viva de la Iglesia como el lugar concreto en que se hacen presentes las tres dimensiones de esa historia (pasado, presente y futuro) y, de este modo, la salvación de Dios en Cristo llega hoy a

16 *Einführung*, 225; *Jesus I*, 229; *Jesus II*, 73, 159-160; “Kommunion-Kommunität-Sendung”, en JRGS 8/1, 314; “Der Geist der Liturgie”, en JRGS 11, 48, 152, 172; “Die Eucharistie- Mitte der Kirche”, en *Ibid.*, 323; “Vom Sinn des Kirchbaus”, en JRGS 8/2, 1205.

17 “*Ib.*, Zum Begriff des Sakramentes”, en JRGS 11, 231.



los hombres y les abre a un futuro más allá de la muerte. Las acciones cultuales y las palabras del Antiguo Testamento eran sacramentos del futuro, remitían al sacrificio del futuro Adán. Desde el momento en que éste se ha entregado por nosotros y está para siempre desde el Padre con nosotros, ha sucedido algo nuevo, existe la realidad en la que todo concluye y culmina. Por eso, el sacramento ahora ya no remite sólo al futuro, sino que es también representación de lo ya dado, paso a y fruto de lo acontecido en la muerte y resurrección de Jesucristo<sup>18</sup>.

En los sacramentos cristianos se unen la novedad de lo cristiano, lo humano originario y común a todos los hombres, y el movimiento de la creación entera como cosmos. En medio de éste está desde el principio la promesa divina a Adán y Eva de llegar a ser una sola carne como sacramento que remite a la unión de Cristo con la Iglesia (Ef 5,32). Siguiendo a F. Delitzsch<sup>19</sup>, interpreta la expresión “llegar a ser una sola carne” como llegar a ser una unidad espiritual, una unidad personal que abarca todas las dimensiones del ser humano<sup>20</sup>. En la creación del varón y la mujer se apunta ya al misterio de la alianza de Cristo con la Iglesia<sup>21</sup>. En la Iglesia como sacramento de la fe se hace transparente el misterio de Dios en Cristo por el que no sólo Israel, sino toda la humanidad está remitida a la unidad del amor que conduce a una penetración indisoluble en un existencia única<sup>22</sup>.

La Pascua como acción divino-humana de Cristo y unión de Dios, humanidad y cosmos en él es el núcleo de la fe que Ratzinger ha intentado siempre poner al descubierto. En esencia no es otra cosa que la incorporación o fusión, en el amor de Jesús hasta el extremo, del amor humano con el amor eterno del Dios trinitario. Tal fusión tuvo lugar de una vez para siempre en Cristo en cuanto cabeza, pero se prolonga y hace presente en su cuerpo, la Iglesia, por los sacramentos. Ratzinger piensa que las doctrinas paulina y joánica sobre Cristo como nuevo Adán se entrecruzan y convergen en la Eucaristía. Lo pone de relieve, por ejemplo, cuando compara la doctrina paulina del nuevo Adán en 1 Cor 15,45-49 con el discurso del pan de vida en Jn 6, y

---

18 Ibid., 227, 232.

19 Lo toma de C. WESTERMANN, *Genesis, 1. Kap. 1-11* (Neukirchen 1974), 318.

20 Cf. J. RATZINGER, “Der Mensch zwischen Reproduktion und Schöpfung”, 67.

21 Cf. J. RATZINGER, “Zur Theologie der Ehe”: *Theologische Quartalschrift* 149 (1969) 53-74.

22 “Id., Zum Begriff des Sakramentes”, en JRGS 11, 223, 232.



señala la analogía profunda entre las palabras de Cristo en Juan (“El Espíritu es el que da la vida; la carne no sirve para nada”: Jn 6,63), y las palabras de Pablo sobre el nuevo Adán (“El primer hombre, Adán, se convirtió en ser vivo. El último Adán, en espíritu vivificante”: 1 Cor 15,45)<sup>23</sup>. En la última Cena Cristo transforma la muerte en un acto de obediencia y amor al Padre en favor de los hombres que es más fuerte que la muerte y permanece. El nuevo Adán resucitado es entrega, espíritu que da vida y, como tal, comunicable, comunicación<sup>24</sup>. Como luego veremos, la primera referencia de Ratzinger al nuevo Adán se contiene en su reflexión sobre la relación de Cristo con el culto eucarístico de la Iglesia.

El nuevo Adán, el Dios hecho hombre, es actualmente el que ha pasado por la cruz y la resurrección, ha subido al cielo y está sentado a la derecha del Padre. La Ascensión no fue el traslado de Palestina a otro lugar del cielo, sino el ingreso en el nuevo modo de existir de apertura de Dios hacia los hombres. Gracias a la Ascensión Cristo ya no es el ausente de este mundo, sino el presente en un nuevo modo en el que se concreta el reino de Dios sobre el mundo. La fe en la transformación de las ofrendas está orientada a la encarnación, es decir, a la inclusión de la criatura en la presencia oculta del Señor y a su entrega a la historia terrena y humana. Pero este sí a la encarnación se realiza en el espacio de la resurrección, en virtud del cual el nuevo Adán puede conceder y de hecho concede su cercanía a los suyos. Eleva de este modo las ofrendas eucarísticas a signo escatológico, una indicación hacia el mundo venidero en el que el mundo entero se convertirá en “*praeclarum calix*”, vaso insigne de su cercanía<sup>25</sup>.

La Eucaristía es cruce de los movimientos de encarnación y espiritualización. Es así el centro de la vida cristiana. Dios nos regala en ella el alimento con el que podemos vivir como hombres en lo más profundo de nosotros mismos. Es asimismo encuentro perpetuo de Dios con los hombres en el que Él se da como carne para que nosotros, en Él y en la participación en su camino pascual, nos hagamos un “solo cuerpo y un solo espíritu” con Él. Y así como Cristo, a través de la cruz, se transformó en una forma nueva de corporalidad y de ser hombre que se compenetra con el ser-Amor de Dios –es decir, llegó

---

23 *Jesus* I, 315.

24 *Id.*, “Kommunion-Kommunität-Sendung”, en *JRGS* 8/1, 314.

25 *Cf. Id.*, “Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie”, en *JRGS* 11, 297.





a ser nuevo Adán—, la comida eucarística tiene que ser para nosotros apertura de la existencia, conversión, paso por la cruz y anticipo de la nueva existencia resucitada (vida eterna) en Dios y con Dios<sup>26</sup>.

### 1.3. EL NUEVO ADÁN Y LA UNIDAD DE TEOLOGÍA

Las reflexiones de Ratzinger sobre el nuevo Adán se enmarcan y brotan de su orientación espiritual e intelectual hacia el núcleo de la fe y la unidad interna de la teología. Ahora bien, ¿dónde se halla la unidad de la teología? Ratzinger abordó esta cuestión ya en su trabajo de habilitación sobre la revelación y la teología de la historia en San Buenaventura<sup>27</sup>, luego siendo profesor de teología<sup>28</sup>, y, como veremos, no ha dejado de reflexionar sobre el particular.

Cuando se inició en el trabajo teológico, en ámbito católico se defendía la necesidad de una teología cristocéntrica (Emil Mersch)<sup>29</sup> y se buscaba la aproximación al planteamiento histórico-salvífico, desarrollado sobre todo por los protestantes. Se entendía como teología del *Christus totus* y, por tanto, también como eclesiología. Se apelaba a las teorías medievales de Pedro Lombardo y a las definiciones de teología elaboradas por la escuela de los Victorinos y los primeros autores franciscanos<sup>30</sup>. Frente al carácter especulativo de la neoescolástica, se defendía que la teología es ciencia positiva porque no piensa más allá del dato positivo, sino que encuentra reflejos de la esencia y ser de Dios en lo positivo, en la Iglesia. Estas ideas impregnaron en gran medida los presupuestos del Vaticano II. Como se sabe, la formulación *Iglesia hacia adentro e Iglesia hacia fuera* influyó en la selección y ordenación de las materias tratadas en el Concilio<sup>31</sup>. La teología de Ratzinger ha sido, pues, desde el principio teología histórico-salvífica, cristocéntrica y eclesiológica. Pero ya antes del Concilio se preguntaba: *¿Cristocentrismo en la predicación?*<sup>32</sup>. Y res-

26 Cf. Id., "Eucharistie-Mitte der Kirche", en JRGS 11, 342-353; *Jesus* I, 314-315.

27 Cf. Id., "Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras", en JRGS 2, 375-417.

28 Cf. Id., *Theologische Prinzipienlehre*, 333-338.

29 EMIL MERSCH, *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, 2 vol., (Musseum Lessianum, Louvain 1933).

30 PETRUS LOMBARDOUS, *I Sent*, 1c, 1, 1; HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacr. prol.*, c. 2: PL 176, 183 ss; Id., *In Hier. cael.* c. 1: PL 176, 923 ss.

31 Cf. J. RATZINGER., *Theologische Prinzipienlehre*, 334.

32 Id., "Christozentrik in der Verkündigung", en Id., *Dogma und Verkündigung* (Wewel, München 1973, 2005) 43-64. El artículo apareció por primera vez en 1961.



pondría que el cristocentrismo tiene sentido sólo en el marco del teocentrismo y si parte del hecho de la encarnación de Dios en Jesús. Sólo en ese caso, la humanidad de Jesús es relevante, Dios puede revelarse en Jesús y éste, ser el modelo, el camino y el lugar de realización y unidad de los hombres (nuevo Adán)<sup>33</sup>. Nuestro autor ha visto cada vez más claro que, si quiere permanecer fiel a su punto de partida histórico –el acontecimiento salvífico de Cristo testimoniado en la Biblia–, la teología debe trascender la historia, abrirse a la dimensión óptica y metafísica y tratar del ser y verdad de Dios<sup>34</sup>.

#### A. Teocentrismo de la teología

La cuestión se debatió en la Edad Media. Y Santo Tomás fue el primero en sostener que Dios es el sujeto unificante de la teología en cuanto en ella todo es tratado desde el punto de vista de Dios, porque o trata de Dios mismo o de todo lo demás en cuanto referido a Él como principio y fin<sup>35</sup>. La humanidad de Cristo, el nuevo Adán, que es también objeto de la fe cristiana<sup>36</sup>, aparece en ese horizonte como el camino por el que Dios llama y lleva a los hombres y la creación entera a su destino en Él mismo (ST III). También San Buenaventura afirmaba que el sujeto de la teología es Dios “en cuanto todo se reduce a Él como a su principio”; pero matiza que, “en cuanto un todo integro”, el sujeto de la teología es el Cristo total, es decir, la cabeza con el cuerpo, que es la Iglesia, o simplemente Cristo en cuanto concurren en él la criatura que tiene que ser restaurada y el Creador que la restaura y al cual vuelve<sup>37</sup>.

La diferencia entre ambos emerge más claramente en la respuesta a la cuestión de si la teología es una ciencia más especulativa o más bien práctica. Santo Tomás sostiene que es más especulativa que práctica porque trata más de Dios y de sus acciones que de las acciones del hombre; de éstas trata en cuanto por ellas se encamina al conocimiento perfecto de Dios en que consiste

33 Id., “Christozentrik in der Verkündigung”, 45-46.

34 Id., *Theologische Prinzipienlehre*, 336.

35 SANCTUS THOMAS, ST I, 1, 7. Cf. G. DEL POZO ABEJÓN, *Unir teología y espiritualidad vivida en la Iglesia*, en G. RICHI ALBERTI (ed.), *La búsqueda de Dios, fuente de la cultura* (Publicaciones “San Dámaso”, Madrid 2010) 197-200.

36 II-II, 1, 8 resp.

37 *In Sent.* proem. q. 1 c; *Quaestiones disputatae de theologia*, q. 2, resp. 1. Cf. J. RATZINGER, “Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras”, en JRGS 2, 413 nota 42.

su felicidad eterna<sup>38</sup>. San Buenaventura, en cambio, enseña que la teología es más práctica que especulativa porque trata principalmente de que nos hagamos buenos<sup>39</sup>.

Ratzinger confesaba en 1979 que “sólo con los desarrollos de los últimos años se me ha hecho claro cuán fundamental es la cuestión de la que aquí se trata”<sup>40</sup>; y que la tesis tomista no hace sino reflexionar de nuevo sobre lo que San Ireneo había descubierto frente al gnosticismo: lo nuevo del acontecimiento de Jesucristo está en que ha hecho posible el encuentro real del hombre con el ser y la verdad de Dios. En consecuencia, se falsea el sentido del cristocentrismo –y, por tanto, del nuevo Adán– si queda reducido al ámbito de la antropología o la historia, y no llega a ser verdadera teología, remite a la realidad metafísica de Dios mismo y deja abierto el camino a una posterior búsqueda metafísica<sup>41</sup>. Jesús es el Hijo de Dios y, por tanto, en él Dios toca verdaderamente a los hombres y los hombres pueden tocar verdaderamente a Dios<sup>42</sup>. Si la teología quiere permanecer fiel al contenido práctico del evangelio, la salvación o liberación del hombre, tiene que ser, según él, en primer lugar ciencia especulativa y no directamente práctica. Tiene que mantener el primado de la verdad en sí misma y preguntarse por su naturaleza, antes de valorarla en función de su utilidad para la acción humana<sup>43</sup>.

Según Ratzinger, esto quería decir Romano Guardini cuando ya en los años veinte del siglo pasado hablaba del primado del *Logos* sobre el *ethos*. Se adhería a una visión de la teología según la cual el sentido del cristocentrismo consiste precisamente en superarse a sí mismo y hacer posible, a través de la historia de Dios con los hombres, el encuentro de éstos con Dios<sup>44</sup>.

El primado de la verdad coincide con el primado de Dios Creador y del logos. En el segundo tomo de *Jesús de Nazaret* hace propias dos afirma-

38 ST I, 1, 4 resp.

39 *In Sent.* proem. q. 4 resp.

40 “Ich gestehe, dass mir erst durch die Entwicklungen der letzten Jahre deutlich geworden ist, um welche grundlegende Frage es sich hier handelt” (J. RATZINGER, “Was ist Theologie?” (a. 1979), en *Id.*, *Theologische Prinzipienlehre*, 335).

41 *Ibid.*, 336-337.

42 *Id.*, *Schauen auf den Durchbohrten*, 31-33; *Id.*, *Theologische Prinzipienlehre*, 119.

43 *Id.*, *Theologische Prinzipienlehre*, 336.

44 *Id.*, “Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundsatz und seine Aussagekraft”, en *Id.* (ed.), *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini* (Patmos, Düsseldorf 1985) [121-144], principalmente 133-137. Remite a las obras de ROMANO GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie* (Freiburg 1983) 127-143; *Id.*, *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen* (Düsseldorf 1985) 32 ss.

ciones de Santo Tomás sobre la verdad que sintetizan lo que quiere decir con el primado de la verdad y, por tanto, de Dios Creador: a) la verdad está originaria y propiamente en el entendimiento de Dios, y propia pero derivadamente, en el entendimiento humano<sup>45</sup>; y b) Dios es la verdad primera y suprema<sup>46</sup>. Benedicto XVI recurre a estas afirmaciones tomistas como aproximaciones a la comprensión de Jesucristo como la Verdad. Aunque no habla de Cristo como sabiduría de Dios, Ratzinger incorpora la dimensión sapiencial de la tradición teológica católica inspirada en gran medida en la literatura sapiencial y representada ejemplarmente por Santo Tomás.

Ratzinger ha experimentado una cierta evolución sobre estas cuestiones. En 1966 publicó un artículo titulado *Historia de la salvación, metafísica y escatología* donde defiende la prioridad de la historia de la salvación sobre la metafísica en la comprensión de lo cristiano<sup>47</sup>. En 1982 incluye el artículo sin cambios en *Teoría de los principios teológicos*, pero añade la siguiente nota final en la que afirma la prioridad de lo ontológico y lo metafísico como fundamento de toda historia:

Hoy insistiría con más fuerza [...] en la índole insustituible y en la prioridad de lo ontológico y, por tanto, de la metafísica como fundamento de toda historia. Precisamente como confesión de Jesucristo la fe cristiana es también [...] fe en el Dios vivo. El que el primer artículo de fe constituya el fundamento de la fe cristiana incluye en sí, desde el punto de vista teológico, el carácter fundamental de las afirmaciones ontológicas y la índole irrenunciable de lo metafísico, es decir, del Dios Creador que precede a todo devenir<sup>48</sup>.

Ya no defiende sólo la pertinencia de lo ontológico y metafísico a lo cristiano, sino que, basándose en el *credo*, lo relaciona con el Dios Creador y le atribuye prioridad y condición de fundamento en relación a la historia de la salvación<sup>49</sup>. En un artículo de 1972 muestra que el *a priori* antimetafísico de la

45 Cf. SANCTUS THOMAS, *De veritate*, 1, a. 4 c: *Jesus* II, 216.

46 ST I, 16, 5: *Jesus* II, 216.

47 Id., *Theologische Prinzipienlehre*, 194.

48 Cf. *Ibid.*, 199 nota 37.

49 Cf. Id., "Ich glaube an Gott den allmächtiger Vater": *Internationale katholische Zeitschrift* *Communio* 4 (1975) 10-18: *Theologische Prinzipienlehre*, 69-78; *Ibid.*, *Konsequenzen des Schöpfungsglaubens* (Pustet, Salzburg 1980); *Am Anfang schuf Gott* (München 1986: Einsiedeln 2005). Este último incluye el folleto anterior *Konsequenzen*, en las pp. 77-94.



exégesis moderna y de las teologías existencial (Bultmann) y política (Moltmann) inspiradas en ella ha conducido a la teología de la revolución permanente y la muerte de Dios y a una cristología que reduce a Jesús a un mero modelo del obrar humano en alguno de los valores-límite actuales<sup>50</sup>. En el pensamiento antimetafísico o postmetafísico no es posible hablar de Dios. Un Dios que no es, no es Dios. La idea bíblica de creación es esencial para la fe cristológica de la Iglesia, y lo fundamental en ella es el principio de que todo lo contingente e histórico tiene su lugar de comprensión y medida en el pensamiento de Dios Creador<sup>51</sup>. Y, basándose en Lc 1,68-73, presenta a Jesús como el acontecimiento del pensamiento o la memoria que Dios tiene de nosotros<sup>52</sup>. Luego profundiza y ve expresados ambos aspectos en Jn 1,1-3: “Al principio existía el Verbo y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios [...]. Por medio de él se hizo todo, y sin él no se hizo nada de cuanto se ha hecho” (Jn 1,1-3). Todo lo que existe es pensamiento de Dios hecho realidad. Dios como Espíritu Creador es el origen y principio que fundamenta todas las cosas. De ello colige Ratzinger que en el principio no está la materia, lo irracional, la casualidad o el azar, sino el logos, la razón, el espíritu y el sentido<sup>53</sup>. Sólo a partir de este principio puede entenderse correctamente el misterio de Cristo en el que la razón se hace visible como amor<sup>54</sup>.

El teocentrismo es fundamental en la génesis y desarrollo dogmático de la fe cristológica. La Iglesia apostólica profundizó y simplificó su comprensión de Cristo en el título “Hijo” (de Dios), que llegó a ser la clave de comprensión de todos los demás títulos<sup>55</sup>. El título de “nuevo Adán”, aunque tiene su fundamento histórico en el de “hijo del hombre” con que Jesús se refirió a sí mismo, es posterior a la confesión explícita de su preexistencia y divinidad en Pablo y Juan<sup>56</sup>, y tiene que ser interpretado a la luz de su condición de Hijo eterno (de Dios).

50 Ibid., “Die Christologie im Spannungsfeld von altchristlicher Exegese und moderner Bibelauslegung”, o. c., 363-364.

51 El Antiguo Testamento expresa esto primero de una forma no reflexionada diciendo que Dios está frente al mundo, es distinto de él y lo mantiene en sus manos. Luego lo explicita al decir que la sabiduría es la primera criatura y como tal el lugar de todas las demás creaciones, que están asentadas en ella como pensamientos originarios. En la misma dirección avanzan y lo mismo quieren expresar las realidades preexistentes de las que se habla en el judaísmo tardío (ley, Israel, Mesías) (Ibid., 365).

52 Ibid., 366-367.

53 Cf. Ibid., *Dogma und Verkündigung*, 107-109; Ibid., *Im Anfang schuf Gott*, 32-34; *Gottes Projekt*, 30-38. Sobre esto Cf. PABLO BLANCO, “Logos. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra”: *Limite* 14 (2006/1) 57-86.

54 Cf. Ibid., Ibid., *Im Anfang schuf Gott*, 25-27; *Gottes Projekt*, 27-31.

55 Cfr. Ibid., *Theologische Prinzipienlehre*, 17-22; Ibid., *Schauen auf den Durchbohrten*, 15-20.

56 *Jesus* I, 383-384.



El Concilio de Nicea hizo de la divinidad de Cristo una posesión inalienable de la fe eclesial, aplicándole la palabra *homousios: de la misma sustancia (del Padre)*<sup>57</sup>. Contra lo que a veces se dice, Nicea y Calcedonia no añaden nada nuevo a la cristología del Nuevo Testamento. Se limitan a decir que su testimonio central y decisivo sobre Cristo, ser el Hijo de Dios, no es un mero símbolo, sino que tiene que ser entendido en sentido literal. Lo que convierte a Jesús en relevante e insustituible para todos los tiempos es que era y es el Hijo de Dios. Sólo si Dios se hizo hombre en Jesús, aconteció en él algo realmente nuevo, ha habido una historia. Su ser Dios constituye el acontecimiento del que todo depende<sup>58</sup>.

Ratzinger considera que el peligro actual de la cristología no es el monofisismo (como en su tiempo pensaron K. Rahner y J. A. Jugmann), sino un nuevo arrianismo (negación de la divinidad) o, más aún, un nuevo nestorianismo (paralelismo entre las naturalezas divina y humana, como si se pudiese hablar de Jesús sin tener en cuenta que es el Hijo de Dios)<sup>59</sup>. Su modelo cristológico ha sido desde el principio Calcedonia. Sólo este Concilio asume el entero testimonio de la tradición bíblica sobre Jesucristo. Pero con el tiempo descubre la necesidad de leerlo a la luz del III Concilio de Constantinopla y su inspirador, Máximo el Confesor. Dicho Concilio explica la unidad de Dios y hombre no según el modelo de la naturaleza, sino según el modelo de la comunión trinitaria y, por tanto, personal<sup>60</sup>.

La tendencia teológica postconciliar a considerar la ortopraxis como el criterio de verdad e identificar la liberación cristiana con la liberación política ha llevado a Ratzinger a tomar cada vez más conciencia de la prioridad de lo ontológico y metafísico implicado en la fe en Dios Creador y del carácter prioritariamente especulativo de la teología<sup>61</sup>. La pregunta por la verdad es la

57 Cf. *Id.*, *Der Gott Jesu Christi* (Kösel, Munich 1976, 2006) 144-146.

58 Cf. *Ibid.*, 142-143. La dimensión metafísica de la teología, tal como se ha expresado en los primeros Concilios y se ha mantenido en la tradición católica, no hace traición a la historia de la salvación, sino que es el fundamento de la misma. Cf. *Id.*, "Die Christologie im Spannungsfeld von altchristlicher Exegese und moderner Bibelauslegung", *o. c.*, 365; *Id.*, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Köln – Opladen, 1966. 20; *Id.*, *Theologische Prinzipienlehre*, 191. Se inspira en JEAN DANIELOU, "Réponse à O. Cullmann": *Dieu vivant* 24 (1953) 107-116; *Id.*, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953; *Id.*, "Christologie et eschatologie", en A. GRILLMEIER – H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon heute III* (Echter, Würzburg 1953) 269-286.

59 Cf. *Id.*, *Schauen auf den Durchbohrten*, 33 en texto y en la nota 17 a pie de página.

60 "Kommunion-Kommunität-Sendung", en *JRGS* 8/1, 325-326.

61 Cf. *Id.*, *Kirche, Ökumene und Politik* (Johannes, Einsiedeln 1987) 211-243; *Id.*, *Eschatologie*, 56-63.



pregunta por el ser y la esencia, por el ser como sentido. En un mundo sin esencia la pregunta por la verdad deja de ser ontológica. Si no hubiese una verdad previa a la que conformar la praxis humana, la verdad sería producto del hombre, el hombre no sería medido por la verdad sino que la produciría, y él mismo sería producto de sí mismo<sup>62</sup>. De hecho la cultura moderna llega a concebir al hombre como creador de sí mismo y de un universo construido por él según su propia invención. Significativa es la tesis de J. P. Sartre de que “no existe ninguna naturaleza del hombre porque no hay un Dios que la haya diseñado.... El hombre no es otra cosa que lo que él hace de sí mismo”<sup>63</sup>. Sartre parte, pues, de la no existencia de Dios. En ese horizonte la cultura moderna llega a pensar que la meta suprema de la emancipación es alcanzable si se consigue reproducir al hombre por medios técnicos<sup>64</sup>. Pero cuando reducimos el origen del hombre a la reproducción técnica excluyendo a Dios creador, pasamos por alto la dimensión personal de libertad y amor del hombre. Y esto significa la negación del hombre. El discurso sobre Dios forma parte esencial del discurso sobre el hombre<sup>65</sup>. Que Dios existe como Creador significa que hay una verdad del hombre en la que los objetivos de su razón operativa encuentran su límite y medida<sup>66</sup>.

En los movimientos modernos de liberación se hacen proyectos para crear el hombre nuevo<sup>67</sup>. Ahora bien, no hay hombre nuevo sin conversión interior y ningún programa ilustrado –político o cultural– puede hacer eso. Más aún: el intento de producirlo conllevará necesariamente el recurso a la violencia y coacción. Cualquier proyecto de liberación que no lleve al hombre a ser como Dios se queda por debajo de vocación del hombre. Pero sólo Dios puede crear el hombre nuevo partiendo de la propia interioridad del hombre actual. Dios se nos revela personalmente en Cristo y nos da en él la posibilidad de conocerle y participar de su misma vida divina en la comunión trinitaria<sup>68</sup>.

---

62 Cf. Id., *Theologische Prinzipienlehre*, 334-335.

63 J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (Paris 1946), 22.

64 J. RATZINGER,, *Theologische Prinzipienlehre*, 97.

65 Id., “Der Mensch zwischen Reproduktion und Schöpfung”, 70-71. También en Id., “Der Mensch Objekt oder Person? Christliche Erwägungen zu Fragen der Bioethik”: *Christliches Krankenhaus* 31 (1992) 12–22.

66 Cf. Id., *Theologische Prinzipienlehre*, 103.

67 Cf. G. KÜENZLER, *Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne* (Suhrkamp, Berlin 1997); DALMACIO NEGRO, *El mito del hombre nuevo* (Encuentro, Madrid 2009).

68 Cf. J. RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik*, 178, 240-243.



Por eso, cuando se busca la liberación al margen de Dios, la apelación a Jesús sólo puede tener el sentido de una figura revolucionaria simbólica, lo que implica siempre sustituir a Jesús por Barrabás, que, además, también se llamaba Jesús<sup>69</sup>. También puede quedar reducido a un difuso ejemplo moral. Es lo que sucede, por ejemplo, en John Hick, cuando interpreta el paso de viejo Adán al hombre nuevo como paso de la “self-centredness” a la “reality-centredness” y de este modo se extiende desde el propio yo hacia el tú del prójimo<sup>70</sup>.

#### B. El nuevo Adán, centro formativo de la teología,

Lo dicho no es óbice sino marco y condición de posibilidad para afirmar que el nuevo Adán, en cuanto unión personal de Dios y hombre, creador y criatura, eternidad y tiempo, está en el centro formativo de la teología en Ratzinger. La resurrección como acción última de Dios le convierte en principio y meta de una nueva humanidad y un cielo y tierra nuevos en los que Dios será todo en todo. El nuevo Adán resucitado ha ingresado con su humanidad en Dios, más allá de la historia, pero se hace presente en ella por la fe y la Iglesia, su cuerpo. En su resurrección llegan a su meta la revelación de Dios y la humanidad. Pero la meta alcanzada en él como cabeza no es un límite fijo, sino un espacio abierto y convocante: tiene que alcanzar a toda la humanidad y a toda la creación y convertirlas en su cuerpo (Col 1,12-23; Ef 1,3-23)<sup>71</sup>. O desde otro punto de vista: la humanidad y, a través de ella, la creación entera tienen que incorporarse a él, ser su cuerpo, para ser salvados y para que Dios sea todo en todo<sup>72</sup>. Ése es el horizonte salvífico y existencial último de la Iglesia, la humanidad, el cosmos y la teología.

Vemos así la centralidad de la resurrección (resp. Pascua) en la teología. Un Jesús que continuase viviendo sólo en su doctrina o su ideal, sería una persona muerta. Y muerta sería, también, la relación con él y, a la postre, la teología inspirada en su mera doctrina. Todo cambia si Jesús ha resucitado y puedo dirigirme en él, el Hijo de Dios, al Padre. Porque esto es así, la relación

69 Ibid., 231-232. Se basa en M. HENGEL, *War Jesus Revolutionär?* (Stuttgart 1970); O. CULMANN, *Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit* (Tübingen 1970).

70 Cf. J. HICK, *Evil and the God of Love* (Norfolk 1975, 240s; Id., *An Interpretation of Religion. Human Responses to Transcendent* (London 1989) 236-240. Cf. J. RATZINGER, *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen* (Herder, Freiburg 2003) 99.

71 *Jesus* II, 299.

72 Cf. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 198; *Einführung*, 246-250; *Eschatologie*, 157.





con él puede ser viva y crecer en la oración. Su ser Dios hace posible que nos dirijamos a él en la oración como a quien todo lo ve y lo oye. Y su ser hombre hace posible que nos dirijamos a Dios porque se ha hecho en él un tú perceptible y comprensible para nosotros<sup>73</sup>.

La Iglesia es el sacramento de la presencia de Cristo en la que los hombres son congregados y se hacen partícipes de su revelación. Da testimonio y mantiene en la historia la realidad de Cristo mediante la predicación y los sacramentos, sobre todo el bautismo y la Eucaristía<sup>74</sup>. No es un mero sujeto sociológico surgido por la confluencia de los hombres en intereses comunes, sino un sujeto histórico verdaderamente nuevo, suscitado por el Espíritu Santo, que trasciende la subjetividad humana y da al hombre el contacto mismo con la realidad del Dios revelado<sup>75</sup>. Hacerse cristiano es entrar en ese modelo comunitario de doctrina y de fe. Bautismo y catequesis están inseparablemente unidos<sup>76</sup>.

La Iglesia es el primer sujeto a través del cual Dios nos sale al encuentro y, en este sentido, el punto de partida de la teología. No es posible hacer teología sin participar con fe en los actos propios de la Iglesia: lectura comunitaria de la Escritura y culto. Pero la Iglesia no es sujeto por sí misma, sino por el que tiene siempre ante ella, por su cabeza, que es Cristo, el nuevo Adán. La Iglesia se constituye en sujeto y se mantiene como una magnitud cohesionada sólo desde él, porque se deja configurar por él como su único Señor y así se entrega a Él, es decir, porque la masa amorfa de hombres de la que parte se ha hecho uno con Él (un sólo hombre nuevo). Esto acontece cuando la Iglesia como un todo y cada uno de sus miembros en particular participan en la oración de Jesucristo, se sitúan así en la esfera del Espíritu Santo y se dirigen al Padre (Ef 2,18)<sup>77</sup>. Hay que hablar de Dios a partir de Cristo y de Cristo a partir de Dios. Pero de Cristo sólo se puede hablar en el Espíritu que une al Jesús histórico con la Iglesia histórica y es la unidad del Padre y del Hijo. En este sentido, el teocentrismo trinitario es la interpretación del camino de la existencia cristiana hacia el Padre por Cristo en el Espíritu<sup>78</sup>.

73 *Id.*, "Christozentrik in der Verkündigung", 47.

74 *Cf. Id.*, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuch zu ihrer Ortbestimmung im Disput der Gegenwart* (Johannes, Einsiedeln, Freiburg 1993) 54-56.

75 *Cf. Ibid.*, 83; *Prinzipienlehre*, 23.

76 *Cf. Ibid.*, 346.

77 *Cf. Ibid.*, 34-, 40-42, 137-138, 285-287, 346.

78 *Id.*, "Christozentrik in der Verkündigung", *l. c.*, 50-51.



El impulso teológico hacia el núcleo vivo de la fe lleva a Ratzinger al centro de la Iglesia, en el que no está la celebración de una idea atemporal, sino la Eucaristía, es decir, el memorial de la Pascua del Señor. Pero ese centro, al que vincula el acto de fe, introduce al creyente en la dinámica del nuevo Adán, en el hacerse un cuerpo y un espíritu con Él y, a través Él, en el círculo dinámico de amor del Dios trinitario<sup>79</sup>. Sin este yo mayor o sujeto eclesial que da cohesión a todo en cuanto cohesionado por Cristo, y sin el centro formativo de la Eucaristía en la que Cristo une a los hombres con Dios y entre sí, los contenidos de la fe y de la teología serían un mero catálogo de afirmaciones sin unidad interior ni vida.

## 2. EL NUEVO ADÁN Y EL CULTO DE LA CRUZ

Las perspectivas señaladas y la dinámica de unidad profunda están apuntadas en su tesis doctoral sobre San Agustín (a. 1951)<sup>80</sup> y aparecen con claridad en dos conferencias que tuvo en Salzburgo (Austria) del 14 al 20 de junio de 1958<sup>81</sup> y han sido publicadas por primera vez el año 2010 en *Escritos reunidos* con el título *Iglesia y liturgia*<sup>82</sup>. En la tesis doctoral se hace eco del desarrollo en la explicación por los Santos Padres -que él ve culminado en Agustín- de la unidad de los hombres con Cristo y de la incorporación a él (Iglesia como cuerpo de Cristo) y que se refleja en las referencias a Cristo como nuevo Adán: de la perspectiva de la encarnación como asunción del hombre (no como individuo, sino como género humano)<sup>83</sup> se pasa a la perspectiva de la caridad, la Pascua y el culto de la cruz, y el sacramento<sup>84</sup>. Con el tiempo Ratzinger convierte el paso en una especie de clave de su obra teológica. Lo describirá como paso de una cristología de la encarnación a una cristología de la Pascua (o de la cruz).

79 Cf. Id., *Theologische Prinzipienlehre*, 27.

80 La tesis fue defendida en 1951 y publicada con el título *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (St. Ottilien 1954, 1992). Ahora se halla en JRGS 1, 41-418.

81 "Editorische Hinweise", en JRGS 8/2, 1432.

82 Cf. R. RATZINGER, "Kirche und Liturgie", en JRGS 8/1, 157-176.

83 Id., *Volk und Haus Gottes*, en JRGS 1, 167, 274.

84 Ibid., 283-297.



En las conferencias enmarca la teología de San Agustín en la teología bíblica del culto, y, sobre todo, en la teología de Hebreos sobre el sacrificio de Cristo. Son la prueba de que la liturgia cristiana ha estado desde el principio en el centro de la teología ratzingeriana. En la primera conferencia habla del sacrificio de Cristo en la cruz como lugar de irrupción del nuevo Adán en el mundo y, por tanto, del nacimiento permanente de la Iglesia; en la segunda, presenta a Cristo como el único hombre conforme a Dios al que se incorporan los cristianos. Se limita a mencionar al nuevo Adán, pero en la mención se expresa la unidad y el nudo de todo lo que dice.

#### 2.1. EL SACRIFICIO DE LA CRUZ, LUGAR DE IRUPCIÓN DEL NUEVO ADÁN EN EL MUNDO

A la luz del relato joánico sobre el costado abierto, se pone de manifiesto que Jesús irrumpe como nuevo Adán en el mundo a través del sacrificio de la cruz en cuanto lleva a cabo el culto nuevo y definitivo del hombre a Dios. El templo judío aparece ahora como algo provisional ante el culto definitivo introducido por él mismo y que tiene lugar no en el templo de piedras, sino en su cuerpo glorificado. El nuevo culto (con el nuevo templo) es el cumplimiento de lo que se significaba en el antiguo. El templo antiguo era el único lugar legítimo de la presencia de Dios en el mundo y, correlativamente, el único lugar de la ofrenda humana ante Dios. Pues bien, el cuerpo pneumático de Cristo es ahora el único lugar de la presencia de Dios entre los hombres. El que quiera llegar a Dios tiene que hacerlo a través de él. El sentido de toda liturgia es conducir al hombre al único templo de la humanidad, Cristo. Si la esencia de la Iglesia es ser el Cristo total, el cuerpo del Señor que permanece presente, entonces es también el verdadero templo en el mundo, el lugar de lo eterno en lo temporal<sup>85</sup>.

La Iglesia se hace presente en las Iglesias particulares, pero se realiza como tal en la asamblea del culto. La reunión para el culto es el acontecimiento propio de la comunidad eclesial. A partir de ahí hay que entender su ser y su unidad. El pueblo judío recibía su unidad y, por tanto, su existencia como pueblo en el hecho de que cada año, en la fiesta pascual y en el templo, se experimentaba y realizaba como tal. La primera pascua había sido la cele-

---

85 *Id.*, "Kirche und Liturgie", en JRGS 8/1, 157-159.



bración del nacimiento de Israel. La celebración anual se mantuvo como fuente de la que nacía siempre de nuevo como pueblo. Lo mismo pasa en la Iglesia. Las comunidades de los creyentes son un sujeto a partir del nuevo templo, del cuerpo del Señor, del pan que todos comen. Son así una asamblea de culto a Dios. Si el templo y la Pascua antigua eran la fuente de unidad de Israel como pueblo, la Iglesia vive del paso de la muerte de Cristo y de su permanencia en la liturgia de la Iglesia. La Iglesia experimenta en el culto el acontecimiento creativo desde el que puede existir. En el culto fluye la verdadera fuente de vida divina donde experimenta una y otra vez su nueva fundación desde las fuerzas de la vida divina, de la acción redentora divino-humana de Jesucristo<sup>86</sup>.

En este contexto Ratzinger comenta por primera vez el relato joánico del costado abierto de Cristo como nuevo Adán, que inaugura la nueva comunidad humana. Del costado abierto por la plenitud del amor del que nos amó el extremo y se nos entregó surgió una fuente que no se ha agotado nunca. De ella brotan el agua del bautismo y la sangre del cáliz de la Eucaristía que construyen la Iglesia<sup>87</sup>.

## 2.2. EL NUEVO ADÁN, EL ÚNICO HOMBRE CONFORME A DIOS, E INCORPORACIÓN DE LOS HOMBRES AL MISMO

La cristología del nuevo Adán es también teología de la existencia cristiana, clave definitiva para medir la verdadera humanidad del hombre y alcanzar la unidad de los hombres. Inspirándose en Hebreos y San Agustín, precisa Ratzinger que el culto verdadero consiste en la conformación del hombre a Dios. El hombre concreto es incapaz de ello. Cristo, el nuevo Adán, ha recorrido el camino de la conformación con Dios en representación nuestra y en favor nuestro, y ha incorporado de esta manera al culto la dimensión misericordiosa del amor al prójimo. Veamos la secuencia de su razonamiento.

El autor de Hebreos califica el culto del Antiguo Testamento de sombra e imagen del culto llevado a cabo por Jesús en la entrega de su muerte. Jesús quita de la mano a los hombres las cosas ofrecidas y en su lugar pone su propio yo, su entera persona. La esencia íntima del culto cristiano no está en

---

86 *Ibid.*, 164-165.

87 *Ibid.*, 168.

la entrega de cosas materiales, sino en la entrega de sí y el amor hasta el extremo. La sangre que Cristo lleva ante el rostro del Padre no es un don material, sino su yo, el último aliento de un amor divino-humano del que se dice que “llegó hasta el extremo” (Jn 13,1). En vez de entrar en un recinto del templo, Jesús entró en Dios mismo que es amor trinitario y eterno. En definitiva, el culto y la condición sacerdotal de Jesucristo no se basan sólo en su humanidad, sino en el amor-ágape que es propio de Dios (1 Jn 4,8.16), en la entrega total del propio yo a Dios, entrega en la que se hace presente hasta tal punto el amor de Dios que determina la constitución ontológica de un hombre. En definitiva, el culto no consiste en una pascua ritual, sino en un *transitus caritatis* real y doloroso: salida de sí a la pura entrega<sup>88</sup>.

Se inspira en San Agustín para esclarecer la relación del culto con la vida humana y la antropología y, a la postre, penetrar en lo verdaderamente cristiano del culto<sup>89</sup>. Agustín sostiene que el bien del hombre es estar lleno de y protegido por el amor eterno. Sal 72,28: “mihi autem adhaerere Deo bonum est”. El que quiere ser feliz tiene que querer una sola cosa: “adhaerere Deo”. Todo lo demás es superfluo y, a la postre, nocivo. La liturgia del Estado pagano no sirve a este fin. El único culto que tiene sentido es la entrega del yo al amor eterno<sup>90</sup>.

Pero ¿cómo llega el hombre al *adhaerere Deo*? Sólo si él mismo empieza a amar. Ahora bien, si el acceso al *adhaerere Deo* es el único culto del que el hombre tiene necesidad, entonces se puede decir que el amor es el único culto legítimo que el hombre necesita. El sacrificio no es para San Agustín la realización de un acto cultual, sino el hombre que se ha consagrado y entregado a Dios<sup>91</sup>.

Y el hombre se entrega a Dios en la medida en que vive conforme a Él. Ahora bien, el hombre, tal como es ahora, sirve a *cupido*, es decir, se busca a sí mismo y no el verdadero amor, que consiste en desprenderse de sí mismo. El hombre necesita de un mediador que le lleve nuevamente por el camino del culto, es decir, de la vida conforme a Dios, de la que no es capaz. Tal mediador es Jesucristo. Su acción mediadora consiste en que Él, movido por la misericordia, asume nuestra miseria. Teniendo forma de Dios, adopta libremente la forma de

88 Ibid., 170.

89 Id., *Volk und Haus*, en JRGS 1, 264-273, 283-292.

90 Id., “Kirche und Liturgie”, en JRGS 8/1, 171-172.

91 “Ipse homo Dei nomine consecratus et Deo votus [...] sacrificium est” (*De civitate Dei* X, 6).

siervo (himno de Flp) y de esta manera crea el paso, el camino entre Dios y el hombre. Su acción mediadora hace posible al hombre ofrecerse nuevamente a Dios, cosa que no podía antes. Le introduce en la forma de Dios, en la que Él mismo es sacrificio. Esto pudo suceder porque el Hijo de Dios primero se hizo un hombre, un hombre que es sacrificio y que existe en forma de Dios, es decir, en la autoentrega del amor, en el *transitus caritatis* como la verdadera pascua. El sacrificio y la mediación de Cristo tienen un doble contenido: por una parte, está en la forma de Dios y vive conforme a Dios, en movimiento hacia Dios; por otra, se ha entregado libremente a la necesidad de ese movimiento y ha asumido la forma de siervo para, desde ella, precedernos y abrirnos el acceso a la forma de Dios. Cuando se sacrifica, está no sólo como adorador ante Dios, sino al mismo tiempo como compasivo con nosotros. Agustín deduce este doble contenido del simbolismo de los brazos extendidos en la cruz: los dos brazos expresan la adoración a Dios y la disposición a las buenas obras para con nosotros. La actitud orante expresará este sentido del culto cristiano para siempre. Pero esto significa que el amor –que constituye el único culto legítimo– tiene desde Cristo una doble dimensión: no es sólo movimiento ascendente con el que el hombre camina hacia su plenitud y felicidad personal en el amor eterno de Dios, sino al mismo tiempo amor descendente que se inclina compasivamente hacia sus hermanos los hombres. El verdadero sacrificio son las obras de misericordia con el prójimo o con nosotros mismos, que nos volvemos a Dios<sup>92</sup>.

Con el sacrificio vicario de Cristo llegamos nuevamente a adherirnos al culto de Dios. Pero ¿cómo se pasa del sacrificio de Cristo al sacrificio del hombre? ¿Cómo se incorpora el hombre concreto al sacrificio de Cristo? Sólo el hombre conforme a Dios es verdadero sacrificio a Dios<sup>93</sup>. Fundamental es la unión iniciada ya en la encarnación, en la que Cristo con la naturaleza humana atrajo a todos los hombres hacia Él, que en lo más profundo son un único hombre, un único Adán. Por eso, puede decir San Agustín que todos los hombres estábamos en la cruz. Y en relación al grito: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mt 27,46; Mc 13,4), advierte San Agustín: “¿por qué esta palabra? Pues porque la Iglesia es cuerpo de Cristo”<sup>94</sup>. “Ciertamente

92 J. RATZINGER, “Kirche und Liturgie”, en JRGS 8/1, 171-173.

93 “1. Ein gottförmiger Mensch allein ist wirkliches Gottesopfer. 2. Nur einen gottförmigen Menschen gibt es: Christus” (Ib., *Volk und Haus*, en JRGS 1, 283).

94 AUGUSTINUS, *Enn. in Psal.* 21, 2, 3.



habló de mí, de ti y de aquél; pues llevaba su cuerpo, es decir, la Iglesia [...] Aquella voz era de los miembros, no de la cabeza”<sup>95</sup>.

De este modo, la unión del individuo con la cabeza está ya asentada, pero no es plena. Para que lo sea, es necesario que él mismo se incorpore como tal a Cristo. Tiene que entrar en el cuerpo de Cristo, en la *forma Dei*, en aquella caridad en que consiste el único culto verdadero. Se podría pensar que con ello, –es decir, con el grito para la recepción de la *caritas Christi* que es el Espíritu de Cristo– el asunto ha llegado a su fin. Pero Agustín añade –s subrayándolo mucho– que no se puede tener el Espíritu de Cristo, a no ser en el cuerpo de Cristo<sup>96</sup>. El que quiere tener el Espíritu de Cristo, debe entrar en el cuerpo de Cristo, que vive de este Espíritu, es decir, tiene que entrar en la comunión con este cuerpo, en la comunidad-comunión de los cristianos. La Eucaristía es la *con-corporatio* de los cristianos en el Cristo uno, salida de la autoafirmación del yo, el hacerse uno con el *transitus caritatis* de la cruz de Cristo, es decir, con la *forma Dei*, con el doble movimiento del amor descendente y ascendente<sup>97</sup>. De ahí la fórmula de San Agustín: “Hoc est sacrificium christianorum: multi in unum corpus in Christo”<sup>98</sup>.

### 3. EL NUEVO ADÁN, PADRE DE LA NUEVA HUMANIDAD ALUMBRADA EN LA IGLESIA

Desde 1956 hasta el final del Vaticano II Ratzinger prolonga las reflexiones en una serie de artículos sobre la Iglesia como cuerpo de Cristo en los que va a hablar más explícitamente del nuevo Adán<sup>99</sup>. Ahora, para ilustrar la unión de Cristo con su Iglesia y la doctrina agustiniana del Cristo total, recurre a la noción de personalidad corporativa elaborada modernamente<sup>100</sup>.

95 AUGUSTINUS, *Enn. in Psal.* 21, 2, 4.

96 “Vis ergo et tu vivere de Spiritu Christi? In corpore esto Christi” (AUGUSTINUS, *In Ioann. Tract.* 26, 13).

97 J. RATZINGER, “Kirche und Liturgie”, en *JRGS* 8/1, 174-175.

98 AUGUSTINUS, *Civitate Dei*, X, 6.

99 RATZINGER, “Christliche Brüderlichkeit”, en *JRGS* 8/1, 37-101; “Anthropologische Grundlagen der Brüderlichkeit”, en *Ibid.*, 105-118; “Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche”, en *Ibid.*, 140-156; “Ursprung und Wesen der Kirche”, en *Ibid.*, 233-237. Cf. S. MADRIGAL, *Iglesia es Caritas. La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI* (Sal Terrae, Santander 2008).

100 J. PEDERSON, *Israel, its Life and Culture*, I-II, Oxford University Press, Londres 1926, 1940; H. W. ROBINSON, “The Hebrew Conception of Corporate Personality”: *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 66 (1936) 49-62.



Que Cristo es el nuevo Adán quiere decir que es padre de la nueva y definitiva humanidad alumbrada en la Iglesia. Para el pensamiento hebreo el primer padre (Adán) no es uno más de la serie, sino la unidad interna de todos. Hablar de Adán es hablar de la unidad de la humanidad. Y esa unidad es como la de un árbol: los descendientes son como el tronco que crece y se ramifica, pero que vive de la raíz y permanece unido a ella. En este sentido designa Pablo a Cristo como el segundo Adán: los cristianos somos un único hombre nuevo en cuanto estamos enraizados en él. Y la Iglesia es cuerpo de Cristo porque los cristianos somos uno en Él (Ga 3,28b), formamos en Él un único hombre<sup>101</sup>.

### 3.1. LA INCORPORACIÓN SACRAMENTAL A CRISTO

La unidad con el primer Adán se basa en la descendencia corporal. A la unidad con Cristo se accede mediante el injerto en el cuerpo espiritual del nuevo Adán (Rm 6,11,16-19). El injerto, un nuevo nacimiento, acontece en el bautismo (Rm 6,1-11; 1 Cor 12,13). A partir de la masa del primer Adán, se forma un nuevo organismo, un nuevo cuerpo. El nacimiento del nuevo Adán aconteció en la cruz mediante el sacrificio del viejo Adán. Por eso, nuestro nuevo nacimiento –y el de la Iglesia– sólo puede acontecer por la unión a la muerte de Cristo en la cruz, que representa el único lugar por donde el nuevo Adán irrumpe en el mundo. Ahora bien, la Iglesia y la nueva existencia cristiana se realizan en la Eucaristía. En ella comemos el único pan, Cristo, que no se asimila a nuestra sustancia corporal, sino que nos asimila a nosotros a su cuerpo glorioso y nos hace a todos un solo Cristo, un solo espíritu (1 Cor 10,17a). Los cristianos llegan a ser el cuerpo de Cristo, porque comen un solo pan en el que está presente el Cristo pneumático y se unen al Señor glorificado. Llegan a ser así un solo espíritu, un solo cuerpo espiritual (Espíritu-cuerpo) con él<sup>102</sup>.

Ratzinger explica los diversos modelos de eclesiología entre católicos (cuerpo de Cristo), protestantes (pueblo de Dios) y ortodoxos (templo del Espíritu)<sup>103</sup>. Pero no se limita a la constatación de las diferencias que dejaría como

101 J. RATZINGER, "Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche", en JRGS 8/1, 147-148.

102 Ibid., 149; también 146-147; Id., "Eucharistie-Mitte der Kirche", en JRGS 11, 342-353.

103 Cf. M. M. SURD, *Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger* (EOS, München 2009).





está la incompatibilidad y aceptaría como irreversible la separación. Se pregunta por la posible unidad y cree encontrarla en el testimonio bíblico sobre el nuevo Adán como cuerpo pneumático, en el que llegamos a ser un solo hombre, un solo cuerpo y un solo espíritu. Pero sostiene que hay que entender estas expresiones, no desde nuestras categorías occidentales, sino desde el trasfondo semítico-bíblico: a partir de las palabras de Cristo en la última Cena y desde la totalidad de su acontecimiento pascual y, por tanto, desde la entrega del yo del nuevo Adán, que incluye la totalidad de su ser, y a través del cual se hace presente entre nosotros y nos habilita en su Espíritu para entrar en su dinámica de salida de nosotros mismos, oblación y comunión<sup>104</sup>.

El concepto “espíritu” no representa la antítesis del concepto “cuerpo”. En el lenguaje semita cuerpo es el yo de un hombre que comprende lo corpóreo, pero no se agota en ello. El hecho exterior de comer se hace expresión de la compenetración de dos sujetos. Comunión significa fusión de dos existencias. Lo mismo pasa con la palabra espíritu: “El que se une al Señor forma un solo espíritu con él” (1 Cor 6.17). “Un solo espíritu” quiere decir una sola existencia espiritual con el que en la resurrección se ha convertido en espíritu por el Espíritu y continúa siendo cuerpo en la apertura del Espíritu<sup>105</sup>. El concepto de cuerpo de Cristo en Pablo es un concepto pneumatológico que establece la relación de la eclesiología no sólo con la cristología, sino también con la pneumatología. Se llega así a una confluencia e interacción de cuerpo y espíritu. De este modo, el cuerpo no se entiende ya como algo exclusivo y delimitante, sino como algo que abre y une<sup>106</sup>. Por tanto, que la Iglesia es cuerpo de Cristo quiere decir que la Eucaristía es el lugar permanente del nacimiento de la Iglesia. Cristo la funda siempre de nuevo en ella<sup>107</sup>.

El nuevo Adán se hace presente como Señor entre nosotros y para nosotros, porque nos ha precedido en el orden o modo de vida del Espíritu Santo (de comunión con el Padre y de don) y se nos da a través de Él y en Él. Lo pneumatológico ayuda en esto a superar la posible unilateralidad de la teología de la encarnación que pasa por alto la ordenación de la encarnación

104 Cf. J. RATZINGER, “Kirche als Tempel des Heiligen Geistes”, en JRGS 8/1, 334-344.336-339.

105 Id., “Ursprung und Wesen der Kirche”, en JRGS 8/1, 235-236.

106 Id., “Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologie nach dem Konzil”, en Id., *Das neue Volk Gottes* (Patmos, Düsseldorf 1970) 245.

107 Id., “Ursprung und Wesen der Kirche”, en JRGS 8/1, 235-236.



a la cruz y la resurrección y evita todo optimismo de la Iglesia en su dinamismo encarnacionista en lo humano<sup>108</sup>.

La incorporación a Cristo tiene como consecuencia que nos hacemos hijos de Dios Padre por el Hijo en el Espíritu. En la unidad con Cristo como nuevo Adán, y en el hacernos hijos en el Hijo de Dios no vale sólo la relación del mero yo con el mero tú. Ambos aparecen integrados en el nosotros de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que funda y prepara el nosotros de los hombres en la Iglesia. El injerto en Cristo del bautismo y el llegar a ser un solo cuerpo y un solo espíritu de la Eucaristía proyectada sobre la vida conllevan la incorporación al nosotros de la Iglesia y al nosotros de Dios que la liturgia realiza y expresa constantemente en la fórmula: *por Cristo en el Espíritu al Padre*<sup>109</sup>.

La filiación divina y la fraternidad cristianas se fundamentan en nuestra incorporación a Cristo, en la singularidad de ser en Él el único hombre nuevo. La paternidad divina y la fraternidad de los cristianos en el Señor no es un mero ideal. Es una realidad auténtica que se ha comunicado y se continúa comunicando en el acontecimiento de Cristo: se percibe por la fe y se apropia por los sacramentos. Como ya he dicho, el acto por el que se realiza por primera vez esta incorporación es el bautismo; y la realización continua, así como su fundación siempre nueva, es la celebración de la Eucaristía<sup>110</sup>.

### 3.2. LA DIMENSIÓN ÉTICO-EXISTENCIAL DEL CUERPO DE CRISTO

La incorporación a Cristo, la filiación divina y la fraternidad cristianas no son sólo un proceso sacramental, sino también ético y existencial. Ratzinger lo ilustra con la interpretación que hace el maestro Eckhart de la enseñanza dogmática de que Cristo poseyó la naturaleza humana, pero no la personalidad humana<sup>111</sup>. Colegía falsamente de ello que Cristo fue un hombre general que poseyó el ser-hombre sin ninguna individualidad ni singularidad. Expone esto en un sermón alemán de esta forma: “La Palabra eterna no asumió a este hom-

108 *Id.*, “Kirche-Systematisch”, en JRGs 8/1, 211; *Id.*, “Freimut und Gehorsam. Das Verhältnis des Christen zu seiner Kirche”, en JRGa 8/1, 455.

109 *Cf. Id.*, *Dogma und Verkündigung*, 217-219.

110 *Id.*, *Die christliche Brüderlichkeit*, en JRGs 8/1, 72.

111 *Id.*, *Volk und Haus*, JRGs 1, 315-317.



bre, sino que asumió libremente una naturaleza indivisa”<sup>112</sup>. Es una reinterpretación moralizante de la doctrina de la unión hipostática: deducir de la afirmación dogmática un principio ético fundamental. Cristo es la imagen de la meta a que tiende el hombre. Más aún, lo que interesa a los hombres es ser en Cristo, entrar en Él. Cristo es el hombre sin más, el ser-hombre en sí despojado de toda singularidad individual. Los hombres se incorporan a Cristo por la fe y llegan a ser un hombre nuevo en él en la medida en que se desprenden de su yo privado. La idea clave de Eckhart que Ratzinger hace propia es que la ética del seguimiento de Cristo es por esencia ética de la fraternidad, del hacerse un sólo hombre en el cuerpo de Cristo:

De que por la fe llegemos a ser realmente un único hombre nuevo en Cristo crece la exigencia siempre nueva de romper la peculiaridad separadora del yo individual, la autoafirmación del egoísmo natural, en la comunidad del único hombre nuevo, Jesucristo. Quien cree en Cristo no sólo ha encontrado un modelo ético de seguimiento privado, sino que es llamado a la ruptura del yo privado en la unidad del cuerpo de Cristo [...] La ética del desprendimiento, del verdadero perderse, incluye necesariamente la fraternidad de todos los cristianos<sup>113</sup>.

Ratzinger insiste en que no podemos considerar la Iglesia como un cuerpo de salvados que existe para sí y alrededor del cual estarían los condenados. Es por esencia una magnitud abierta para los otros. Su finalidad no es la creación de un círculo esotérico con fines propios, sino ser un espacio abierto al servicio de todos. El bien tiene que difundirse fuera de sí mismo (Pseudodionisio, Escolástica). Este principio vale sobre todo para Dios que es bondad en persona. Pero vale también para todo lo que es bueno porque viene de Él. También la Iglesia puede realizarse sólo saliendo en misión fuera de ella: las misiones son expresión de la hospitalidad divina: “Ay de mí si no evangelizara” (1 Cor 9,16). El servicio al evangelio es para la Iglesia una necesidad del amor (2 Cor 5,14), del que ella procede y cuyo servicio es su única justificación<sup>114</sup>. Lo

112 MEISTER ECKHART, *Sermones de tempore* VI, 2, 57: Lateinische Werke IV. Predigt XLVII, (ed. Benz-Decker-Koch, Stuttgart 1956) 57.

113 RATZINGER, “Christliche Brüderlichkeit”, en JRGS 8/1, 75.

114 Id., “Kein Heil ausserhalb der Kirche”, en JRGS 8/2, 1077.



más grande que puede hacer por los no cristianos es imitar a Cristo en su amor y sufrimiento por todos. Con su amor y sufrimiento la Iglesia está siempre para “los muchos”, traspasa sus fronteras y se hace verdaderamente católica. En su número exterior, en cambio, la Iglesia siempre será un pequeño rebaño, menor que el que dan a entender las estadísticas que incluyen en ella a los falsos hermanos<sup>115</sup>.

#### 4. EL NUEVO ADÁN COMO RESPUESTA A LA PREGUNTA POR LA VERDADERA HUMANIDAD

En sus primeros escritos, como hemos visto, el tema del nuevo Adán aparecía primero en contexto litúrgico y luego eclesiológico. En los años del Concilio va abordar el tema en el ámbito de la pregunta acerca del verdadero humanismo (antropología) y acerca de la salvación del hombre (cristología y soteriología). Lo singular de la interpretación de Ratzinger es que lleva la cuestión del humanismo al centro de la cristología, contempla la figura del nuevo Adán llevando y uniendo a los hombres ante el rostro del Padre para adorarle, de lo que se sigue una visión de la Iglesia como sacramento de salvación y unión de los hombres no sólo con Dios, sino también entre ellos.

##### 4.1. SÓLO LA HUMANIDAD DE DIOS QUE PASA POR LA CRUZ ES LA VERDADERA HUMANIDAD DEL HOMBRE

En 1962 escribe un artículo sobre el sentido y los límites del axioma clásico de la teología católica *gratia praesupponit naturam*, donde plantea la cuestión del verdadero humanismo e intenta esclarecerla a luz de la relación entre el viejo y el nuevo Adán<sup>116</sup>. Muestra el contraste y trata de hacer converger la tradición católica y la protestante en lo relativo a la relación entre el primer Adán y el segundo. En un primer momento, frente al optimismo frecuente entre católicos a los que les gusta apelar a Santo Tomás y a su concepto positivo de

115 Ib., “Christliche Brüderlichkeit”, en JRGS 8/1, 96.

116 Cf. Ib., “*Gratia praesupponit naturam*. Erwägungen über den Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms”, en Ib., *Dogma und Verkündigung*, 157-177.



la naturaleza, Ratzinger sigue el camino abierto por su maestro G. Söhngen. Éste trata de hacer valer lo positivo en la crítica de K. Barth y otros protestantes a la teología católica de la naturaleza, sin renunciar por ello a las exigencias de la fe en Dios Creador que la teología católica expresa en el sí a la dimensión ontológica<sup>117</sup>.

Barth no desconoce una naturaleza en la que la gracia de Cristo nos es interior y no exterior, natural y no extraña, y podemos llamar nuestra ley natural. Pero el hombre concreto no está de acuerdo a ella, ni en la vida ni en la reflexión sobre sí mismo, sino que convierte lo no natural, la autonomía frente a Dios, en lo natural. Perfeccionar la propia naturaleza significaría según eso separar definitivamente al hombre de Dios, canonizar su perdición en vez de llevarle a la salvación<sup>118</sup>. Cuando hablan de pecado, Barth y los protestantes no se refieren a una u otra acción como es frecuente entre los católicos. Se refieren a algo previo que abarca el ser entero del hombre: la interrupción de la relación con Dios, la falta de fe. El pecado consiste, a la postre, en que el hombre se busca a sí mismo en todo, en que el egoísmo es el impulso secreto de todo lo que hace. Para los protestantes, el egoísmo es la actitud natural del hombre a causa del pecado original. Su naturaleza es ser egoísta. La filosofía y la psicología actual confirman esta imagen del hombre, que vive en la inautenticidad, en la caída, en lo impersonal, en la búsqueda del propio poder y en la angustia, y de la que sólo puede salvarle una nueva decisión de abandono de sí mismo<sup>119</sup>.

Para encontrar un punto de convergencia con algunos elementos de esta crítica protestante, primero recupera la aportación de San Buenaventura y la incorpora a la indispensable de Santo Tomás<sup>120</sup>. Buenaventura ve la naturaleza humana en un campo de tensión entre la historia de la libertad de Dios y la del hombre: por una parte, la llamada de Dios que exhorta al hombre a salir de sí mismo para alcanzar su auténtico ser; por otra, el rechazo del hombre que quiere ser sólo hombre y falsea de este modo su ser más íntimo y pro-

---

117 *Ibid.*, 157-158, 165-170.

118 Ratzinger encuentra los textos de Barth en la obra de H. Urs von Balthasar, *Karl Barth* (Köln 1951) 73. Cf. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, 159-160.

119 Tal sería el pensamiento de R. Bultmann, *Kerigma und Mythologie* (Herbert Reich-Evangelischer Verlag, Hamburg 1954) 33ss. Cf. Cf. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, 163.

120 "Unerlässliche Beitrag des hlg. Thomas" (*ibid.*, 157, nota 1<sup>a</sup>). Lo indispensable de la aportación de Tomás se pone de manifiesto cuando intentamos responder al nihilismo existencialista de Sartre.



pio<sup>121</sup>. Luego estudia la concepción paulina de naturaleza. La conclusión es que ésta puede ser una señal del Creador, pero en ningún caso puede convertirse en una norma clara, absoluta e inalterada del hombre porque lleva siempre al mismo tiempo la arbitrariedad humana. La verdadera iluminación de su ser no le viene al hombre de la naturaleza, sino del encuentro histórico con Cristo por la fe<sup>122</sup>.

Lo auténticamente humano no desaparece en ningún hombre. Permanece en el fondo de cada uno como exigencia y guía. Pero nadie está libre de deformaciones y falsificaciones, de una especie de capa sucia o segunda naturaleza, cuyo núcleo es el egoísmo y la búsqueda de la gloria propia. Significativo es que en todos los idiomas “humano” significa lo elevado y lo bajo. La ambivalencia quedó absorbida por el hombre Jesús que se llamó a sí mismo “hijo del hombre”, uniendo en esta palabra lo alto y lo bajo en una tensión que abarca desde la gloria de Dios hasta el abismo de todo rechazo. Sólo la humanidad de Cristo, el segundo Adán que ha resucitado pasando por la cruz, nos revela en qué consiste el verdadero hombre. Nadie puede liberarse del paso por la muerte. El humanismo que se basa en la mera nobleza del hombre acaba en orgullo, autoidolatría y rechazo de Dios. Como dice Henri de Lubac, al que cita Ratzinger, “el humanismo cristiano debe ser un humanismo convertido. De ningún amor natural se pasa sin más al sobrenatural. Es necesario perderse para encontrarse [...] Ley del éxodo, ley del éxtasis”<sup>123</sup>.

El paso de la Pascua –que implica la cruz como ruptura con las seguridades terrenas y falsas satisfacciones– es la auténtica analogía y armonía cósmica. Sólo a través de ella “Dios será todo en todos” (1 Cor 15,28) y toda la creación, un canto a Dios y al Cordero Pascual inmolado (Ap 5). Como reza el título, la verdadera humanidad del hombre es la humanidad de Dios que pasa por la cruz<sup>124</sup>.

---

121 Ibid., 170.

122 Ibid., 173.

123 Cf. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* (Encuentro, Madrid 1988) 258.

124 RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, 177; *Id.*, *Theologische Prinzipienlehre*, 198. Sobre esto, cf. G. DEL POZO ABEJÓN, “Dios es amor y el amor, salir de sí a la comunión”, en: E. TORAÑO – J. PRADES (ed.), *Dios es amor* (Publicaciones “San Dámaso”, Madrid 2009) 13-38.

#### 4.2. EL NUEVO ADÁN EN *GAUDIUM ET SPES* 22

Ratzinger publica en 1968 un comentario al capítulo primero sobre la vocación del hombre (núms. 11-22) de la Constitución conciliar *Gaudium et spes*<sup>125</sup>. Ratzinger define la entera constitución GS como un diálogo del cristiano con el no creyente sobre la cuestión de quién y qué es el hombre. El Concilio intenta mostrar que la misión religiosa de la Iglesia es sumamente humana y la verdadera humanidad se alcanza en la fe cristiana en Dios. Contrapone el ateísmo moderno a la fe en Dios desde la cuestión de la humanidad: ambos fenómenos son analizados desde la idea de humanidad<sup>126</sup>. El núm. 22 lleva por título *De Cristo, novo homine*. En él presenta al nuevo Adán como punto culminante de la respuesta a la pregunta por el verdadero humanismo y a la tarea de iluminar el ser del hombre a la luz de Cristo anunciada en GS 12.

##### A. El hombre nuevo y la unidad de la teología

Ratzinger escribe que en la presentación de Cristo como nuevo Adán se desvela y “visualiza” la unidad profunda de toda la teología: “por primera vez en un texto del magisterio se introduce un nuevo tipo de teología totalmente cristológica, que, a partir de Cristo, se atreve a hacer teología como antropología, y de este modo se hace por vez primera radicalmente teológica, pues a través de Cristo incluye también al hombre en el discurso sobre Dios, desvelando la profunda unidad de la teología”<sup>127</sup>.

Algo semejante había afirmado él mismo dos años antes al repensar la comprensión teológica de la persona a partir de la novedad del nuevo Adán y tratar de unificar la comprensión teológica de la persona en la doctrina trinitaria, la cristología y la antropología. Cuando Pablo llama a Cristo nuevo Adán, quiere decir que no es una excepción de la creación o de la historia, sino la realización en la que se desvela el ser mismo de Dios, y la plenitud de lo humano, el sentido y la dirección hacia lo que apunta el ser del hombre y, a través de él, la historia y la entera creación<sup>128</sup>.

125 Cf. *Kommentar*, 313-355.

126 *Ibid.*, 315.

127 *Ibid.*, 350.

128 RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, [202-219], 214.

## B. Paso de una cristología de la encarnación a una cristología de la Pascua

Considera que la secuencia seguida en la presentación del nuevo Adán en GS 22 conlleva el paso de una cristología de la encarnación a otra de la cruz o la Pascua. El paso cristológico es también paso de una antropología esencialista a otra dinámica. La antropología esencialista tiene en cuenta, sobre todo, la dimensión ontológica: el ser un hombre de todos los hombres. Por eso, cuando el Verbo de Dios se hizo hombre, sucedió algo que afectó a todos los hombres. El ser hombre quedó determinado cristológicamente (GS 22b). Pero el texto no se limita al plano del ser del nuevo Adán, sino que atiende a su existir concreto: al obrar, pensar, querer, amar del hombre Jesús que se ha hecho instrumento del Verbo de Dios. Lo que se dice antes sobre el ser del nuevo Adán proporciona un nuevo significado a su obrar, a la realización actual de la existencia humana. Como digo, este modo de presentar la figura del nuevo Adán abre el paso de una teología de la encarnación a una teología de la cruz y de una antropología esencialista a otra dinámica<sup>129</sup>. No menciona ni comenta las referencias en notas al III Concilio de Constantinopla, que luego considerará clave para entender y esclarecer la libertad y la obra unificante del nuevo Adán<sup>130</sup>.

El ser tiene que ser contemplado en su realización. El hombre nuevo se concreta en el Cordero inocente. En él se ve que el ser del nuevo Adán es un ser *pro me* ("murió y se entregó por mí": Ga 2,20) o *pro nobis* (credo). En la cruz su ser se revela como autoentrega. Sólo ahora se hace visible cómo afecta Cristo a los hombres: no es sin más un gran super-ego, en el que son organizadas las mónadas, sino el hombre concretísimo que me mira y no está ante mí como una gran personalidad corporativa, sino en diálogo personal de amor, y tiene para mí una palabra que me pertenece sólo a mí y nadie más conoce (Ap 2,17). El nuevo Adán no aparece ya como una mera forma general según la cual hay que conformar la existencia. Su ejemplaridad se concreta en la llamada al seguimiento, que da sentido a la cruz de cada hombre como participación en la proexistencia de Jesucristo y a la proexistencia cristiana *pro invicem* que brota del *cum Christo*. El *pro me* de Jesucristo en la cruz es la

129 *Kommentar*, 350.

130 Esto ha sido puesto de relieve sobre todo por P. D'ORNELLAS, *Liberté, que dis-tu de toi-même? Vatican II 1959-1965* (Parole et Silence, Saint-Maur 1999) 601-606.





concreción de la afección ontológica de la naturaleza humana mediante la encarnación. Esta afección significa en concreto el dejarse incorporar al *pro me* de Jesucristo, que expresa la realidad espiritual y la concreción de las dos naturalezas. El fundamento teológico-encarnacionista conduce necesariamente a una espiritualidad de la cruz para la que es importante la incorporación de la pasión del ser hombre en el *pro me* de Jesucristo, así como la incorporación en la promesa de la resurrección que llega a la *redemptio corporis*<sup>131</sup>.

El Concilio desarrolla también la dimensión pneumatológica de la cristología (y la antropología). El cristiano recibe las primicias del Espíritu y queda habilitado así para cumplir la ley del amor de Cristo, renovado interiormente hasta la liberación del cuerpo. El Concilio plantea en ese lugar la cuestión de la salvación de los no cristianos. Defiende, como ya lo había hecho en LG 16, la posibilidad de que se salven los que no tienen fe explícita. Pero, a diferencia de LG, ahora no se pone el acento en la acción humana, sino en la de Dios, del Espíritu: “Esto vale no sólo para los cristianos [...] La vocación del hombre es una sola, es decir, la vocación divina. En consecuencia, debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido sólo por Dios, sean asociados (“consocietur”) al misterio pascual” (GS 22).

Ratzinger observa que en el último momento se sustituyó la forma activa «*se consocietur*» por la pasiva «*consocietur*»: de esta manera se puso de relieve que es Dios el que propiamente actúa en la incorporación a Cristo. El misterio pascual como misterio de cruz y resurrección no puede creárselo el hombre para sí mismo, tiene que recibirlo<sup>132</sup>.

Llama también la atención sobre el último párrafo: plantea nuevamente el problema del sufrimiento y el dolor, que constituyen un enigma impenetrable para el hombre, y los lleva al centro de la cristología. Concluye con la idea de nuestra incorporación a Cristo por el que nos hacemos hijos en el Hijo. Aparece la fraternidad, un deseo central de nuestro tiempo, que sólo se hace realidad y consume en el común dirigirse a Dios Padre en el Espíritu.

Comenta la paradoja de que el texto, demasiado humanista en su punto de partida según algunos, desemboque en la adoración. El nuevo Adán aparece así como el mediador que al final nos lleva ante el rostro del Padre.

---

131 *Kommentar*, 351.

132 *Ibid.*, 352-354. Desgraciadamente, la traducción española promovida por la Conferencia Episcopal Española lo traduce de forma activa: “se asocien”: CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituciones, Decretos y Declaraciones* (BAC, Madrid 2000) 341.



De este modo hace valer la forma paulina de cristocentrismo expresada con la preposición “por”, que reconoce a Cristo como mediador, que tiene su meta en el Padre. La desembocadura en la adoración, en la teo-logía en sentido estricto, justifica, según Ratzinger, el intento antropológico del texto, que no desemboca en una forma indeterminada de antropocentrismo, sino que, tomando en serio al hombre, le reconoce como el ser destinado a no ser en sí mismo, sino más allá de sí mismo y que sólo llega a estar cabe sí mismo, cuando sale de sí mismo: *Abba, Padre*<sup>133</sup>.

El paso dado en el campo cristológico y antropológico es también un paso en el campo eclesiológico. En vísperas del Concilio ya había hablado de la necesidad de superar la costumbre de mirar unilateralmente la encarnación como el fundamento y justificación de las instituciones de la Iglesia. En la teología de la encarnación tiene que entrar la cruz, sólo en ésta segunda llega la primera a su punto culminante. Nunca se podrá declarar a la Iglesia como una especie de alianza antigua ya superada, pero tampoco como el reino consumado sin futuro escatológico ni juicio final<sup>134</sup>.

En 1966, al año de concluir el Concilio, publicó un artículo que completa la perspectiva: *¿Una Iglesia abierta al mundo?* Escribe que, en comparación con los *Syllabus* de Pío IX y Pío X, *Gaudium et spes* y otros documentos el Vaticano II muestran una gran apertura de la Iglesia al mundo. La apertura conlleva la vinculación al hombre real por parte de la Iglesia y de la teología, entrar en la pasión de la existencia humana para vivir nuevamente y afondo la cuestión teológica, para sufrirla de lleno y hacer capaz a la teología de entrar dentro de la *passio humana*, según el modelo del Verbo encarnado que se hizo para nosotros palabra de predicación en el descenso a los infiernos<sup>135</sup>.

Pero la apertura conciliar no puede entenderse como una conformación con el mundo. No podía ni siquiera intentarlo el Concilio, que, en cuanto acontecimiento eclesial, estaba obligado por el inconformismo bíblico: “No os conforméis a este mundo” (Rm 12,2). La Biblia hace tomar conciencia de lo expuesto que está el cristiano al mundo no cristiano: “como ovejas entre lobos” (Mt 10,16). Y anima a mantenerse junto al Cordero sacrificado porque

---

133 *Kommentar*, 352-354.

134 Cf. RATZINGER “Freimut und Gehorsam. Das Verhältnis des Christen zu seiner Kirche”, en JRGA 8/1, 455-456.

135 Cf. Id., “Weltoffene Kirche? Überlegungen zur Struktur des Zweiten Vatikanischen Konzils”, en Id., *Das neue Volk Gottes*, 289-290.



la debilidad de éste es más fuerte que las bestias del abismo. No quiere decir que los cristianos sean corderos y los demás lobos. Se refiere a la inseguridad del cristiano en las propias fuerzas. Pero el cristiano puede seguir a Cristo con toda confianza. Sabe que este Cordero, desgarrado por los lobos, tiene en sus manos los sellos de la historia universal y los abre (Ap 5,5 ss). Con el nuevo Adán como Cordero abierto en la cruz (Jn 19,34) puede dejarse abrir y servir así a la apertura del mundo cerrado a Dios, y, por tanto, a aquella apertura real, sin la que el mundo entero permanece cerrado sin salvación posible. Sólo el Cordero que fue sacrificado podrá abrir el sello<sup>136</sup>.

#### 4.3. LA ANTROPOLOGÍA DINÁMICA A LA LUZ DEL NUEVO ADÁN

A la luz de Cristo como nuevo Adán se perfila una concepción dinámica del hombre<sup>137</sup>. El nuevo Adán es, por así decir, la flecha que indica la dirección hacia lo eterno a lo que tiende el hombre, pero que no lo alcanza mientras esté de camino en la historia. El hombre es relación a lo eterno, pero con esa relación le viene dada su condición actual de peregrino en el camino de la historia<sup>138</sup>.

##### A. La imagen de Dios en el hombre como dinámica pascual

Ratzinger interpreta la creación del hombre a imagen de Dios en el sentido de que no es simplemente lo que es en sí y se pierde si intenta cerrarse en sí. Imagen de Dios significa referencia, relación a Dios. Es la dinámica que pone al hombre en movimiento hacia la salida de sí, hacia más allá de sí mismo, hacia el otro y, a la postre, hacia el totalmente Otro, es decir, hacia Dios<sup>139</sup>.

Ve confirmada esta antropología dinámica en la descripción fenomenológica del espíritu (humano) que hace Hedwig Conrad-Marthius. Dice esta filósofa, amiga y madrina de bautismo de Edith Stein, que la diferencia entre el espíritu y la materia consiste en que ésta es lo que ha quedado arrojado

---

136 Ibid., 299-301.

137 Ib., *Am Anfang schuf Gott*, Johannes (Einsiedeln 1996).

138 Ib., *Dogma und Verkündigung*, 217.

139 Ib., *Gottes Projekt*, 61-62.



sobre sí mismo, mientras que el espíritu es lo que se proyecta a sí mismo. El espíritu no está simplemente ahí, sino que es él mismo en la superación de sí mismo, en la mirada más allá de sí mismo hacia lo otro y hacia sí mismo<sup>140</sup>.

Colige de este pensamiento de Hedwig Conrad-Martius que la apertura y la relación con la totalidad pertenecen a la esencia del espíritu, que llega a sí mismo al extender el brazo más allá de sí mismo. Sólo se posee en la propia superación. Llega a sí mismo sólo estando con el otro. Pero el espíritu es el ser que no sólo puede pensarse a sí mismo y su existencia, sino también al completamente Otro, a la trascendencia, a Dios. Ve en esto la diferencia del hombre con formas inferiores de conciencia que podemos encontrar en el reino animal: el espíritu humano es el que puede pensar al totalmente otro, el concepto de Dios. Relacionando esto con lo dicho antes, afirma Ratzinger que el otro a través del cual el hombre llega a sí mismo es a la postre el totalmente Otro, a quien nosotros de modo balbuciente llamamos Dios. Pero esto se explica mejor dentro del horizonte de la fe: si el hombre está más en sí mismo y es más él mismo cuanto más capaz es de ir más allá de sí mismo, entonces el hombre llega y es máximamente él mismo cuanto más está en el totalmente otro, es decir, en Dios<sup>141</sup>.

Más expresamente dirá que el hombre es imagen de Dios en cuanto puede rezar, decir tú Dios; no sólo pensar a Dios, sino también iniciar una relación y diálogo con Él. Por tanto, el hombre se encuentra en lo más profundo consigo mismo cuando encuentra la relación de correspondencia con el Creador. Ello implica que el hombre es un ser de la palabra y del amor; un ser en movimiento hacia el otro, destinado a darse al otro y reencontrarse a sí mismo en esa entrega<sup>142</sup>.

Si exceptuamos Sab 2,23, el concepto de imagen de Dios está bastante indeterminado en el Antiguo Testamento. La doctrina paulina de Cristo como definitivo imagen perfecta de Dios (2 Co 4,4; Col 1,15) y nuevo Adán convierte el motivo de la imagen, originariamente creacionista, en un motivo escatológico, que trata menos del origen que del futuro y, por tanto, aparece menos como un don estático que como una promesa relativa al camino del hombre<sup>143</sup>. Como

140 Cf. H. CONRAD-MARTIUS, *Das Sein* (Kösel, München 1957) 133.

141 RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, 216.

142 Id., Id., *Im Anfang schuf Gott*, 52; *Gottes Projekt*, 62.

143 *Kommentar*, 317.



dice la tradición desde los Padres, sólo Cristo es la imagen de Dios. El hombre ha sido creado a imagen, según la imagen. Llega a ser imagen de Dios en la medida en que entra en comunión con Cristo y se conforma con él. Este dinamismo ontológico y espiritual se realiza todavía más en Rm 8, 29: “estamos predestinados a reproducir la imagen su Hijo, para que él fuera el primogénito entre muchos hermanos”. 1 Cor 15,45 distingue entre el primer Adán, que se convirtió en “ser viviente” (Cf. Gn 2,7), y el último Adán, que se hace “espíritu vivificante”. “Y lo mismo que hemos llevado la imagen del terreno, llevaremos también la imagen del celeste” (1 Cor 15,49). En este texto se expresa con toda claridad, según Ratzinger, “la tensión interior del ser humano entre fango y espíritu, tierra y cielo, origen terreno y futuro divino [...] Él está siempre en camino hacia sí mismo o se aleja de sí mismo; está en camino hacia Cristo o se aleja de él”<sup>144</sup>.

Por tanto, para entender adecuadamente al hombre no basta contemplarle desde su origen pasado, ni sólo desde el fragmento temporal aislado que llamamos presente. Está referido al futuro en Dios. Sólo el futuro escatológico permite desvelar quién es verdaderamente el hombre<sup>145</sup>. Por eso, tengo que ver ya ahora a cada hombre como alguien con el que participaré un día en la alegría de Dios, con el que estoy llamado a ser miembro del cuerpo de Jesucristo y algún día me sentaré a la mesa de Abraham, Isaac y Jacob, a la mesa de Jesucristo, para ser su hermano y con él hermano de Jesucristo, Hijo de Dios<sup>146</sup>.

#### B. “Ser como Dios”: contraposición teológico-antropológica de Adán y Cristo

El motivo de la imagen se refiere a la vocación del hombre a la comunión con el Dios de la creación y la alianza. La vocación del hombre es ser imagen de Dios, ser como Dios<sup>147</sup>. La tentación lleva a Adán a pasar de la confianza en Él a querer ser como Él, pero por sí mismo, al margen de Él. Cuando lo intenta, todo cambia para mal: las relaciones consigo mismo, con los demás (vistos ahora como rivales) y el mundo. No se hace Dios, sólo una caricatura del mismo, un pseudodios, esclavo de su propio poder que le lleva a la muerte<sup>148</sup>.

144 *Id.*, “La grandeza del ser humano es su semejanza con Dios”: *Dolentium hominum* XII (1997), 17.

145 RATZINGER, *Am Anfang schuf Gott*, 52.

146 *Id.*, “Fraternite”, en DSP5 (1964) 1156-1157; *Id.*, *Im Anfang schuf Gott*, 52-53; *Gottes Projekt*, 63.

147 *Id.*, *Kirche, Ökumene und Politik*, 243.

148 *Ibid.*, 84-86; *Id.*, *Schauen auf den Durchbohrten*, 30-31.



Pero Ratzinger interpreta la promesa de divinidad del Génesis como algo aplicable no sólo al Adán del paraíso, sino a todos los hombres. El deseo de ser como Dios está inscrito en el ser del hombre. Interpreta como deseo de divinidad el anhelo profundo que tiene el hombre de emancipación total, libertad sin limitaciones, una igualdad en la que desaparezca toda alienación y se realice la perfecta unidad consigo mismo, la naturaleza y la humanidad. El Nuevo Testamento nos dice que el hombre no está equivocado en ese anhelo, pero que busca su realización por el camino equivocado de Prometeo. Quiere robar, arrebatarse él mismo la divinidad. Pero no es Dios. Al intentar hacerse Dios por sí mismo se pone contra la verdad. El experimento acaba con la nada de la mentira. Cristo, el verdadero hombre-Dios, el nuevo Adán, se comporta de manera completamente distinta. En él se pone de manifiesto que el lugar donde se alumbra la divinidad no es Prometeo, sino la obediencia del Hijo encarnado en la cruz<sup>149</sup>.

El himno de Flp 2,5-11 presenta a Cristo como el nuevo Adán que ha recorrido el camino opuesto al del primer Adán<sup>150</sup>. Mientras éste intentó alargar con sus propias fuerzas la mano hacia lo divino, Cristo descendió de la divinidad para hacerse hombre obediente hasta la muerte de cruz (Flp 2,7-8). Adán quería apropiarse de la divinidad, alcanzar un poder y conocimiento que le permitiera dominarlo todo desde él como imagina que hace Dios mismo, ser totalmente autónomo liberándose de la dependencia que conlleva la verdad y el amor del Dios de la creación y la alianza. Pero su camino acabó en la muerte. En cambio, Cristo, que era realmente como Dios por ser eternamente el Hijo, se comporta como verdadero Dios y no como quien sólo quiere serlo y equivocadamente se lo imagina. El Hijo no es desde sí mismo, como escribe Juan. Es todo y totalmente a partir de la relación y, en esa medida, es uno con Dios Padre. Ahora bien, por ser igualdad real a Dios y no la autarquía cerrada de tenerse a sí mismo y hacerse a sí mismo, es la forma radical del amor. No se apega a su autonomía, a la ilimitación de su poder y hacer, sino que recorre el camino opuesto del amor. Se hace el totalmente dependiente. Puede descender así hasta la mentira de Adán y elevar allí la verdad y dar la vida. De este modo, Cristo se convierte en el nuevo Adán, que, por así decir, recapitula la historia entera y la recorre de nuevo. Con él comienza

---

149 Cf. *ib.*, *Eschatologie*, 62

150 *Jesus II*, 71-72.



otra vez el ser hombre y el hombre se encuentra a sí mismo de nuevo. Él, que es por principio relación y referencia hasta el punto de que es definido a partir de otro, endereza y restablece la relación<sup>151</sup>.

Ratzinger contrapone el camino de Cristo en el himno de Filipenses no sólo al de Adán en el paraíso y al del todo hombre pecador, sino, más concretamente, al camino seguido por el hombre de la modernidad. En 1975 Ratzinger hizo una reseña del libro de Hans Küng, *Ser cristiano*<sup>152</sup>. La presentación humanista del cristianismo que hace Küng le parece a Ratzinger demasiado vaga, carente de pretensión y no tiene en cuenta el deseo humano de ser Dios. Pero, sobre todo, critica que haga propia una pregunta irónica que Ratzinger atribuye a Erns Topitsch: “¿pero hay todavía hoy algún hombre razonable que quiera ser Dios?”<sup>153</sup>. Escribe Ratzinger rotundo: “Yo respondo: sí, rara vez hubo un tiempo tan radicalmente decidido a serlo. [...] Un cristianismo que abre al hombre a algo menos que el ser Dios es demasiado modesto: puede ser recomendado por su plausibilidad; pero en la lucha por el ser hombre, en la que estamos inmersos, su respuesta permanece insuficiente”<sup>154</sup>.

Ratzinger ve el deseo de ser dios en la exigencia de libertad radical que se fue abriendo paso en la Ilustración siguiendo el camino abierto por Rousseau y que en gran medida determina hoy la conciencia general: no se quiere ser-desde, ni ser-para. Se quiere ser completamente libre. Se contempla la figura real y fundamental de la existencia humana como un atentado contra la libertad que precede a toda vida y acción individual. Lo pone de manifiesto la actitud ante aborto<sup>155</sup>. Se querría ser liberado de la propia esencia para llegar a ser el hombre nuevo. En una sociedad nueva no tendrían que existir ya estas referencias que limitan el propio yo ni este tener-que-darse a sí mismo<sup>156</sup>.

---

151 *Id.*, *Im Anfang schuf Gott*, 74-76; *Id.*, *Gottes Projekt*, 88-91; *Id.*, *Kirche, Ökumene und Politik*, 178.

152 H. KÜNG, *Christ sein* (Pieper, München 1975). Cf. J. RATZINGER, “Christ sein- plausibel gemacht”: *Theologische Revue* 71 (1975) 353-363.

153 Ratzinger remite a E. TOPITSCH, *Gottwerdung und Revolution: Beiträge zur Weltanschauungsanalyse und Ideologiekritik* (Verlag Dokumentation, Pullach 1973) 38. Allí se encuentra de alguna manera la idea, pero no la frase. La frase se halla en KÜNG, *Christ sein*, 433.

154 RATZINGER, “Christ sein- plausibel gemacht”, 364. También en: *Id.*, *Kirche, Ökumene und Politik*, 235-240.

155 Cf. *Id.*, *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, 198-199.

156 *Ibid.*, 199-200.



En el fondo de esta exigencia radical de libertad en la Modernidad subyace la promesa de la serpiente: *seréis como dios*. La meta implícita de los movimientos modernos de libertad es llegar a ser finalmente como un dios, no depender de nada ni de nadie, no limitar la propia libertad por la de nadie más. Ratzinger dice que, al examinar el núcleo teológico de esta voluntad radical de libertad, se pone de manifiesto en dónde radica su error fundamental: en la idea idolátrica y demoníaca de Dios, una idea de divinidad egoísta. El dios que imaginan no es el Dios vivo y verdadero revelado en Cristo, sino un ídolo, lo que la tradición cristiana llama el anti-Dios, el diablo, es decir, la oposición radical a Dios. Y presenta con los siguiente términos el ejemplar del Dios auténtico a cuya imagen y semejanza fue creado el hombre, y, por tanto, la figura antropológica fundamental:

El Dios real es por esencia totalmente ser-para (Padre), ser-desde (Hijo) y ser-con (Espíritu Santo). Ahora bien, el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Por tanto, el ser-desde, -para y -con constituye la figura antropológica fundamental. Cuando alguien intenta liberarse de ella, no se mueve hacia la divinidad, sino hacia la deshumanización, hacia la destrucción misma del ser mediante la destrucción de la verdad<sup>157</sup>.

Ratzinger explica esto mismo desde la perspectiva salvífica del amor: la mayor equivocación del hombre (sobre todo, del hombre moderno) está en querer salvarse a sí mismo, llegar a ser dios por sí mismo, querer estar solo. Cuanto más lo intenta, tanto más se aliena, es decir, más se aleja de su ser. Salvados, es decir, libres y verdaderos, podemos llegar a serlo sólo si renunciamos a la ilusión de la autonomía y la autarquía. Sólo podemos ser salvados cuando aceptamos este pasivo, es decir, si recibimos y acogemos las relaciones rectas. Nuestras relaciones interhumanas dependen de que la medida de la creaturalidad esté en equilibrio. Pero justamente allí se basa la perturbación porque la relación de la creación está perturbada (pecado original). Por eso, sólo el Creador puede ser el Salvador. Podemos ser salvados sólo si Aquél del que nos hemos separado, se vuelve a nosotros y abre Él mismo la relación que nosotros no podemos forzar. La idea de poder forzar es ya de por sí la negación

---

157 Ibid., 200.



de la relación de amor. Sólo el ser amado es el ser salvado y sólo el amor de Dios puede purificar el amor humano perturbado, restablecer desde su fundamento el orden interno de la relación distanciada<sup>158</sup>.

#### 4.4. LA IGLESIA COMO SACRAMENTO DE SALVACIÓN Y LA UNIDAD DE LOS HOMBRES

Desde el principio Ratzinger se ocupó del tema de la unidad de los hombres, tan relacionado con los dos Adanes. Con ocasión del Vaticano II publica tres trabajos sobre el tema: el primero lleva por título *La Iglesia como sacramento de salvación*<sup>159</sup>; el segundo, *La unidad de las naciones*<sup>160</sup>; y el tercero, *El concepto de Iglesia en el pensamiento patrístico*<sup>161</sup>.

De la unidad de los hombres en el primero y segundo Adán se sigue una visión comunitaria del hombre, el cristianismo y la Iglesia que resulta extraña al hombre moderno. Para éste su yo es una fortaleza de la que no se sale. Descartes, por ejemplo, intentaba deducir todo conocimiento a partir del yo. Más tarde constata Ratzinger que se va abriendo paso la idea de que el yo se forma a partir del tú y que ambos se comportan recíprocamente<sup>162</sup>.

Ratzinger coincide con H. de Lubac en que también la teología moderna (y, en cierto modo, el catolicismo en ella) ha pecado de individualismo en la concepción de la salvación, la gracia y la existencia cristiana. Considera errónea la concepción de los sacramentos como medios de gracia que uno recibe a modo de medicina sobrenatural para asegurar la salvación individual eterna. Los sacramentos son la realización comunitaria de la Iglesia como sacramento de salvación. El signo de la gracia exige una acción litúrgica y la

158 Cf. Id., *Gottes Projekt*, 86-88.

159 Cf. Id., "Die Kirche als Heilssakrament", en JRGS 8/1, 244-257.

160 Cf. Id., *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter* (Anton Pustet, Salzburgo-München 1970). Ahora se halla recogida en JRGS 1, 555-607. Se trata de una elaboración de conferencias y artículos de los años 1961 a 1963. Se inspira en *Catolicismo* de Henri de Lubac.

161 Publicado originariamente en italiano: Id., "Il concetto della Chiesa nel pensiero patrístico", en: *I grandi temi del concilio* (Paoline, Roma 1965) 139-158. Publicado ahora en alemán: "Die Kirchenbegriff im patristischen Denken", en JRGS 1, 649-663

162 J. RATZINGER, "Ursprung und Wesen der Kirche", en JRGS 8/1, 234. Remite al filósofo W. SCHULZ, *Ich und Welt* (Neske, Pfullingen 1979); *Metaphysik des Schwebens* (Neske, Pfullingen 1985); información sobre esto en T. J. WETZ, *Tübinger Triade. Zum Werk von W. Schulz* (Neske, Pfullingen 1990).

acción litúrgica exige una comunidad en la que se vive y encarna el poder de realizar esa acción. Y la gracia no es mera interioridad del individuo en la que los demás desaparecen. Es siempre una eclosión de unidad. La palabra “justificación” usada en este contexto se refiere a la justicia que no sólo nos hace capaces de la divinidad, sino también de la humanidad. Significa verdadera apertura del hombre a ser con los otros<sup>163</sup>.

El cristianismo es, por esencia, un misterio de unión. Por contra, la esencia del pecado original es ruptura interior en la individualidad que sólo se conoce a sí misma. Como decía Orígenes, “ubi peccatum, ibi multitudo”<sup>164</sup>. Y la esencia de la redención es la recomposición de la imagen de Dios rota en fragmentos, la unificación de la humanidad a través del uno y en el uno que está a favor de todos y en el que todos llegan a ser uno (Ga 3,28). Ser cristiano significa estar de camino hacia la unidad que lo abarca todo. La unificación es la redención, pues es la realización de nuestra correspondencia al Dios trinitario. Pero la unidad con Él está vinculada a nuestra unidad y se lleva a cabo a través de ella<sup>165</sup>.

Los Padres han elaborado su visión del misterio de Cristo a partir de Ef 2,14 («Cristo es nuestra paz») que derriba el muro de la separación y ensambla en un único hombre nuevo las partes de la humanidad alejadas entre sí por la enemistad. El ser hombre es uno en todos los hombres. En virtud de ello lo que ocurre en un lugar de la naturaleza humana, se realiza de alguna manera en toda la naturaleza y no puede resultar indiferente para los otros poseedores de esa naturaleza. Cuando Dios se hizo hombre y atrajo a un hombre hacia la unidad con Dios, todo el organismo se puso en movimiento hacia Dios. La humanidad de Jesucristo es en cierto modo la red divina, que ha afectado al ser un hombre de todos los hombres y ahora lo atrae de modo tal que la humanidad entera de todos los hombres es conducida a la unidad del cuerpo de Cristo, el hombre-Dios, desde su división debida al pecado. En definitiva, el ser y el mensaje de Jesucristo han traído una nueva dinámica a la humanidad: el paso del ser roto de los muchos individuos a la unidad en él. Y la Iglesia no en otra cosa que el ponerse en movimiento de la humanidad en dirección a su unidad en Dios a través de Cristo. La Iglesia es, por ello, trán-

---

163 Cf. RATZINGER, “Die Kirche als Heilssakrament”, en JRGS 8/1, 248-249, 252.

164 ORIGENES, *In Ezech.*, hom. 9, n. 1.

165 RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 50-51.

sito. Paso del ser-hombre roto y vuelto contra los otros al nuevo ser hombre, a la reunificación del ser hecho añicos<sup>166</sup>.

#### 4.5. EL NUEVO ADÁN, FIGURA CENTRAL DE LA HISTORIA Y DEL COSMOS COMO ENCUENTRO ENTRE LA LIBERTAD DE DIOS Y DEL HOMBRE

En los años del Postconcilio Vaticano II descubre cada vez más la importancia de la libertad de Dios y del hombre en la comprensión de lo cristiano. La tradición ha percibido en la doctrina paulina de los dos Adanes la unidad de los hombres que radica en su condición de criatura y en la idea creadora de Dios, que no deja de actuar nunca. Esto plantea la cuestión de la relación entre lo general (humano) y lo particular (cristiano), entre la historia particular (cristiana) y la pretensión universal. Es ahí donde cree que puede hacer su aportación la teología católica. Valoraba entonces la aportación de K. Rahner como la más eficaz y penetrante, pero también necesitada de crítica<sup>167</sup>.

Analizando su síntesis final, *Curso fundamental de la fe*<sup>168</sup>, desde *El oyente de la palabra*<sup>169</sup>, Ratzinger distingue tres pasos en el proceso discursivo rahneriano. El punto de partida es la consideración del hombre como oyente de la palabra, es decir, una naturaleza que está a la espera de algo o alguien que le llegue desde fuera, de una palabra de la historia, de la revelación; una naturaleza que desde dentro tiende la mirada a algo o alguien por el que puede llegar a sí mismo. Todo esto le parece a Ratzinger plenamente conforme con el dogma cristológico. El problema empieza con el segundo paso que, según él, da Rahner en *Curso fundamental de la fe* al escribir que “la historia de la salvación [...] es coextensiva con la entera historia universal. [...] La historia universal significa, por tanto, historia de la salvación”<sup>170</sup>. Observa que, para no caer en contradicción, Rahner describe al cristianismo como “una reflexión histórica totalmente determinada y lograda, como un llegar a reflejarse a sí misma

166 Cf. *Id.*, *Die Einheit der Nationen*, en JRGS 1, 566-570.

167 Cf. *Id.*, *Theologische Prinzipienlehre*, 169.

168 K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Herder, Freiburg 1976).

169 Cf. K. RAHNER, *Hörer des Wortes* (Kösel, München 1963).

170 *Ibid.*, 177.

de una historia de la revelación que se coextiende con la historia universal<sup>171</sup>, “es el caso más logrado de la necesaria autointerpretación de la revelación trascendental”<sup>172</sup>. Ratzinger considera que Rahner no sitúa el cristianismo en el ámbito de un acontecimiento, sino de una reflexión: en él se halla reflexionado lo que de suyo se encuentra siempre y en todas partes<sup>173</sup>. Para Rahner lo único absolutamente singular es la figura de Cristo como el salvador absoluto. En él se produce la única cesura real de la historia. Pero previamente, partiendo de principios generales, había demostrado que esa figura es necesaria y universal: de la consideración del hombre como ser que se autotransciende puede deducirse el Dios-hombre como el verdadero salvador. Cristo es la expresión y realización de lo humano universal<sup>174</sup>. Ratzinger ve el último paso cuando escribe: “Quien acepta su existencia [...], dice sí a Cristo”<sup>175</sup>.

Ratzinger coincide con Rahner en que, al llamar a Cristo nuevo Adán, Pablo quiere expresar la novedad y universalidad de Cristo y del cristianismo y que Jesús no vino al mundo para dividirlo, sino para unirlo (Ef 2,11-22). Pablo daba a entender también que la novedad de Cristo (ser uno con Dios y ser uno con el hombre) no es una excepción de la creación y de la historia, sino la realización en la que se desvela el ser de Dios mismo, y la plenitud de lo humano, el sentido y la dirección hacia lo que apunta el ser del hombre y a través de él, el de la entera historia y el cosmos<sup>176</sup>.

Dos son, principalmente, los motivos de crítica que Ratzinger ve la síntesis final de Rahner. El primero está en la frase mencionada: “Quien acepta su existencia [...], dice sí a Cristo”. La considera una transposición espiritual de la deducción trascendental, el secreto punto de partida de Rahner. Esta fórmula disuelve lo particular en lo universal, contradice la novedad de lo cristiano y rebaja la liberación cristiana a una autoliberación<sup>177</sup>. Aceptar sin más al ser humano tal como es –escribe Ratzinger– no es redención, sino condenación<sup>178</sup>.

---

171 Ibid., 181.

172 Ibid., 191.

173 Cf. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 172.

174 Cf. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 260.

175 Ibid., 225-226.

176 Cf. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, 214.

177 Cf. Id. *Theologische Prinzipienlehre*, 174.

178 Cf. Ibid., 175.



La dirección espiritual a seguir no puede ser la aceptación, sino la conversión, el éxtasis y la superación de sí mismo<sup>179</sup>.

Opina, en segundo lugar, que Rahner ha intentado algo imposible: traducir la universalidad del nuevo Adán a una fórmula filosófica o teológica universal con ayuda de la cual todo podría deducirse por razones necesarias<sup>180</sup>. Nuestro autor está convencido del primado del Logos. De la fe en Dios Creador colige que todo ser es producto del pensamiento e incluso pensamiento en su estructura más profunda. Pero racionalidad y prueba apodíctica son cosas distintas. Razón y deducción apodíctica no coinciden. Lo impiden, según Ratzinger, el misterio de la libertad de Dios y del hombre. Más allá de toda matemática cósmica está la creación libre de Dios que crea libertades y se refleja, por ejemplo, en la belleza de una rosa. Al principio no está la necesidad ni una regla universal, sino la libertad, el amor, lo particular y la persona<sup>181</sup>. Esto hace a Ratzinger más próximo al proyecto teológico de H. U. von Balthasar, según el cual no le es dado al hombre ver y decir el todo en sí, sino sólo barrruntarlo en el fragmento, en lo positivo y lo particular<sup>182</sup>.

Ratzinger afirma que la persona de Cristo, como acontecimiento de lo nuevo e inesperado, es la expresión central de esa libertad, que se convierte así en la figura central de la historia. Como luego veremos, a partir de 1982 considera decisiva la aportación teológica de Máximo el Confesor sobre la libertad de Jesús en Getsemaní. En el segundo tomo de *Jesús de Nazaret* presenta Getsemaní como “uno de los lugares más venerados del cristianismo [...] aquí Jesús ha aceptado hasta el fondo la voluntad del Padre, la ha hecho suya, y así ha dado un vuelco a la historia”<sup>183</sup>. La libertad de Cristo puede ser así el modelo para entender cómo Dios puede conducir la libertad del hombre a la salvación, sin que se deduzca de esto una conexión lógica concluyente. Y en todo caso no puede ser otra conexión que la que tiene la libertad con el amor y el amor, con la salvación. Por eso, aboga por una filosofía de la libertad y del amor, que lo es también de la conversión. El hombre no encuentra la salvación en un reflexivo llegar a sí mismo (Rahner), sino en un

---

179 Cf. *Ibid.*, 176.

180 Cf. *Ibid.*, 177.

181 *Einführung*, 140-149. Sobre esto cf. M. SCHULZ, “Kreatürliche Vernunft. Zum Vernunftverständnis vom Papst Benedikt XVI”, en: G. K. HASSELHOFF-M. MEYER-BLANCK, *Religion und Rationalität* (Ergon, Würzburg 2008, 1542).

182 Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment* (Johannes, Eisingen-Freiburg 1990).

183 *Jesus II*, 169-170.



alejarse de sí mismo que va más allá de la reflexión; no en un permanecer en sí (Rahner), sino en un salir de sí. La liberación del hombre conlleva la liberación de sí mismo, es decir, la entrega y abandono de sí mismo en los que encuentra la verdad de sí mismo. Y esto significa que el hombre encuentra el todo y la verdad cuando acoge lo otro, lo particular, lo aparentemente no necesario y libre. La filosofía de la libertad y amor tiene que ser, según esto, una filosofía de la conversión, del salir de sí, la transformación de sí, la comunidad y la historia, una historia realmente libre<sup>184</sup>. En última instancia la tensión entre naturaleza e historia tiene su fundamento en la tensión del mismo hombre, que tiene que salir fuera de sí para estar cabe sí; y la tensión del hombre tiene su fundamento en el misterio de Dios, que es libertad (y no un principio impersonal) y llama a cada uno por su nombre, nombre que los demás no conocen. De este modo, en lo singular acontece el todo. Ningún intento teórico puede explicar ese misterio; todos serán fragmentarios<sup>185</sup>.

## 5. EL NUEVO ADÁN EN EL MARCO DE UNA EXPLICACIÓN DEL SÍMBOLO APOSTÓLICO

Ratzinger aborda el tema del nuevo Adán en *Introducción al cristianismo*, una explicación del símbolo apostólico (a. 1968)<sup>186</sup>. Más concretamente, lo incluye en el comentario a los artículos sobre Cristo y su obra salvadora como fuente de la existencia cristiana y culminación del ser hombre. No ha escrito una cristología (ni soteriología) propiamente dicha. Pero no ha dejado de abordar las cuestiones cristológicas a lo largo de su vida. Ha prestado una atención especial al nacimiento de la fe cristológica atestiguado en la Biblia y a su posterior crecimiento en la historia de fe que llega hasta hoy y se abre al futuro. Ambas miradas se cruzan y fecundan en él: la mirada al nacimiento de la fe cristológica le abre los ojos al hoy de Jesucristo en la Iglesia; y el hoy de Jesucristo en la Iglesia le abre los ojos a la experiencia de conversión (ca-

184 Ratzinger ha intentado señalar algunos de los elementos a tener en cuenta en una especie de filosofía cristiana. Lo ha intentado sobre todo en: ID., "Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung", en: L. SCHEFFCZYK (ed.), *Erlösung und Emanzipation* (Herder, Freiburg 1973) 141-155. También en J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 83-84.

185 Ibid., , 179.

186 *Einführung*, 217-228.



tecumental) y adoración (culto) que subyace a la confesión cristológica, al símbolo apostólico y al dogma<sup>187</sup>. El cruce fecundo de ambas miradas es una constante en su obra cristológica desde su primer escrito en 1956, hasta *Jesús de Nazaret*, que publica ya como Papa.

En el camino recorrido por Ratzinger se distinguen dos etapas. En la primera su mirada se concentra en la Pascua para mostrar la legitimidad del dogma y la unidad en el testimonio neotestamentario de las polaridades diversas que en materia cristológica hay entre la tradición católica y la protestante. Así queda reflejado sobre todo en *Introducción al cristianismo* (1968) y una serie de escritos acerca del centro de lo cristiano. Pero ya en 1974 había expresado la necesidad de un libro en el mercado editorial alemán que mostrara el nacimiento de la fe cristológica en la figura histórica de Jesús de Nazaret y la continuidad en el desarrollo de la misma en la Pascua, el dogma e historia de fe de la Iglesia<sup>188</sup>. En una conferencia de 1982, *Puntos de referencia cristológicos*, diseña el proyecto para el que entonces sospecha necesario el tiempo de una generación<sup>189</sup>. Lo lleva a cabo puntualmente ya como Papa en *Jesús de Nazaret* (2007 y 2011). En la segunda etapa la Pascua continúa siendo la clave y meta de su obra cristológica. Pero dirige la mirada primero a la figura y mensaje de Jesús de Nazaret para mostrar en ellos el fundamento histórico y su orientación interna hacia la Pascua. Es una cristología más narrativa. De ello hablaremos en el apartado VI.

### 5.1. LA CONTINUIDAD DEL DOGMA CON LA PASCUA Y LA FIGURA DE CRISTO COMO EL ÚLTIMO HOMBRE

El primer escrito cristológico de Ratzinger es una recensión del tercer volumen de la obra dirigida por Bacht-Grillmeier sobre el Concilio de Calcedonia<sup>190</sup>. El dogma calcedoniano ha sido no sólo la regla de la fe cristológica, sino también la clave formativa de la tradición teológica católica en Oriente y

187 *Id.*, *Theologische Prinzipienlehre*, 26-27; 106-116.

188 *Id.*, "Im Dienste der Durchsichtigkeit des Glaubens", en: PAUL HUBER (ET ALII), *Notwendige Bücher. Heinrich Wild zum 65. Geburtstag* (Kösel, München 1974) 134.

189 *Id.*, "Christologische Orientierungspunkte", en *Id.*, *Schauen auf den Durchbohrten*, 14.

190 Cf. A. GRILLMEIER-H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, I-III (Echter, Würzburg 1951-1953). La recensión aparece con el título: "Das Konzil Chalkedon": *Theologische Revue* 52 (1956) 103-112.



Occidente. Ratzinger se incorpora a la renovación de esa tradición representada por dicha obra<sup>191</sup>.

#### A. La tradición católica de la cristología de la encarnación

La tradición cristológica católica gira en torno al hecho de la encarnación y al significado y alcance ontológico del mismo<sup>192</sup>. Lo central es la confesión de la divinidad de Jesucristo, una afirmación metafísica u ontológica: *Jesús es Dios, Dios es hombre*; y, como digo, unido a ella, el hecho de la encarnación que la fundamenta: «*el Verbo se hizo carne*» (Jn 1,14). En ella Cristo aparece como redentor que ayuda a la humanidad caída a superar el peso del pasado (pecado original y los pecados personales) y como nuevo Adán que lleva a los hombres a su destino último en Dios, que ellos no pueden alcanzar<sup>193</sup>. Cristo es el nuevo Adán en cuanto que es Dios y hombre al mismo tiempo. El ser Dios no anuló su ser hombre, sino que lo llevó a su máxima posibilidad que consiste en la superación de sí mismo en el absoluto y en la incorporación de la propia relatividad a lo absoluto del amor divino. Sólo así llega a ser el hombre futuro, el nuevo Adán<sup>194</sup>. Ratzinger considera que una teología de la encarnación demasiado asentada en el plano del ser puede reducir el acontecimiento de Cristo a algo ontológico: como si lo fundamental y decisivo fuera el hecho de que el ser de Dios y el del hombre se han unido. Ante ese hecho la vida concreta de Jesús y su muerte aparecen como algo secundario, la realización de un principio al que, en el fondo, no añaden nada nuevo<sup>195</sup>. Por eso, desde el principio vio la necesidad de unir la teología de la cruz y de la Pascua a la teología de la encarnación.

191 Ibid., 103. Deja atrás el planteamiento restauracionista de la neoescolástica y ensaya una síntesis, que, por una parte, se vincula a los tesoros de la entera tradición cristiana, y, por otra, se abre al presente, que es donde hoy acontece el ser cristiano.

192 Cf. Id., *Theologische Prinzipienlehre*, 191.

193 Ratzinger advierte que ambas perspectivas se mantienen unidas en autores como Santo Tomás cuando sostiene que Adán tuvo un conocimiento previo de la Encarnación (*Summa Theologiae* II-II, 2, 7 resp.). Cf. Id., *Theologische Prinzipienlehre*, 197. Tomás interpreta la aplicación en Ef 5, 32 de las palabras de Gén 2, 24 ("abandonará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a la mujer y serán los dos una sola cosa") a Cristo y a la Iglesia como un anuncio del envío del Hijo por el Padre en la Encarnación y de la salida de la sinagoga a la Iglesia (THOMAS, *In Eph* 5, 32: n. 334).

194 RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, 217; Cf. *Einführung*, 216, 221.

195 *Kommentar*, 350.



## B. La tradición protestante de la teología de la cruz: comprender su génesis

Distinta es la teología de la cruz iniciada por Lutero y los reformadores, y representada por autores protestantes que han intervenido en el debate moderno acerca de dónde está el centro de lo cristiano: la historia, la escatología, la metafísica o la decisión existencial. La tradición protestante no ve el centro en la ontología, sino en el acontecimiento de la cruz. Cree ser fiel al testimonio cristiano primitivo (sobre todo paulino) que no hablaba del ser, sino del actuar de Dios en la cruz y en la resurrección. El acontecimiento salvífico decisivo no es la encarnación, sino la cruz<sup>196</sup>.

Ratzinger intenta comprender las razones que llevaron a Lutero y a los protestantes modernos al rechazo de lo ontológico, a la reducción de lo cristiano a lo histórico y a su visión dominante de la Iglesia (romana) como aparato externo, organización e incluso el anticristo. Según él, en el origen de la escisión de Lutero está su experiencia religiosa que acaba llevándole a la percepción de la Iglesia como anticristo. La experiencia no fue otra que el temor de Dios que Lutero tenía clavado en la entraña de su ser, la tensión entre la exigencia divina y la conciencia de pecado, hasta el punto de que Dios se le manifiesta *sub contrario*, como lo opuesto a Dios, como demonio aplicado a aniquilar al hombre. Su verdadero problema estuvo en cómo liberarse de esta angustia. Encontró una respuesta cuando la fe le apareció como la liberación de la propia justicia y certeza de la salvación personal. Es la fe apropiativa, *pro me*, de la salvación de Dios en Cristo. Ahora bien, mientras para el católico la certeza de la fe se refiere a lo que Dios ha hecho y testimonia la Iglesia, la certeza de la que habla Lutero se refiere sólo a la salvación de la propia persona, del propio yo. El yo del “yo creo” no es para el católico el viejo yo cerrado en sí mismo, sino el yo del “anima ecclesiastica”, el yo del hombre en el que se expresa toda la Iglesia en la que él vive y de la que él vive, y ella vive en él<sup>197</sup>. En cambio, para Lutero el acto de fe es un exclusivo cara a cara del hombre con Dios. En dicho acto el hombre debe oponerse siempre de nuevo al Dios (resp. Cristo) que juzga y exige (ley), representándole *sub contrario* (como demonio), y atenerse y aferrarse al Dios que perdona (evangelio). A la misma dialéctica de la imagen de Dios corresponde la dialéctica de la exis-

196 RATZINGER, “Theologia perennis?”, 185.

197 *Id.*, “Luther und die Einheit der Kirchen”, en JRGS 8/2, 961.

tencia cristiana: el cristianismo consiste en sentir que tú estás libre de pecado, incluso si has pecado, porque Cristo carga con tus pecados. Para el católico creer es creer con la Iglesia. La Iglesia está incluida en lo más íntimo del acto de fe. Sólo cuando se cree con la Iglesia se participa de la certeza que puede regir la vida. Para Lutero, en cambio, la Iglesia no garantiza la certeza para la salvación, ni decide sobre los contenidos de la fe. Lutero separa la Escritura de la Iglesia y la tradición, y, dentro de la Escritura, se aferra al Dios divino que dice encontrar en Pablo frente al dios-demonio que emerge en otras partes de la misma. Ello le lleva a leer la Escritura bajo la clave dialéctica y oposición de la ley y el evangelio<sup>198</sup>.

Lutero consideraba que debía proseguir contra Roma y la tradición católica la misma lucha que Pablo mantuvo en Gálatas contra los judaizantes<sup>199</sup>. Curiosamente Ratzinger intenta comprender (y valorar) este impulso espiritual de Lutero a la luz de doctrina paulina de los dos Adanes. Y el intento de comprender el impulso luterano le permite hacer una lectura original de la génesis de esa doctrina en Pablo. Es indudable, según Ratzinger, que la fe cristiana surgió en una convulsión provocada por la ruptura con la forma histórica del judaísmo tardío. El mensaje de Jesús conlleva la puesta en cuestión de la misma. La interpretación de Pablo radicaliza este rasgo histórico-crítico. Concibe el mensaje de Jesús como la fundación de una nueva historia que, paradójicamente, es experimentada como el fin de la historia y, precisamente por ello, afecta a todos los hombres. En la conciencia histórica del cristianismo naciente hay como dos criterios en tensión: la personalización (individualización) y la universalización. El punto de partida de esa historia es la persona de Jesús de Nazaret que es creído como el último hombre o segundo Adán, es decir, como la revelación definitiva y lograda de lo propiamente humano y la apertura definitiva del hombre a los aspectos hasta entonces soterrados de su ser. El destinatario es toda la humanidad, con la superación de todas las historias particulares cuya salvación parcial es vista ahora como una no salvación esencial. En cuanto garantizaban una salvación provisional, las historias particulares existentes hasta entonces separaban al hombre de lo último, de lo propiamente humano, se lo ocultan y retienen mientras le tranquilizan con provisional<sup>200</sup>.

---

198 Ibid., 944-948.

199 Ibid., 943-944.

200 Cf. Ib., *Theologische Prinzipienlehre*, 162.

El mensaje de Jesús se ofrece a los diferentes pueblos como una verdadera historia salvífica de fe que se organiza en iglesias (comunidades al lado de las comunidades naturales) y parroquias (al lado de la historia normal). Con el tiempo la Iglesia dejó de verse como una comunidad e historia de fe al lado de la comunidad e historia normal y llegó a verse como una parte de la única historia que incluía cielo y tierra. El cristianismo no aparecía ya como una huída de la historia, sino como la forma de su validez definitiva. Esta visión unitaria entró en crisis cuando la historia de la cristiandad se experimentó como opresión y maldición y la única esperanza era su hundimiento<sup>201</sup>.

Es lo que sucedió con Lutero. Para él esa visión unitaria de historia celeste-terrena ya no es ni salvífica ni cristiana, sino anticristiana. Por eso, el cristianismo está contra ella. Siguiendo su visión dialéctica de Dios y de la existencia cristiana, Lutero veía la unión de la Iglesia con Cristo sólo desde la infidelidad de la Iglesia. Por eso, acaba viéndola como el anticristo<sup>202</sup>. Si la historia cristiana antes se entendía como comunidad de fe e Iglesia, ahora lo determinante es el *pro me* apropiativo del acto de fe en la salvación de Cristo, el discontinuo ser afectado cada uno individualmente y el intento de entregar, con plena consciencia, la responsabilidad del orden cristiano a los príncipes seculares para destacar así la ahistoricidad de la Iglesia, que no puede configurar una historia propia y comunicar salvación en la continuidad. Se puede definir el cambio de comprensión iniciado por Lutero como el paso de la continuidad a la discontinuidad en todos los elementos esenciales de la Iglesia. En lugar de la *successio apostolica* que expresa y garantiza la continuidad de la historia de fe, aparece el poder carismático del Espíritu. En lugar de la continuidad entre promesa (AT) y cumplimiento (NT), aparece ahora la oposición entre ley y evangelio. La ontología es la expresión filosófica fundamental de la idea de continuidad. Por eso se la combate al principio como corrupción filosófica (escolástica en Lutero) y luego como corrupción griega de lo cristiano (el dogma como helenización) y se la opone dialécticamente a la historia. Como la idea de encarnación es el punto de inserción de la ontología en la teología y la cristología, Lutero contrapone antitéticamente la acentuación de la cruz como expresión de la discontinuidad radical de una

---

201 *Ibid.*, 163.

202 *Ib.*, "Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologie nach dem Konzil", en *Id.*, *Das neue Volk Gottes*, 239-240.

fe que no permite institucionalizarse y se muestra como un movimiento de salida continua de todas las formas históricas aunque se llamen cristianas<sup>203</sup>.

La teología luterana de la cruz entiende el cristianismo y la fe cristiana como una ruptura de la seguridad y certeza que el hombre tiene en sí o en las instituciones, incluida la Iglesia. Lutero establece, al menos en parte de su obra, una oposición radical entre los dos Adanes. Con la fe en Cristo el primer Adán no desaparece. Pero toda acción suya es considerada pecado en relación a la salvación. A su vez el pecado no puede suprimir la nueva existencia creyente. La oposición que establece entre los dos Adanes no deja lugar para la ontología, es decir, no hay una continuidad e identidad de la naturaleza que englobe las diferencias de la historia. De aquí arrancan todos los intentos de autores protestantes, a veces contradictorios, que quieren construir la historia de la salvación en oposición a la metafísica: K. Barth, O. Culmann, R. Bultmann, J. Moltmann y otros<sup>204</sup>.

### C. El diálogo con protestantes modernos acerca del centro de lo cristiano

En el diálogo con estos autores llegará a decir que el hecho o experiencia que sirve de fundamento a toda confesión y teología cristiana es la resurrección del Crucificado como acción última de Dios en la historia<sup>205</sup>. La cruz y la filiación metafísica tienen que ser contempladas como parte y dentro de la teología de la resurrección<sup>206</sup>. A partir de esa acción de Dios en la historia descrita en el nuevo Testamento intenta mostrar cómo se articulan internamente las diversas dimensiones puestas de relieve por la tradición católica y los diversos autores protestantes que se han preguntado dónde está el centro del cristianismo.

Ratzinger parte de la diferencia fundamental entre la concepción bíblica y la griega de Dios. Lo decisivo en ésta es que Dios es el ser inmutable que no actúa nunca, gira sólo en torno a sí mismo y no establece relación alguna con el mundo de lo mutable. En cambio, al Dios bíblico le es esencial la referencia y la acción. Las dos afirmaciones fundamentales de la Biblia sobre

203 Cf. *ib.*, *Theologische Prinzipienlehre*, 165.

204 *Ibid.*, 168.

205 Se inspira sobre todo en el discurso de Pedro en Pentecostés: «Sepa la casa de Israel que Dios ha hecho Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros crucificasteis» Hech 2, 36. Cf. *ib.*, *Theologische Prinzipienlehre*, 193.

206 Cf. *Ibid.*, 193-194.

Dios son dos acciones: la creación y la revelación. Y ésta llega a su plenitud en la resurrección. Lo cual significa que Dios no es el atemporal sin más, sino el Señor del tiempo cuyo ser no nos es accesible más que a través de su obrar. La prioridad de la acción de Dios en la resurrección del nuevo Adán implica una prioridad de lo histórico sobre lo metafísico (del dogma católico), del hecho en sí sobre el significado para los hombres (de Lutero), del acontecimiento sobre su proclamación (de R. Bultmann). En esto último se basa el principio sacramental: la palabra y acción de Dios debe ser acogida por el hombre en palabras y signos<sup>207</sup>.

Pero la resurrección es la acción escatológica de Dios. Jesucristo como nuevo Adán ha entrado con su entera humanidad en la eternidad de Dios; se ha situado más allá de la historia, pero se hace presente en ella por la fe y la Iglesia, su cuerpo. En la resurrección del nuevo Adán llegan a su meta la revelación de Dios como amor trinitario y la realización de la humanidad en Dios. Con su entrega hasta la muerte ha entrado en el seno del Padre y ha dejado abierta la puerta de la intimidad del amor trinitario<sup>208</sup>. La meta alcanzada en él no es un límite fijo, sino un espacio abierto: tiene que alcanzar a toda la humanidad, al entero Adán y convertirlo en su cuerpo. Mientras esto no tenga lugar, el nuevo Adán es fin y principio a la vez<sup>209</sup>. Es fin porque ha llegado en su cabeza a Dios, que es lo más amplio y elevado. La humanidad no puede llegar más lejos ni más alto. Pero tiene que incorporarse a él como principio real de un nuevo comienzo para todos hombres y la creación entera (cuerpo cósmico de Cristo)<sup>210</sup>.

La resurrección del nuevo Adán, escribe Ratzinger, no es mero pasado, sino pretérito perfecto que permanece: nos precede siempre y es, al mismo tiempo, promesa y futuro nuestro. Se va a Dios para, desde Él, poder volver en Espíritu en todo tiempo y lugar. Tampoco es algo frío y meramente objetivo, sino que contiene en sí y desvela la fórmula o ley fundamental de toda existencia humana, que tiene que salir de sí misma hasta Dios para encontrarse consigo misma. El futuro del hombre significa ser uno con Dios y ser así uno con la humanidad, que llegará a ser el hombre único y definitivo en la unidad

207 Cf. *Ibid.*, 195-196.

208 JOSEPH RATZINGER, *Ein neues Lied für den Herrn*, 39; *Unterwegs zu Jesus Christus* (Augsburg 2005) 14-15; "Der Geist der Liturgie", en JRGS 11, 59.

209 Cf. *Id.*, *Theologische Prinzipienlehre*, 198; *Eschatologie*, 157.

210 *Einführung*, 247-249.

múltiple que crea el éxodo del amor. Finalmente incluye también la dimensión ontológica tan subrayada por el dogma. El paso o transformación conlleva el “es” que la fe explicitó pronto en las fórmulas: Jesús es el Cristo, Dios es hombre. Esta última fórmula asume por primera vez el alcance de la realidad pascual: un punto pasajero de la historia se ha convertido en su eje, que nos lleva a todos<sup>211</sup>.

#### D. El ser pascual de nuevo Adán según el Nuevo Testamento

J. Ratzinger no se limita a señalar las diferencias dando por supuesta la división entre los cristianos, sino que siempre trata de mostrar el camino hacia la unión. Por eso, desde el principio trató de incorporar la cristología de la cruz a la tradición católica de la cristología de la encarnación. Sostiene que es necesario contrastar ambas tradiciones con el testimonio neotestamentario que las trasciende, unifica e impide que entren en contradicción: el ser de Jesucristo revelado en la cruz (y en la entera Pascua) que coincide con lo que se ha querido expresar con el concepto de persona aplicado a la Trinidad y con la descripción de la vida cristiana<sup>212</sup> como existencia abierta, relación y comunión, actualidad de ser-de y ser-para, transformación, éxodo, ser que no descansa en sí mismo, sino en el acto de salir de y ser enviado por otro, amor hasta el extremo, ser hijo, servir<sup>213</sup>.

La cruz fue el lugar originario de la confesión de Jesús como Cristo. El título “rey de los judíos” fue el punto de partida de la confesión cristiana que se limitó a unir dos palabras: Jesús es Cristo, es decir, es rey en cuanto crucificado y entregado a los hombres. En Él coinciden persona, obra y palabra. El yo crucificado de Jesús aparece una realidad tan plena que se le define por ella y todo lo demás pasa a segundo plano<sup>214</sup>. No es un yo cerrado autónomamente en sí, sino que existe a partir de y para el tú del Padre y para el vosotros de los hombres<sup>215</sup>.

---

211 *Id.*, *Theologische Prinzipienlehre*, 198-199.

212 *Einführung*, 171-177.

213 Cf. RÉAL TREMBLAY, “L’“exode” et ses liens aux pôles protologiques et eschatologiques. Le point de vue de l’ *Einführung*”: *PATH 6* (2007) 95-114.

214 *Einführung*, 193.

215 *Ibid.*, 196.



La inclusión posterior de lo ontológico (ser el Hijo de Dios) en Juan (y luego en el dogma) no transformó la cristología de servicio en la triunfalista de glorificación. Al contrario: sólo desde la altura de la ontología filial y divina se comprendió lo anterior en su profundidad última. Servir en la cruz no es una mera obra detrás de la cual se esconde la persona, sino que revela su ser “el Hijo” desde la eternidad. Ser el Hijo define el ser de Jesús como el que es a partir de otro y está ordenado a otros, un ser totalmente abierto desde siempre en dirección al Padre y desde la encarnación, en dirección a los hombres; un ser que no tiene espacio reservado para el puro yo, y es así pura relación (no sustancialidad) y como tal, unidad<sup>216</sup>. Más aún: el que se entrega al servicio de los demás, con olvido y desprendimiento completo de sí mismo, es al mismo tiempo el hombre verdadero, el hombre del futuro, la unión de hombre y Dios<sup>217</sup>.

El ser de Cristo como nuevo Adán es la pura *actualitas* del ser-de y ser-para. Por eso es uno con Dios, pero es, al mismo tiempo, uno con el hombre y, de este modo, el hombre ejemplar, el hombre futuro en el que se pone de manifiesto lo mucho que el hombre es todavía un ser en camino, y lo poco que ha empezado a ser él mismo<sup>218</sup>. Por eso, –según Ratzinger– una cristología del ser y la encarnación rectamente entendida debería desembocar en la teología de la cruz, identificarse con ella; y también, a la inversa, una teología de la cruz valorada en su entera medida debería convertirse en cristología del Hijo y cristología del ser (cristología filial y ontológica)<sup>219</sup>. Esa es la perspectiva desde la que va a presentar la cristología del nuevo Adán.

## 5.2. CRISTO, EL ÚLTIMO HOMBRE QUE LLEVA A LOS HOMBRES A SU FUTURO EN DIOS

Ratzinger presenta la cristología del nuevo Adán bajo el título tomado de 1 Cor 15,45: “el último hombre”. La idea dominante es que Cristo es el hombre definitivo porque lleva a los hombres a su futuro, que consiste en no ser meramente hombres, sino uno con Dios. Cristo es el hombre ejemplar y

---

216 Ibid., 173.

217 Ibid., 213.

218 Ibid., 213-214.

219 Ibid., 216.



normativo porque supera los límites de lo humano. El hombre está tanto más en sí mismo cuanto más está en los otros<sup>220</sup>. Ratzinger presenta su cristología del nuevo Adán en relación con la humanización o llegar a ser hombre del hombre. La cima del nuevo Adán le proporciona luz para individuar los pasos en el camino de humanización del hombre.

El primero fue el paso del animal al logos, de la vida biológica a la vida del logos y el espíritu, es decir, cuando el barro creado se abrió al todo trascendiendo su ser mero ser-ahí y la satisfacción de sus necesidades y pudo decir tú a Dios. El segundo paso se dio cuando el Logos mismo, el entero Espíritu Creador y el hombre se unieron y compenetraron. Sólo entonces se dio el paso definitivo de lo animal a lo lógico. Eso significa que la humanización plena del hombre presupone la humanización o encarnación de Dios. La apertura (y mirada) al todo, al infinito, es lo que acaba de constituir al hombre. Por eso, el verdadero hombre es el más desencerrado, el que no sólo toca el infinito, sino que es uno con Él, Jesucristo: en él la humanización llega a su meta<sup>221</sup>. La unión de Dios y hombre que acontece en el seno de María no viene del poder del hombre, sino del Espíritu de Dios. Jesús es así el segundo Adán que viene del cielo (1 Cor 15,47), culmina el proceso de humanización y se convierte en padre, hermano mayor o cabeza de una nueva humanidad<sup>222</sup>.

El tercer paso acontece en la Pascua. Cristo entra con toda su humanidad en la eternidad de Dios y se convierte así en un camino nuevo para nosotros (Heb 10, 20). Ilustra el salto cualitativo con la explicación de Teilhard de Chardin sobre el cosmos como un proceso de unificación en el que el hombre, en cuanto yo, es un fin, pero la dirección del movimiento de su ser y su existencia apunta a la figura de un super-yo, que lo abarca sin eliminarlo. Sólo en esa unión aparecerá la forma del hombre futuro en el que la humanidad alcanza su meta<sup>223</sup>. La fe cristiana ve en Jesús al hombre en el que ya se ha roto el modo limitado de ser hombre y coinciden socialización y personalización, la suprema unidad (un sólo cuerpo, un sólo hombre: Ga 3,28) y la máxima individualidad; el comienzo de un movimiento en el que la humanidad dispersa y descarriada es incorporada en el ser del único Adán, en el único cuerpo del

---

220 *Einführung*, 221.

221 *Ibid.*, 221-222.

222 *Ibid.*, 261-262.

223 *Ibid.*, 222-224.





hombre venidero; el movimiento hacia el futuro del hombre en el que éste está plenamente socializado, incorporado en un Único, pero de modo tal que el particular no se disuelve, sino que llega plenamente a sí mismo<sup>224</sup>.

A la luz de la resurrección Juan presenta la crucifixión como el acontecimiento de la apertura total de Cristo en el que los hombres dispersos como móradas entran en su abrazo, son incorporados en el amplio espacio de sus brazos extendidos para llegar en esa unión a la meta de la humanidad. Por eso, Cristo en cuanto hombre futuro no es el hombre para sí, sino el hombre para los demás. Es el hombre del futuro en cuanto hombre totalmente abierto. En cambio, el hombre que quiere sostenerse en sí, es el hombre del pasado a dejar atrás. El futuro del hombre es el ser-para. Cristo se nos muestra así como el hombre en el que se rasgan los muros de su existencia y es completamente paso (Pascua)<sup>225</sup>.

Juan concluye la presentación del Jesús terreno con la escena de la lanzada en el costado de Cristo del que brota sangre y agua (Jn 19,34). La escena es para él la cima no solo del acontecimiento de la cruz, sino de la entera historia de Jesús. En ella sale a la luz su modo de existencia personal de total apertura y ser-para. Ya no es un hombre particular aislado, sino el nuevo Adán de cuyo costado se forma la nueva Eva, la nueva y definitiva comunidad de los hombres. El costado abierto del nuevo Adán repite el misterio creador del varón. Sus símbolos son el agua y la sangre. Como ya hemos dicho, remite a los sacramentos cristianos principales, el bautismo y la Eucaristía<sup>226</sup> y, mediante ellos, a la Iglesia como signo de la nueva comunidad de hombres. De este modo, el totalmente abierto, que realiza el ser completamente como recibir y comunicar, se muestra como lo que siempre fue: como Hijo<sup>227</sup>.

Pero todo esto muestra asimismo que el ser-para del hombre futuro y el futuro del hombre tienen poco que ver con el optimismo romántico del progreso. Ser hombre para los demás significa para Cristo ser el hombre sacrificado. El futuro del hombre pende de la cruz. La cruz es la redención del hombre. El hombre no puede llegar y encontrarse a sí mismo más que cuando deja caer los muros de su existencia, mira al traspasado (Jn 19,37) y sigue a aquél que, en cuanto traspasado y abierto, ha inaugurado el camino hacia el futuro<sup>228</sup>.

---

224 Ibid., 227-228.

225 Ibid., 226.

226 Los Padres han explicitado la intención de Juan. Cf. Id., "Die Eucharistie- Mitte der Kirche", en JRGS 11, 317-318.

227 *Einführung*, 226-227.

228 Ibid., 227.



### 5.3. LA ESENCIA Y UNIVERSALIDAD DEL CRISTIANISMO Y LA EXISTENCIA CRISTIANA

Ratzinger describe la esencia del cristianismo de modo tal que exprese al mismo tiempo la unión del ser pascual de Cristo como nuevo Adán, la existencia cristiana y la universalidad del cristianismo. La esencia del cristianismo es el amor que incluye la fe y la esperanza. Cristiano es el que mediante su ser-cristiano se hace verdaderamente humano y libre para la bondad sencilla y humana. Incluye, desde luego, la fe. Sin fe, que es la expresión de un último tener-que-recibir del hombre, de una insuficiencia de sus propios logros, el amor sería autojustificación. El amor incluye también la esperanza, que, superando el instante y su aislamiento, lleva al hombre a la búsqueda del todo<sup>229</sup>.

Ratzinger intenta mostrar las estructuras de lo cristiano. El cristianismo afirma que el ser o acción de uno solo, Jesucristo, es la salvación de todos. Ello supone una relación singular del individuo con el todo. Para salvar a los hombres individuales, no habría sido necesaria ni la Iglesia, ni la historia de la salvación, ni la encarnación ni la pasión de Dios en el mundo. La fe cristiana no parte del individuo atomizado, sino de la convicción de que no existe el individuo puro, de que el hombre lleva a ser él mismo en la tensión hacia el todo: en la historia, en el cosmos, como le corresponde y es esencial en cuanto espíritu en cuerpo. El cuerpo marca una línea divisoria con todo lo demás, pero implica al mismo tiempo la historia y la comunidad. En cuanto espíritu que es en el cuerpo y como cuerpo, el hombre sólo puede ser concebido procediendo de otro, es decir, todo hombre está caracterizado por su pertenencia a toda la humanidad, es decir, a Adán<sup>230</sup>.

El cristianismo y la Iglesia no tendrían sentido si el hombre fuese una mónada incomunicada. Tratan de un hombre como un ser relacional, que es un conjunto de interdependencias que dimanan de la corporalidad. El cristianismo y la Iglesia existen por razones históricas y en ese plano hay que explicarlos. Son un servicio a la historia en cuanto historia. Quieren cambiar o quebrar los poderes colectivos que atenazan al hombre en la historia: el poder del medio, de la tradición nacional, de lo impersonal que tira para abajo y destruye al hombre<sup>231</sup>. El cristianismo es una llamada radical al individuo, porque

---

229 Ibid., 253-254.

230 Ibid., 231.

231 Ibid., 233.

considera que la historia como un todo depende en su totalidad del individuo y, a la postre, de Jesús de Nazaret<sup>232</sup>.

Ratzinger habla con frecuencia del principio cristiano de ser-*por* o ser-*para*. Pretende describir el acontecimiento pascual de Cristo como revelación de Dios y consumación de la humanidad, pero también la ley fundamental de los seguidores de Cristo, es decir, de la nueva humanidad que nace con Él y de Él. En definitiva, pretende describir la figura del nuevo Adán no sólo como modelo del ser hombre y hombre futuro y definitivo, sino también como fuente que fecunda la historia entera y da origen a la nueva humanidad anticipada en la Iglesia. La Pascua de Cristo es el paso de lo divino a lo humano, de la muerte a la vida, hacia la unidad de Dios y hombre: es la realización del anuncio hecho por Cristo el primer día de la semana grande en el templo de Jerusalén: “cuando sea elevado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí” (Jn 12,32)<sup>233</sup>.

Jesucristo alimenta la comunicación de todos los hombres entre sí a través de la comunicación con Él. Es la existencia humana ejemplar que se nos hace patente en la apertura de sus brazos en la cruz, en el costado perpetuamente abierto, y en la perpetua intercesión en el cielo ante el Padre. De ella nacen y a ella remiten los sacramentos principales del culto cristiano<sup>234</sup>.

Con la doctrina de los dos Adanes Pablo ha dado un trasfondo especulativo a la teología de la representación del ser o existir para, y ha hecho posible su aplicación a la existencia histórica del hombre que vive hoy a partir de Cristo. Por nacimiento todos somos “primer Adán”, vivimos en el egoísmo, cada uno para sí mismo y, en el fondo, contra los otros y, en esa medida, condenados a la muerte, ya que no tenemos poder sobre la vida que buscamos en nosotros mismos: sólo podemos alcanzar vida verdadera e inmortalidad en otros y, a la postre, en Dios. Pero todos estamos también llamados en Cristo a ser segundo Adán, a pasar del ser que se busca a sí mismo al ser-*para*-otros, a tomar parte en su servicio de representación a través del cual nos creó la vida, en el que ocupó nuestro puesto, el de la muerte, y así nos entregó su puesto, el de la vida (2 Cor 5,14-15)<sup>235</sup>. En los escritos joánicos está la imagen

232 Ibid., 235.

233 Cf. Id., “Der Geist der Liturgie”, en JRGS 11, 48.

234 *Einführung*, 237.

235 Cf. Id., art. “Stellvertretung”, en H. FRIES, *Handbuch der theologischen Grundbegriffe*, II, (Kösel, München 1963) [566-575], 571; J. RATZINGER, “Paulinisches Christentum?”, en *Hochland* 52 (1959/60) 367-375 (se trata de una recensión de G. SCHNEIDER, *Kernprobleme des Christentums. Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus* (Stuttgart 1959).

de Cristo lavando los pies a sus discípulos y dándoles una imagen de lo que significa la existencia cristiana (Jn 13,1-16)<sup>236</sup>.

El cristiano no puede aferrarse a la idea de que sólo él se salva ni convertir ficticiamente a los no cristianos en cristianos, sino tomar conciencia de que en el cuerpo de la humanidad existen diversos servicios, que, aunque no se exigen a todos, son necesarias para todos, pues todos viven de ellos. Y también de que hay un servicio central del que depende el entero cuerpo: el servicio de Jesucristo, el nuevo Adán, que murió y resucitó para que todos tengamos vida. Su servicio se prolonga en la comunidad de los creyentes sin cuya diaconía no podría vivir la humanidad. El servicio cristiano comporta una carga santa: servir a la humanidad como un todo. Por eso, para Ratzinger, ser cristiano es una invitación dirigida a la generosidad del hombre, a estar dispuesto a cargar, con Simón de Cirene, la cruz de la historia universal de Cristo y servir así a la verdadera vida. La vocación del cristiano es grande, no porque él se salve y los demás sean reprobados, sino porque por medio de él también los otros son salvados<sup>237</sup>.

Las grandes figuras de la historia de la salvación y el culto cristiano expresan el principio ser-para: el éxodo (historia de la salvación en la antigua alianza), la Pascua (con la que la fe cristiana unió el acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo con el éxodo histórico de la antigua alianza), la vida eterna, y el grano de trigo que tiene que morir para dar fruto (orden de la creación). La estructura fundamental de la vida que brota de la cruz vale incluso para lo cósmico. También el cosmos vive del sacrificio, también en él la vida viene de la muerte y pérdida de sí mismo. Ahora bien, lo que se insinúa en la creación -y han barruntado los sacrificios de las religiones- culmina en el hombre y definitivamente en Jesucristo, el hombre ejemplar<sup>238</sup>.

El nuevo Adán no es sólo el hombre ejemplar del ser-para. Es también el principio o fuente que habilita a los demás para serlo. Puede serlo porque su amor humano se ha fundido a la vida y amor del Dios eterno<sup>239</sup>, que es ordenación recíproca entre las tres Personas, su abrirse unos a otros en el amor, acto-sustancia del amor absoluto y al mismo tiempo completamente relativo

---

236 Cf. J. RATZINGER, art. "Stellvertretung", 572.

237 Cf. *Ibid.*, 574.

238 Cf. *Einführung*, 238.

239 *Ibid.*, 288-289.



que vive sólo en la relación recíproca<sup>240</sup>. El que pretenda sólo dar y no reconoce que también él vive del regalo inesperado y no provocado del ser-para de los otros, desconoce lo fundamental del ser-hombre y necesariamente destruirá el verdadero sentido de la vocación a ser-para los demás. Pero lo decisivo es que podemos y estamos llamados a vivir para los demás porque hay uno que ha muerto y vive por y para todos. Y es que, para ser fecundos, necesitamos recibir de otros y, a la postre, del otro, el verdaderamente otro de la humanidad y, al mismo tiempo, uno con ella: el nuevo Adán, el Dios-hombre Jesucristo. A la postre, el hombre se encuentra a sí mismo, no por lo que hace, sino por lo que recibe. Tiene que esperar el regalo del amor, dejar que se lo den. Y no puede ser plenamente hombre más que cuando, al ser amado, se deja amar. Si rechaza ser agraciado de este modo, se destruye a sí mismo. Una actividad que se ponga a sí misma de modo absoluto, que quiera realizarla el hombre sólo por sí mismo, es contradictoria con su esencia más íntima. Es lo que intentó Adán en el paraíso guiado por una falsa imagen de Dios como el totalmente autónomo y explica la lucha de Pablo contra la justicia de las obras<sup>241</sup>.

#### 5.4. ASCENSIÓN Y PARUSÍA DEL NUEVO ADÁN

En su *Introducción al cristianismo* menciona también al nuevo Adán al hablar del descenso a los infiernos<sup>242</sup> y, sobre todo, de la Ascensión<sup>243</sup>. Hace allí una explicación estrictamente cristológica del cielo. En su *Escatología* de 1977 explicita más esta perspectiva cristológica. Afirma que el cielo es una realidad personal que lleva siempre la impronta de su origen histórico en la muerte y resurrección de Cristo. El hecho de que haya cielo se fundamenta en que Jesucristo como Dios es hombre y ha dado al ser humano su lugar en el ser mismo de Dios. En este sentido, el hombre está en el cielo en la medida en que está con Cristo y encuentra así su lugar como hombre en el ser mismo de Dios<sup>244</sup>.

---

240 Ibid., 288.

241 Ibid., 250-251.

242 Ibid., 294.

243 Ibid., 296

244 Id., *Escatologie*, 185-186. Cf. THOMAS MARSCHLER, "Perspektiven der Eschatologie bei Joseph Ratzinger", en: P. HOFMANN (ed.), *Joseph Ratzinger. Ein theologisches Profil*, Schöningh, Paderborn 2009, 186-188.



A partir de este núcleo cristológico desarrolla las otras dimensiones que ya hemos visto en el nuevo Adán, pero en clave escatológica. *La teológica* de la adoración: el Cristo glorificado está en perpetua entrega al Padre. El sacrificio pascual es en él actualidad permanente. El cielo en cuanto hacerse uno con Cristo tiene carácter de adoración. El movimiento de la humanidad unida a Cristo hacia el Padre responde al movimiento del amor de Dios que se entrega a sí mismo al hombre. *La eclesiológica* del cuerpo de Cristo: el ser en Cristo del cielo incluye el ser con todos los que forman un cuerpo con él. En el cielo no cabe aislamiento alguno. Todos están seguros de alcanzar en los otros a Dios y en Dios a los otros. *La antropológica*: la unión del yo en el cuerpo de Cristo no conlleva disolución, sino purificación y plenificación de sus posibilidades. *La cósmica*: la entrada por la resurrección de su ser hombre en el Dios trinitario no significa abandonar el mundo, sino un nuevo modo de presencia en él. El Cristo exaltado no está desmundanizado, sino sobre el mundo y referido a él. Los antiguos símbolos lo llaman estar sentado a la derecha del Padre, es decir, participando del poder regio de Dios sobre la historia, aunque sea de forma oculta. Cielo quiere decir participación en esta forma de existencia de Cristo y así llevar a la plenitud lo que se comenzó en el bautismo. Esta plenitud incluye la resurrección de la carne. Se llama parusía en cuanto por ella se consuma la presencia de Cristo. El cielo habrá llegado a su plenitud sólo cuando todos los elegidos estén reunidos en el cuerpo de Cristo y el universo entero en él. El cielo conoce dos estadios históricos: la exaltación del Señor pone la base para la nueva existencia de la unidad entre Dios y el hombre. La plenitud del cuerpo del Señor en el pléroma del Cristo entero le hace alcanzar su real totalidad cósmica<sup>245</sup>.

## 6. EL NUEVO ADÁN EN EL HORIZONTE DE UNA CRISTOLOGÍA NARRATIVA, ESPIRITUAL E INTEGRAL

En 1982 diseña el proyecto cristológico que lleva a cabo en *Jesús de Nazaret* (2007 y 2011). En él se propone partir de la figura y mensaje de Jesús de Nazaret para mostrar en él el fundamento histórico y la orientación interna

---

245 Cf. JOSEPH RATZINGER, *Eschatologie* 187-188.



hacia la Pascua. El centro de la figura histórica de Jesús de Nazaret es la oración o contacto constante con el Padre hasta la muerte<sup>246</sup>. Ratzinger profundiza ahora en el significado teológico y salvífico de la muerte de Cristo a partir de la oración de Jesús en la cruz y en Getsemaní y de la unión profunda entre la última cena, la muerte y la resurrección. Considera que la fe cristológica y el desarrollo de la cristología tiene su punto de apoyo en la participación de los discípulos en la oración de Jesús. En consecuencia, los progresos reales del conocimiento teológico no proceden de la teología escolar antigua o moderna, ni de la exégesis, historia de los dogmas o antropología, sino que tienen su fuente en la teología de los santos, en la participación del corazón humano en los sentimientos de Cristo Jesús como nuevo Adán (Flp 2,5-8)<sup>247</sup>.

Ahora ve el dogma como la explicación de la oración de Jesús a la luz de la Pascua y su formulación más madura, en la interpretación dinámica y existencial que el III Concilio de Constantinopla hace de la meramente ontológica y estática de Calcedonia, siguiendo el camino preparado por Máximo el Confesor<sup>248</sup>. Calcedonia explica la salvación y liberación del hombre en Cristo a partir de la unión del hombre con Dios acaecida en la encarnación. Pero la unión con Dios que salva y libera al hombre no es el mero estar junto a Él, sino la compenetración del uno en el otro, la unión de la voluntad humana y divina en el camino histórico del sí al Padre. El III Concilio de Constantinopla explica la unidad de Cristo y de los cristianos con Cristo según el modelo de la comunión trinitaria. En la obediencia del Hijo, en el hacerse una con la voluntad del Padre se realiza la comunión liberadora y reconciliadora entre el Creador y la criatura. La comunión entre Dios y los hombre, que es real desde la encarnación, sólo se hace comunicable en el misterio pascual de la muerte y resurrección. La Eucaristía es la participación en dicho misterio pascual<sup>249</sup>.

---

246 *Id.*, *Schauen auf den Durchborhrten*, 16-17.

247 *Ibid.*, 23-25.

248 Se inspira en los trabajos de CHR. SCHÖNBORN, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung* (Novalis, Schaffhausen 1984); J. M. LETHÉL, *Théologie de l'Agonie du Christ* (Beauchesne, Paris 1979. Con introducción de M. J. Le Guillou).

249 Cf. J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchborhrten*, 33-37. También en *Id.*, "Kommunion-Kommunität-Sendung", en *JRGA* 8/1, 325-327.



## 6.1. EL HIJO DEL HOMBRE, PREFORMACIÓN JESUÁNICA DEL NUEVO ADÁN

Pero vayamos al nuevo punto de partida de la cristología. Veinte años después de la muerte de Jesús nos encontramos en el himno de Filipenses una cristología plenamente desarrollada. En él se dice que Jesús era igual a Dios, pero se despojó de su rango y se hizo hombre, se humilló hasta la muerte en la cruz, y le corresponde la adoración cósmica que el profeta Isaías (45,23) había anunciado que correspondía sólo a Dios. Es muy significativo que haya elegido como punto de referencia de la lectura creyente de los evangelios el himno de Filipenses, el texto al que más se refiere cuando quiere confrontar teológica y antropológicamente las figuras y los caminos de los dos Adanes. Por lo que ahora vamos a ver, es también la figura y el camino con el que la cristología postpascual del nuevo Adán puede empalmar con la figura y mensaje de Jesús de Nazaret.

Para explicar el nacimiento de esta cristología, la investigación histórico-crítica apela a la acción de comunidades anónimas cuyos representantes intenta descubrir. Ratzinger considera que la grandeza está en la figura de Jesús que hizo saltar todas las categorías disponibles y se hizo comprensible sólo a partir del misterio de Dios. Sencillamente, creer que Él como hombre era realmente Dios y dio a conocer esto veladamente con parábolas, pero de una manera cada vez más inequívoca. Se trata de una convicción de fe que trasciende los límites del método histórico-crítico. Pero, leídos con Él a la luz de esa fe, los textos neotestamentarios se abren y muestran un camino y una figura fidedignos. Se encuentra en ellos un debate complejo en torno a la figura de Jesús y una profunda coherencia a pesar de todas las diferencias<sup>250</sup>.

Ratzinger descubre un hilo conductor desde la autodesignación de Jesús como el hijo del hombre hasta la doctrina paulina del nuevo Adán<sup>251</sup>. El título “hijo del hombre” responde al modo como predica Jesús. Se expresa con palabras enigmáticas y con parábolas e intenta conducir poco a poco hacia el misterio, que sólo se descubre siguiéndole a Él<sup>252</sup>. Hijo del hombre significa el hombre, pero lleva implícita la pretensión de ser Dios<sup>253</sup>. Tal pretensión es

---

250 Cf. *Jesus* I, 21-22.

251 Cf. *Ibid.*, 371.

252 Cf. *Ibid.*, 373-374.

253 Señor del sábado (Mc 2, 28), enseñar con autoridad (Mc 1, 22), perdonar pecados (Mc 2, 5).





lo que conduce a Jesús a la muerte y es confirmado en la resurrección y, por tanto, la clave para interpretar el significado y alcance de su Pascua<sup>254</sup>.

El título jesuánico remite a la visión del hijo del hombre en Daniel, es decir, al poder que viene de Dios, se contrapone a los poderes del abismo e instauro una nuevo reino que abarca a todos los hombres. Remite también al siervo sufriente de Isaías. Jesús se identifica con el siervo de Dios que padece y da su vida en rescate por muchos (Mc 10,45); de esta manera se aprecia la unión de sufrimiento y exaltación. En el hijo del hombre se prefigura la gloria de la cruz (servir es reinar) y se deja entrever lo que es el reinado de Dios. En la pasión y muerte, la vida del hijo del hombre se convierte en proexistencia, en salvador de “los muchos”: no sólo de los hijos dispersos de Israel, sino de todos los hijos de Dios dispersos (Jn 11,52). En su muerte por “los muchos” trasciende los límites de lugar y tiempo, se cumple la universalidad de su misión<sup>255</sup>. El hijo de hombre remite también a otros filones y veneros de la tradición del Antiguo Testamento<sup>256</sup>.

En la palabra misteriosa del “hijo del hombre” nos encontramos con la figura originaria de Jesús, su misión y su ser. Sólo Jesús desde su singular conciencia divino-filial pudo llamarse el hijo del hombre entrelazando soberanamente la unidad de los hilos de la ley y los profetas en la fidelidad a la Escritura desde la novedad total de ser el Hijo, Dios-Hijo<sup>257</sup>.

Ratzinger describe el camino recorrido por la Iglesia apostólica hasta llegar, tras la confesión de su divinidad, a la doctrina paulina del nuevo Adán. Cristo es la Palabra de Dios (Prólogo de Jn), el sí a todo lo que ha prometido (2 Cor 1,20). Viene de Dios, es Dios. Asumiendo el ser hombre, trae la verdadera humanidad. Es la obediencia a la palabra de Dios que crea vida. La Palabra ha asumido incluso un cuerpo, viene de Dios como hombre, introduce la entera humanidad en la Palabra de Dios, la hace oído para Dios y, por tanto, obediencia, reconciliación entre Dios y el hombre. Él mismo se convierte en el sacrificio verdadero al consumir su entrega en obediencia y amor, amando hasta el final (Jn 13,1). Como dice Pablo, a diferencia del primer Adán que era y es de la tierra, el segundo Adán, el hombre definitivo, que es celeste, es

254 Cf. *Jesus I*, 381.

255 Cf. *Ibidem*.

256 La del sentado a la derecha del Padre (Sal 110), la piedra desechada por los arquitectos (Sal 118: Mc 3, 31),

257 *Jesus I*, 383; *Jesus II*, 145. Sobre el tema de la autoconciencia como fundamento de la interpretación que Jesús hace de la Escritura cf. Cf. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 100-102.



espíritu que da vida (1 Cor 15,45-49). Ratzinger subraya que no sólo es uno, sino que nos hace a todos un solo hombre en Él, una nueva humanidad. El colectivo hijo del hombre anunciado por Daniel se hace persona, pero la persona supera lo individual en su entrega por muchos y se hace con ellos un solo cuerpo y solo espíritu (1 Cor 6,17). Nos llama a seguirle superando nuestro ser individual: dejarnos incorporar a su nueva humanidad y a través de ella a la comunión con Dios<sup>258</sup>.

Ratzinger observa que Lucas en su genealogía vincula el nacimiento de Jesús con Adán y con Dios (3,38). En esa vinculación ve expresada la universalidad de su misión: es el hijo de Adán, el hijo del hombre. Por ser hombre todos le pertenecemos y él nos pertenece. En él la humanidad comienza de nuevo y al mismo tiempo llega a su meta<sup>259</sup>. En el relato de las tentaciones dice que el descenso a los infiernos no tiene lugar sólo en y después de su muerte, sino que forma parte de su camino desde el principio: tenía que recorrer y sufrir la historia entera desde el principio, desde Adán, para poder transformarla<sup>260</sup>.

## 6.2. LA ORIENTACIÓN Y REALIZACIÓN ÚLTIMA DE LA ENCARNACIÓN EN LA PASCUA

Desde el principio Ratzinger ha defendido la unidad de la encarnación y la cruz (o la Pascua). Y ha subrayado cada vez más la orientación interna y realización última de la encarnación en el sacrificio pascual: en la entrega de Jesús a la muerte y el misterio de la cruz. La orientación aparece con toda claridad en Hb 10,5-7: “Al entrar en el mundo dice (el Hijo): *No quieres sacrificios ni ofrendas, pero me formaste un cuerpo... Aquí vengo para hacer tu voluntad*”. Jesús se hace hombre para entregarse y ocupar el lugar del sacrificio de los animales. La encarnación significa desde el principio: “hacerse obediente hasta la muerte en cruz” (Flp 2,8). La humillación desde la encarnación hasta la cruz es la expresión y realización del misterio del Hijo<sup>261</sup> y tiene por finalidad asumir y acoger la humanidad entera, la vuelta al Padre con todos los hombres y con toda carne<sup>262</sup>.

---

258 *Jesus I*, 384.

259 *Ibid.*, 37.

260 *Ibid.*, 55.

261 Cf. *Id.*, *Der Gott Jesu Christi*, 104-107.

262 *Jesus II*, 71-72.

En el discurso del pan de vida en Juan se dice lo mismo<sup>263</sup>. Por eso, no se puede contraponen la teología pascual de los sinópticos y Pablo a la de la mera encarnación de Juan. Para Juan el Verbo no se hace una carne cualquiera, para tener así un nuevo *status*, sino una carne para la ofrenda y el sacrificio: “el pan que yo daré es mi carne para la vida al mundo” (Jn 6,51). Más claramente aún se ve en Jn 6,53 donde se dice que Cristo nos da a beber su sangre: en su sacrificio sale de sí, se derrama y entrega a nosotros<sup>264</sup>.

### 6.3. EL NUEVO ADÁN Y EL ESPÍRITU SANTO

Ratzinger tiene en cuenta desde el principio la dimensión pneumatológica del nuevo Adán, sobre todo cuando habla de la Iglesia como templo del Espíritu o cuerpo neumático de Cristo. Pero es a partir del proyecto de cristología espiritual cuando explicita más esta dimensión. Parte de la relación entre Jn 19,30-37 (la lanzada en el costado del Crucificado) y Jn 7,37-39 (“De sus entrañas manarán ríos de aguas”)<sup>265</sup>. La fuente o manantial de agua viva que brota del costado de Cristo es el Espíritu Santo. Cristo se comunica por el Espíritu que fusiona a los hombres divididos por el pecado y el egoísmo en el único organismo del amor de Jesucristo y da así un sentido nuevo a la promesa de Gn 2,24 (“Serán los dos una sola carne”) refiriéndola al segundo Adán: “Quien se une al Señor se hace una sólo Espíritu con él” (1 Cor 6,17)<sup>266</sup>. Del mismo modo que el hombre y la mujer se hacen una sola carne, Cristo y la Iglesia (los cristianos) se hacen por el Espíritu una sola existencia espiritual<sup>267</sup>.

El prototipo y fundamento de la unidad de la Iglesia a la que están llamados los hombres es la unidad del Dios trinitario: “Que todos sean uno, como tú y yo somos uno” (Jn 17,11.21 ss). La Iglesia tiene que llevar a su meta las palabras de Gn 1,26: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”. Se pone así de relieve lo que es la Iglesia: no una idea añadida al hombre, sino

<sup>263</sup> *Jesus*, I, 313-314.

<sup>264</sup> Cf. J. RATZINGER, “Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine”, en *Klerusblatt* 75 (1995) [107-110]; J. RATZINGER-BENEDIKT XVI, *Priester aus dem Herzen* (Klerusblatt-Verlag, Munich 2007) 299; *Jesus* I, 313-314.

<sup>265</sup> *Jesus* I, 286-291.

<sup>266</sup> Cf. *Id.*, *Schauen auf den Durchbohrten*, 42.

<sup>267</sup> Cf. *Id.*, “Identification mit der Kirche”, en *JRGS* 8/1, 186-190.

el ponerse en camino del hombre hacia sí mismo. La humanidad, que con el pecado se convirtió en la contraimagen de la unidad de Dios y se dispersó, está llamada a recomponer su unidad en la Iglesia. El Espíritu Santo nos dice la idea que Dios tiene de nosotros: unidad a imagen de Dios. Pero nos dice también que los hombres podemos tener unidad como tales sólo si nos encontramos en una unidad más elevada, como en un tercero: sólo si somos uno en Dios podemos estar unidos entre nosotros<sup>268</sup>.

El Espíritu Santo se hace visible y representable en la Iglesia. Si Cristo es el icono del Padre, la imagen perfecta de Dios y, al mismo tiempo, del hombre, la Iglesia de Pentecostés es icono del Espíritu Santo. La Iglesia es, en lo más profundo de su ser, incorporación de la humanidad al modo de vida del Dios trinitario: superación del límite entre el yo y el tú, la unificación de los hombres entre sí a través del trascenderse a sí mismos hacia el propio fundamento, hacia el amor eterno. Por eso, tiene que ser católica, “reunir juntos a los hijos de Dios que estaban dispersos” (Jn 11,52)<sup>269</sup>.

Ratzinger observa que, según el relato de Lucas, el fuego del Espíritu se dividía en lenguas de fuego que descendían sobre la cabeza de cada uno (Hch 2,3). Lo interpreta en el sentido el Espíritu se le comunica a cada uno como persona: por medio suyo Cristo se convierte para cada uno de nosotros en la respuesta personal. La unión de los hombre que tiene que darse en la Iglesia no acontece por disolución de la persona, sino por su plenitud, que significa apertura infinita, actuar no desde la genialidad, sino desde el nosotros de la Iglesia que está en comunicación con el nosotros del Dios trinitario<sup>270</sup>.

¿Qué significa esto en concreto? En sus discursos de despedida el Señor describe la esencia del Espíritu Santo con estas palabras: “Él os llevará a la verdad completa, pues no hablará por cuenta propia, sino que dirá todo lo que ve u oye y os explicará lo que está por venir” (Jn 16,13). Jesús esclarece, mediante la descripción del Espíritu, lo que es la Iglesia y cómo debe vivir para ser ella misma. El hablar y actuar cristiano en ella no se realiza nunca siendo yo sólo. Hacerse cristiano significa asumir toda la Iglesia en uno mismo; o más exactamente, dejarse asumir por ella. Ser cristiano es por esencia conversión, ruptura de los límites del yo para encontrarse en el yo o sujeto mayor

268 Cf. *Id.*, “Der heilige Geist und die Kirche”, en *JRGS* 8/1, 509.

269 Cf. JOSEPH RATZINGER, “Der heilige Geist und die Kirche”, en *JRGS* 8/1, 511-512.

270 *Ibid.*, 512-513.



que es el cuerpo de Cristo. No se da sin el coraje de la conversión, del dejarse abrir como el grano de trigo. El Espíritu Santo es fuego. El que no quiera quemarse que no se acerque a él. Pero el que intenta eludir el fuego se hundirá en la mortífera soledad de su yo. Lo mismo se puede decir de cualquier comunidad humana: si intenta realizarse como tal eludiendo el fuego, no será a la postre otra cosa que mero juego y mera apariencia<sup>271</sup>.

## 7. EL NUEVO ADÁN Y EL ENCUENTRO DE LA FE CRISTIANA CON LAS CULTURAS Y RELIGIONES

El encuentro de la fe cristiana con las culturas y religiones mundiales va a ser el último debate en el que Ratzinger habla del nuevo Adán. Aunque lo aborda ya durante el Vaticano II<sup>272</sup>, va a ser en la última década del siglo pasado cuando el tema va a estar más en el centro del debate teológico y él va a participar activamente en el mismo. Lo constante en él es la preocupación por la unidad de los hombres. En la época del Concilio trataba de encontrar el punto de contacto o unidad entre la búsqueda oriental de lo absoluto más allá de lo personal, en la pura nada del puro ser, y el teísmo occidental que considera que lo propiamente divino tiene que ser personal. Entonces hacía propia la idea de J.-A. Cuttat según la cual la cruz del nuevo Adán se levanta justo en el punto en que se encuentran y separan las religiones de oriente y occidente. El abismo entre lo que parecía irreconciliable (la intimidad y la trascendencia, el desenvolvimiento espiritual y el amor unificante) en la encarnación se vio que podía superarse en el seno del amor uno y trino, y que era vadeable también para nosotros, porque Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que grita: ¡Abba! Padre<sup>273</sup>. Cristo significa no sólo contraposición de Dios y hombre, sino también unión: unión de hombre y Dios, de hombre y hombre, y una unión tan radical que San Pablo, superando

271 Ibid., 513-514.

272 Ibid., "Der Ort des christlichen Glaubens in der Religionsgeschichte", en *Gott in Welt*. Fest. für Karl Rahner, hg. v. H. Vorgrimler, Freiburg 1964, II, 287-305. Recogido más tarde en J. RATZINGER, *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, 14-45. Pero antes incluso hace una recensión de la obra de J.-A. CUTTAT, *Begegnung der Religionen* (Einsiedeln 1956) en *Wort und Wahrheit* 13 (1958) 220-222.

273 Cf. J. A. CUTTAT, *Begegnung der Religionen*, 83 ss; tomado de J. RATZINGER, "Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilswegs", en *JRGS* 8/2, 1038.



incluso la mística asiática de la unidad, puede decir: “Todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Ga 3,28)<sup>274</sup>.

En la década de los ochenta llega a afirmar que una de las tareas más bellas y necesarias que se le confían hoy al teólogo es responder a la pregunta de cómo puede ser conocida y realizada la unidad posible de los todos hombres<sup>275</sup>. Cuando intenta él mismo responder, trae a colación textos bíblicos relativos directa o indirectamente al nuevo Adán. Él es la unidad posible de los hombres. Ratzinger considera que en la Biblia y en la historia de la fe tiene lugar un proceso de superación de las culturas. La historia de la fe en Israel comienza con la llamada dirigida a Abraham a salir de su cultura: “sal de tu tierra, de entre los parientes y de tu casa” (Gn 12,1). El éxodo de Egipto, acto fundacional de Israel, está anticipado en el éxodo cultural de Abraham. Este ponerse en camino, que conlleva ruptura o salida de lo anterior, se repite siempre al comienzo de todas las eras nuevas en la historia de la fe. Pero el nuevo comienzo se manifiesta como sanación que crea un nuevo centro y es capaz de atraer hacia sí todo lo que es verdaderamente conforme al hombre y conforme a Dios. Las palabras de Cristo (“cuando sea elevado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí” (Jn 12,32) deben ser entendidas en este sentido: la cruz es primeramente ruptura, ser arrojado fuera y elevado más allá de la tierra, pero de este modo se convierte en un nuevo centro de gravitación de la historia del mundo en el que se congrega y une lo separado<sup>276</sup>.

El que entra en la Iglesia tiene que ser consciente, según Ratzinger, de que se incorpora a un sujeto cultural propio, con una interculturalidad propia nacida en una historia concreta. Sin un cierto éxodo, sin un cambio radical en todas las direcciones, no se puede ni entrar en la Iglesia ni ser cristiano. La fe no es un camino privado hacia Dios, sino que conduce a la incorporación al pueblo de Dios y su historia, que no podemos suprimir. Cristo sigue siendo hombre por toda la eternidad. No podemos repetir a capricho el camino de la encarnación. Cristo sigue siendo siempre hombre y, por tanto, nuevo Adán, que conserva incluso su cuerpo por toda la eternidad. Pero, como hemos visto, el ser hombre y el ser cuerpo del nuevo Adán incluyen la historia y la cultura de la Iglesia. Mediante el cuerpo de la Iglesia con su historia y su cultura atrae

---

274 Ibid., 1044.

275 Cf. *ib.*, *Schauen auf den Durchbohrten*, 40.

276 Cf. *ib.*, *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, 58.



a todos hacia sí. La historia y la cultura de ese cuerpo eclesial no es una estructura cultural individual, sino que se reúne desde todos los pueblos. Por eso, su primera identidad tiene también lugar resucitando de la ruptura en el cuerpo eclesial. Más aún, Ratzinger considera que esa identidad es necesaria para que la encarnación del Logos llegue a su entera plenitud. La tensión entre los numerosos sujetos y el sujeto único pertenece al drama inacabado de la Encarnación del Hijo y está, por tanto, bajo el signo de la cruz<sup>277</sup>.

Pero Ratzinger contempla el acontecimiento de la cruz de Cristo en un proceso de encuentro de la fe de Israel con la razón griega, encuentro que ayudó a purificar y universalizar la fe en Dios. No puedo reproducir aquí el relato que hace del proceso. Baste decir que la traducción de la Biblia por los Setenta al griego puso de relieve la armonía entre la razón y el misterio. Pero todavía en tiempos de Jesús un no judío sólo podía participar en el pueblo de Dios como prosélito, desde fuera. La plena pertenencia estaba ligada a la condición de ser descendiente de Abraham según la sangre. La universalidad plena no era posible porque no era posible la plena pertenencia de un no judío. Cristo realizó por primera vez la apertura “derribando en su cuerpo de sangre el muro que los separaba” (Ef 2,14)<sup>278</sup> en un triple sentido. Los vínculos de sangre con el primer padre ya no son necesarios para pertenecer al Pueblo de Dios. La adhesión a Jesús da origen al nuevo parentesco. Todos pueden pertenecer plenamente a este Dios. Cesa la obligatoriedad de los preceptos jurídicos y morales particulares. Todo se sintetiza en la persona de Cristo. El que le sigue cumple la esencia entera de la ley. El viejo culto ha cesado y ha sido superado por la entrega que Jesús ha hecho de sí mismo a Dios y a los hombres, que ahora aparece como el culto verdadero, el culto espiritual en el que Dios y el hombre se abrazan y reconcilian. Para los primeros cristianos Cristo fue el descubrimiento del amor creador presente en la Eucaristía: la razón del universo se reveló como amor (1 Jn 4,16), es decir, como la razón mayor que acoge en sí y sana lo oscuro e irracional<sup>279</sup>.

Acabo con unas palabras de Ratzinger en el Congreso Internacional sobre la encíclica *Fides et ratio* organizado por la Facultad de Teología “San

---

277 *Ibid.*, 59.

278 Cf. *ib.*, “*Er ist unser Friede* (Eph 2, 14)”, en JRGS 8/2, 875-891; “*Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges*”, en *Ibid.*, 1044.

279 Cf. *ib.*, *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, 125-126.



Dámaso” (a. 2000). Dirigen nuestra mirada al nuevo Adán en la cruz como definitivo centro de unidad de los hombres: a la acción última de Dios en él por la que se autoentrega a los hombres, consuma el éxodo cultural iniciado con la fe de Israel, invita a todos los hombres a la conversión a Él y los congrega en la Iglesia, en cuya comunión se refleja y anticipan la comunión trinitaria como vida eterna:

Ahora son invitados todos los pueblos a este proceso de superación de lo propio, que ha comenzado en primer lugar en Israel; son invitados a convertirse al Dios, que, desapropiándose de sí mismo en Jesucristo, ha abatido *el muro de la enemistad* entre nosotros (Ef 2,14) y nos congrega en la autoentrega de la cruz. Así, pues, la fe en Jesucristo es por esencia un permanente abrirse -irrupción de Dios en el mundo humano y apertura del hombre respondiendo a Dios- que congrega al mismo tiempo a los hombres. Todo lo propio pertenece ahora a todos, y todo lo ajeno llega a ser también al mismo tiempo lo propio nuestro, y todo ello es abarcado por la palabra del padre al hijo mayor: todo lo mío es tuyo (Lc 15,31), que vuelve a aparecer en la oración sacerdotal de Jesús como modo de dirigirse del Hijo al Padre: *Todo lo mío es tuyo, y todo lo tuyo es mío* (Jn 17,10)<sup>280</sup>.

---

280 Cf. *Ibid.*, 161.