



La Cristología de Joseph Ratzinger
Desde la introducción al cristianismo (1969)
Hasta Jesús de Nazaret (2012)

Estudiante:
William Darío Medina Carreño

Tutor:
Mg. Miguel Alonso Zúñiga Barrios.

Universidad Santo Tomás
Vicerrectoría Universidad Abierta y a Distancia
Facultad de Educación
Licenciatura en Teología
Bogotá
2018

La Cristología de Joseph Ratzinger
Desde la introducción al cristianismo (1969)
Hasta Jesús de Nazaret (2012)

Estudiante:
William Darío Medina Carreño

Tutor:
Mg. Miguel Alonso Zúñiga Barrios.

Universidad Santo Tomás
Vicerrectoría Universidad Abierta y a Distancia
Facultad de Educación
Licenciatura en Teología
Bogotá
2018

NOTA DE ACEPTACIÓN

Firma del presidente del jurado

Firma del jurado

Firma del presidente del jurado

Bogotá, 01 de diciembre de 2018

Dedico esta monografía a Dios, a mis padres, hermana, sobrinos y cuñado e igualmente a todos los que de una u otra forma han contribuido acompañándome en el desarrollo de este trabajo de grado.

Quiero agradecer de todo corazón, a Dios que me ha concedido la salud y me ha permitido adquirir conocimientos sobre este tema fundamental en la vida ministerial y así poder desarrollar de la mejor manera este trabajo monográfico.

También quiero agradecer a mi familia y amigos por su incondicional apoyo.

Y de manera especial quiero agradecer a mi tutor, gracias por ser ese guía que contribuyó para llevar este barco a buen puerto.

ADVERTENCIA DE LA UNIVERSIDAD

La Universidad no es responsable por los conceptos expresados en el presente trabajo.

TABLA DE CONTENIDO

1.	Preliminares-----	08
1.1.	Descripción, delimitación, formulación y objetivos del problema-----	08
1.2.	Justificación-----	16
1.3.	Estado de la cuestión-----	17
1.4.	Sistema Metodológico-----	25
2.	Marco de Referencia-----	29
2.1.	PRIMEROS ESCRITOS SOBRE LA CRISTOLOGÍA-----	31
2.1.1	“¿Qué significa Jesucristo para mí?” (1973)-----	32
2.1.2.	"Por qué todavía estoy en la iglesia" (1970)-----	37
2.1.3	Un homenaje a Romano Guardini (1985)-----	42
2.1.4.	“¿Cristocentrismo en la predicación?” (1961, 1973)-----	44
2.1.5.	Conclusión-----	52
2.2.	INTRODUCCIÓN AL CRISTIANISMO-----	54
2.2.1.	La creencia cristiana y el <i>Logos</i> -----	55
2.2.2.	El último artículo del Credo-----	64

2.2.3. Cristo como Hijo, Logos y el enviado-----	67
2.2.4. La identidad de la persona y misión en Jesucristo-----	71
2.2.5. “Hijo de Dios” e Hijo”-----	73
2.2.6. El “segundo Adam”-----	78
2.2.2. Conclusión-----	83
2.3. INTRODUCCIÓN A JESÚS DE NAZARETH (2000).-----	85
2.3.1. La Cristología del sermón del monte-----	97
2.3.2. La Torá del Mesías-----	99
2.3.3. Jesús en la oración-----	100
2.3.4. Conclusión-----	105
3. Conclusiones-----	108
4. Referencias Bibliográficas-----	111

1. PRELIMINARES

1.1. Descripción, delimitación y formulación del problema

Joseph Ratzinger, Benedicto XVI, es un prelado alemán y teólogo, elegido papa de la Iglesia católica, sucediendo a Juan Pablo II, el 19 de abril de 2005. De su biografía oficial, publicada en la página web del Vaticano (2005), se conoce que nació en Marktl am Inn, diócesis de Passau (Alemania), el 16 de abril de 1927; su padre fue comisario de la gendarmería y su madre, hija de artesanos de Rimsting, trabajó de cocinera en varios hoteles, una familia de claro testimonio de bondad y esperanza con una arraigada pertenencia a la Iglesia; vivió su infancia y adolescencia en Traunstein, cerca de la frontera con Austria, contexto donde recibió las bases de su formación cristiana, humana y cultural; en su juventud afrontó la dura experiencia del régimen nazi y su fuerte hostilidad contra la Iglesia católica y fue en esa situación donde descubrió la belleza y la verdad de la fe en Cristo.

A su vez, en la biografía publicada por la página oficial del Vaticano, está mencionado su itinerario académico: estudió filosofía y teología en Baviera, fue ordenado sacerdote en 1951; se doctoró en 1953 con la tesis “Pueblo y casa de Dios en la doctrina de la Iglesia en san Agustín” y obtuvo la habilitación para la enseñanza con la disertación sobre “La teología de la historia de san Buenaventura”. Enseñó en Freising, en Bona, de 1959 a 1963; en Múnich, de 1963 a 1966; y en Tubinga, de 1966 a 1969. Participó al Concilio Vaticano II como “experto”, como teólogo consultor del arzobispo de Colonia Joseph cardinal Frings. En 1972 fundó la revista de teología “Communio”, junto a Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, entre otros.

Antes de enunciar algunos de los principios fundamentales de la cristología de Joseph Ratzinger, es necesario dar una breve reseña de su trabajo en esta área. Como profesor de teología dogmática impartió cursos de cristología en Tübingen durante el semestre de invierno de 1966-1967 y en Ratisbona durante el semestre de invierno de 1970-1971 y 1973-1974. Él enseñó un curso sobre la doctrina de la redención en Regensburg durante el semestre de invierno de 1976-1977. También realizó un importante seminario en Regensburg durante el semestre de invierno de 1973-1974 sobre problemas en la cristología y la soteriología recientes, con referencia a autores contemporáneos como Moltmann, Rahner, Thüsing, Schoonenberg, Pannenberg y otros.

Aparte de varios artículos para diccionarios y revistas teológicas, muchos de los cuales se encuentran en el vol. 6/2 de sus obras reunidas, las contribuciones más importantes de Ratzinger a la cristología se encuentran en su obra principal “Introducción al cristianismo”, publicada en 1968 y basada en las conferencias impartidas, del año anterior, a los estudiantes de todas las facultades de la Universidad de Tübingen; “El Dios de Jesucristo”, publicado en 1976 y destinado a una audiencia más popular; “He aquí el perforado”, publicado en 1984, que contiene algunas contribuciones iniciales a la formulación de una cristología espiritual; “En el camino a Jesucristo”, publicado en 2004, que contiene una serie de artículos, que en retrospectiva puede verse como una preparación para el trabajo en tres volúmenes de “Jesús de Nazaret”, publicado entre 2007 y 2012.

Para Joseph Ratzinger, el cristianismo no es un código moral o un sistema de ideas teológicas. En su núcleo está una persona; se centra en Jesucristo. Ratzinger lo expuso claramente en su introducción a la edición norteamericana de 1984 de “El Señor” de Romano Guardini. Ratzinger (1984) afirma:

Como nos enseña Guardini, la esencia del cristianismo no es una idea, no un sistema de pensamiento, no un plan de acción. La esencia del cristianismo es una Persona: Jesucristo mismo. Lo esencial es el que es esencial ["*Das Wesentliche ist der Wesentliche*"]. Convertirse en verdaderos medios para llegar a conocer a Jesucristo y aprender de él lo que significa ser humano” (p.5).

Estas palabras nos recuerdan lo que diría algunos años después en la Encíclica *Deus Caritas Est*, Ratzinger (2005): "Ser cristiano no es el resultado de una elección ética o de una idea elevada, sino el encuentro con un acontecimiento, una persona, que da vida a un nuevo horizonte y una dirección decisiva” (n. 1).

En el libro de la entrevista *God and the World*, publicado originalmente en alemán en el año 2000, el periodista Peter Seewald pidió al cardenal Ratzinger "dar un resumen de Jesús en pocas palabras". El respondió:

Básicamente, Jesús es el Hijo de Dios, que viene de Dios y es al mismo tiempo verdadero hombre. En él encontramos no sólo genio humano y heroísmo humano, sino Dios, que se hace visible a través de él. Podría decirse que en el cuerpo de Jesús, desgarrado en la Cruz, podemos ver lo que es Dios, es decir, aquel que se abre a nosotros hasta este punto.” (Ratzinger, 2000, p.24)

Es bastante claro el pensamiento de Ratzinger, en referencia de la Persona de Jesús, verdadero hombre y verdadero Dios, su apropiación de los conceptos fundamentales de la fórmula de Calcedonia del 451 d.c. que se contraponen a la estructura de pensamiento de entonces por las escuelas alejandrina y antioquena, donde por problemas de terminología teológica el concepto de *hipostasis*, *ousia* y de *prosopon* portaban a una cristología de

tendencia monofisita y a otra dividida de tendencia difisita, respectivamente. La fórmula de Calcedonia dice que en Cristo existe una única persona en dos naturalezas, es una definición de la fe de la Iglesia y abre las puertas a la gran reflexión de la fórmula “*en duo physesin*”. Por lo consiguiente, Ratzinger alude siempre a la obra de los santos padres y a las disposiciones dogmáticas del contexto patrístico, estas declaraciones siempre las desarrollará en el trascurso de su obra teológica.

Ratzinger es consciente que en cuanto al desarrollo teológico, los padres siempre buscaron que la fe pudiera expresarse en un entorno helenístico, con mayor apreciación de los constitutivos ónticos, es decir esenciales, para poder ser definida, categorizada y, por ende, profesada; buscó pensarse para decirse razonablemente; San Agustín menciona que “estas dos dimensiones, fe y razón, no deben separarse ni contraponerse, sino que deben estar siempre unidas... fe y razón son «las fuerzas que nos llevan a conocer» (Contra Academicos, III, 20, 43). De ahí que, la teología es la búsqueda de inteligencia de la fe, es el dar razón de la esperanza (1Pe 3, 15). Todo este empeño se realizó en una atmósfera pastoral, apologética incisiva en un mundo pagano, y a su vez, una determinada defensa contra la herejía, que según el Código de derecho canónico es “la negación pertinaz, después de recibido el bautismo, de una verdad que ha de creerse con fe divina y católica, o la duda pertinaz sobre la misma” (CIC 751): -una iglesia coronada por el testimonio de mártires, la consagración ascética de los cristianos que, después del edicto de Milán, o llamada también “paz de Constantino”, en el año 313.

En este desarrollo teológico, el punto central se fijó en dos debates: el problema del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo respecto del Dios Uno del monoteísmo

veterotestamentario, la percepción del Dios del pueblo de Israel, llamado también pueblo de la antigua alianza; y, el problema de la Encarnación del Hijo.

Con respecto al segundo debate central de la fe, los gnósticos, llamados así por los mismos Padres a ciertos herejes que tuvieron notable relieve entre los siglos II y IV y pretendiendo seguir el pensamiento de Juan, el evangelista, hablaron del Logos; Arrio, exponente principal de la herejía llamada Arrianismo y que afirmaba que este Logos era creatura; los monofisitas quienes negaban de Jesucristo su doble naturaleza, humana y divina; entre otros. Es por esto, que Iglesia primitiva reacciona en el concilio de Nicea, del año 325, declarando al Hijo consubstancial con el Padre, de la misma naturaleza que el Padre; sin embargo, múltiples reacciones a todas estas apreciaciones y también a las definiciones dogmáticas, han surgido a lo largo de la historia, problemáticas enfatizadas en el evento cristiano de la Encarnación, de la Vida Pública y la Resurrección. Reacciones que no son ajenas a nuestra época, donde surgen aún controversias en el modo de abrazar la experiencia cristiana en el evento Cristológico.

Es evidente la gran riqueza del pensamiento del profesor Joseph, Cardenal Ratzinger y ante todo la gran profundidad, que podemos encontrar en sus obras, sus escritos, artículos, entrevistas. Por ello, a partir de un análisis documental de sus escritos poder caracterizar su pensamiento con el fin de descubrir y analizar ¿Cuáles son las principales características de la Cristología que subyacen en el pensamiento de Joseph Ratzinger, desde “la Introducción al Cristianismo” (1969) hasta “Jesús de Nazaret” (2012)? y poder alcanzar los objetivos de identificar los principales rasgos cristológicos contenidos en su obra y, poder señalar elementos que contribuyan a la enseñanza de su pensamiento, que nos puede ayudar a

implementar una argumentación sobre el misterio de la segunda persona de la Trinidad, Jesús como Hijo del Padre que envía el Espíritu Santo a la Iglesia.

El profesor Ratzinger es un pensador del siglo XX que nos interpela a retomar nuevamente los fundamentos de la fe cristiana, en la persona de Jesucristo; fundamentos que conllevan a consolidar una auténtica Fe, una auténtica identidad como cristianos, frente a un mundo deteriorado por ideologías que no contribuyen al crecimiento de la persona donde en torno a un pensamiento progresivo delimitan la esencia del ser humano, aquello que es constitutivo o fundamental al hombre y la mujer, a los accidentes que puede vivir en su contexto. El pensamiento postmoderno confina al ser humano en un ámbito meramente material, a lo que se posee o adquiere, como es el caso de Lipovetsky (2007) quien afirma:

Yo demuestro, al menos parcialmente, que existo, como individuo único, por lo que compro, por los objetos que pueblan mi universo personal y familiar, por los signos que combino “a mi manera”. En una época en que las tradiciones, la religión y la política producen menos identidad central, el consumo adquiere una nueva y creciente función ontológica.

En la sociedad actual, el consumo está tan arraigado a la identidad colectiva e individual, ignorándose que es el resultado de procesos conscientemente proyectados al lucro empresarial. El consumismo ha sustituido, en muchos espacios, a la familia, a la religión y a la política. El consumo define la actual antropología post-modernista, una antropología enferma y deshumanizada que ha impreso una realidad de vida enmarcada entre la competitividad y el individualismo, plasmando un mundo cada vez más alejado de utopías emancipadoras, un mundo que ha vuelto su mirada sobre sí mismo, sobre su propio

egocentrismo y que se impone sobre nuestras consciencias como un proyecto de vida del cual no podemos, no queremos, o no sabemos escapar.

Para esta sociedad, la proximidad de lo divino, en sentido de la revelación desde su verdadera esencia, constituye para el hombre, al mismo tiempo, un peligro y una ocasión de salvación. De hecho, el progresivo aproximarse de Dios y de su acto salvífico es proporcional al aumento de la tentación humana de escapar o evitarlo a Él o de apoderarse de Él. La afirmación de la falta de una redención, de parte de un ser Absoluto externo al mundo, hace más comprensible el concepto que se ha formulado esta antropología actual sobre sí mismo, individual y egocéntrica. Según Gianni Vattimo (1998):

La ausencia del Dios metafísico constituye una posibilidad positiva para la revelación de su verdadero rostro; no solo eso, incluso el declive de la subjetividad, que caracteriza a la posmodernidad, puede interpretarse como el reflejo positivo y salvífico de un Dios que, de manera impredecible y paradójica, se acerca al hombre: -De hecho, esto significa preguntarse si esa cierta disolución de la individualidad que tiene lugar en la sociedad de masas, y especialmente en nuestra sociedad de comunicación generalizada, no es también una ocasión de "salvación", en el sentido del lema del Evangelio: quien no pierde su vida no la salvará. (p. 47)

Esto indica la construcción de una teología llamada "auténtica": una teología en donde no se indica más al "Dios de las certezas metafísicas; de los *preambula fidei*", es decir un cristianismo no religioso, donde los preceptos de la fe no tienen lugar; una teología capaz de superar la prospectiva "demasiada humana" de un recurso a Dios como una simple forma de asegurarse, sin ningún riesgo; una teología que renuncia a los dogmas los cuales "debemos

adherirnos en nombre de una absoluta, metafísica e violenta, trascendencia de Dios, violencia que se insinúa en el cristianismo mismo cuando ella se alía con la metafísica. Este pensamiento riesgoso, incisivo e, de pronto para algunos, también irritante, permite de reconocer una primera esencial prospectiva que es propia de Gianni Vattimo.

Contrario a lo planteado por la actual sociología, determinista y reduccionista, o a la filosofía, en exponentes como Vattimo, que enarbolan sus teorías afincándose en la ausencia de los valores absolutos cristianos, es importante renacer como cultura cristiana, donde los valores y principios son el ápice de la sociedad, en búsqueda de construir un mejor porvenir. Ratzinger (2015), afirma que “Al mismo tiempo, lo que surge en este punto es lo que el cristiano puede ofrecer en la lucha por la historia futura” (p. 534) Todo cristiano debe encaminar su misma vida con el horizonte puesto en Cristo, no es suficiente quebrantar los argumentos de una metafísica teológica, donde dios es un instrumento del hombre y no la razón de su salvación, es necesario oponer la escatología a la utopía o a la construcción post-moderna de su segunda venida.

En la totalidad de su obra, Ratzinger busca dar los fundamentos para un camino hacia el futuro; propone los fundamentos de una verdadera imagen cristiana del hombre, para conocer verdaderamente a Jesucristo, Verdadero Hombre y Verdadero Dios, y así identificar claramente que Cristo, al hacerse hombre, ha salvado todo el género humano por su encarnación.

1.2. Justificación

Teniendo en cuenta la importancia del evento de Cristo para la humanidad creyente, para la Iglesia, esta investigación se hace necesaria en el ámbito de continuar, a la luz del Concilio Vaticano II y de la teología contemporánea, en la reflexión sistemática de la persona de Jesús, punto culmen de la Revelación cristiana; La importancia de este estudio es porque el centro de toda sustancia y poder de la fe cristiana es Jesucristo. En otras palabras, Jesucristo es la piedra angular del cristianismo. A su vez, dado que la Universidad Santo Tomás, junto a su programa de Licenciatura en Teología, inspira su modelo pedagógico en el humanismo cristiano, determina su relevancia para la consecución de identidad, misión y visión. (USTA, 2004, p.p. 20-21) De acuerdo con el Estatuto Orgánico de la USTA: la universidad Santo Tomás privilegia como campo característico la reflexión filosófico-teológica del hombre y del mundo (E.O. 11).

En un contexto nacional, donde la reflexión cristológica se ha visto enmarcado en el plano de la teología de la liberación, esta investigación es relevante como un confrontar las posturas teológicas vistas desde un ámbito tradicionalmente germánico y los desarrollos aplicados a nuestra identidad e idiosincrasia latinoamericana. Ejerce una importante aplicación para la enseñanza de la teología, sea en el ámbito parroquial como escolar o académico, en cuanto que proporcionaría lineamientos específicos sobre cómo abordar la temática cristológica.

Finalmente para el investigador este estudio es importante, ya que permite hacer un ejercicio de auto-reflexión sobre los elementos centrales de la fe cristiana, como lo es la persona de Jesús mismo, a la luz de la reflexión intelectual y espiritual de uno de los

estudiosos más notables de la teología católica en el último siglo, aportando herramientas claras para el ejercicio pastoral y académico. Es también un ejercicio que ofrece la coyuntura apropiada en el desarrollo de métodos de aprendizaje en el mundo de la investigación, del análisis documental, aportando elementos claves para la formación profesional.

1.3. Estado de la cuestión

En esta parte de la investigación se encuentran diez referentes académicos que giran en torno a la problematización de la teología, la cristología, en especial desde el pensamiento de Joseph Ratzinger y la enseñanza de la teología. Estos estudios previos han sido publicados en diferentes revistas científicas de teología y responden a las categorías teóricas de esta investigación.

José Miguel Odero (1990) “Enseñar teología – Enseñar a pensar teológicamente”. *Revista UN. ISBN: 84-87146-6 PP. 853-859*. Publicación del XI simposio de teología de la universidad de Navarra, Navarra, España. Consultado en <http://hdl.handle.net/10171/4912>

El texto citado, basándose en la filosofía, en especial en Kant, intenta demostrar que es más importante enseñar a pensar, a ejercitar a los alumnos en hábitos de una metodología científica, más que transmitir contenidos. Tiene como objetivo plantear lineamientos sobre el estudio y la enseñanza de la teología en ámbito universitario.

En primer lugar, este estudio presenta unos presupuestos para la enseñanza de la teología desde la analogía de la educación en filosofía, tales como, el aprehender los sistemas

teológicos, teniendo en cuenta los conceptos formulados, sin embargo, estableciendo parámetros de pensamiento que le permitan tener juicios intuitivos ordenados científicamente; desde una familiaridad con la Escritura, la liturgia, el magisterio y los Padres de la Iglesia, hasta la medición de los conceptos teológicos desde la realidad divina, una mirada obediente de la verdad divina. Este estudio aporta a la investigación elementos puntuales con respecto al método de enseñanza de la Teología; por ende, se pretende entablar un modo de conocer y enseñar la Cristología en el pensamiento de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, un modo de orientar, ordenar y presentar las verdades expresadas en la obra de este teólogo; a su vez, contribuye en el quehacer didáctico de la teología.

José Miguel Otero (1997) "Teología y Literatura". Revista UN. ISBN: 84-8081-002-5 PP. 131-141. Publicación del XVIII simposio de teología de la universidad de Navarra, Navarra, España. Consultado en <http://hdl.handle.net/10171/5651>

El texto indaga sobre el modo de escribir teología; presenta como objetivo central el describir los diversos métodos de escritura en teología durante la historia de la Iglesia, desde la técnica empleada por los Padres de la Iglesia, latinos y griegos, pasando por el medioevo hasta autores contemporáneos, Guardini y Moeller. Concluye el estudio sugiriendo que el teólogo puede y debe utilizar el potencial cognoscitivo de la literatura pero desarrollando el estilo propio de la teología, partiendo de un tono sugestivo o hipotético, verificando lo testimoniado de las verdades de la fe.

Este artículo es importante para la investigación en cuanto que aporta una radiografía de la composición teológica, pasando desde la retórica, la literaria, la narrativa y la

hermenéutica. A su vez, describe el método teológico de un importante autor Alemán, Romano Guardini, quien influyó en gran manera, en el pensamiento y el método teológico de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, por ello, podemos conocer los antecedentes de su aporte teológico. Este estudio nos contribuye en la metodología, más que en el contenido de esta investigación.

Kreti Soledad Sanhueza Vidal (2011) “Jesús de Nazaret como el Cristo liberador para América Latina. Algunos trazos de la Cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino”. Tesis de doctorado Facultad Jesuita de Filosofía e Teología. Pro manuscrito, Belo Horizonte, Brasil. Consultado en <http://www.faculdadejesuita.edu.br/documentos/170512-ds51RbBM2ykaf.pdf>

El texto presenta la cristología de dos teólogos latinoamericanos: Juan Luis Segundo y Jon Sobrino que han afrontado una controversia teológica con Joseph Ratzinger, durante su periodo de prefectura de la Congregación para la Doctrina de la fe; presenta una Cristología con base al contexto socio-cultural y religioso del continente latinoamericano, desde la situación de pobreza y marginación en la que viven una gran mayoría de los pueblos fundamentando su metodología teológica en la transformación histórico-social de América Latina.

Esta tesis nos permite ver, aunque de manera tangencial, la metodología y el pensamiento de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI durante su periodo en el dicasterio; es importante el capítulo octavo, tercera parte, en el que nos plantea los límites de la Cristología

propuesta por estos dos autores latinoamericanos, a su vez, la abundante bibliografía propuesta con respecto a esta temática.

J. Joel Sobalvarro (2014) “Cristología de Joseph Ratzinger”. Revista Teología y cultura, Año 11, Vol. 16. ISBN: 1668-6233 PP. 84-105. Argentina. Consultado en http://www.teologiaycultura.com.ar/arch_rev/vol_16/005_SOBALVARRO_Joel_Cristologia_Ratzinger.pdf

Este artículo presenta como pregunta fundamental ¿se puede hablar de una cristología bíblica? Su objetivo es abordar la temática de la cristología dentro del pensamiento de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI con un acercamiento prioritario a los tres volúmenes de la trilogía Jesús de Nazaret. Expone la vida y obra del Papa emérito.

Este trabajo es importante para la investigación en cuanto que presenta los métodos teológicos, que en gran medida han sido expuestos y formulados por Joseph Ratzinger-Benedicto XVI en su trilogía Jesús de Nazaret; demuestra el desarrollo teológico de estos métodos en el pensamiento de teólogos modernos y contemporáneos, dejando en evidencia las grandes dificultades que se pueden presentar, en el momento de abordar la temática Cristológica, si se presentan cerradas a un método en particular. Este trabajo ofrece grandes luces para la investigación desde el plano metodológico, sin embargo, permite un ulterior desarrollo dado que por sus dimensiones no desglosa los ítems de la cristología.

Pablo Blanco Sarto (2014) “Benedicto XVI ¿Un pensador posmoderno? El pensamiento de Joseph Ratzinger”. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología, Vol. 09, N° 29. ISSN versión en línea: 0718-5065 PP. 35-62. Editorial UN. Universidad de Navarra, Navarra, España. Consultado en <http://www.redalyc.org/html/836/83636195002/>

Este artículo tiene como objetivo presentar una síntesis de las ideas expuestas por el Papa emérito, desde sus intervenciones sobre la Razón, el amor y la esperanza, acerca de Jesucristo y seis ítems más (razón, corazón, (ad)oración, creación, la Iglesia y la belleza); Expone sus temáticas a partir del Magisterio Ordinario de Benedicto XVI.

Es importante para la investigación en la medida en que nos describe el final del desarrollo teológico de Joseph Ratzinger, en su pontificado; nos describe su pensamiento sobre la persona de Jesucristo, en su etapa de madurez teológica, sin embargo, esta investigación corresponde al periodo anterior de su pontificado y está delimitado hasta su obra Jesús de Nazaret, no incluyendo el Magisterio de su Pontificado.

Juan Pablo Espinosa Arce (----) “Aportes de Joseph Ratzinger para pensar la cristología”. Teología hoy. Blog. Consultado en <http://www.teologiahoy.com/secciones/espiritualidad/aportes-de-joseph-ratzinger-para-pensar-la-cristologia>

Este artículo reseñado por el blog Teología hoy, nos presenta un breve planteamiento y acercamiento a la teología de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, su objetivo es elaborar una reflexión teológica de la Cristología en el pensamiento de Ratzinger; posee un valor sintético,

pero poco detallado del desarrollo teológico, pero introduce una dinámica que facilita el estudio del pensamiento ratzingeriano. Su valor es limitado para la investigación.

Jesús Martínez Gordo (2007) “La cristología de J., Ratzinger – Benedicto XVI a la luz de su biografía teológica”. *Lumen*, Revista de síntesis y orientación de ciencias eclesiológicas, Vol. 56, N° 5-6. ISSN: 0456-8494 PP. 35-62. Editorial Eset. España. en https://www.cristianismeijusticia.net/sites/default/files/pdf/es158_0.pdf.

Este artículo tiene como objetivo presentar, de manera sistemática y cronológica, el desarrollo del pensamiento de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, diferenciando y acentuando en tres diversos momentos de la vida de Ratzinger; como teólogo, experto conciliar; como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe y, por último, durante su pontificado; plantea los diversos acontecimientos que lo han llevado a cambios importantes, incluso en su orientación teológica; desarrolla rasgos de la personalidad de Ratzinger en estos periodos.

Este artículo permite ver los diversos momentos del desarrollo teológico de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, plasma de manera concreta los principales desarrollos de su teología y deja en evidencia las diferentes facetas que como teólogo, prefecto y pontífice tuvo que ejercer; los dos primeros apartados o momentos de la vida de Ratzinger son especialmente importantes para esta investigación, en cuanto que permite elaborar un hilo conductor del pensamiento cristológico en sus obras y en el trascurso de su ministerio.

Gabino Uríbarri Bilbao (2007) “La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y Papa (acceso y clave del misterio de Jesucristo)”. Universidad Pontificia Comillas, Congreso Internacional Universidad Francisco de Vitoria – Fundación Ratzinger, Madrid, España. Consultado en <http://www.fondazioneratzinger.va/content/dam/fondazioneratzinger/Interventi%20Madrid/Gabino%20Ur%C3%ADbarri%20Bilbao%2C%20SJ.pdf>

Este texto tiene como objetivo presentar el desarrollo en el planteamiento cristológico de Ratzinger, como profesor, teólogo, prefecto y como Papa. Plantea siete tesis orientadas a una formulación metodológica para la enseñanza de la cristología centrando la oración como un agente importante para entender la cristología. El artículo concluye con una propuesta de lecciones para la Cristología a partir de la oración de Jesús.

La importancia de este texto para la investigación radica, en primer lugar, por su desarrollo histórico del planteamiento de Jesús por parte de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI; en segundo lugar, por su aplicabilidad en la enseñanza de la teología, ofreciendo abundantes elementos metodológicos.

Miguel Brugarolas Brufau (2013) “Jesucristo: ser, persona y conciencia. Análisis de los manuales recientes de cristología en lengua castellana”. *Scripta theologica*: revista de la Faculta de Teología de la Universidad de Navarra, Vol. 45, Fasc. 3, pp. 759-783, Navarra, España. Consultado en <https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/scripta-theologica/article/view/1038/901>

Este artículo presenta un estudio de los manuales de cristología más conocidos publicados en lengua castellana en los últimos años, bien se trate de primeras ediciones o de nuevas versiones. Su intención es analizar la cristología de sus autores, a partir del modo como se acercan y tratan los temas del ser, la persona y la conciencia de Jesucristo. Concluye su aporte destacando las principales características de la cristología actual y formulando la necesidad de que el discurso teológico del misterio de Cristo tenga como contrafuertes los grandes principios de la filosofía acerca de Dios, el hombre, la verdad y el conocimiento.

A pesar de no aludir en ningún momento la importancia del pensamiento de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI sistematiza y visualiza los principales problemas de la cristología, como lo hace igualmente Ratzinger en el prólogo a su obra Jesús de Nazaret. Es importante confrontar estas situaciones y plantear los diversos planteamientos. A su vez, ofrece principios de metodología sea para la elaboración de manuales como para la enseñanza de la Cristología hoy.

José Arlés Gómez A. (2013) “Cristología en América Latina: retos y desafíos”. Revista Albertus Magnus, Vol. 4, N° 1, ISSN 2011-9771, pp. 21-34, España. Consultado en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5663446>.

Este artículo presenta los antecedentes y la actualidad de la cristología en América Latina; ofrece un plano detallado de los últimos años en la enseñanza y en el modo de hacer teología con la metodología propia de su época; se plantea como problemática, determinar qué es la cristología latinoamericana y cual constituye su problema teológico en sí mismo, visualiza los distintos momentos del Magisterio Latinoamericano y el desarrollo de su

propuesta teológica; concluye con unos retos y desafíos orientados hacia la formulación de una teología de Jesucristo desde la situación actual de América Latina.

La importancia de este artículo radica en la contextualización de la temática, aplicada propiamente al contexto en el cual se desarrolla la presente investigación; no es propio un texto de la Cristología de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, sin embargo contribuye en el proceso metodológico.

1.4. Sistema metodológico

La naturaleza de esta investigación obedece a un enfoque cualitativo, el cual permite a través de un proceso inductivo e interpretativo, profundizar y comprender el fenómeno planteado en esta investigación. Para Creswell (1998): La investigación cualitativa es un proceso interpretativo de indagación basado en distintas tradiciones metodológicas que examina un problema humano o social (p.15, 255). El problema y/o fenómeno a interpretar aquí, serían las principales características de la cristología que subyacen en el pensamiento de Joseph Ratzinger, desde la Introducción al Cristianismo (1969) hasta Jesús de Nazaret (2012).

De esta forma, se puede decir que el enfoque cualitativo, es el más oportuno para esta pesquisa, porque los intereses de la misma, coinciden con los tres componentes más importantes de la investigación cualitativa: Los documentos; los diferentes procedimientos analíticos e interpretativos de estos documentos para arribar a resultados o teorías; y por último, el informe escrito (Strauss y Corbin, 1990, p.20). Por otro lado, resulta pertinente como perspectiva epistemológica la hermenéutica-existencial, es decir, el que quiere

comprender un texto, tiene que estar dispuesto a dejarse decir algo por él porque el ejercicio hermenéutico no es simple reproducción de los horizontes del texto, sino que es también reproducción de los horizontes existenciales de quien interroga (Parra, 2003, p. 31,33). porque se pretende establecer un proceso en el cual, inicialmente se realice una comprensión de textos en relación al fenómeno aquí investigado y seguidamente, una interpretación del mismo. Este proceso, trae consigo una lógica que articula los horizontes del texto con los horizontes del intérprete del mismo.

Así las cosas, se pretende en esta investigación y bajo esta perspectiva, comprender las principales características de la cristología desarrolladas por Joseph Ratzinger, en el transcurso de su vida académica hasta su elección como pontífice, que permita en el contexto del currículo de la Licenciatura en Teología de la VUAD–USTA, una transformación en el proceso curricular que cursan los estudiantes del programa, generando con ello, una fusión entre los horizontes de los textos comprendidos y los horizontes, no solo de quién participa en este ejercicio investigativo, sino también, de los estudiantes en dicha licenciatura.

Es de considerar la hermenéutica como la perspectiva epistemológica a desarrollar, en cuanto, modo de abordar el pensamiento de Joseph Ratzinger y su visión de Jesucristo en la realidad social y humana; este tipo de perspectiva está centrada en las experiencias vividas, comportamientos, sentimientos, funcionamiento organizacional, y será aplicado en la lectura, estudio e interpretación de los escritos ratzingerianos con el ánimo de detallar su lógica y organizarlos de manera esquemática explicativa.

En conclusión, el tipo de investigación con la cual se intenta desarrollar esta pesquisa, es la Investigación Documental. Esta forma de acercarse a una realidad, es comprendida por

Páramo (2013) como: “Un estudio metódico, sistemático y ordenado con objetivos bien definidos, de datos, cualquier tipo de documentos y referencias bibliográficas, que una vez clasificadas, contextualizadas y analizadas, sirven de base para comprender un problema” (p. 198). Es necesario resaltar aquí, que esta investigación documental es argumentativa dado que, a partir de una búsqueda, una descripción, catalogación, selección, organización y análisis de la información, es analítica y responde a la pregunta problema (p.201-202). En este sentido, Páramo plantea tres etapas para la Investigación Documental: “1) Preparatoria y de recopilación, la cual orienta el trabajo de la investigación al documentarse sobre tema con los antecedentes históricos; 2) Descriptiva-analítica-interpretativa, que alude a la lectura y análisis de la información, a través de un ejercicio de revisión cuidadosa y detallada de cada uno de los documentos recopilados; y 3) Divulgación y publicación, que invita a la elaboración de un nuevo documento donde se articulan los resultados de la investigación y los nuevos aportes de las referencias documentales de la misma (p.202)”. Para lo cual, la hermenéutica-existencial nos responde como el enfoque adapto para esta investigación, donde es el mismo autor que interpreta su pensamiento y nos lo expone en sus textos.

La técnica para recolectar la información en esta investigación será el análisis documental, el cual consiste en indagar documentos de diversa naturaleza para conocer el fenómeno investigado desde diversas perspectivas. Dicho análisis, se realizará en cinco etapas: 1) Rastreo e inventario de los documentos existentes y disponibles; 2) clasificación de los documentos existentes; 3) selección de los documentos según la pertinencia de los mismos; 4) lectura a profundidad del contenido de los documentos; 5) finalmente, se elabora una lectura cruzada y comparativa sobre los elementos de hallazgo ya identificados en los textos (Bautista, 2011, p. 161-162). Para lograr lo anterior, se utilizará como instrumento,

matrices de revisión y análisis documental –**R.A.E.** –, donde la información sea sistematizada y sean clasificados los aspectos teóricos relevantes que dan lugar al horizonte conceptual de la cristología en el pensamiento de Joseph Ratzinger. Igualmente se empleará la matriz de sistematización de la información.

LA CRISTOLOGIA DE JOSEPH RATZINGER

Desde la introducción al cristianismo (1969)

Hasta Jesús de Nazaret (2012)

2. MARCO DE REFERENCIA

Teniendo en cuenta los diversos escritos de Joseph Ratzinger acerca de la persona de Jesucristo, donde advierte su Cristología, y de acuerdo a las categorías y subcategorías elegidas para el desarrollo de este proyecto investigativo, con los cuales se pretende examinar el pensamiento de mencionado autor, acerca de la cristología desde su obra egregia, Introducción al Cristianismo de 1969 hasta su obra, como pontífice, Jesús de Nazaret, en tres partes, la última datada del año 2012.

Evidentemente, la intención principal al interpretar los datos presentes en sus escritos es la de brindar herramientas pertinentes que respondan a estipular una cristología en el pensamiento de Joseph Ratzinger; de tal forma, que en primer lugar, respecto a sus escritos teológicos que enmarcan este periodo académico del autor, son una respuesta factible para examinar la motivación y la perspectiva teológica con respecto a nuestra categoría principal, la cristología. En este periodo de tiempo, Ratzinger escribió artículos, algunos con ocasiones conmemorativas, donde refleja su pensamiento, en este contexto se determina la primera subcategoría del presente proyecto investigativo.

Para Joseph Ratzinger, el cristianismo no es un código moral o un sistema de ideas teológicas. En su núcleo es una persona; se centra en Jesucristo. Ratzinger afirmó claramente

este punto en su introducción a la edición estadounidense de 1984 "*The Lord*" de Romano Guardini:

Como nos enseñó Guardini, la esencia del cristianismo no es una idea, no es un sistema de pensamiento, no es un plan de acción. La esencia del cristianismo es una persona: Jesucristo mismo. Lo que es esencial es Aquel que es esencial ["*Das Wesentliche ist der Wesentliche*"]. Ser verdaderamente real significa llegar a conocer a Jesucristo y aprender de él lo que significa ser humano.

Estas palabras nos recuerdan lo que diría años más tarde en la Encíclica *Deus Caritas Est*, n. 1 (2005): "Ser cristiano no es el resultado de una elección ética o una idea elevada, sino el encuentro con un evento, una persona, que da vida a un nuevo horizonte y una dirección decisiva". En la entrevista de larga duración "*God and the World*", originalmente publicada en alemán en el año 2000, el periodista Peter Seewald le pidió al Cardenal Ratzinger "dar un bosquejo de Jesús en pocas palabras". El respondió:

Básicamente, Jesús es el Hijo de Dios, que viene de Dios y es al mismo tiempo hombre verdadero. En él nos encontramos no solo con el genio humano y el heroísmo humano, sino con Dios, que se hace visible a través de él. Se podría decir que en el cuerpo de Jesús, desgarrado en la Cruz, podemos ver cómo es Dios, es decir, uno que se abre a nosotros en esta medida.

Además de varios artículos para diccionarios y revistas teológicas, muchos de los cuales se encuentran en el vol. 6/2 de sus obras completas, las contribuciones más importantes de Ratzinger a la cristología se encuentran en su obra seminal Introducción al cristianismo, publicada en 1968 y basada en conferencias impartidas el año anterior a

estudiantes de todas las facultades de la Universidad de Tübingen; *El Dios de Jesucristo*, publicado en 1976 y destinado a una audiencia más popular; *Behold the Pierced One*, publicado en 1984, que contiene algunas contribuciones iniciales a la formulación de una cristología espiritual; *En el Camino a Jesucristo*, publicado en 2004, que contiene una serie de artículos, que en retrospectiva pueden verse como una preparación para la obra de tres volúmenes *Jesús de Nazaret*, publicada entre 2007 y 2012. También es importante el trabajo de Ratzinger en el área de la escatología, a la que se aproxima de una manera marcadamente cristológica, como es evidente en su escatología. *La Muerte y la Vida Eterna*, que se publicó por primera vez en 1977 y es el único manual teológico que escribió antes de ser llamado a mayores responsabilidades eclesíásticas. Finalmente, la singularidad y universalidad de Cristo, que es el tema de uno de los ensayos en *Sobre el camino hacia Jesucristo*, es un tema subyacente de su verdad y tolerancia. *Christian Belief and the World Religions*, publicado en 2003, que contiene artículos escritos entre 1964 y 2003.

2.1. PRIMEROS ESCRITOS SOBRE LA CRISTOLOGÍA

Algunos de los principios más importantes que subyacen al enfoque de Joseph Ratzinger con respecto a la cristología pueden determinarse a partir de varios artículos escritos al principio de su carrera. Antes de examinar su primera gran contribución a la cristología, a saber, la segunda parte de su *Introducción al cristianismo*, se debe considerar una muestra representativa de estos artículos, señalando, al hacerlo, la centralidad de Cristo en el pensamiento de Ratzinger y las presuposiciones que guían su investigación.

2.1.1. “¿Qué significa Jesucristo para mí?” (1973)

En primer lugar, un ensayo breve, aunque penetrante, titulado "¿Qué significa Jesucristo para mí?", publicado originalmente en 1973. En él, Ratzinger dice: "Creo que Jesucristo me permite tener una idea de lo que Dios es y qué hombre es" (p. 121). Dios se revela no solo como el Creador trascendente de todas las cosas, sino como el que está infinitamente cerca: "Uno puede confiar en él y hablarle: él oye, ve y ama" (p. 121). Dios se expresa en el hombre Jesús, aunque no exhaustivamente, ya que Jesús, a pesar de ser uno con él, se dirige a él como "Padre". Por lo tanto, la cristología está intrínsecamente ligada a la teología del Dios Trino, estamos ante la inmensidad de este misterio único de salvación que Dios ha puesto en nuestras manos: Cristo en persona en el misterio único de su muerte y resurrección. Todo esto se hace nuestro en la Eucaristía, de tal modo que Dios Padre nos acoge con el mismo amor con el que ama a su Hijo, y nos introduce en el seno de la Trinidad. He aquí la fuente de nuestra filiación sobrenatural, el acontecimiento que puede dar relieve eterno a nuestro acontecer humano, la acción que puede presentar diariamente ante Dios todas nuestras necesidades y preocupaciones.

Que Jesús haya sido realmente un hombre, es algo que hoy día no sorprende. El curso de la teología en la historia ha conformado la doctrina de la iglesia y ella ha dogmatizado estas verdades; de la vida terrena de Jesús difícilmente puede dudarse de que se haya tratado de un hombre cuya conducta puede comprenderse más o menos por analogía con lo que nosotros sabemos de la conducta humana por propia experiencia y por la de los demás.

Jesús nos da una idea de quién es el hombre. Por un lado, el hombre es capaz de un mal terrible, porque le resulta difícil aceptar lo verdaderamente bueno: "La gente crucificará

a cualquiera que sea realmente y totalmente humano" (p. 121). Por otro lado, el hombre "es capaz de ser una expresión de Dios mismo" y "está hecho para que Dios pueda entrar en unión con él" (p. 121). Esta capacidad se realiza en el espíritu, el cual no forma un mundo separado de la historia y del hacerse de los hombres. Es el Espíritu el que aporta la profundidad y realidad la consistencia y la firmeza de ese hacerse hombre, que conlleva a una concepción de hombre como espíritu, que abierto al mundo, es capaz de retornar sobre sí mismo y trascenderse en la escucha de la palabra partiendo de la visión posthegeliana.

El hombre, que a primera vista parece ser un tipo de monstruo desafortunado producido por la evolución, al mismo tiempo representa la posibilidad más alta que puede alcanzar el orden creado. Y esta posibilidad se convierte en realidad, incluso si se produce en medio del tipo más triste de fracaso por parte de la raza humana (p. 121).

Joseph Ratzinger siempre aúna el conocimiento de Cristo con la experiencia vivida de la Iglesia. Cristo no es conocido aparte de la Iglesia sino en ella y a través de ella. Ratzinger nos dice que al principio se encontró con Cristo, "no en literatura o filosofía, sino en la fe de la Iglesia". En consecuencia, Cristo es conocido no como una gran figura del pasado, sino "como alguien que está vivo y trabajando en la actualidad, alguien con quien la gente puede encontrarse hoy". Significa, sobre todo, que he llegado a conocerlo dentro de la historia de la fe que tiene su origen en él y de acuerdo con la visión de la fe que recibió su formulación más duradera en el Concilio de Calcedonia" (p. 122).

Esta definición dogmática del Concilio celebrada en la ciudad de Calcedonia en 451, convocado por el emperador Marciano para responder a los desafíos planteados por el

monofisismo, que luego se promovía, especialmente en el mitad oriental del Imperio, por el monje Eutyches establece:

“Siguiendo por lo tanto a los santos Padres, enseñamos unánimemente a confesar a uno y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en divinidad y perfecto en humanidad, el mismo Dios verdadero y verdadero compuesto de alma y cuerpo racional, el mismo en estar con el Padre en cuanto a la divinidad y uno en estar con nosotros en cuanto a la humanidad, como a nosotros en todo menos en el pecado. El mismo fue engendrado del Padre antes de las edades en cuanto a la divinidad y en los últimos días para nosotros y para nuestra salvación nació en cuanto a su humanidad de María, la Virgen Madre de Dios.

Confesamos que uno y el mismo Señor Jesucristo, el Hijo unigénito debe ser reconocido en dos naturalezas, sin confusión ni cambio, sin división o separación. La distinción entre las naturalezas nunca fue abolida por su unión, sino que el carácter propio de cada una de las dos naturalezas se conservó cuando se unieron en una Persona y una Hipóstasis. Él no está dividido o dividido en dos Personas, pero él es uno y el mismo Hijo unigénito, Dios el Verbo, el Señor Jesucristo, como anteriormente los profetas y más tarde el mismo Jesucristo nos ha enseñado acerca de él y como ha sido transmitido a nosotros por el credo de los Padres.” (Denzinger, 301-302).

Joseph Ratzinger, en la presente obra analizada, tiene lo siguiente para decir sobre la definición de Calcedonia:

En mi opinión, Calcedonia representa la simplificación más audaz y sublime de los complejos y múltiples datos de la tradición a un solo hecho central que es la base de todo lo demás: Hijo de Dios, poseído de la misma naturaleza que Dios y de la misma naturaleza como nosotros. En contraste con los muchos otros enfoques que se han intentado en el curso de la historia, Calcedonia interpretó a Jesús teológicamente. Considero que esta es la única interpretación que puede hacer justicia a toda la gama de la tradición y sostener el impacto total del fenómeno en sí mismo. Todas las demás interpretaciones se vuelven demasiado estrechas en algún momento; cualquier otra concepción abarca solo una parte de la realidad y excluye a otra. Aquí y solo aquí se revela la totalidad de la realidad. (p. 122)

De esto se desprende que Jesús y la Iglesia no son separables. La persona que cree en la Iglesia se encuentra con Jesús directamente en la oración y los sacramentos, especialmente en la Eucaristía. La Iglesia recibe y ofrece el memorial del sacrificio, de acuerdo con la voluntad de Cristo, el verdadero motivo por el que Cristo dejó a su Iglesia en forma sacramental el sacrificio único de la cruz fue el de permitirle participar en él, hacerlo suyo, y entrar así en el culto eterno que Cristo ofrece al Padre. Los Concilios de Trento y Vaticano II manifiestan esta conciencia (Denzinger 938; S.C. 47). Es la Iglesia entera la que recibe el memorial y es la Iglesia toda la que ofrece el sacrificio de Cristo sobre el altar como es recitado perennemente en el Ordinario de la Misa "Rogad, hermanos, para que este sacrificio mío y vuestro sea aceptable a Dios, Padre Todopoderoso" y a su vez "así, pues, Padre, te ofrecemos el pan de la vida y el cáliz de salvación...".

De esta manera el sacerdocio común de los fieles llega a su plenitud en la participación del sacrificio eucarístico de Cristo. Como fue afirmado por San Agustín en su obra *De Civitatae Dei* 10, 6:

Quiso Cristo que nosotros fuésemos un sacrificio; por lo tanto, toda la ciudad redimida, es ofrecida a Dios como sacrificio universal por el Gran Sacerdote, que se ofreció por nosotros en la pasión para que fuésemos cuerpo de tan grande cabeza, según la naturaleza humana...Así es el sacrificio de los cristianos, donde todos se hacen un solo cuerpo de Cristo. Esto lo celebra la Iglesia también con el sacramento del altar, bien conocido de los fieles, donde se nos muestra cómo ella misma se ofrece en la misma víctima que ofrece a Dios.

Además, cada persona, sea él o ella, confían en la fiabilidad de la tradición bíblica y eclesiástica. Como lo dice Ratzinger:

Confío en la tradición en su totalidad. Y mientras más reconstrucciones veo ir y venir, más me siento confirmado en mi confianza. Cada vez me queda más claro que la interpretación dada por Calcedonia es la única que no tiene que interpretar nada, pero puede incluir todo. Cualquier otra interpretación debe eliminar partes más grandes o más pequeñas de los datos históricos en nombre de sus supuestos conocimientos racionales superiores. Pero la autoridad que impulsa tales eliminaciones es solo la autoridad de una manera particular de pensar cuyas limitaciones históricas a menudo pueden mostrarse claramente. Frente a tales autoridades parciales, el poder vital de la tradición tiene un peso incomparablemente mayor conmigo. Por esta razón, no considero la disputa sobre el *ipsissima vox*, o las palabras reales que Jesús habló,

como muy importante. Sé que el Jesús de los Evangelios es el verdadero Jesús y que puedo confiar en él con mucha más seguridad que con las más sabias reconstrucciones; él los sobrevivirá a todos. La tradición evangélica, con su gran amplitud y su gama de tonos, me dice quién fue y es Jesús. En él, siempre está presente para ser escuchado y visto de nuevo (p. 123).

Si bien son inseparables, Jesús y la Iglesia, no deben identificarse simplemente entre sí. Jesús es infinitamente más que la Iglesia; él es su Señor y su estándar. La aceptación de Jesucristo dentro de la Iglesia de ninguna manera neutraliza el impacto personal que él ejerce sobre nosotros; de hecho, nos convoca a ir más allá de las formas eclesiales heredadas. Jesús requiere de nosotros mucho más de lo que la Iglesia se atreve a preguntar; sus palabras radicales requieren decisiones radicales del tipo que San Antonio, el padre del desierto o San Francisco de Asís hicieron cuando tomaron el Evangelio de una manera completamente literal.

2.1.2. "Por qué todavía estoy en la iglesia" (1970)

El 4 de junio de 1970, casi mil personas asistieron a una conferencia del profesor Ratzinger en la Academia Bávara Católica sobre el provocador tema "Por qué todavía estoy en la Iglesia". La respuesta de Ratzinger, que declara una vez más su convicción de que Cristo y la Iglesia son inseparables, es simple y profunda: "Es la Iglesia la que, a pesar de todas las debilidades humanas de las personas en ella, nos da a Jesucristo, y solo a través de ella podemos recibirlo como una realidad viviente y autoritaria que me convoca y dota aquí y ahora" (Ratzinger, 2012, p. 146). Donde a su vez escribe:

Es a través de la Iglesia que Jesús permanece vivo a pesar de la distancia de la historia, que nos habla hoy, está con nosotros hoy como amo y Señor, como nuestro hermano que nos une a todos como hermanos. Y porque la Iglesia, y solo ella, nos da a Jesucristo, lo hace estar vivo y presente en el mundo, le da a luz de nuevo en todas las edades en la fe y la oración de las personas, ella le da a la humanidad una luz, un apoyo y un estándar sin el cual la humanidad sería inimaginable. Cualquiera que quiera encontrar la presencia de Jesucristo en la humanidad no puede encontrarlo contrario a la Iglesia sino solo en ella. (p. 147)

En este contexto, Ratzinger enfatiza que la fe no es un acto aislado, puramente individual, sino que tiene una naturaleza comunitaria y eclesial esencial. Uno no puede creer solo; uno solo puede creer como un compañero creyente. Además, uno no puede creer sobre la base de la propia autoridad o ingenuidad, "pero solo cuando hay una autorización para creer que no está dentro de mi poder y no proviene de mí, sino que va delante de mí". Un auto-hecho la fe, una fe de la propia invención, es una contradicción, ya que solo garantizaría y podría decir lo que ya soy y saber de todos modos; no podría ir más allá de los límites de mi propio ego. Del mismo modo, una Iglesia hecha a sí misma, una comunidad de fe que se crea a sí misma y existe por sus propias gracias, es una contradicción. Aunque la fe exige comunión, es el tipo de comunión que tiene autoridad y toma la iniciativa, no del tipo que es mi propia creación, el instrumento de mis propios deseos.

Al considerar esta cuestión desde un punto de vista más histórico, nos enfrentamos a un dilema. O bien Jesús era más que un hombre, por lo que tenía una autoridad inherente que era más que el producto de su propia voluntad arbitraria, o no lo era. En otras palabras, o bien una autoridad procede de él que se extiende y dura a través de las edades, o bien no dejó atrás

tal autoridad. Si este último es el caso, entonces tengo que confiar en mis propias reconstrucciones, y luego él no es más que cualquier otra gran figura fundadora que uno hace presente por reflexión. Sin embargo, si él es más que eso, entonces él no depende de mis reconstrucciones y la autoridad que dejó atrás es válida incluso hoy en día.

Ratzinger regresa al punto crucial: ser cristiano es posible solo en la Iglesia. Él pregunta: ¿Dónde estaría el mundo sin Cristo? ¿Sin un Dios que habla y conoce al hombre y que el hombre puede conocer? Tal mundo, como nos enseña la historia reciente, está condenado a ser un "experimento absurdo". Por otra parte, escribe:

Por mucho cristianismo que haya fracasado en la práctica durante su historia (y ha fallado una y otra vez de manera espantosa), las normas de justicia y amor han emanado de las buenas noticias conservadas en la Iglesia, incluso en contra de su voluntad, a menudo a pesar de ella. Y, sin embargo, nunca sin el poder silencioso de lo que se ha depositado en ella.

En otras palabras, permanezco en la Iglesia porque veo la fe -que solo se puede practicar en ella y, en última instancia, no en su contra- como una necesidad para el hombre, incluso para el mundo, que vive de esa fe incluso cuando no comparte eso. Porque si no hay más Dios, y un Dios silencioso no es Dios, entonces ya no hay ninguna verdad accesible para el mundo y para el hombre. En un mundo sin verdad, sin embargo, uno no puede seguir viviendo; incluso si suponemos que podemos hacerlo sin la verdad, todavía nos alimentamos de la tranquila esperanza de que en realidad no ha desaparecido, así como la luz del sol podría permanecer por un tiempo

después de que el sol llegara a su fin, disfrazando momentáneamente el mundo la noche que había comenzado. (Ratzinger, 2012, p. 148-149).

La experiencia de fe se da en el encuentro entre el hombre y la divinidad y esta se desarrolla en la mediación, en el encuentro que, sin lugar a dudas, es interpersonal o recíproco; esta experiencia es estimada en el marco de lo simbólico, es allí donde se realza lo significativo de esta relación: verdad y misterio, presencia y ausencia, revelación y velación. Tanto en Israel como en el cristianismo, es la vida y la historia de una comunidad en marcha la que se convierte en símbolo primordial de la presencia de la divinidad, en ámbito de manifestación del misterio. En la religiosidad bíblica el símbolo primordial de la presencia divina es la comunidad en su evolución histórica, sin excluir las realidades materiales, pero siempre referidas al ámbito de la comunidad, por ejemplo el trueno y la nube que acompañan la marcha del pueblo en el desierto.

Así es como determinadas fiestas primitivas, vinculadas a la naturaleza, encuentran inserción en la historia de Israel y reciben un significado nuevo desde el misterio de la pascua. En ejemplo es el banquete, símbolo ancestral de participación en los misterios de la vida. Lo que fue un rito de inmolación de las primicias de los corderos recién nacidos al comenzar la primavera y el banquete consiguiente, se convertirá más tarde, incardinado ya en la historia de salvación del pueblo, en el banquete pascual, signo del éxodo de Israel hacia la tierra prometida y posteriormente en los profetas en banquete del reino futuro. Jesús dará un último paso al recoger todos esos elementos simbólicos ancestrales para fundirlos en el crisol de un nuevo banquete de alianza, del nuevo pueblo o reino de Dios, dando así curso a un renovado símbolo sacramental. Criticando los intentos modernos de lograr una salvación mundana, Ratzinger afirma:

De hecho, un ser humano no se salva de otra manera que a través de la cruz, mediante la aceptación de su propia pasión y la del mundo, que en la Pasión de Dios se convirtió en el sitio del significado liberador. Solo de esa manera, en esta aceptación, un hombre se vuelve libre. Todas las ofertas que lo prometen a menor costo fallarán y resultarán engañosas. La esperanza del cristianismo, la perspectiva de la fe, en última instancia, se basa simplemente en el hecho de que dice la verdad. La perspectiva de la fe es la perspectiva de la verdad, que puede oscurecerse o pisotearse, pero no puede perecer. (p. 150)

Se requiere amor para apreciar plenamente el papel indispensable de la Iglesia en llegar a conocer a Cristo y vivir como su discípulo. Un hombre siempre ve solo lo que ama; por lo tanto, la aventura del amor es el prerrequisito para la fe. Esto no impide que uno note las áreas oscuras en la Iglesia. Sin embargo, si uno emprende la aventura del amor, uno llega a ver que además de la historia de los escándalos también hay una historia extraordinariamente fructífera de belleza y santidad. Ratzinger afirma en otro lugar su convicción de que "la verdadera apologética del mensaje cristiano, la prueba más persuasiva de su verdad, contrarrestando todo lo que puede parecer negativo, son los santos, por un lado, y la belleza que la fe ha generado por el otro".

¿El amor excluye la crítica? Según Ratzinger, el amor real no es estático ni acrítico. "Si hay alguna posibilidad de cambiar a otra persona para bien, entonces es solo amándolo y ayudándole lentamente a cambiar de lo que él es a lo que puede ser". No es diferente con la Iglesia. En la renovación litúrgica y teológica del siglo XX, la reforma fue posible porque había personas vigilantes que, con el don del discernimiento, amaban a la Iglesia "críticamente" y estaban dispuestas a sufrir por ella. Sin embargo, la reforma auténtica se

vuelve imposible, si nos limitamos a demostrar que tenemos razón y a transformar la Iglesia en algo con lo que podamos estar cómodos y valga la pena permanecer en el mundo puramente de acuerdo con nuestras propias luces. Más bien, la verdadera reforma presupone el amor y apunta a una transformación de la Iglesia para que ella se vuelva cada vez más plena. En última instancia, esto significa que la Iglesia debe ser cada vez más transparente a la luz verdadera que proviene de Cristo. A este respecto, Ratzinger se refiere antes en su conferencia al conocido símbolo de la luna y el sol usado por los Padres: la Iglesia, como la luna, no posee su propia luz sino que refleja la luz tomada del sol, que es Cristo.

2.1.3. Un homenaje a Romano Guardini (1985)

Quince años después de su conferencia "Por qué estoy todavía en la Iglesia", el 2 de febrero de 1985, Joseph Ratzinger, ahora Cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, regresó a la Academia Bávara Católica para dar el discurso de clausura en la conmemoración del centenario del nacimiento de Romano Guardini. En esta charla, reiteró algunas de sus convicciones básicas sobre la conexión entre Cristo y la Iglesia. Para describir la síntesis cristológica de Guardini, con la que está claramente de acuerdo, Ratzinger cita el "Diálogo sobre las riquezas de Cristo", que Guardini publicó en 1923: "Cada aspecto de la realidad evangélica es infinitamente precioso, pero lo vemos correctamente solo a la luz de la verdad esencial, ya que nos habla desde la eternidad hasta nuestros días a través de la Iglesia" (p. 254). Para Guardini, como para Ratzinger, el hombre está abierto a la verdad, pero la verdad no es algo abstracto, en algún lugar; más bien, está en la existencia concreta,

en la figura de Jesucristo. La verdad existe solo en el todo, en la unión de lo que aparentemente es antitético.

La consecuencia de la cristología es que ninguna imagen adecuada de Cristo puede basarse en la selección, reducción, separación o eliminación de las fuentes. El pensamiento que lo obliga a recurrir a tales medidas finalmente no es lo suficientemente crítico, ya que se establece como el criterio de juicio. En realidad, sin embargo, nuestro pensamiento no es el comienzo que establece el estándar. El verdadero estándar es Cristo; destruye todos los estándares y no puede ser captado en la unidad que podamos idear. La fe, como insiste Ratzinger en la Introducción al Cristianismo. (2004, p. 51), siempre requiere conversión, un cambio en la manera de entender el mundo a través de la aceptación de un nuevo estándar de interpretación. Y en su obra De la Liturgia a la Cristología: "Cualquiera que quiera ver a Cristo debe 'cambiar sus caminos', debe salir de la autonomía de su pensamiento arbitrario en una disposición a escuchar lo que es" (p. 255).

En resumen, se requiere una actitud básica de confianza, receptividad, obediencia y adoración para llegar a conocer a Cristo como realmente es. La cristología nos exige, para su comprensión, pasar a un plano de conocimiento, distinto del puro racional, no es simplemente un concepto que se estudia y comprende a través de la epistemología; no es simplemente un fenómeno histórico y, no reguarda solo al aspecto místico; es cierto que conocer la persona de Jesús, que es el Cristo, nos exige ir al mundo de la sensibilidad y la representación, donde las realidades adquieren sentido para los hombres, pero a su vez, nos exige tomar conciencia y reconocer la estructura simbólica del ser y por tanto del mismo hombre. Ratzinger nos plantea como la cristología nos llama a un reconocimiento de los caminos de comunicación y relación entre lo invisible y sobrenatural con lo visible, material y humano, a través del

mundo de lo simbólico y semiológico. Su expresión antes citada: “El verdadero estándar es Cristo” nos induce el camino, el conocimiento de la persona, que aún siendo misterioso se ha encarnado para presentarse a la humanidad tal cual es, es sin dudar a dudas, recurrir al concilio de Calcedonia, Cristología es conocer auténticamente la única persona (*prosopon*) en dos naturalezas (*en due physis*).

2.1.4. “¿Cristocentrismo en la predicación?” (1961, 1973)

Para Ratzinger, entonces, Cristo y la Iglesia son inseparables, aunque no deben ser colocados en el mismo nivel. No es sorprendente, entonces, que insista en que Cristo debe estar en el corazón de la proclamación y predicación de la Iglesia. Él aborda este tema en el ensayo “*Christocentrism in Preaching?*”, Publicado por primera vez en el *Trierer Theologische Zeitschrift* en 1961 y revisado para su publicación en *Dogma and Preaching* en 1973.

La predicación, dice Ratzinger, tiene como objetivo “que un hombre diga sí a la oferta del amor de Dios que encuentra en Cristo” (p. 53). Desde tiempos apostólicos, Cristo ha estado en el centro de la predicación cristiana porque él significa la irrupción del Reino de Dios en este mundo, porque él es la presencia de la acción divina hacia la humanidad. Un Jesús meramente histórico no es suficiente. Una vez más, Ratzinger se expresa en términos que llaman la atención sobre la importancia crucial de las formulaciones dogmáticas del Concilio de Calcedonia.

Lo que hace a Cristo importante es Dios, su Filiación divina. Si Dios realmente se hizo hombre en él, entonces, por supuesto, sigue siendo decisivo para todos los

tiempos. Entonces y solo entonces es irremplazable. Y luego, por supuesto, su humanidad se vuelve importante también. Porque entonces el hecho de que él es hombre muestra quién es Dios; entonces este hombre es un camino. (p. 42)

Desde esta visión de Calcedonia, Ratzinger continúa a enfatizar la doble naturaleza de Jesús; en primer lugar, el aspecto humano, su humanidad. Hecho que es verdadero y testimoniado en el nuevo testamento y que lo presupone con total naturalidad. Calcedonia se enfrenta a doctrinas diversas, que tanto precedentes y actuales para su tiempo han negado y han reducido la persona de Jesucristo y han inducido a pensar que Cristo no pudo haber tenido un verdadero cuerpo porque la materia es corruptible y no es propio de Dios o, que Cristo ha tenido un cuerpo en apariencia, que no era real o, que la divinidad de Cristo absorbió su humanidad, entre otras; con este tipo de doctrinas se espiritualizaba la figura de Cristo y por consiguiente la redención, porque ¿cómo puede Dios salvar la naturaleza del hombre si no la ha asumido en su perfección?, axioma común en la patrología, basado en la teología paulina y joánica, y siempre presente en las definiciones dogmáticas de los primeros siglos de la iglesia. En el nuevo testamento vemos constantes alusiones en donde Jesús compartía la real condición humana, en el sufrimiento, en la obediencia y aprendizaje, en todo menos en el pecado. Por consiguiente, Gálatas 4, 4 afirma de Cristo “Nacido de mujer, nacido bajo la ley”.

El Cristo, el Hijo de Dios, hace a Jesús el hombre precioso y único. Quitarlo no es descubrir al hombre Jesús, sino, más bien, borrar lo segundo también por el bien de los ideales caseros. En consecuencia, el Cristocentrismo tiene sentido solo si reconoce al Cristo en Jesús, si es teocéntrico. Al mismo tiempo, esto significa que Calcedonia,

la formulación eclesial definitiva de la filiación divina de Jesús, sigue siendo, para la predicación y la piedad, la verdad fundamental que lo decide todo. (p. 42)

Ratzinger señala que a algunos estudiosos les gustaba contrastar el "ser-cristología" de Calcedonia y el "evento-cristología" de la Biblia, y luego concluir que solo el evento puede ser de interés inmediato para nosotros, mientras que el ser todavía puede tener cierta validez en el fondo como seguro. Hoy, dice, es evidente que hubo un evento en primer lugar, que algo sucedió, solo si es cierto que Jesús es el Hijo de Dios. Este ser es el evento del que todo depende. Si Dios realmente se hizo hombre, entonces este es un gran avance que nada puede superar. En este caso, el mundo y Dios no están eternamente yuxtapuestos; solo entonces Dios actuó. El hecho de que Jesús es Dios es obra de Dios, su acto, que es el fundamento de la "actualidad" de lo que se predica; siempre y cuando se base en este acto, mantiene un interés objetivo. Si la predicación lo abandona, se vuelve irrelevante, sin importar cuán subjetivamente interesante pueda parecer.

La cuestión del cristocentrismo está estrechamente relacionada con la posibilidad y la importancia de la oración. La predicación cristiana no es una cuestión de recordar las enseñanzas inspiradoras de un maestro muerto. Nuestra predicación presupone que tenemos una relación viva con Jesús, que es posible porque ha resucitado. En nuestra relación de oración con él, queda claro quién es Dios y cómo es Él. "Al conocer a Jesús, nos familiarizamos con Dios. Su divinidad hace posible dirigirse a él en oración como el Señor que todo lo ve y que escucha por todos. Su humanidad hace posible hablarle a Dios, porque lo hace un Tú que es tangible y comprensible para nosotros." (p. 43)

Ratzinger continúa enfatizando el papel indispensable de la Iglesia, que hace posible nuestra relación con Cristo. Esta relación es profundamente personal y de carácter eclesial. Ratzinger resume las ideas anteriores en la siguiente tesis:

El Cristocentrismo presupone el evento de Dios convirtiéndose en hombre y, por lo tanto, en el fondo no es otro que el Teocentrismo. Asume la presencia de Cristo Resucitado en la Iglesia y, por lo tanto, exige una obediencia muy personal a Cristo tanto como requiere unidad con la fe, la oración y la liturgia de la Iglesia. (p. 45)

La discusión en torno a la fe pascual produce a veces la impresión de que los discípulos tendrían que haberse convencido primero del hecho de la resurrección para, a continuación en reflexiones posteriores desembocar en conocimientos cristológicos. En realidad, la fe pascual contiene ya los elementos fundamentales esenciales de la cristología. La fe cristológica no consiste en el asentir, consentir enunciaciones cristológicas, sino más bien la fe cristológica consiste en el seguimiento de Jesús histórico, es decir, aquel que vivió e hizo milagros.

Lo que distingue la cristología de una jesuslogía especulativa o de una información histórica acerca de Jesús es la fe en una relación especial y única de Jesús con Dios. La relación real, no sólo pensada o postulada, de Dios con Jesús constituye los puntos que despliega y articula la reflexión cristológica. Jamás se trata únicamente de la persona, el ser, las funciones de Jesucristo, sino inseparablemente de Dios, que obra con Jesús, por Jesús y en Jesús. La fe pascual afirma, ante todo, que Dios intervino en favor del Jesús condenado a muerte y ejecutado en la cruz. Los hombres, tanto los judíos como los gentiles, rechazaron, deshonraron, ridiculizaron a Jesús. Dios tomó la causa de éste en sus manos, lo glorificó, lo

exaltó, se puso de su parte, lo justificó. En tal sentido, las formulaciones antitéticas del anuncio pascual, tal como las encontramos en las estilizadas predicaciones misioneras de los Hechos de los Apóstoles (Hch 2,23-24; 3,13-15; 4,10; 5,30; 10,38-40; 13,27-30) reproducen correctamente consideraciones que pasaron por las mentes de los primeros testigos.

Con el rechazo de Jesús por las autoridades religiosas de Israel se les planteó a los discípulos el problema de Dios, la cuestión de la justicia, la fidelidad, la fiabilidad de Dios tal como Jesús lo había predicado. A diferencia de Juan Bautista y de otros mártires judíos, Jesús no entregó su vida sencillamente por la Ley y la fe en Dios afirmada por los padres. De hecho, aunque resulte ya totalmente imposible esclarecer los detalles jurídicos concretos del proceso, fue ajusticiado como maldito de Dios (Dt 21,23; Gal 3,13). Por consiguiente, la intervención pascual de Dios constituye una inversión del proceso y, al mismo tiempo, una confirmación de toda la actuación de Jesús, de su predicación y de sus actos.

Por más diversas que fueran las formas en que la comunidad primera articuló su fe pascual, tanto si se empezó hablando de resurrección como de exaltación, era común la convicción de que Jesús, que había finalizado su existencia terrena muriendo en la cruz, continuaba viviendo revestido de la fuerza de Dios. Por consiguiente, ya no era suficiente recordar sus acciones o palabras pasadas; lo realmente importante era la necesidad de entrar en relación con el Cristo resucitado; o, dicho con mayor precisión, ponerse a su servicio. Por consiguiente, la cristología no se reduce a una interpretación del acontecimiento terreno de Jesús. La fe pascual ha hecho brotar otros ámbitos de experiencia sobre los que es necesario reflexionar. En el caso de Jesús, gracias a la resurrección, se trata de una presencia viva del todo especial, incomparable, de una relación personal que el hombre sólo puede tener, aparte de con Jesús, con Dios. Por consiguiente, se habla de la resurrección como de un

acontecimiento escatológico, del final de los tiempos, mediante el cual Jesús fue recibido en forma de ser de Dios, en el cielo.

En el resto del artículo, Ratzinger explica las características básicas de una predicación cristocéntrica auténtica, describiéndolas brevemente en las siguientes tres tesis:

- La predicación trinitaria significa una y la misma cosa que la predicación cristocéntrica, es decir, la exposición del camino de la existencia cristiana por medio de Cristo en el Espíritu al Padre. (p. 46)

Muy pronto se explicitó la fe pascual con la ayuda de determinados títulos cristológicos (Mesías, Hijo del hombre, Señor...). Esto fue posible únicamente porque la fe pascual misma encerraba la experiencia de que el resucitado era un ser dotado de autoridad y poder. Aun en el caso de que la idea de una entronización formal a la diestra de Dios (Sal 110,1), se hubiera formado con posterioridad (lo que no es seguro en modo alguno), sin embargo, la misión de continuar anunciando el mensaje de salvación de Dios y de fundar comunidades pertenece, de manera inalienable, al núcleo de la fe pascual. El resucitado aparece como quien tiene el derecho de impartir tareas en nombre de Dios y de señalar el camino escatológicamente válido en orden a la salvación. Por lo tanto, en Pascua, Dios por de pronto confirma expresamente la posición y funciones que se atribuyera el Jesús terreno: su anuncio de la proximidad del reino de Dios, su llamamiento de discípulos como representantes de un Israel nuevo, escatológico, sus plenos poderes para perdonar a los pecadores y conferir les la comunión con Dios, su interpretación de la Ley, que se basa inmediatamente en la voluntad original de Dios, su crítica profética a los escribas, sus signos carismáticos del reino de Dios.

Pero la Pascua confirió a estas funciones una dimensión y calidad nuevas. Podemos describir la posición del Jesús resucitado de la manera siguiente: Él es la instancia normativa para la Iglesia, para las nuevas comunidades que están a punto de fundarse. Él es la instancia decisiva para el enjuiciamiento de las personas en el juicio final. Él no sólo es el representante escatológico de Dios frente al mundo, sino que además mantiene una relación personal con Dios absolutamente peculiar.

En ese desarrollo interno de la fe, que va pasando de una cristología de abajo hacia una cristología de arriba, podemos atisbar el proceso de formación: Del kerigma al evangelio de Juan; de la condición divina del resucitado al Hijo encarnado. La verdadera identidad de Jesús se descubre en el estado glorificado de su humanidad. Comienza un proceso de retroproyección hacia la vida terrestre, que concluirá con el reconocimiento de la preexistencia del Verbo en el misterio de Dios.

Es en este proceso donde se descubre la condición divina de Cristo resucitado y glorificado, desde ella se leen los acontecimientos históricos, se da luego un paso más allá, hasta llegar a afirmar la preexistencia del Hijo en la vida divina.

- La predicación cristiana no es la presentación de un sistema doctrinal sino, más bien, el entrenamiento en la realidad cristiana, cuyo punto de cristalización es la celebración eucarística. (p. 51)

La Eucaristía es, pues, un sacrificio de participación, el sacrificio único de Cristo, dejado a su esposa con el fin de que participe de él y lo ofrezca al Padre. La Iglesia presenta en la Eucaristía el sacrificio de Jesús al Padre en acción de gracias por todas sus gestas

salvíficas y en petición, participada de la única intercesión de Cristo, para que nuevamente las confirme en favor de sí misma y de todos los hombres.

Con la Eucaristía la Iglesia tiene la fuente de la gracia; haciendo suyo el sacrificio de Cristo, se hace acreedora del mismo amor con el que el Padre acoge la ofrenda de su Hijo. En esto radica la eficacia de la Eucaristía: Dios no puede negarse al sacrificio de su Hijo ni a las súplicas de su Iglesia, la cual, incapaz por sí misma de vencer el pecado y de acceder al Padre, puede sin embargo, apropiarse el sacrificio de Cristo y ofrecerlo como suyo.

El concepto clave es entonces el de la "participación". El sacrificio de la Iglesia no es un sacrificio junto o al lado del de Cristo; pues negaríamos el valor único y total del sacrificio de Cristo. Lo que pasa es que Cristo deja a su Iglesia su propio sacrificio para que ésta lo haga suyo. El hombre no tiene capacidad alguna para producir la gracia, pero sí para recibirla activa y responsablemente haciéndola suya. La primera dimensión del sacrificio es, sin duda, el don de Dios, que supone al hombre capaz de recibirlo, haciéndolo suyo y cooperando activamente, en virtud del mismo don y de la libertad y responsabilidad propias del hombre, a pesar de su pecado. No son otros los méritos que puede presentar el hombre ante Dios.

- La predicación cristocéntrica está predicando sobre la historia de la salvación en el contexto de las acciones de Dios en nombre de sus santos, desde Abraham hasta el presente. (p. 55)

Aquí abajo en la tierra la Iglesia se sabe en el exilio lejos del Señor (2 Co 5,6), por eso aspira al advenimiento pleno del Reino y espera con todas sus fuerzas reunirse en la gloria cuando logre ser Iglesia Universal que abraza a todos los justos con su Rey; mientras tanto debe seguir su peregrinación a través de las persecuciones del mundo, pero gozando de Dios.

2.1.5. Conclusión

Ratzinger afirma que el primer deber del predicador es "comenzar convirtiéndose personalmente en oyente de la Palabra y acogiendo su realidad. Podremos convertirnos en predicadores de la Palabra solo en la medida en que nos convirtamos en sus verdaderos oyentes" (p. 57). El predicador debe evitar establecerse como juez de la Palabra de Dios; cualquiera que hace esto en última instancia, solo se predica a sí mismo y, por lo tanto, siempre se queda corto.

Jesús es el Verbo hecho carne, Jesús en cuanto Verbo existía en Dios desde el principio y él mismo era Dios (Jn 1, 1 ss). Era la Palabra creadora en que todo fue hecho (Hbr 1, 2) Jesús Palabra del Padre lo da a conocer a todos los hombres (Jn 1, 18). Jesús con la palabra también cura y perdona los pecados como signo del Reino de Dios. Jesús mediante su palabra anuncia los signos del Reino. Jesús es la Palabra de Dios, ya que es mismo Dios encarnado, es la Palabra porque comunica la sabiduría de Dios que tenía reservada para los hombres, él es la verdad. La expresión "comenzar convirtiéndose personalmente en oyente de la Palabra es un acto cristológico, es escuchar verdaderamente a Jesús encarnado, y por ende escuchar al Padre, es la Trinidad económica la que se debe aceptar, entonces, entre las principales características de la cristología de Ratzinger, es sin duda alguna, el acto de fe por parte del hombre para reconocer la Persona de Cristo, verdaderamente hombre y Verdadero Dios, dogma cristológico de Calcedonia, tratado por Ratzinger en las obras precedentes tratadas; Aceptar a Cristo, quien se ha revelado en la historia, una historia salvífica en la iglesia; sólo quien reconoce y acepta Jesús en su vida puede escuchar verdaderamente la Palabra, Palabra hecha carne y por consiguiente convertirse.

Tenía razón Jesús cuando decía que era necesario que Él se fuera para poder enviar al paráclito (Jn 16,7), por eso al terminar la obra que el Padre le había encargado realizar en la tierra fue enviado el Espíritu Santo el día de Pentecostés con la misión de santificar permanentemente a la Iglesia, Justo en este día se manifiesta públicamente esta Iglesia al mundo, difundiendo desde ya el Evangelio entre los pueblos por la predicación, que es a su vez convocatoria de salvación para todos los hombres; cumpliendo el mandato dado por su Señor de ir por todo el mundo y haced discípulos a todas las gentes (Mt 28, 19 – 20). Es el Espíritu Santo quien construye y dirige la iglesia con diversos dones jerárquicos y carismáticos para realizar la misión de establecer y anunciar el reino de Dios a todos los pueblos.

En esta investigación, notamos una vez más el énfasis de Joseph Ratzinger en la receptividad a la Palabra de Dios, tal como se transmite y se interpreta de manera auténtica en la comunión de la Iglesia, con particular referencia a la centralidad de la definición dogmática del Concilio de Calcedonia. También podemos discernir un rasgo constante de la teología de Ratzinger en general, a saber, su énfasis en la estrecha conexión, respetando las distinciones entre reflexión teológica, las Escrituras, la predicación, la oración, la participación en la liturgia y la vida sacramental de la Iglesia y la existencia cristiana, que se basa en la fe, la esperanza y el amor, y tiene a la comunidad eclesial como su contexto vivo.

2.2. INTRODUCCIÓN AL CRISTIANISMO (1968)

En 1968, Joseph Ratzinger publicó su Introducción al cristianismo, que rápidamente se convirtió en un éxito de ventas internacional y en una obra clásica de la teología del siglo XX. Basado en conferencias que dio el año anterior a estudiantes de la Universidad de Tübingen, proporciona un examen profundo de la naturaleza de la fe cristiana, examinado tanto desde el punto de vista del acto primario que lo define, a saber, la creencia, y desde el punto de vista de su contenido básico, a saber, la creencia en Dios y la creencia en Jesucristo, tal como se sintetiza en el Credo de los Apóstoles.

Si bien la segunda parte de Introducción al cristianismo se refiere explícitamente a Jesucristo, la creencia en Cristo es un tema omnipresente, presente desde el principio y no sería posible dar una explicación adecuada de su cristología sin hacer referencia especialmente a la introducción, que discute la naturaleza de la creencia cristiana. El creer para el mundo actual, donde se resalta desde la teología fundamental se afrontan las diversas situaciones que afronta la fe en estos tiempos, igual que la forma eclesial de la misma; la primera parte trata sobre Dios, en contraposición al dios de los filósofos, junto a la profesión de fe en Dios uno y trino, hoy; y la segunda parte, concierne a la comprensión cristiana de Jesucristo, presentando la profundidad de la teología de la Encarnación y de la cruz; la tercera parte, se refiere al Espíritu Santo y la Iglesia, los últimos artículos del credo. Toda la obra es una auténtica profesión de fe por parte del autor.

2.2.1. La creencia cristiana y el Logos.

Antes de examinar los capítulos explícitamente cristológicos de Introducción al cristianismo, es necesario discutir la naturaleza cristocéntrica del acto de fe y la conexión entre las creencias cristianas y el Logos o sus significados, ya que Ratzinger presenta estos temas en la sección de introducción.

Puede parecer obvio que el cristianismo debe definirse en términos de creencia. Después de todo, cada religión implica alguna forma de creencia. Sin embargo, como señala Ratzinger, esto solo es cierto hasta cierto punto. Por ejemplo, la religión del Antiguo Testamento se clasifica a sí misma como un todo, no como "creencia" sino como "ley". Es principalmente una forma de vida, en la que, debe decirse, el acto de creer adquiere gradualmente más y más importancia. La religión romana tenía mucho más que ver con la observancia de ciertas formas rituales y costumbres que con la creencia; incluso la completa ausencia de creencia no implicaba ninguna deslealtad a esta religión. Como era esencialmente un sistema de ritos, el factor crucial era la observancia cuidadosa de estos. Por lo tanto, no es evidente que la expresión central del cristianismo sea la palabra "credo", "yo creo", o que el cristiano deba describir esta actitud ante la realidad como de una "creencia". Esto nos lleva a la pregunta: ¿qué actitud significa esta palabra?

Según Ratzinger, la actitud de creer significa que el hombre busca un modo de acceso a la realidad más allá de lo que es visible y perceptible para los sentidos. Por lo tanto, implica una ampliación decisiva de toda su visión del mundo

Significa la visión deliberada de que lo que no se puede ver, lo que de ninguna manera puede moverse hacia el campo de la visión, no es irreal; que, por el contrario, lo que

no se puede ver en realidad representa la verdadera realidad, el elemento que soporta y hace posible todo el resto de la realidad. Y significa la opinión de que este elemento que hace posible la realidad en su conjunto es también lo que otorga al hombre una existencia verdaderamente humana, lo que lo hace posible como un ser humano que existe de manera humana. En otras palabras, creencia significa la decisión de que en el núcleo mismo de la existencia humana hay un punto que no puede ser alimentado y apoyado en lo visible y tangible, que se encuentra y entra en contacto con lo que no se puede ver y encuentra como una necesidad su propia existencia. (p. 50-51)

La creencia implica un "giro" o "conversión", por lo que el hombre resiste la tentación de dedicarse solo a lo que es visible, tangible y perceptible. Siempre ha significado un salto fuera del mundo tangible para aceptar lo que claramente no puede ser visto como lo verdaderamente real y fundamental.

Además de aceptar la primacía de lo invisible, la creencia cristiana también implica aceptar eventos del pasado lejano como decisivos para la existencia cristiana. La creencia parece implicar una exigencia de vincularse con el ayer y afirmarlo como eternamente válido, y así dar más importancia a la tradición que al progreso. En este contexto, la peculiaridad del escándalo específicamente cristiano se hace visible, es decir, su positividad imposible de expresar, en resumen, el escándalo de Jesucristo:

Lo que quiero decir es esto: la creencia cristiana no está meramente preocupada, como se podría al principio sospechar de todo lo que se habla de creencia o fe, con lo eterno, que como el "Todo Otro" permanecería completamente fuera del mundo y el tiempo humano; por el contrario, está mucho más preocupado por Dios en la historia, por

Dios como hombre. Al parecer, de esta manera, unir el abismo entre lo eterno y lo temporal, entre lo visible y lo invisible, al encontrarnos con Dios como hombre, lo eterno como lo temporal, como uno de nosotros, se entiende a sí mismo como revelación. Su afirmación de ser revelación se basa de hecho en el evento de que, por así decirlo, ha introducido lo eterno en nuestro mundo: "Nadie ha visto a Dios jamás; el Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, lo ha dado a conocer "(Jn 1, 18). Casi se podría decir, en referencia al texto griego, que se ha convertido en la "exégesis" de Dios para nosotros... Jesús realmente ha dado a conocer a Dios, lo ha sacado de sí mismo o, como la Primera Epístola de San Juan lo pone de manera aún más drástica, lo hizo manifiesto para que lo veamos y lo toquemos, para que aquel a quien nadie ha visto, ahora esté abierto a nuestro toque histórico. (p. 54)

Este develamiento o revelación de Dios en Jesucristo nos acerca a Dios. Al mismo tiempo, esta revelación es la causa de la más extrema oscuridad y ocultamiento. Lo mismo que al principio parece acercarnos mucho a Dios, de modo que podemos tocarlo como un prójimo, también se convierte, en un sentido muy profundo, en la condición previa para la "muerte de Dios", que a partir de ahora pone un punto imposible de erradicar. Estampa en el curso de la historia y la relación humana con Dios. "Dios se ha acercado tanto a nosotros que podemos matarlo y así él, por lo que parece, deja de ser Dios para nosotros" (p. 55).

¿Puede uno entregarse al positivismo de la creencia en esta figura única y poner la salvación del hombre y el mundo en el punto preciso, por así decirlo, de este momento fortuito en la historia? ¿No es esto más que un hermoso sueño, del cual deberíamos tener el coraje de despertar? ¿Todavía es permisible creer?

Joseph Ratzinger no se aleja de las dificultades que siempre ha planteado la creencia cristiana y de las dificultades particulares que plantea la creencia en nuestro mundo contemporáneo, moldeadas por los cambios de los últimos siglos del pensamiento metafísico al histórico, científico y tecnológico. Obviamente, estos cambios implican transformaciones en la actitud básica del espíritu humano hacia la realidad, que a su vez tienen consecuencias significativas para nuestra comprensión de la verdad y la creencia cristiana. El enfoque histórico enfatizó correctamente la importancia de la historia para las creencias cristianas, pero tuvo una desafortunada tendencia a reducir la verdad a hechos que podrían ser confirmados por pruebas documentales.

El enfoque teológico, con su énfasis en la viabilidad, llevó a enfatizar el papel del cristianismo en moldear y transformar el mundo, pero a veces podría reducir la creencia cristiana a una forma de teología política. Sin duda, estos dos enfoques contienen mucho de lo que es válido, pero si cualquiera de los dos se adopta exclusivamente y la creencia se consigna por completo al plano del hecho histórico o de lo que se puede hacer, entonces ya no podemos entender lo que se quiere decir cuando un hombre dice: "Yo creo". Ratzinger, por lo tanto, propone que el acto de creer no se debe ver en términos de la relación "saber hacer", que es típico del contexto intelectual de pensar acerca de lo que se puede hacer, sino en términos de la muy diferente relación bíblica".

La propuesta de Ratzinger alude a una declaración bíblica sobre la creencia encontrada en el profeta: "Si no crees, seguramente no estarás establecido" (Is. 7: 9). Para resaltar los matices de este texto, que se basa en un juego de palabras, Martín Lutero, en su traducción de la biblia, propuso: "Si no crees, entonces no obedeces" ("*Gläubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht*"). Más literalmente, dice: "Si no crees [si no te mantienes firme ante Yahweh],

entonces no tendrás base" (*"Wenn ihr nicht glaubt [wenn ihr euch nicht an Jahwe festhaltet], dann werdet ihr keinen Halt haben"*). La única raíz 'mn (amén) abarca una variedad de significados: verdad, firmeza, terreno firme, terreno, lealtad, confiar, confiar en uno mismo, tomar la posición sobre algo, creer en algo. Así, la fe aparece como una sujeción a Dios a través de la cual el hombre se afianza para su vida. La fe se define como tomar una posición, como tomar una posición de confianza en el terreno de la palabra de Dios.

La traducción griega de este verso dice: "Si no crees, entonces tampoco entiendes". Si bien aquí se entiende la creencia de una manera más intelectual, en relación con la comprensión y la razón, Ratzinger opina que, en general, se conserva el significado esencial.

La creencia opera en un plano completamente diferente a nuestro hacer y la posibilidad de hacer. "Esencialmente, se confía a lo que no ha sido hecho por uno mismo y que nunca se pudo hacer y que precisamente de esta manera apoya y hace posible todo lo que hacemos"(p. 70). No es algo que pueda ser descubierto o demostrado, como lo haría un elemento de conocimiento práctico. No es un tipo de pensamiento calculador, sino una forma de pensamiento reflexivo, que se ocupa del significado. No es un tipo de conocimiento incompleto, una opinión que posteriormente puede o debe convertirse en conocimiento práctico. En la concepción teológica, creencia es la opción personal básica por la que el hombre, sostenido por la gracia y la confianza en el poder de Dios que opera en Jesucristo, responde confesando el acontecimiento salvífico de la revelación de acuerdo con la Iglesia. En contraste con los significados corrientes (creer = pensar, sospechar, estar convencido de unas razones, asentir a una autoridad, otorgar la confianza sobre la base de una probabilidad), la fe teológica es un asentimiento cierto que descansa sobre una seguridad interna.

“Es más bien un tipo de actitud intelectual esencialmente diferente, que se presenta junto con el conocimiento práctico como algo independiente y particular y que no se puede rastrear ni deducir de él. La creencia se ordena, no en el ámbito de lo que se puede o se ha hecho, aunque se trata de ambos, sino en el ámbito de las decisiones básicas que el hombre no puede evitar tomar, de una forma. A esta forma la llamamos creencia. ... Todos los hombres están obligados a tener algún tipo de "creencia". (p. 71-72)

El objeto de creer es Dios quien actúa en la historia, que se revela a sí mismo. Como puntos culminantes de un proceso variado de esta autorevelación aparecen la palabra y destino de Jesús (vida, muerte y resurrección). Esta fe es primeramente cristológica, pero, por ser cristológica, es teológica (el Hijo es Verbum Patris) y trinitaria. El objeto formal de la fe es Dios mismo como verdad primera que vive en sí, da testimonio de sí, es garantía de sí y no puede basarse en ninguna otra cosa. Por eso la fe tiene su sentido final en la fe misma que por otra parte necesita dichos conceptos, imágenes y enunciados para ser captada

La creencia, entonces, es "una forma humana de tomar una posición en la totalidad de la realidad". No puede reducirse al conocimiento; “Es el otorgamiento de significado sin el cual la totalidad del hombre permanecería sin hogar, en la que se basan los cálculos y las acciones del hombre y sin la cual, en última instancia, no pudo calcular y actuar, porque solo puede hacerlo en el contexto de un significado que lo soporta”. (p. 72)

La fe se puede referir a una persona, en cuanto que es primordialmente un acto de encuentro y de confianza, que abarca inteligencia, voluntad y sentimiento en su unidad originaria. Tanto más es el deseo de experimentar y conocer lo más íntimo de una persona,

en esa medida más es el compromiso en el “creer”. No es un acto aislado sin relaciones sino un acto fundamentado, sostenido y enmarcado por algo más grande y más vasto: Se fundamenta en la persona, lo que se cree. La fe es un conocimiento en el sentido eminente de la palabra. La fe, como el amor, no ciega sino que hace ver. El conocimiento, posibilitado por la fe, se realiza cuando se trata de conocer a la persona. Sin la fe la persona y su mundo específico permanecen cerrados e inaccesibles. La fe como instrumento epistemológico no tiene sitio ni justificación alguna en el terreno de las ciencias naturales, matemática y la lógica. Mediante la ordenación de la fe afirmativa a la fe como confianza, la fe en algo, en unos principios, en unas verdades, ya no es un acto aislado, sin relaciones y flotante en el aire, sino un acto fundamentado, sostenido y enmarcado por algo más grande y más vasto: se fundamenta en la persona, lo que se cree.

Tal significado no puede ser hecho por sí mismo, sino que solo puede ser recibido. Esto nos lleva al modo de creencia específicamente cristiano. Creer como cristiano “significa, de hecho, confiarse en el significado que me sustenta a mí y al mundo; tomándolo como el terreno firme en el que puedo soportar sin temor”. Significa "entender nuestra existencia como una respuesta a la palabra, Logos, que sustenta y mantiene todas las cosas" y "afirmar que el significado que no damos pero que solo podemos recibir ya nos está otorgado, de modo que solo tenemos que tomar y nos confiamos a ella”. (p. 73) Por tanto, la fe, el acto de creer o creencia es una gracia: Es un don de Dios, una virtud sobrenatural infundida por Él (Ga. 1,15; Mt. 11,25); que a su vez es un acto humano, porque no es contrario, ni a la libertad, ni a la inteligencia humana, depositar la confianza en Dios y adherirse a las verdades reveladas por Él. Ya en las relaciones humanas no es contrario a la dignidad el hecho de creer a otras

personas lo que dicen sobre ellas mismas y sobre sus intenciones y prestar confianza a sus promesas.

El acto de creer es sobrenatural, libre y razonable, es un acto libre, en cuanto es un acto razonable (1Pe. 3,15), el hombre responde a Dios voluntariamente; nadie debe estar obligado contra su voluntad y por eso requiere perseverancia, porque es un “don gratuito” que Dios hace al hombre y por tanto es posible que el hombre pueda rechazarlo, por así decir, perderlo. Entre todo esto, la fe cristiana tiene una estructura trinitaria, pues, aunque de una manera inconsciente, se adhiere en plena confianza y obediencia al Padre, participando de la actitud filial de Cristo, en virtud del Espíritu que nos hace capaces de descubrir no sólo la racionalidad sino también la belleza de este abandono, cargado de llamados a nuestro obrar.

La mención del Logos deja claro que la creencia no es una rendición ciega a lo irracional. Por el contrario, “es un movimiento hacia el logos, la proporción, hacia el significado y, por lo tanto, hacia la verdad misma, porque en el análisis final, el terreno en el que el hombre toma su posición, no puede ser otra cosa que la verdad que se revela a sí misma”. El acto cristiano de la fe incluye intrínsecamente la convicción de que la base significativa, logos, en los que nos apoyamos, precisamente porque su significado también es verdad. Concebir o sentir que no era verdad sería una tontería. Significado y verdad son indivisibles.

El entendimiento crece solo de la creencia. Eso es lo que la teología como comprensión, el *Logos* (es decir, la comprensión racional a través de la razón) de la discusión de Dios es una tarea fundamental de la fe cristiana, preservándola del fanatismo y el sectarismo.

La característica más fundamental de la creencia cristiana es su carácter personal. La fe cristiana es más que la opción a favor de un terreno espiritual para el mundo: su fórmula central no es "Creo en algo" sino "Creo en ti". Es el encuentro con el hombre Jesús, y en este encuentro experimenta el significado o logos del mundo como persona.

Jesús no es simplemente el testigo de Dios; Él es la presencia de lo eterno mismo en el mundo:

“La fe cristiana se basa en el descubrimiento de que no solo existe un significado objetivo, sino que este significado me conoce y me ama, que puedo confiar en mí como el niño que sabe que todo lo que él puede estar preguntando está a salvo en el “tú” de su madre. Así, en el último análisis, creer, confiar y amar son uno, y todas las tesis en torno a las cuales gira la creencia son solo expresiones concretas del giro total, de la afirmación "Yo creo en ti", del descubrimiento de Dios. En el rostro del hombre Jesús de Nazaret.” (p. 79-80)

El cristiano, especialmente en los momentos de duda, cuando es asaltado por la indiferencia del mundo y la contradicción de la incredulidad, debe continuar planteando la pregunta de Juan el Bautista: "¿Realmente es él?" Lo hace de acuerdo con la ley interior. Ley de amor, que quiere saber cada vez más a quien le ha dado su Sí, para poder amarlo más. Ratzinger afirma aquí que todas las reflexiones contenidas en Introducción al cristianismo están subordinadas a esta pregunta básica y, por lo tanto, giran en torno a la forma básica de la confesión: "Creo en ti, Jesús de Nazaret, como el significado (logos) del mundo y de mi vida" (p. 81).

2.2.2. El artículo cristológico del Credo.

La segunda parte de Introducción al cristianismo está directamente relacionada con la persona y la obra de Jesucristo. Presupone la comprensión cristocéntrica de la fe y la comprensión cristiana de Dios, que se describe en la primera parte de la obra.

Al leer la segunda parte de Introducción al cristianismo, es útil tener en cuenta lo que Ratzinger establece en la primera parte acerca de la conexión entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos y sobre la interpretación de la persona en términos de relación en sus reflexiones sobre la teología del Dios Trino.

De acuerdo con la fe bíblica, Dios es, por un lado, personal, cercano a los hombres, accesible y capaz de ser invocado, y, por el otro, trascendente, y por encima del espacio y el tiempo. Él es tanto el Dios de los padres como el Dios que se identifica con el Ser. Esta conexión entre Dios y el Ser se expresa en el enigmático y profundo "Yo soy" que se encuentra en Deutero-Isaías; en el Evangelio de San Juan, aparecerá en los labios de Cristo mismo. El "es" del Dios de Israel contrasta con el devenir y desaparecer del mundo y sus dioses. El Dios de Israel no es simplemente el dios nacional de un pueblo, sino que es el Dios de todas las personas y de todo el universo.

Esta comprensión de Dios influyó en el cristianismo primitivo en su decisión audaz y resuelta para el Dios de los filósofos y en contra de los dioses de las diversas religiones. Esta elección significaba optar por el Logos en contra de cualquier tipo de mito; significaba la desmitificación definitiva del mundo y de la religión. El Dios de los filósofos, sin embargo, se transformó profundamente a la luz del mensaje del Evangelio. Esta transformación es particularmente evidente en dos áreas:

En primer lugar, el Dios filosófico es esencialmente egocéntrico, el pensamiento simplemente se contempla a sí mismo. El Dios de la fe, sin embargo, está básicamente definido por la categoría de relación. Es plenitud creativa que abarca todo. La posibilidad más alta de Ser ya no parece ser el desapego de Aquel que existe en sí mismo y solo necesita de sí mismo. Por el contrario, el modo más elevado de Ser incluye el elemento de relación. El Ser supremo ya no aparece como autosuficiencia absoluta, encerrada, sino que al mismo tiempo resulta ser una participación, un poder creativo, que crea, soporta y ama otras cosas.

En segundo lugar, el dios filosófico es el pensamiento puro. El Dios de la fe, sin embargo, como pensamiento también es amor. Su imagen se basa en la convicción de que amar es divino. El Logos de todo el mundo, el pensamiento original creativo, es al mismo tiempo amor; de hecho, este pensamiento es creativo porque, como pensamiento, es amor y, como amor, es pensamiento. Se hace evidente que la verdad y el amor son originalmente idénticos; que donde están completamente comprendidos, no son dos realidades paralelas o incluso opuestas, sino una, la única y absoluta.

Esta revolución en la comprensión cristiana de Dios es posible gracias al mensaje de la Biblia en su totalidad y especialmente por el Evangelio. Es Jesús quien nos revela el verdadero rostro de Dios: "El que me ha visto a mí, ha visto al Padre" (Jn 14, 9). Nuestra comprensión de Dios como "el Padre todopoderoso", como lo dice el Credo, es transformada por la revelación del Evangelio. La unión de los dos términos "Padre" y "todopoderoso" "expresa con precisión todo el punto de la imagen cristiana de Dios: la tensión entre el poder absoluto y el amor absoluto, la distancia absoluta y la proximidad absoluta, entre el Ser absoluto y una afinidad directa con el lado más humano de la humanidad " (Ratzinger 2004, p. 149)

La creencia cristiana implica una opción a favor de la primacía del Logos, en oposición a la mera materia; en consecuencia, implica fe en la realidad preexistente, que apoya al mundo, del significado creativo y en la naturaleza personal de ese significado. En otras palabras, el pensamiento original, cuyo pensamiento de ser está representado por el mundo, no es una conciencia anónima y neutral, sino la libertad, el amor creativo, una persona.

El Dios cristiano es, en realidad, tri-personal. La doctrina cristiana de la Trinidad no surgió de la especulación acerca de Dios, sino que se desarrolló a partir del esfuerzo por digerir las experiencias históricas, es decir, los tratos de Dios con Israel, la novedad traída por Jesucristo, que se entiende que es verdaderamente divina, pero distinta de la Padre, y la experiencia del Espíritu Santo, que no es simplemente idéntico al Padre o al Hijo, pero no es una tercera cosa erigida entre Dios y nosotros.

La doctrina de la Trinidad llama la atención sobre la importancia de las nociones de persona y relación como categorías cristianas fundamentales. Desde un punto de vista histórico, el desarrollo de la comprensión cristiana de Dios llevó a una nueva apreciación del concepto de "persona". Estaba claro que, visto absolutamente, Dios es solo Uno; Que no hay una pluralidad de principios divinos. Una vez que se estableció esto, también quedó claro que la unidad estaba en el plano de la sustancia. En consecuencia, las tres cosas en Dios, que también deben tenerse en cuenta, no se pueden encontrar en el plano de la sustancia. Por lo tanto, debe existir en un plano diferente, el de la relación.

En el pensamiento griego clásico, la "relación" se clasifica entre los "accidentes", las circunstancias fortuitas del ser, que están separadas de la sustancia, la única forma

sustentadora de lo real. En el pensamiento cristiano, la existencia en Dios del diálogo, la diferenciación y la relación, llevó a una nueva apreciación de la relación como estar junto a la sustancia "como una forma de ser igualmente primordial".

La doctrina de la Trinidad no implica ninguna multiplicación de sustancias, sino que significa que en el Dios único e indivisible existe el fenómeno del diálogo, el intercambio recíproco de palabra y amor. "Esto significa de nuevo que las 'tres Personas' que existen en Dios son la realidad de la palabra y el amor en su apego mutuo". No son sustancias, personalidades en el sentido moderno, sino la relación cuya realidad pura no perjudica la unidad del ser más elevado, pero la llena. Como dice san Agustín, *Enarrationes in psalmus* 68, 1, 5: "Dios Padre no se llama Padre con referencia a sí mismo sino solo en relación con el Hijo; visto solo, él es simplemente Dios ". "Padre "es un concepto de relación; solo en ser para el otro es el Padre; en sí mismo es simplemente Dios. "Persona es la relación pura de estar relacionado, nada más. La relación no es algo extra añadido a la persona, como lo es con nosotros; sólo existe en absoluto como parentesco".

2.2.3. Cristo como Hijo, Logos y el enviado.

Estas reflexiones nos llevan directamente a algunas de las afirmaciones más fundamentales de la cristología de San Juan y la teología de la existencia cristiana. En Juan 5:19, Cristo dice de sí mismo: "El Hijo no puede hacer nada por su propia cuenta" (cf. también Jn 5:30). Precisamente porque es Hijo, solo puede operar en virtud de aquel a quien le debe toda su existencia. Está claro que el concepto "Hijo" es un concepto de relación. Este

nombre apunta lejos de Cristo y más allá de él. De esta manera, Juan coloca toda su Cristología en el contexto de la idea de relación. Fórmulas como las que se han mencionado en el marco referencial solo enfatizan esto: solo, por así decirlo, extraen lo que está explícito en la palabra "Hijo", la relatividad que contiene.

Frente a ello, surge una contradicción cuando el mismo Cristo dice de sí mismo: "Yo y el Padre somos uno" (Jn 10:30). En realidad, sin embargo, las dos afirmaciones son complementarias:

En el sentido de que Jesús se llama "Hijo" y por lo tanto se hace "relativo" al Padre, y en que la cristología se ratifica como una declaración de relación, el resultado automático es la referencia total de Cristo al Padre. Precisamente porque no está en sí mismo, está en él, constantemente uno con él.

Juan describe la naturaleza de la existencia cristiana al extender estas ideas a los cristianos, que proceden de Cristo. Paralelamente a la fórmula "El Hijo no puede hacer nada por su propia cuenta" es la declaración acerca de aquellos que pertenecen a Cristo: "Aparte de mí, no puedes hacer nada" (Jn 15, 5). Así, la existencia cristiana se pone con Cristo en la categoría de relación. De nuevo, paralelamente a la lógica que hace que Cristo diga: "Yo y el Padre somos uno", encontramos la petición de la oración del sumo sacerdote "para que sean uno, así como nosotros somos uno" (Jn 17:11 y 22). La diferencia significativa con respecto a la cristología sale a la luz en el hecho de que la unidad de los cristianos se expresa, no en forma indicativa, sino en forma de oración.

El Hijo, por lo tanto, procede del Padre y es completamente uno con él; él no reclama nada por lo suyo. En el Evangelio de San Juan, "Hijo" significa ser de otro. Así, con esta

palabra, Juan define el ser de este hombre como si fuera de otro y para otros, como un ser que está completamente abierto en ambos lados, no conoce un área reservada del mero "Yo". El ser de Jesús es un ser completamente abierto, un ser "de" y "hacia", que en ninguna parte se aferra a sí mismo y en ninguna parte se sostiene por sí solo. Es relación pura y, como tal, unidad pura. Esta afirmación fundamental acerca de Cristo se convierte, al mismo tiempo, en la explicación de la existencia cristiana. Para Juan, ser cristiano significa ser como el Hijo, volverse un hijo; es decir, no estar de pie solo y en uno mismo, sino vivir completamente abierto en el "desde" y "hacia"

En el Evangelio de San Juan, estrechamente relacionado con el concepto de "Hijo", hay otros dos conceptos cristológicos, a saber, la idea de la "misión" y la descripción de Jesús como la "Palabra" (logos) de Dios.

La teología de la "misión" es nuevamente la teología del ser como relación y de relación como modo de unidad. Jesús es, en cierto sentido, el embajador de Dios, pero cumple el papel de embajador de una manera que todos los demás embajadores solo pueden aspirar. Realmente pierde su propia identidad en el papel de embajador; no es más que el embajador que representa al otro sin interponer su propia individualidad. Así él es uno con el que lo envía. Aquí nuevamente, a través del concepto de la misión, el ser se interpreta como "desde" y como "para"; Una vez más, el ser se concibe como absoluta apertura sin reservas. Una vez más, encontramos la extensión de la existencia cristiana en las palabras: "Como el Padre me envió, así también yo os envío" (Jn 20:21; cf. 13:20; 17:18). En la clasificación de esta existencia como misión, se expone nuevamente como "desde" y "para", como relación y, por lo tanto, como unidad

Cuando Juan caracteriza a Jesús como Logos, está empleando un término muy actual tanto en el pensamiento griego como en el judío y con él asume una serie de ideas que se transfieren a Cristo. A las nociones clásicas, Juan añade un nuevo elemento. Para él, Logos no significa simplemente la idea de la eterna racionalidad del ser, como lo hizo en el pensamiento griego. Ya no denota simplemente la permeación de todo ser por significado; caracteriza al hombre Jesús de Nazaret, el que es el "Verbo". El concepto de Logos, que para los griegos significaba "significado" (relación), aquí cambia realmente a "palabra" (Verbum). El que está aquí es la Palabra; en consecuencia, se "habla" y, por lo tanto, la relación pura entre el hablante y el hablado. Así, la Cristología del Logos, como teología de la "palabra", es una vez más la apertura del ser a la idea de relación. De nuevo, es cierto que la "palabra" viene esencialmente "de otra persona" y "a otra persona"; La palabra es una existencia que es enteramente camino y apertura.

En el Evangelio de San Juan, Jesús dice: "Mi enseñanza no es mía, sino de quien me envió" (7:16). San Agustín, al comentar este texto, pregunta ¿qué es esta enseñanza de Jesús que es simultáneamente suya y no suya? Jesús es "palabra", y así queda claro que su enseñanza es él mismo (29,3). Si volvemos a leer la oración con esta idea, entonces dice: No soy yo solo; No soy mía en absoluto; mi yo es el de otro. Esta afirmación nos lleva de la cristología a nosotros mismos. Agustín pregunta: "¿Qué es tanto tuyo como tú mismo y qué tan pequeño tuyo como tú?" El elemento más individual en nosotros, nuestro propio "Yo", es al mismo tiempo el elemento menos individual de todos, porque es Precisamente nuestro "yo" que no tenemos de nosotros mismos ni para nosotros mismos. El "yo" es simultáneamente lo que tengo completamente y lo que menos me pertenece. De esta discusión se desprende que el ser que realmente se comprende a sí mismo comprende al

mismo tiempo que al ser él mismo no se pertenece a sí mismo; que solo llega a sí mismo alejándose de sí mismo y encontrando su camino de regreso como relación con su verdadero estado primordial.

2.2.4. La identidad de la persona y misión en Jesucristo

En la segunda sección del Credo nos enfrentamos a la verdadera dificultad del cristianismo: la profesión de fe que el hombre Jesús, un individuo ejecutado en Palestina alrededor del año 30, es el Cristo, el ungido o elegido de Dios, de hecho El propio hijo de Dios, y es el punto central y decisivo de toda la historia humana. ¿Podría una sola figura, que está destinada a desaparecer más y más en las nieblas del pasado, ser el centro autoritario de toda la historia? Ratzinger expresa la dificultad de esta manera:

Si bien la fe en el Logos, el significado de ser, se corresponde perfectamente con una tendencia en la razón humana, este segundo artículo del credo proclama la alianza absolutamente asombrosa de Logos y sarx, un única figura histórica. El significado que sostiene a todo ser se ha hecho carne; es decir, ha entrado en la historia y se ha convertido en un individuo en ella; ya no es simplemente lo que abarca y sostiene la historia, sino un punto en ella. En consecuencia, el significado de ser, en primer lugar, ya no se encuentra en la mente que se eleva por encima de lo individual, lo limitado, hacia lo universal; ya no se da simplemente en el mundo de las ideas, que trasciende al individuo y se refleja en él solo de manera fragmentaria; se encuentra en medio del tiempo, en el rostro de un hombre. (2004, p. 193-194)

Junto a la unión del Dios de la fe y el Dios de los filósofos aparece una segunda alianza, no menos decisiva, a saber, la del Logos y sarx, de palabra y carne, de fe e historia. El hombre histórico Jesús es el Hijo de Dios, y el Hijo de Dios es el hombre Jesús.

El Credo de los Apóstoles declara: "Creo en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor". Es significativo que el nombre "Jesús" se combine con el término "Cristo", que originalmente describía una función, antes de convertirse gradualmente en un mero nombre propio, tal como lo percibimos hoy. La fusión del nombre con el título llama la atención sobre el hecho de que "con Jesús no es posible distinguir el cargo y la persona". En el caso de Jesús la persona es el oficio; la oficina es la persona "Aquí no hay un área privada reservada para un" Yo "que permanezca en el fondo detrás de los hechos y acciones y, por lo tanto, en algún momento u otro puede estar" fuera de servicio "; aquí no hay un 'yo' separado.

Entender a Jesús como el Cristo significa estar convencido de que se ha puesto a sí mismo en su palabra. En lugar de ser un "yo" que pronuncia palabras como lo hacemos nosotros, Jesús se identificó tan estrechamente con su palabra que "yo" y la palabra son indistinguibles: es Verbo. Su obra es la entrega de sí mismo. En otras palabras, la declaración decisiva de la fe acerca de Jesús reside en la unidad indivisible de las dos palabras "Jesucristo", una unidad que oculta la experiencia de la identidad de la existencia y la misión. Todo el ser de Jesús es una función del "para nosotros", pero la función también es, por esta misma razón, todo ser. Para la fe cristiana, la persona de Jesús es su enseñanza y su enseñanza es él mismo. La fe cristiana, por lo tanto, es fe verdaderamente personal; no es la aceptación de un sistema sino la aceptación de esta persona que es su palabra; de la palabra como persona y de la persona como palabra.

2.2.5. “Hijo de Dios” e “Hijo”

La fe cristiana, como se ha mencionado, no se centra en las ideas, sino en una persona, un "yo" y en uno que se define como "palabra" y "hijo", es decir, como "apertura total". Si esto es así, si se cree en el "yo" como pura apertura, como un ser total derivado del Padre; si con toda su existencia es "hijo", la actualitas del servicio puro; Si, en otras palabras, esta existencia no solo tiene sino que es amor, ¿no debe ser idéntica a Dios, quien solo es amor? ¿Es Jesús, el Hijo de Dios, no entonces él mismo Dios?

La pregunta opuesta también surge. Si este hombre es todo lo que hace, si está detrás de todo lo que dice, si es todo para los demás y, sin embargo, en tal abandono de sí mismo todavía completamente consigo mismo; si él es el que, al perderse, se ha encontrado a sí mismo (cf. Mc 8, 35), ¿no es el hombre más humano, la realización de todo el concepto de humanidad?

El dogma cristológico, tal como se desarrolló durante los primeros cinco siglos, responde afirmativamente a estas preguntas. Presupone que el cristianismo radical de Jesús presupone la filiación y que la filiación incluye la divinidad. Solo si se entiende de esta manera permanece "como un Logos", es decir, una declaración racional; Sin esta consistencia lógica, uno se hunde en el mito. También reconoce, no menos resueltamente, que en la radicalidad de su servicio, Jesús es el hombre más humano, el hombre verdadero o ejemplar.

Con respecto a la divinidad de Cristo, la fe cristiana rechaza la idea helenística del hombre divino o Dios-hombre, que se entiende como un origen híbrido, mitad humano y mitad divino. Tal idea está completamente ausente de la Biblia.

El Nuevo Testamento usa dos designaciones que deben ser cuidadosamente distinguidas, a saber, "Hijo de Dios" y "el Hijo". Mientras que están relacionados, originalmente pertenecen a contextos muy diferentes, tienen diferentes orígenes y expresan cosas diferentes.

La expresión "Hijo de Dios" proviene de la teología "rey" del Antiguo Testamento, que a su vez se basa en la desmitificación de la teología oriental "rey". Al rey israelita, a diferencia del faraón egipcio, no se cree que sea engendrado por Dios en el sentido de ser generado físicamente por él, sino por ser elegido por él. Este es el significado que debe atribuirse al oráculo contenido en el Salmo 2: 7: "Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado. Pídanme y haré de las naciones su herencia, y los confines de la tierra su herencia". La teología del "rey" es, por lo tanto, una teología de la elección: el rey es hijo porque ha sido elegido por Dios. En pasajes más antiguos de la Biblia, como en Éxodo 4: 2, a Israel en conjunto, el pueblo elegido, se lo describe como el primogénito y amado hijo de Yahvé. En el rey, la vocación de Israel se resume: representa a Israel y une en sí mismo el misterio de la promesa, el llamado, el amor que descansa sobre Israel.

Sin embargo, dada la situación real de Israel, las palabras del Salmo 2, el dominio prometedor del mundo, parecían exageradas y casi ridículas. Así que, históricamente, era inevitable que el Salmo se convirtiera cada vez más en una profesión de esperanza en aquel de quien, un día, realmente sería verdad. La teología "real" se convirtió así en una teología de la elección en una teología de la esperanza en el rey por venir.

En este punto comienza la nueva aplicación del pasaje por la comunidad cristiana original. Las palabras del Salmo probablemente se aplicaron por primera vez a Jesús en el

contexto de la creencia en su Resurrección. El evento del despertar de Jesús de los muertos fue concebido por los primeros cristianos como el momento en que los acontecimientos del Salmo 2 se habían convertido en una realidad objetiva. Se dieron cuenta de que la esperanza real de Israel se cumple en el que murió en la Cruz y se levantó de entre los muertos. La elección de la que habla el oráculo ya no se entiende como privilegio y poder para uno mismo, sino para servir a los demás. El verdadero significado de la realeza emerge. Siempre ha tenido como objetivo defender a los demás, ser "representación".

Jesús es el verdadero heredero del universo, el heredero de la promesa en que culmina la teología davídica. También queda claro que la idea del rey, que en este sentido se transfiere a Jesús en el título de "hijo", se entrelaza con la idea del siervo. Como el rey Jesús es un siervo y como el siervo de Dios es el rey. Cabe señalar que la palabra griega "país" puede significar tanto sirviente como niño; a la luz del evento de Cristo, esta ambigüedad debe haberse convertido en un indicador del modo en que los dos roles coinciden en Jesús

La intercambiabilidad de hijo y servidor, de gloria y servicio, que de este modo dio como resultado, significando una interpretación completamente nueva de los conceptos de rey e hijo, probablemente recibió su formulación más magnífica en el cántico de la Carta a los Filipenses (2: 5-11). El pasaje en cuestión apunta al ejemplo básico de la actitud de Jesucristo que no se aferró celosamente a la igualdad con Dios que le es propia, sino que aceptó la humilde posición de siervo, hasta el punto de un completo auto-vaciamiento. Al renunciar a la existencia para sí mismo y al entrar en el movimiento puro del "para", se ha convertido en el señor de todo, de todo el cosmos, que se inclina ante él, en la proskynesis que se debe solo al verdadero rey. El Señor ante quien el universo se inclina es el Cordero

sacrificado, el símbolo de la existencia que es acto puro, puro "para". La liturgia cósmica, el homenaje de adoración del universo, se centra alrededor de este Cordero (cf. Ap 5).

El otro título del Nuevo Testamento, "Hijo", es usado por Jesús mismo. La frase debe ubicarse, no en la predicación pública de Jesús, sino en sus conversaciones con el círculo íntimo de sus discípulos. Su fuente real probablemente se encuentra en la oración de Jesús; forma el corolario natural de su nuevo modo de dirigirse a Dios como Abba. Esta palabra aramea significa "Padre". Difiere de la forma en que fue posible dirigirse a Dios como Padre en el Antiguo Testamento, en la medida en que Abba es un término de familiaridad íntima (comparable con la palabra "Papá", si bien es algo más elevado). La intimidad implícita en la palabra excluye para el judío la posibilidad de usarla en referencia a Dios

Esta forma de dirección encuentra su corolario intrínsecamente apropiado en la descripción de Jesús de sí mismo como Hijo. Este término nos da una idea de la experiencia de la oración de Jesús, de la cercanía a Dios que distingue sus relaciones con Dios de las de todos los demás hombres, pero no busca ningún tipo de exclusividad, sino que está diseñada para incluir a los demás en su propia relación con Dios "Desea incorporarlos, por así decirlo, en su propio tipo de actitud hacia Dios, para que con Jesús y en él puedan decir Abba a Dios tal como lo hace: ninguna distancia establecida los separará más; deben ser abrazados en esa intimidad que en Jesús es la realidad".

El Evangelio de San Juan coloca esta auto descripción en el corazón de su imagen de Jesús. Como hemos visto, la descripción de Jesús como Hijo no es la expresión de ningún poder propio reclamado por Jesús, sino la expresión de la relatividad total de su existencia. Él no es nada más que "ser de" y "ser para". En esto, el título "Hijo" es idéntico a las

designaciones "la Palabra" y "el enviado". Cuando Juan describe al Señor usando las palabras "yo soy", se entiende lo mismo, la unidad total del "yo" que resulta de una actitud de entrega total. El corazón de la cristología del Hijo de Juan se encuentra en lo que hemos visto como el punto de partida de toda la cristología: "en la identidad del trabajo y el ser, del hecho y la persona, de la fusión total de la persona en su trabajo y en el total coincidencia de hacer con la persona misma, que no retiene nada para sí misma sino que se entrega completamente en su trabajo".

En Juan, hay claramente un proceso de "ontologización", un regreso al ser detrás del carácter "fenomenal" de lo que está sucediendo. La enseñanza de Jesús es él mismo. Él como totalidad es Hijo, Palabra y misión; Su actividad llega hasta la base del ser y es uno con ella. Es precisamente en esta unidad de ser y hacer que reside su carácter especial. Su ser es servicio y filiación. Está claro, entonces, que "el que se entrega a sí mismo para servir a los demás, para completar la abnegación y el auto-vaciamiento, literalmente se convierte en estas cosas, que esta persona es el verdadero hombre, el hombre del futuro, la coincidencia del hombre y Dios".

Los dogmas de Nicea y Calcedonia tenían la intención de expresar nada más que esta identidad de servicio y ser, en la que todo el contenido de la relación de oración "Abba-Hijo" sale a la luz. Las declaraciones cristológicas de estos Concilios no se desarrollaron a partir de nociones mitológicas de origen, como encontramos en la noción helenística del hombre divino, sino a partir del testimonio joánico, que por su parte simplemente representa la prolongación del diálogo de Jesús con el Padre y de la existencia de Jesús para los hombres hasta el punto de sacrificarse en la Cruz.

La cristología de San Juan y del Credo de la Iglesia, por lo tanto, reconoce ser él mismo como acto y enfatiza que Jesús es su obra. Su ser es pura actualidad de "desde" y "para". Como este "ser" ya no es separable de su actualidad, coincide con Dios. Al mismo tiempo, este "ser" es el hombre ejemplar, el hombre del futuro. Es a este tema final al que debemos dirigirnos ahora.

2.2.6. El “Segundo Adam”

En 1 Corintios 15:45, San Pablo habla de Jesús como el "último hombre" (eschatos Adán), el hombre final, que lleva al hombre a su futuro, que consiste en que no es solo un hombre, sino uno con Dios. Jesús es por lo tanto el "hombre ejemplar". Como tal, sobrepasa los límites de la humanidad; Sólo así es verdaderamente el hombre ejemplar. Como lo expresa Ratzinger (2004), "el hombre es cuanto más es él mismo cuanto más está con" el otro". Él solo viene a sí mismo alejándose de sí mismo. Solo a través de "el otro" y de "estar" con "el otro" él viene a sí mismo" (234).

En última instancia, el hombre está destinado al otro, al otro verdaderamente, a Dios; él es aún más él mismo cuanto más está con el Otro, con Dios. En consecuencia, él es completamente él mismo cuando ha dejado de permanecer en sí mismo, se encierra en sí mismo y se afirma, cuando de hecho es pura apertura a Dios. En otras palabras, el hombre llega a sí mismo moviéndose más allá de sí mismo. Jesucristo muestra el camino, porque él es el que se ha movido más allá de sí mismo y, por lo tanto, el hombre que verdaderamente ha venido a sí mismo.

Para ayudar a sus lectores a comprender estos conceptos, Ratzinger recurre, aunque no sin crítica, a la teoría evolutiva, con especial referencia a los escritos de Pierre Teilhard de Chardin, para describir el proceso de "hominización" desde la etapa animal hasta los logotipos, desde la mera vida hasta mente. Argumenta que este paso, a través del cual el Logos, la comprensión, la mente, llegaron por primera vez al mundo, está incompleto; solo se completa cuando el Logos mismo, todo el significado creativo y el hombre se fusionan entre sí. La "hominización" plena del hombre presupone que Dios se haga hombre; solo por este evento separa al "animal" de lo "lógico" finalmente se cruzó para siempre y se concede el más alto desarrollo posible al proceso que comenzó cuando una criatura de polvo y tierra miró más allá de sí misma y su entorno y pudo abordar Dios como "tú".

Es la apertura al todo, al infinito, lo que hace al hombre completo. El hombre es hombre al extenderse infinitamente más allá de sí mismo, y por lo tanto, cuanto más hombre se encierra, menos encerrado está en sí mismo, menos "limitado" está. Pues, permítanme repetir, que el hombre es el hombre más plenamente, de hecho, el hombre verdadero, el más ilimitado, que no solo tiene contacto con el infinito, el Ser Infinito, sino que es uno con él: Jesucristo. En él, la "hominización" realmente ha alcanzado su objetivo (Ratzinger 2004, p. 235)

Si Jesús es el hombre ejemplar, en el cual la intención de Dios para el hombre sale a la luz, entonces no puede ser destinado a ser simplemente una excepción absoluta, una curiosidad, en la cual Dios nos demuestra qué tipo de cosas son posibles. En realidad, su existencia concierne a toda la humanidad. El Nuevo Testamento lo deja claro al llamarlo "Adán"; En la Biblia, esta palabra expresa la unidad de toda la criatura "hombre", de modo que se puede hablar de la idea bíblica de una "personalidad corporativa". Por lo tanto, si Jesús

se llama "Adán", esto significa que tenía la intención de reunir a toda la criatura "Adán" en sí mismo. Esto nos da una idea del significado de la realidad que San Pablo llama el "cuerpo de Cristo". La existencia de Cristo no puede ser una excepción, sino que debe "atraer a sí misma" a toda la humanidad (cf. Jn 12:32).

La fe ve en Jesús al hombre en el que se ha logrado el siguiente paso evolutivo, como si fuera el hombre, en el que se ha producido el avance fuera del ámbito limitado de la humanidad; el hombre en el que la personalización y la socialización ya no se excluyen sino que se apoyan; el hombre en quien la unidad perfecta y la individualidad perfecta son uno; el hombre en el que la humanidad entra en contacto con su futuro y, en la mayor medida, se convierte en su futuro, porque a través de él entra en contacto con Dios mismo, comparte con él y realiza así su propio potencial más intrínseco. De aquí en adelante, la fe en Cristo verá el comienzo de un movimiento en el que la humanidad desmembrada se reúne cada vez más en el ser de un solo Adán, un solo "cuerpo", el hombre por venir. Verá en él el movimiento hacia ese futuro del hombre en el que está completamente "socializado", incorporado a un solo ser, pero de tal manera que el individuo no se extingue sino que se lo traiga completamente a sí mismo.

La teología joánica avanza en la misma dirección, como se desprende de las palabras: "Y yo, cuando sea elevado de la tierra, atraeré a todos los hombres hacia mí" (Jn 12, 32). Esta oración explica el significado de la muerte de Jesús en la Cruz y, por lo tanto, expresa, ya que la Cruz constituye el centro de la teología joánica, la dirección en la que se pretende que apunte todo el Evangelio. El evento de la crucifixión se interpreta como un proceso de apertura, que atrae a individuos dispersos, mónadas humanas, al abrazo de Jesucristo, para llegar a esta unión en la meta de la humanidad. Una vez más, se ve a Jesús esencialmente

como el hombre para los demás; Es precisamente su completa apertura lo que lo convierte en el hombre del futuro. El futuro del hombre radica en "ser para", confirmando lo que reconocimos anteriormente como el significado de la filiación y el significado de la doctrina de tres Personas en un Dios, a saber, una referencia a la existencia dinámica, "real", que es esencialmente Apertura en el movimiento entre "desde" y "para". Una vez más, queda claro que Cristo es el hombre completamente abierto, en el que se derriban los muros divisorios de la existencia, que es completamente "transición" (Pascua).

Esto nos remite al misterio de la Cruz y la Pascua, un misterio que la Biblia considera un misterio de transición (cf. Jn 13, 1). Juan, quien en particular refleja estas ideas, concluye su retrato del Jesús terrenal con la escena de la perforación de su costado (Jn 19:34), que representa una existencia cuyos muros están derribados, que no conoce límites más firmes sino que es esencialmente apertura. Para Juan, esta escena constituye el clímax no solo de la narrativa de la Pasión sino también de toda la historia de Jesús. Después de la perforación con una lanza, la existencia de Jesús está completamente abierta; ahora él es enteramente "para"; ahora ya no es realmente un solo individuo sino "Adán", de cuyo lado está formada Eva, una nueva humanidad. El lado abierto del nuevo Adán repite el misterio del "lado abierto" del hombre en la creación: es el comienzo de una nueva comunidad definitiva de hombres entre sí, una comunidad aquí simbolizada por la sangre y el agua, en la que Juan señala Los sacramentos cristianos básicos del bautismo y la eucaristía y, a través de ellos, a la Iglesia como signo de la nueva comunidad de hombres. El Cristo completamente abierto, que completa la transformación del ser en recepción y transmisión, es, por lo tanto, visible como en el nivel más profundo que siempre fue: a saber, como "Hijo". Así que Jesús en la cruz ha entrado verdaderamente en su hora.

Por esta razón, el emblema de quien debe venir debe ser la Cruz, y su rostro en esta era del mundo debe ser un rostro sangrante y herido: el "último hombre", es decir, el verdadero, el futuro hombre, revela él mismo en esta era en los últimos hombres; quien quiera estar de su lado, por lo tanto, debe estar de su lado (cf. Mt 25: 31-46). (Ratzinger 2004, p. 243)

Todo esto muestra lo que se requiere para ser el hombre para los demás. Ser el hombre que está abierto y por lo tanto abre un nuevo comienzo, significa ser el hombre en el sacrificio, el hombre sacrificado. El futuro del hombre cuelga en la Cruz, la redención del hombre es la Cruz. El hombre solo puede venir a sí mismo dejando que los muros de su existencia se derrumben, observando a quien ha sido traspasado y siguiéndolo, quien, como el abierto y perforado, había abierto el camino hacia el futuro. Esto significa, al final, que el cristianismo, que como creencia en la creación reconoce la primacía de los logotipos, el significado creativo como principio y origen, también lo reconoce de una manera específica como el fin, el futuro, el próximo. De hecho, en esta mirada sobre quien viene se encuentra el verdadero dinamismo histórico del enfoque cristiano, que en el Antiguo y Nuevo Testamentos perfecciona la fe en la esperanza en el futuro.

El horizonte del cristianismo lo abarca todo, refiriéndose al pasado, al presente de lo eterno y al futuro, a Aquél que ha de venir, en el que Dios y el mundo se tocarán, y, por lo tanto, Dios. En el mundo y en el mundo en Dios será verdaderamente el Omega de la historia. La fe avanza para encontrarse con el que viene. Sin embargo, en Cristo, el rostro de Aquel que ha de venir ya se ha revelado: "será el hombre el que pueda abrazar a todos los hombres porque se ha perdido a sí mismo y a ellos para con Dios" (p. 243).

2.2.7. CONCLUSIÓN

Estos textos, que datan principalmente de la primera parte de la carrera de Joseph Ratzinger, muestran la notable consistencia de su pensamiento. Dicho esto, observamos un desarrollo interesante en su cristología desde la década de 1980 en adelante. Mientras siempre insiste en la importancia fundamental de la definición de Calcedonia, Ratzinger, al elaborar lo que él llama una "cristología espiritual", presta mucha más atención a los asuntos relacionados con la voluntad humana y la libertad de Cristo, que fueron tratados en el siglo VII por San Máximo el Confesor y el Tercer Concilio de Constantinopla, y que apenas se mencionan en los primeros escritos cristológicos de Ratzinger.

Los presupuestos y principios subyacentes del método teológico de Ratzinger, que hemos observado en los textos hasta ahora considerados, nos permitirán apreciar mejor los principales asuntos en juego en sus principales obras cristológicas, comenzando con *Introducción al cristianismo*.

En estas obras se ha presentado el pensamiento de Ratzinger con respecto del misterio de la Encarnación, con especial referencia a algunos de sus escritos anteriores y a su obra clásica *Introducción al cristianismo*. Además del obvio papel central que desempeña Jesucristo en la teología de Ratzinger, de acuerdo con la naturaleza particular de la fe cristiana, es noto cómo una comprensión adecuada de su cristología requiere tener en cuenta la teología de la fe y la teología del Dios Trino. Se describe en la introducción y la primera parte de *Introducción al cristianismo*. Es de subrayar la insistencia en el tema del Logos y la conexión correspondiente entre fe y razón, como lo demuestra la comprensión cristiana de la

fe y la primera opción cristiana para el Dios de los filósofos en contraste con los dioses de la religión pagana. Se observa el énfasis en la unidad de la persona y misión, que está vinculado a la descripción de la existencia de Cristo en términos de "ser de" y "ser para" y que subyace en la interpretación de los temas clave de Juan, el Hijo, la Palabra y la misión. También se nota la fidelidad de Ratzinger a los dogmas cristológicos de los primeros concilios cristianos y su énfasis en las consecuencias de estas enseñanzas para el discipulado cristiano. Igualmente la importancia del misterio de la Encarnación, que está estrechamente relacionado con la soteriología, es decir, con la cuestión de la obra salvadora de Cristo.

2.3. INTRODUCCIÓN A JESÚS DE NAZARETH (2000).

En la introducción que escribió en el año 2000 a la nueva edición de su Introducción al cristianismo, Joseph Ratzinger expresó su convicción de que una renovación de la Cristología "debe tener el coraje de ver a Cristo en toda su grandeza, tal como lo presenta los cuatro evangelios en las muchas tensiones de su unidad" (p. 29). Unos años más tarde, en su libro En el camino a Jesucristo (2005), observó que la crisis de la fe en Cristo en los últimos tiempos "comenzó con una forma³ modificada de leer las Sagradas Escrituras, aparentemente la única forma científica. La pregunta de cómo debemos leer la Biblia está inseparablemente relacionada con la pregunta acerca de Cristo" (p. 9).

En "En el camino a Jesucristo", señala tres límites de la cristología contemporánea, que busca rectificar en Jesús de Nazaret. En primer lugar, señala lo que podríamos llamar un reduccionismo cristológico: Jesús es representado simplemente como un modelo de humanidad "que no exige nada, nunca regaña, que acepta a todos y todo, que ya no hace nada más que afirmarnos" (p. 8). En segundo lugar, hay una tendencia a negar la presencia de lo sobrenatural en la historia, lo que conduce a una interpretación "científica" de la figura de Jesús, que en realidad es una "ideológica" (p. 61-62).

Finalmente, hay intentos de hacer que la figura de Jesús sea relevante, de acuerdo con las ideas e ideales de una época dada. Este se convierte en el criterio para determinar la autenticidad o falta de autenticidad de las palabras y los hechos de Jesús. Deja fuera elementos centrales del misterio de Jesucristo para enfatizar lo que parece relevante. De esta manera, "las ideas preconcebidas de lo que Jesús no puede ser (el Hijo de Dios) y de lo que

debería ser, se convierten en herramientas de interpretación y, en última instancia, prestan la apariencia de hallazgos históricos rigurosos a lo que en realidad es simplemente el resultado de las presuposiciones de la filosofía" (p. 62).

En su presentación de “En el camino a Jesucristo” en Ratisbona el 16 de enero de 2004, Ratzinger señaló que el debate teológico actual tiende a centrarse en dos temas principales: el desafío planteado a la fe cristiana por el relativismo y, en particular, por la presencia de Otras religiones y la cuestión de quién es realmente Jesucristo. Este último es el tema central de los diversos artículos contenidos en el libro, que Ratzinger ve como un paso preparatorio para una obra sobre Jesús, en la que pretende presentar al Jesús de la Biblia como una figura coherente, como el auténtico Jesús histórico. Quien no solo es histórico sino también contemporáneo con nosotros.

Entre 2007 y 2012, luego de su elección al Papado, Joseph Ratzinger publicó los tres volúmenes de Jesús de Nazaret. Aunque el autor pasó a ser el papa en ese momento, dejó en claro que este trabajo no es "en modo alguno un ejercicio del magisterio, sino que es únicamente una expresión de mi búsqueda personal por el rostro del Señor" (p. XXIII) “...Afirma que su objetivo es "retratar al Jesús de los evangelios como el Jesús real, "histórico" en el sentido estricto de la palabra” (p. XXII) lo hace porque está convencido de que esta figura es “mucho más lógica e, históricamente hablando, mucho más inteligible que las reconstrucciones que hemos presentado en las últimas décadas. Creo que este Jesús, el Jesús de los evangelios, es una figura históricamente plausible y convincente" (p. XXII). También es su esperanza que este trabajo "ayude a fomentar el crecimiento de una relación viva con él", ya que todo depende de la "amistad íntima" con Jesús” (p.299-327).

En Jesús de Nazaret, Ratzinger está involucrado en un experimento en lo que él llama "Cristología espiritual", es decir, una Cristología considerada en mayor medida que antes desde el aspecto de su "apropiación espiritual" (1986, p. 9). El enfoque de su posición es la comunión que Jesús tuvo con su Padre, que es el verdadero centro de su personalidad. Esto está en consonancia con el método que estableció en una dirección titulada "Tomando rodamientos en la cristología" dada en Río de Janeiro en septiembre de 1982 en un congreso sobre cristología organizado por el CELAM, que se publicó posteriormente en la colección de ensayos: "Una aproximación a una cristología espiritual" (p. 13-46).

En esta dirección, argumenta que llamar a Jesús "Hijo" corresponde más estrictamente al centro de la figura histórica de Jesús. De hecho, "todo el testimonio del Evangelio es unánime al sostener que las palabras y los hechos de Jesús surgieron de su más íntima comunión con el Padre" (p. 17), que se expresa en su oración frecuente y prolongada. Los discípulos llegaron gradualmente a comprender quién es Jesús al verlo orar y participar en esa oración. La confesión de fe de Pedro en Jesús como el Cristo se origina en la oración de Jesús y responde a esa oración. Por lo tanto, la cristología es, en última instancia, una exégesis de la oración de Jesús. No es posible saber quién es realmente Jesús al adoptar una postura supuestamente neutral; la comprensión real de Jesucristo requiere fe, discipulado y oración. (Ratzinger, 2015, 107-230).

El cardenal Kurt Koch ha señalado que el primer volumen de Jesús de Nazaret, publicado en 2007, no es una biografía de Jesús, sino un retrato teológico, que busca comprender su viaje terrenal desde su bautismo en el Jordán hasta su Transfiguración en el Monte Tabor. El segundo volumen, publicado en 2010, trata sobre los eventos de la Semana Santa, desde la entrada de Jesús a Jerusalén, hasta su pasión, muerte y resurrección, con un

epílogo sobre los artículos finales de la sección cristológica del Credo, a saber, la ascensión de Cristo. , su posición a la diestra del Padre y su venida en gloria. El tercer volumen, mucho más corto, publicado en 2012, prácticamente al final del pontificado del Papa Benedicto, trata sobre las narrativas de la infancia que figuran en los dos primeros capítulos de los Evangelios de Mateo y Lucas. (Koch, 2012, pp. 191-207)

2.3.1. Una cristología implícita.

Ratzinger, en esta obra “Jesús de Nazaret”, utilizando el método descrito anteriormente y enfatizando la relación filial de Jesús con Dios Padre, Joseph Ratzinger analiza los diversos misterios de la vida de Jesús y su enseñanza de tal manera que llegue a un entendimiento de Su identidad y mensaje. Antes de su resurrección, Jesús ofrece una serie de pistas sobre su verdadera identidad, lo que hace posible producir una cristología pre-pascual coherente que, por parte de Jesús, ya es explícita. Permanece implícito para los discípulos hasta la resurrección de Jesús, lo que les permite profesar plenamente su fe en él.

El primer y segundo capítulos tratan a su vez con el bautismo de Jesús y las tentaciones que sufrió en el desierto; En estas experiencias, la naturaleza de su misión mesiánica emerge más claramente. El bautismo de Jesús está en consonancia con el patrón que tomará su ministerio. Aunque no tiene pecado y, por lo tanto, no necesita el bautismo, lo recibe en obediencia a Dios y como una señal de que toma el lugar de los pecadores, sustituyéndose por ellos. De esta manera, desde el principio de su ministerio, Jesús ya apunta a la Cruz, donde tiene lugar su acto definitivo de sustituirse por los pecadores. Además, la

teofanía que tiene lugar en el momento del bautismo de Jesús muestra que su comunión con el Padre es perfecta.

El capítulo sobre las tentaciones, que describe la lucha interior de Jesús al comienzo de su ministerio público, reflexiona sobre la verdadera naturaleza de su misión mesiánica y sobre las posibles distorsiones de su tarea. También aborda la cuestión de qué es verdaderamente importante en la vida humana, a saber, la primacía de Dios, quién es el verdadero bien del hombre y quién solo debe ser adorado:

En el corazón de todas las tentaciones... está el acto de apartar a Dios porque lo percibimos como algo secundario, si no realmente superfluo y molesto, en comparación con todos los asuntos aparentemente mucho más urgentes que llenan nuestras vidas. Construyendo un mundo con nuestras propias luces, sin hacer referencia a Dios, construyendo sobre nuestros propios cimientos; negarse a reconocer la realidad de cualquier cosa más allá de lo político y material, y dejar de lado a Dios como una ilusión, esa es la tentación que nos amenaza de muchas formas variadas. (p. 28)

Los temas del Reino de Dios y el Sermón del Monte, que se discuten en los siguientes tres capítulos, son particularmente importantes debido a la cristología implícita que contienen. En el tercer capítulo, Ratzinger explora diferentes entendimientos del "Reino", incluyendo algunos distorsionados, y concluye, de acuerdo con Orígenes, que el Reino es, en última instancia, el mismo Jesús; En él, incluso ahora, Dios mismo está presente y activo entre los hombres. A las buenas nuevas del Reino, la única respuesta adecuada es entrar en comunión con Jesús, por medio de la fe, la conversión y el discipulado.

Los capítulos cuarto y quinto se ocupan del Sermón del Monte. En estos, Ratzinger explora tres temas principales de los cuales "el mensaje y la persona de Jesús emergen con particular claridad": las bienaventuranzas, que contienen un retrato implícito de Jesús mismo, la renovada Torá o Ley del Mesías, y la enseñanza de Jesús sobre oración.

En el capítulo sexto, que está dedicado a los discípulos, Ratzinger muestra cómo Jesús reúne a una nueva familia acerca de él, que es de alcance universal, y le da una estructura particular; se basa en los Doce, a quienes Jesús, después de pasar una noche en oración (cf. Lc 6, 12-13), elige ser los líderes del nuevo Israel, la Iglesia. Su ministerio apostólico es a la vez sacerdotal y profético. Jesús los designa para compartir su misión de redención; deben estar con él, y al mismo tiempo, son enviados a predicar, a expulsar demonios y a sanar (cf. Mc 3, 14; Mt 10, 1).

El capítulo 7 se ocupa del mensaje de las parábolas, "que constituyen el corazón de la predicación de Jesús". Después de una discusión de las interpretaciones de Adolf Jülicher, CH Dodd y Joachim Jeremias, y observando que "el tema más profundo de la predicación de Jesús fue su propio misterio, el misterio del Hijo en el que Dios está entre nosotros y cumple su palabra", Ratzinger. Afirma que tenemos buenas razones para interpretar todas las parábolas como "invitaciones ocultas y de múltiples capas a la fe en Jesús como el 'Reino de Dios en persona'" (p. 188). "Dicho esto, el verdadero mensaje de las parábolas a menudo se oculta a los oyentes de Jesús (cf. Mc 4, 11-12) y, en última instancia, su significado solo se desbloquea en la Cruz, ya que las parábolas hablan de una manera oculta del misterio de la cruz" (p. 190-191).

Las parábolas también apuntan a provocar una respuesta; Por medio de las parábolas, Jesús nos muestra a un Dios que interviene en nuestras vidas y nos exige algo. En última instancia, son "una expresión de lo oculto de Dios en este mundo y del hecho de que el conocimiento de Dios siempre reclama a toda la persona, que tal conocimiento es uno con la vida misma y que no puede existir sin el" arrepentimiento "". Sobre esta base, Ratzinger procede a examinar tres narrativas parábola encontradas solo en el Evangelio de Lucas: el buen samaritano (Lc 10: 25-37); el Hijo Pródigo (Lucas 15: 11-32) y el Hombre Rico y Lázaro (Lucas 16: 19-31).

Al concentrarse en los Evangelios sinópticos en los primeros siete capítulos, Ratzinger dedica su atención en el octavo capítulo a la autoría y la confiabilidad histórica del Evangelio de Juan y las principales imágenes de Jesucristo: el agua, la vid, el vino, el pan y el pastor. También muestra cómo Jesús se revela como el nuevo Moisés y cómo las imágenes, discursos y signos de este Evangelio deben entenderse en términos de la liturgia y las fiestas judías.

Ratzinger señala que todos los festivales judíos tienen una base triple. Están enraizados en fiestas relacionadas con los ciclos de la naturaleza y, por lo tanto, con la creación y la búsqueda del hombre por Dios a través de la creación. También son fiestas de recuerdo de las obras salvadoras de Dios, que de alguna manera se hacen presentes para el beneficio de los participantes. Finalmente, el recuerdo da lugar a la esperanza de la próxima salvación definitiva que aún se espera. Estas tres dimensiones de las fiestas judías "se profundizan y se remodelan aún más a medida que se hacen presentes en la vida y el sufrimiento de Jesús" (p. 307).

Los discursos de Jesús en el Evangelio de Juan se establecen en el contexto de las principales fiestas judías y, por lo tanto, contienen toda la dinámica de la historia de la salvación y, al mismo tiempo, están arraigados en la creación. Estos discursos "son, en última instancia, indicadores para Aquel que simplemente puede decir de sí mismo: "Yo soy". Es evidente que los discursos de Jesús nos dirigen hacia la adoración y, en este sentido, hacia el "sacramento", al mismo tiempo que abarcan el cuestionamiento y la búsqueda de todos los pueblos " (p. 238).

En el capítulo 9, Ratzinger regresa a los Evangelios sinópticos para discutir dos escenas estrechamente relacionadas en las que la cuestión de la identidad de Jesús vuelve a destacar, a saber, la confesión de fe de Pedro y la Transfiguración de Jesús. La confesión de Pedro es seguida inmediatamente por la primera profecía de la Pasión y las palabras de Jesús acerca de las condiciones del discipulado. El episodio de la Transfiguración interpreta la confesión de Pedro y la profundiza, al mismo tiempo que la conecta con el misterio de la muerte y resurrección de Jesús. Es solo la combinación de la confesión de Pedro y la enseñanza de Jesús de los discípulos lo que nos proporciona la fe cristiana plena y esencial. Sin embargo, en todas las épocas, a pesar de que pueden poseer la profesión correcta de fe, los cristianos "necesitan que el Señor enseñe de nuevo a cada generación que su camino no es el camino del poder y la gloria terrenales, sino el camino de la Cruz" (p. 299).

Las diversas confesiones de los discípulos de Jesús en los relatos del Evangelio muestran cómo llegaron a reconocer que no encaja en ninguna de las categorías existentes. Desde el Sermón de la Montaña, desde sus obras poderosas y su autoridad para perdonar los pecados, desde el modo soberano de su predicación y su manera de manejar las tradiciones de la Ley, de todos ellos pudieron reconocer que él es más que uno de los profetas "Él es el

Profeta que, como Moisés, habla cara a cara con Dios como con un amigo; él es el Mesías, pero en un sentido diferente al de un simple portador de algún encargo de Dios”. En ciertos momentos clave, los discípulos se dieron cuenta de la asombrosa comprensión de que Jesús es el mismo Dios. Como no pudieron poner todo esto en una respuesta perfecta, utilizaron expresiones del Antiguo Testamento: Jesús es el Cristo, el Mesías, el Ungido, el Hijo de Dios, el Señor. Su confesión pudo llegar a su forma completa solo después de la Resurrección cuando Tomás, tocando las heridas del Señor resucitado, gritó: "Mi Señor y mi Dios" (Jn 20, 28)

El episodio de la Transfiguración enfatiza aún más la divinidad de Jesús, pero, como deja claro el relato de San Lucas, su gloria está relacionada con su Pasión. La Transfiguración tiene lugar durante la Fiesta de los Tabernáculos, durante la cual los judíos construyeron chozas o tabernáculos para recordar su viaje en el desierto después de su éxodo de Egipto. En el momento de Jesús, la fiesta estaba cargada de significado mesiánico: la gente vivía con la esperanza de las moradas eternas de la vida venidera, que seguirían la intervención salvadora definitiva de Dios. Pedro se da cuenta de que Jesús está cumpliendo la Fiesta de los Tabernáculos ante sus propios ojos, pero tiene que aprender una vez más que "la era mesiánica es ante todo la era de la Cruz y que la Transfiguración, la experiencia de convertirse en luz de y con el Señor". "Nos exige ser quemados por la luz de la Pasión y así transformarnos".

El episodio también enfatiza una vez más que las Escrituras en su conjunto, la Ley y los profetas, personificados por Moisés y Elías, hablan de Jesús. Moisés recibió la Ley de Dios, la Torá, en la montaña del Sinaí. Ahora en la montaña de la Transfiguración, Dios dice a los discípulos: “Este es mi Hijo amado, con quien tengo complacencia; escúchenlo”. De

esta manera, se identifica a Jesús como el Hijo divino, la clave interpretativa de las Escrituras y la Torá viva. Los discípulos deben acompañar a Jesús de vuelta a la montaña y aprender de nuevo a "escucharlo".

El capítulo final se titula "Jesús declara su identidad". En él, Ratzinger discute los dos títulos que Jesús se aplica a sí mismo, según la evidencia de los Evangelios, a saber, "Hijo del hombre" y "el Hijo".

El título "Hijo del hombre" se encuentra principalmente en los evangelios sinópticos. Al usarlo, Jesús sintetiza numerosas hebras y corrientes de la tradición del Antiguo Testamento y las aplica a sí mismo. La expresión puede significar simplemente el hombre mismo. También puede referirse a la figura apocalíptica de Daniel 7, que está asociada con el reino venidero de la salvación. En la escena del Juicio Final de Mateo 25: 31-46, el Hijo del Hombre es el juez, pero su identificación con los que sufren de todas las formas “presupone la identidad del juez con el Jesús terrenal y revela la unidad interna de la Cruz y la gloria”. De la existencia terrenal en la humildad y futura autoridad para juzgar al mundo”. Los dichos sobre el Hijo del Hombre también ocurren en conexión con las predicciones de Jesús de su Pasión; En estos casos, Jesús se asocia con la figura del Antiguo Testamento del Siervo Sufriente.

En Jesús de Nazaret, Joseph Ratzinger proporciona una breve explicación de los títulos "Hijo de Dios" y "Hijo", refiriendo al lector a su tratamiento anterior de estos en Introducción al cristianismo. En estrecha relación con ellos está la expresión "Yo soy", que se encuentra predominantemente en el Evangelio de Juan. Esta expresión es seguida a veces por expresiones figurativas; en Juan hay siete dichos: "Yo soy el pan de la vida", "La luz del

mundo", "La puerta", "El buen pastor", "La resurrección y la vida", "El camino, la verdad". Y la vida", "la vida verdadera". Como lo explica, "todas estas son variaciones sobre el tema único: que Jesús ha venido para que los seres humanos puedan tener vida y la tengan en abundancia (cf. Jn 10, 10). Su único don es la vida, y puede darla porque la vida divina está presente en él en plenitud original e inagotable " (p. 353). Lo único que anhelamos es la plenitud de la vida, la felicidad o el gozo perfecto "(Jn 16: 24). Al final, el hombre solo necesita una cosa, en la que se incluye todo lo demás, a saber, Dios mismo. Ahora nos damos cuenta de lo que hay detrás de las imágenes de Juan: Jesús nos da "vida" porque nos da a Dios y él puede dar a Dios porque él mismo es uno con Dios, porque él es el Hijo.

A veces, sin embargo, la expresión "Yo soy" aparece sin calificación. En tales casos, se refiere al nombre divino revelado a Moisés (cf. Ex 3:14) y evocado por Deutero-Isaías (cf. Is 43: 10,13). Cuando Jesús lo usa, indica que en él está presente personalmente el misterio del único Dios.

Cuando los judíos le preguntan acerca de su identidad, Jesús dice: "Cuando hayas levantado al Hijo del hombre, sabrás que yo soy él" (Jn 8, 28). De esta manera, indica que es en la Cruz donde se hará visible su filiación, su unidad con el Padre. "La cruz es la verdadera altura". Es el colmo del "amor hasta el fin" (Jn 13: 1). En la cruz, Jesús es exaltado a la misma 'altura' del Dios que es amor. Es allí donde puede ser "conocido", que el "Yo soy él" puede ser reconocido. "Este reconocimiento ocurre repetidamente a lo largo de la historia, comenzando el día de Pentecostés, cuando los judíos son cortados al corazón "por la predicación de Pedro. (cf. Hechos 2:37) y tres mil personas se bautizan y se unen a la comunión de los apóstoles (cf. Hechos 2:41). Se realiza en el sentido más completo al final

de la historia, cuando, como dice el vidente del Libro de Apocalipsis, "todos los ojos lo verán, todos los que lo traspasaron" (Ap. 1: 7).

Otros ejemplos del uso de la expresión "Yo soy" para expresar la identidad divina de Jesús se producen en la disputa sobre Abraham (Jn 8: 31-59) y el relato de Marcos de Jesús caminando sobre el agua inmediatamente después de la primera multiplicación de los panes (cf. Mc 6: 45-52), una historia que se asemeja mucho al relato paralelo en el Evangelio de Juan (cf. Jn 6: 16-21).

Jesús usa las tres expresiones, "Hijo del hombre", "el Hijo" y "Yo soy" para ocultar y revelar su identidad. Todos se derivan de la Biblia de Israel, sin embargo, reciben su significado completo solo en él; Es como si lo hubieran estado esperando. Todos sacan a la luz la originalidad de Jesús y solo son posibles en sus labios, para todos es fundamental el término de oración "Hijo", que corresponde al "Abba, Padre" que Jesús dirige a Dios.

La Iglesia primitiva tomó la sustancia de estos tres términos, centrada en "Hijo", y la aplicó a la expresión "Hijo de Dios", que estaba desprovista de sus antiguas asociaciones mitológicas y políticas. La expresión "Hijo de Dios" adquirió así un significado totalmente nuevo, que Jesús había anticipado al hablar de sí mismo como el Hijo y como "Yo soy".

A lo largo de los siglos siguientes, este nuevo significado atravesó un proceso de discernimiento, en medio de debates a veces feroces, antes de que se expresara en el Símbolo de Nicea mediante el término filosófico *homoousios*. Este término no heleniza la fe ni la carga con una filosofía ajena. En cambio, capturó en una fórmula estable exactamente lo que había surgido como incomparablemente nuevo y diferente en la manera en que Jesús hablaba con el Padre. En última instancia, el Credo de Nicea es una reformulación de la confesión de

fe de Pedro: "Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente" (Mt 16, 16), que la Iglesia confiesa en todas las épocas para siempre.

2.3.1. La Cristología del sermón del monte.

La Cristología en los capítulos cuarto y quinto del primer volumen de Jesús de Nazaret, que se ocupan del Sermón del Monte y la Oración del Señor, que está arraigado en la íntima comunión de Jesús con su Padre. Se trata, en particular, tres temas que ilustran la persona y el mensaje de Jesús de una manera particularmente clara, a saber, las Bienaventuranzas, la actitud de Jesús hacia la Ley o la Torá, y su enseñanza sobre la oración, que culmina en el Padre Nuestro.

En el Evangelio de Mateo, el Sermón del Monte está precedido por un resumen del comienzo del ministerio público de Jesús (cf. Mt 4, 12-25). Esta cuenta contiene tres elementos. La primera es la indicación de Mateo del contenido fundamental de la predicación de Jesús, cuyo propósito es resumir todo su mensaje: "Arrepentíos, porque el Reino de los cielos está cerca" (Mt 4:17). El segundo es el llamamiento de los doce apóstoles, "que es tanto un gesto simbólico como un acto totalmente concreto mediante el cual Jesús anuncia e inicia la renovación de las doce tribus, la nueva asamblea del pueblo de Israel". Finalmente, se nos dice que Jesús "recorrió toda Galilea, enseñando en sus sinagogas y predicando el evangelio del Reino y sanando toda enfermedad entre la gente" (Mt 4:23). Está claro, entonces, que Jesús no es solo el maestro sino también el Redentor de toda la persona: el Jesús que enseña es al mismo tiempo el Jesús que salva

Siguiendo este relato, Mateo dedica tres capítulos al Sermón del Monte (Mt 5-7). En él, el evangelista "reúne una imagen de Jesús como el nuevo Moisés" en relación con la promesa de un nuevo profeta que se encuentra en el Libro de Deuteronomio. Jesús sube a la montaña, se sienta, como lo haría un maestro, y enseña a sus discípulos. Los discípulos no pretenden ser un grupo restringido, basado en el linaje; Todos los que escuchan y aceptan la palabra pueden convertirse en discípulos. "Escucharlos es la base sobre la cual se construye un Israel más inclusivo: un Israel renovado, que no excluye ni revoca al anterior, sino que lo traslada al dominio de la universalidad". Aunque es de alcance universal, el Sermón de la montaña, "exige discipulado y solo se puede entender y vivir siguiendo a Jesús y acompañándolo en su viaje" (p. 69).

Jesús es el gran Moisés que amplía el Pacto para abarcar a todas las naciones. Como lugar de la enseñanza de Jesús, la montaña, que Mateo no identifica, se establece como el Sinaí nuevo y definitivo. Es el lugar donde Jesús ora, donde está cara a cara con el Padre. Por esta razón, también es el lugar de su enseñanza, ya que su enseñanza surge de este intercambio más íntimo con el Padre.

El Sermón del Monte es la nueva Torá traída por Jesús. Moisés pudo entregar la Torá solo entrando en la oscuridad divina en el Monte Sinaí. "La Torá de Jesús también presupone su entrada en comunión con el Padre, los ascensos internos de su vida, que luego se prolongan en sus descensos a la comunión de vida y el sufrimiento con los hombres" (p. 68).

2.3.2. La Torá del Mesías.

La segunda pregunta importante que discute Joseph Ratzinger es la relación de Jesús con la Ley o la Torá. Debe tenerse en cuenta que la comprensión judía de la Ley es mucho más compleja y más amplia que nuestra legalista contemporánea. La palabra "Torá" cubre un rango de significados que incluyen "instrucción", "enseñanza", "dirección", "directriz" o "ley", transmitida en forma oral o escrita. En su sentido religioso, "Torá" significa más de lo que generalmente entendemos por "ley". La Torá fue dada por Dios principalmente a través de Moisés en el Monte Sinaí. Comprendiendo tanto las narraciones como los mandamientos, pero también con elementos de profecía y sabiduría, esta Torá religiosa se puede traducir aproximadamente como "revelación divina". La Torá contiene códigos de ley y en ciertos contextos, especialmente dentro de estos códigos de ley, "Torá" claramente significa "ley". Poco a poco llegó a referirse a los cinco rollos del Pentateuco, un documento escrito que viene de Dios a Israel por las manos de Moisés. En los Evangelios, por mucho que ellos puedan insistir en que la Ley (nomos) necesita ser interpretada o cumplida por Cristo, aún se entiende básicamente como las Escrituras judías, como la Palabra revelada de la Torá o Dios a Israel

Como sucede con cualquier ley, especialmente la ley en forma de un código de ley sucinto, la Ley de Moisés escrita no podría cubrir todas las contingencias concebibles. Esto se hizo aún más cierto cuando este cuerpo de ley de siglos de antigüedad, en sí mismo una compilación de códigos de leyes diferentes y en ocasiones conflictivos, se aplicó a las condiciones enormemente cambiadas de la Palestina del primer siglo. Por lo tanto, como

cualquier otro corpus legal de larga duración, la Ley Mosaica requirió y generó una cantidad masiva de interpretaciones en curso y en competencia. Este es el contexto en el cual deben entenderse las enseñanzas de Jesús sobre la ley.

2.3.3. Jesús en la oración

Joseph Ratzinger dedica el quinto capítulo de su trabajo al tema de la oración, especialmente a la Oración del Señor. Ratzinger siempre ha enfatizado que la Cristología, es decir, la reflexión teológica sobre la persona de Jesucristo, está arraigada en la oración de Jesús. Los discípulos se dieron cuenta de la intimidad especial que disfrutaba con Dios al observarlo en la oración. Estaban tan impresionados con lo que vieron que le imploraron: "Señor, enséñanos a orar" (Lc 11, 1).

En el Evangelio de San Mateo, la enseñanza de Jesús sobre la oración forma parte del Sermón del Monte. El Sermón en sí mismo proporciona un retrato completo de la forma correcta de vivir. Enseña que el hombre solo puede ser entendido a la luz de Dios y que su vida se hace justa solo cuando se vive en relación con Dios. Es claro, entonces, que hablar con Dios y escucharlo es una parte esencial de ser humano.

En el Sermón del Monte, Jesús proporciona una breve catequesis sobre la oración, insistiendo en la discreción que es esencial para una relación de amor y en el peligro de la palabrería, es decir, de recitar fórmulas habituales mientras que nuestra mente está completamente en otro lugar. Cuanto más se dirijan las profundidades de nuestras almas hacia Dios, mejor podremos orar. Esta orientación esencial hacia Dios, que moldea de forma generalizada toda nuestra conciencia, esta presencia silenciosa de Dios en el corazón de

nuestro pensamiento, meditación y ser, es lo que entendemos por "oración sin cesar". En última instancia, esto es lo que se entiende por amor a Dios, que es al mismo tiempo la condición y la fuerza impulsora detrás del amor al prójimo.

La oración, entonces, significa estar en comunión interior silenciosa con Dios. Ya que requiere alimento constante, necesitamos oraciones articuladas en palabras, imágenes o pensamientos. Esta necesidad nos ayuda a comprender la conexión entre la oración personal y las fórmulas que hemos recibido de la comunidad cristiana. Por un lado, nuestra oración puede y debe surgir sobre todo de nuestro corazón, de nuestras necesidades, nuestras esperanzas, nuestras alegrías, nuestros sufrimientos, de nuestra vergüenza por el pecado y de nuestra gratitud por el bien. Sin embargo, también necesitamos hacer uso de esas oraciones que expresan en palabras nuestro encuentro con Dios, tanto por la iglesia en su conjunto como por los miembros individuales de la iglesia. Sin estas ayudas a la oración, nuestra propia oración y nuestra imagen de Dios corren el riesgo de volvernó subjetivos y terminan por reflejarnos más que el Dios vivo.

Las oraciones de fórmula, como los Salmos de Israel, las oraciones litúrgicas y devocionales y especialmente el Padre Nuestro, son una "escuela de oración" que transforma y abre la vida. Al usarlos en nuestra oración, aprendemos a adaptar nuestras mentes a lo que decimos. Ya que "no sabemos cómo orar como debemos" (Romanos 8:26), porque estamos demasiado alejados de Dios, él viene en nuestra ayuda. Él provee las palabras de nuestra oración y nos enseña a orar. Ratzinger enseñó en su audiencia general del 22 de Junio de 2011 que “a través de las oraciones que vienen de él, él nos permite ir hacia él; Al orar junto con los hermanos y hermanas que nos ha dado, gradualmente lo conocemos y nos acercamos más a él”. Esto es especialmente cierto en el caso de los Salmos y el Padre Nuestro.

El Padre Nuestro, como lo transmite San Mateo, comprende un saludo inicial y siete peticiones. Los tres primeros se refieren a la causa de Dios mismo en el mundo, mientras que los otros cuatro se refieren a nuestras esperanzas, necesidades y dificultades. La relación entre los dos conjuntos de peticiones podría compararse con la relación entre las dos tabletas del Decálogo. Reflejan el doble mandamiento de amar a Dios y al prójimo, y por lo tanto son direcciones hacia el camino del amor.

El Padre Nuestro comienza estableciendo la primacía de Dios, que luego lleva a considerar la manera correcta de ser humano. La preocupación principal, una vez más, es el camino del amor, que también es al mismo tiempo un camino de conversión. Si el hombre debe pedirle a Dios de la manera correcta, entonces debe estar de pie en la verdad y esto significa que Dios y su Reino deben venir primero (cf. Mt 6:33). Primero debemos salir de nosotros mismos y abrirnos a Dios. Nada más puede salir bien si nuestra relación con Dios no está correctamente ordenada. Por eso, el Padre Nuestro comienza con Dios y luego, desde este punto de partida, nos muestra el camino hacia el ser humano.

Jesús nos enseña a dirigirnos a Dios como "Padre". En sus discursos y parábolas, nos muestra que Dios es la fuente de todo bien, que nos ama, que pretende que seamos sus hijos y que da cosas buenas a quienes lo piden (cf. Mt 7, 11). , sobre todo el don del Espíritu Santo (cf. Lc 11, 13). La oración, dice Ratzinger, tiene que ver con el deseo de Dios de ofrecernos el don de sí mismo, que es "lo único necesario". "La oración es una manera de purificar y corregir gradualmente nuestros deseos y de llegar a darnos cuenta de lo que realmente necesitamos: Dios y su Espíritu" (2011, p. 137)

Jesús también nos revela el verdadero rostro del Padre. En la última cena, cuando Felipe le pide a Jesús que "nos muestre al Padre", Jesús responde: "El que me ve, ve al Padre" (Jn 14, 8f.). Jesús es el espejo en el que llegamos a saber quién es Dios. De esta manera, se aclara el criterio de la verdadera paternidad. Cuando nos dirigimos a Dios como "Padre", no proyectamos una imagen humana en el cielo; El Padre Nuestro nos muestra desde el cielo, desde Jesús, cómo podemos y debemos ser como seres humanos.

Jesús siempre distingue cuidadosamente entre "mi Padre" y "tu Padre". Si bien Jesús es el Hijo en un sentido único, siendo de una sola sustancia con el Padre, desea atraer a todos a su humanidad y así a su filiación, a su total pertenencia a Dios. Esto le da a la calidad de ser hijos de Dios un carácter dinámico: no somos hijos de Dios listos desde el principio, sino que estamos destinados a ser cada vez más al crecer más y más profundamente en comunión con Jesús. Nuestra filiación resulta ser idéntica a seguir a Cristo. Por lo tanto, nombrar a Dios como "Padre" en el exterior de la oración que Jesús nos enseñó es obedecer un llamado a nosotros: vivir como un hijo de Dios, como un hijo o hija. Ser un hijo de Dios no es una cuestión de dependencia, sino de vivir en la relación de amor que sostiene la existencia humana y le da sentido y grandeza.

El Padre Nuestro también tiene una dimensión esencialmente eclesial. Nos dirigimos a Dios como "nuestro" Padre, porque lo hacemos dentro del "nosotros" de los discípulos de Jesucristo. Solo a través de la comunión con Jesucristo, verdaderamente nos convertimos en "hijos de Dios". En este sentido, la palabra "nuestro" es bastante exigente. Requiere que salgamos del círculo cerrado de nuestro "Yo" y nos entreguemos a la comunión con los otros hijos de Dios. Debemos librarnos de lo que es meramente nuestro, de lo que divide, y aceptar al otro, a los otros; Debemos abrirles nuestro oído y nuestro corazón. En resumen, cuando

decimos la palabra "nuestro", decimos "sí" a la iglesia viva en la que el Señor quiere reunir a su nueva familia.

Sobre esta base se puede entender mejor las siete peticiones del Padre Nuestro. Los tres primeros enfatizan la primacía de Dios. Él desea establecer una relación con nosotros; por esta razón, su nombre debe ser Santo y no abusado. Cuando oramos "Venga tu reino", oramos para que nuestras prioridades se ordenen de tal manera que Dios sea lo primero. La petición "Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo" alinea nuestras voluntades con lo que Dios quiere de nosotros.

Las cuatro peticiones restantes le piden a Dios que nos ayude en nuestras necesidades y deseos. El cuarto, "Danos hoy nuestro pan de cada día", nos recuerda que todo lo bueno proviene de Dios y que es correcto entregarle todas nuestras preocupaciones y pedirle lo que es necesario para nuestra existencia. Los padres de la iglesia lo identificaron como una petición eucarística; por lo tanto, la petición también puede entenderse como una oración para acercarse a Jesús en la Eucaristía. La quinta petición, "Y perdona nuestras ofensas como nosotros perdonamos a los que nos ofenden", enfatiza la unidad íntima de recibir perdón y perdonar. La sexta petición, "Y no nos guíe a la tentación", aunque reconoce que las pruebas son necesarias para nuestro crecimiento en la santidad, también le pide a Dios que no nos ponga a prueba más allá de nuestras fuerzas.

La petición final, "Pero líbranos del mal", es una petición de redención; Al confiar solo en Dios, le pedimos a Dios que nos libere del maligno. Por consiguiente, la explicación de Ratzinger del Padre Nuestro enfatiza que es un espejo de la vida y la enseñanza de Jesús. Jesús vivió de acuerdo con su espíritu. Sus peticiones son profundamente cristológicas. El

Padre Nuestro está arraigado en la relación íntima de comunión que Jesús disfruta con su Padre, una comunión en la que nos invita a entrar. Al enseñar a los discípulos a orar, Jesús los invita y a nosotros a vivir como hijos adoptados de Dios. El Padre Nuestro nos permite adquirir progresivamente la "mente de Cristo" y, por lo tanto, ordenar nuestras vidas correctamente, dando prioridad a Dios y reconociendo nuestras verdaderas necesidades, para lo cual siempre podemos acudir al Padre con confianza.

2.3.4. Conclusión

Jesús de Nazaret es una obra de cristología espiritual. Si bien se basa en los hallazgos de la investigación histórico-crítica, no se limita a este enfoque, sino que busca comprender al Jesús real por medio de una hermenéutica teológica atenta a la unidad de las Escrituras, la tradición de la Iglesia y la analogía de la fe.

El trabajo de Joseph Ratzinger también es una invitación a emprender el camino de la fe, la oración y el discipulado. La reflexión sobre la figura de Jesús no debe dejarnos indiferentes. No podemos tratarlo simplemente como una persona del pasado, no importa cuán interesante o grande sea, pero sin ninguna consecuencia para nuestras vidas de hoy. El encuentro con Jesús es decisivo para nuestras vidas. Nos invita a creer en él y seguirlo, porque solo al seguirlo podemos conocerlo verdaderamente. Porque ser discípulos de Cristo, significa poder reconocerlo al escucharlo tal como nos habla en el texto de la Sagrada Escritura, cuando se dirige a nosotros y nos encuentra en la oración común de la Iglesia, en los sacramentos y en el testimonio de los santos. Uno nunca puede conocer a Cristo solamente en teoría. La catequesis nunca puede ser meramente la instrucción de la mente; También debe

convertirse siempre en una práctica de comunión de vida con Cristo, un ejercicio de humildad, justicia y amor. Solo de esta manera caminamos con Jesucristo en su camino, solo de esta manera se abren los ojos de nuestros corazones; solo así aprendemos a entender las Escrituras y a encontrarnos con él. El encuentro con Jesucristo requiere escuchar, requiere una respuesta en oración y en la práctica de lo que nos dice. Al conocer a Cristo, llegamos a conocer a Dios, y es solo a partir de Dios que comprendemos al hombre y al mundo, un mundo que de otro modo seguiría siendo una pregunta sin sentido.

Ratzinger propone una hermenéutica cristológica. Argumenta que el proceso de releer, aunque no es lineal y con frecuencia es dramático, se mueve en una sola dirección general. El Antiguo y el Nuevo Testamento pertenecen juntos y Jesucristo es la clave del todo. Esta hermenéutica cristológica presupone un acto previo de fe y no puede ser la conclusión de un método puramente histórico. Sin embargo, este acto de fe se basa en la razón histórica y, por lo tanto, hace posible ver la unidad interna de las Escrituras. También nos permite comprender de nuevo los elementos individuales que la han formado, sin privarles de su originalidad histórica. Por lo tanto, concluye Ratzinger, la exégesis canónica es una dimensión esencial de la exégesis. No contradice la interpretación histórico-crítica, sino que la lleva a cabo de manera orgánica para convertirse en teología en el sentido adecuado.

Ratzinger en esta obra agrega consideraciones importantes sobre el método. En primer lugar, la interpretación histórico-crítica busca descubrir el sentido preciso que las palabras pretendían transmitir en su momento y lugar de origen. Sin embargo, cualquier expresión humana de un cierto peso conlleva más de lo que el autor pudo haber tenido conocimiento de inmediato en ese momento. Cuando una palabra trasciende el momento en

que se habla, lleva consigo un "valor más profundo"; esto es lo que subyace en la posibilidad de releer y extraer continuamente nuevos significados, así como proporcionar una base para la antigua doctrina del cuádruple sentido de la Escritura. Además, indica que el autor no habla como un sujeto privado y autocontenido, sino como parte de una comunidad viva, que se lleva adelante para ser un poder mayor.

Esto nos lleva a la segunda consideración. Ni los libros individuales ni las Escrituras en su conjunto son simplemente una pieza de literatura. La Escritura surgió desde el corazón de un sujeto vivo, el Pueblo peregrino de Dios, y vive dentro de este mismo sujeto. Se podría decir que los libros de las Escrituras involucran tres temas que interactúan: el autor o autores de los textos de las Escrituras; el Pueblo de Dios quienes son, el corazón y a quién hablan los autores; y, Dios, que a través de los hombres y su humanidad está presente.

3. CONCLUSIONES

La meditación teológica de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI sobre Jesús es un aproximarse a la puerta del corazón de Cristo, que lo ha introducido y guiado a la contemplación amorosa de su misterio. En su obra cristológica es evidente su sensibilidad a la presencia extensa y próxima de nuestro señor Jesucristo. Si escribe de Él es porque lo busca, lo desea, lo ama, porque le está agradecido por la abundancia de su perdón, de su misericordia, de su gracia. En esta investigación de historia de salvación, de cristología se han abierto el basto y laborioso trabajo interdisciplinar por parte de Ratzinger que, en varias partes del mundo y de varios modos de ver, está aportando singulares aportes a la moderna investigación sobre los evangelios y la teología. Esta simple constatación contribuye a superar una cierta fijación en la relación historia-teología a Jesús de Nazareth y a redimensionar, si no es propio anular, esta ideología de la sospecha, que desde el siglo XVII en adelante, con las varias fases de la *Lebens Jesu Forschung*, se han anidado en el estudio de la autenticidad histórica de los datos bíblicos. A este mejoramiento de perspectiva contribuyen en modo determinante otras disciplinas como la arqueología, que han tenido como consecuencia la confirmación de la fiabilidad histórica de los sinópticos, del cuarto Evangelio, del aporte Paulino a la historia e a la figura de Cristo. Además de la importancia de la lectura patrística y de los concilios de los primeros siglos para la comprensión siempre más fundamental de los hechos cristológicos.

La obra de Ratzinger respira a pleno pulmón este nuevo clima de investigación y de valoración, luchando con limitantes y superados prejuicios ideológicos, y es propio aquí la

importancia de su obra para la actual cristología académica y para una válida asimilación, fundamental y no solo acrítica, en su natural argumento no solo de conocimiento de Cristo sino sobre todo de vida en Cristo. Su legado entonces entre el fundamento histórico y su relevancia teológica y espiritual es indispensable para una propuesta cristológica completa y fiable. En esta línea, Ratzinger dialoga con los más válidos estudiosos de la antigüedad cristiana para una reafirmación del valor histórico-documental de los hechos bíblicos, reiterando la continuidad personal entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe y elaborando una ejemplar cristología pre-pascual, que recorre la entera parábola terrena de Jesús, contemplándolo en sus actitudes, en sus acciones, en sus palabras.

De este modo, Ratzinger pone remedio a tres límites de la cristología contemporánea, por él denunciados en su entera obra: una grave descristologización, que reduce Jesús a un simple modelo de humanidad bastante complaciente, que nada exige y toda aprueba; el rechazo de la presencia de lo sobrenatural en la historia que conduce a una interpretación supuestamente científica, pero que en realidad es ideológica de su figura; en fin, una malinterpretada actualización, que se convierte en criterio arbitrario de individualización de la autenticidad o menos de las palabras o acciones de Jesús, olvidándose de elementos centrales del misterio de Cristo por evidenciar solo cuanto se “presupone” sea “actual”.

En su completa historia, y más aún en su obra Jesús de Nazareth, Ratzinger relea la historia de Jesús con exhaustividad es decir, en su doble valor de acontecimiento espacio-temporal (histórico) y de evento salvífico. Se trata de la plenitud armónica del evento Cristo, así como nos lo entrega la primera predicación apostólica pos-pascual. La historia de Jesús no es una creación mitológica de la primera comunidad cristiana o una consecuencia de las condiciones socio-políticas y económicas del tiempo. Ella es un apoyo interminable de la

realidad de Jesús, sea para no hacerlo un héroe imaginario o un simple maestro atemporal de humanidad, sea por no caer en un fideísmo acrítico, como sucedía en la lectura de los fundamentalistas de la biblia.

La originalidad del cristianismo reside propio en la afirmación que la historia humana ha acogido del evento Cristo, don de amor del Padre a toda la humanidad, el Verbo hecho carne por adorar, el Redentor por amar, el Juez escatológico por honrar. Con esto se afirma que la globalidad de su evento y hoy único “misterio” suyo es historia de salvación de Dios Trinidad para el hombre. En Cristo, su historia humana se ha hecho un evento salvífico.

Por consiguiente, no “*sola fides*”, porque “*fides sine historia*” sería infundada; ni tampoco “*sola historia*”, porque “*historia sine fide*” sería insuficiente para acoger la verdad del don de Dios en Cristo. Por esto, “*historia et fides*” son inseparablemente unidas y constituyen los pilares de la verdad del cristianismo, que es salvación en la historia y en la fe. Es decir, para la fe bíblica es indispensable y fundamental el *factum historicum*, la referencia a los eventos históricos realmente acaecidos. El *incarnatus est* no es una afirmación poética o simbólica, sino fuertemente real.

Por lo anterior, Ratzinger opta por una interpretación eclesial (exégesis canónica) que, confiando en los resultados de las investigaciones histórico-críticas, sin absolutizar su valor ni compartir su posición de la duda metódica. Sus criterios interpretativos son la confianza en la fiabilidad histórica del hecho neotestamentario; la afirmación de la unidad y continuidad entre antiguo y nuevo Testamento; la importancia hermenéutica de la tradición viva de la iglesia; la precaución a la analogía de la fe, entendida como consecuencia de la correspondencia interna del hecho de fe.

4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUSTÍN, San. Enarrationes in Psalmos 68, 1, 5: CCSL 39:905; cf. Ratzinger, Introduction to Christianity.

AGUSTÍN, San. In Ioannis Evangelium tractatus 29, 3 (on Jn 7:16): CCSL 36:285; cf. Ratzinger, Introduction to Christianity.

AMATO, A. (2008) Contenuto teologico del Gesù di Nazareth di Joseph Ratzinger e la sua esemplarità metodologica, in Estrada, Manicardi, Puig i Tàrrach, ed. The Gospels: History and Theology, vol. 1.

Amato, A. (2008). Gesù di Nazareth di Benedetto XVI e la cristologia cattolica. En Gesù, identità del cristianesimo. Conoscenza ed esperienza(--). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Anónimo. (2005). Biografía de su santidad Benedicto XVI. 18 de febrero de 2019, de Vaticano Sitio web: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/biography/documents/hf_ben-xvi_bio_20050419_short-biography.html

Catechism of the Catholic Church, (1991). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

DENZINGER, H. (2012) Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, 43rd ed., edited by Peter Hünermann, English trans. Robert Fastiggi and Anne Englund Nash (San Francisco: Ignatius)

GUARDINI, R. (1984) The Lord (Washington: Regnery,). In Joseph Ratzinger, "Introduction"

KOCH, K. (2012) "Figlio fedele del Padre: Considerazioni introduttive al libro su Gesù di papa Benedetto XVI", in Kurt Koch, Il mistero del granello di senape. Fondamenti del pensiero teologico di Benedetto XVI. Turin: Lindau.

Lutero, M. (1570). Biblia (traducción de Martín Lutero. 18 febrero de 2019, de - Sitio web: <https://books.google.it/books?id=zMRIAAAACAAJ&pg=PA8-IA1&dq=G1%C3%A4ubt+ihr+nicht,+so+bleibt+ihr+nicht+luther&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjB-5eemevgAhXBI1AKHdjmBOYQ6AEIKzAA#v=onepage&q=G1%C3%A4ubt%20ihr%20nicht%2C%20so%20bleibt%20ihr%20nicht%20luther&f=false>

- RATZINGER, J. (BENEDICTO XVI). (1987). “Faith as Conversion—Metanoia”, en Joseph Ratzinger, *Principles of Catholic Theology. Building Stones for a Fundamental Theology*. San Francisco: Ignatius Press
- RATZINGER, J. (BENEDICTO XVI). (2002). *God and the World. A Conversation with Peter Seewald* (San Francisco: Ignatius).
- RATZINGER, J. (BENEDICTO XVI). (2004). *Introduction to Christianity* (San Francisco: Ignatius Press).
- RATZINGER, J. (BENEDICTO XVI). (2004). *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions* (San Francisco: Ignatius Press)
- RATZINGER, J. (BENEDICTO XVI). (2005) *Encyclical Letter Deus Caritas Est on Christian Love*. 25 Diciembre. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana
- RATZINGER, J. (BENEDICTO XVI). (2005). “Wounded by the Arrow of Beauty. The Cross and the New ‘Aesthetics’ of Faith”, in Joseph Ratzinger, *On the Way to Jesus Christ* (San Francisco: Ignatius,).
- RATZINGER, J. (BENEDICTO XVI). (2007), *Jesus of Nazareth, vol. 1, From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*. New York: Doubleday
- RATZINGER, J. (BENEDICTO XVI). (2011). “What Does Jesus Christ Mean to Me?” in Joseph Ratzinger, *Dogma and Preaching* (San Francisco: Ignatius).
- RATZINGER, J. (BENEDICTO XVI). (2011). *Jesus of Nazareth, vol. 2, Holy Week: From the Entrance into Jerusalem to the Resurrection* (San Francisco: Ignatius Press), p. xv; Ratzinger, *Jesus of Nazareth, vol. 1*, p. 366 (translation corrected).
- RATZINGER, J. (BENEDICTO XVI). (2012). “Why I Am Still in the Church”, in Joseph Ratzinger, *Fundamental Speeches from Five Decades* (San Francisco: Ignatius,).
- RATZINGER, J. (BENEDICTO XVI). . “From Liturgy to Christology. Romano Guardini’s Basic Theological Approach and Its Significance”, in Ratzinger, *Fundamental Speeches from Five Decades*.
- SESBOÜÉ, Bernard. (1988-1991) *Jésus-Christ, l’unique médiateur*, 2 vols. (Paris: Desclée)
- The Ratzinger Reader. (2010) *Mapping a Theological Journey*, ed. Lieven Boeve and Gerard Mannion (London: T&T Clark,)
- VALENTE, G. (2008) *Ratzinger Professore. Gli anni dello studio e dell’insegnamento nel ricordo dei colleghi e degli allievi (1946-1977)* (Cinisello Balsamo: San Paolo).