



UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

COLLECTANEA
MATRITENSIA 14

Series Le Guillou 16

Acoger al Inocente

En el centenario del nacimiento
de Marie-Joseph Le Guillou op

EDITOR

Gabriel Richi Alberti

Índice

Abreviaturas de las obras más citadas 17

Prólogo..... 19

GABRIEL RICHI ALBERTI

PRIMERA PARTE

El Inocente: la Escritura hecha carne..... 29

LUIS SÁNCHEZ NAVARRO

1. El contexto: tiempos turbulentos 29

2. Una lectura eclesial 32

a) Confianza en las fuentes evangélicas 33

b) Una exégesis crítica *quia credens*..... 35

c) Lectura cristológica de la Escritura 36

d) Escritura leída en el Espíritu 36

e) Una lectura canónica de la Biblia 37

f) Una exégesis al servicio de los pobres..... 38

3. Una exégesis figurativa 39

4. Teología bíblica en acto: «Aquel que viene del más allá» 41

a) Un hombre que representa a un pueblo 42

b) Paradoja y desnivel, escándalo, asombro 43

c) Dureza y dulzura 44

5. “El Siervo” 45

a) “El Inocente y la Escritura” 45

b) La luz de las bienaventuranzas.....	46
c) Cumplimiento y amor	47
Conclusión	48

<i>El Inocente</i> , cumplimiento de las promesas a Israel	49
--	----

LUC FORESTIER

1. El padre Le Guillou ante la cuestión de Israel	51
a) Una operación de hermenéutica bíblica.....	52
b) El puesto de Israel.....	56
2. Un escrito de combate sobre “la conciencia” de Jesús	61
a) Un debate cristológico y exegético	62
b) Una cuestión política.....	69
3. Las tensiones de toda teología cristiana	73

<i>El Inocente</i> , una propuesta de cristología fundamental.....	79
--	----

GABINO URÍBARRI BILBAO, SJ

1. Lectura de la crisis	80
a) Primer barrunto: el alejamiento de la liturgia	81
b) Afinando el diagnóstico de la crisis: la descomposición de la organicidad de la fe	84
<i>La fuerza diagnosticadora de un relato</i>	84
<i>Una definición precisa: una crisis gnóstica del acceso al objeto formal de la fe</i>	87
c) La hermenéutica católica frente a la descomposición de la organicidad de la fe.....	90
2. La conciencia de Jesús: <i>El Inocente</i> como respuesta a la crisis	92
a) Aclaraciones preliminares.....	92
b) Las piezas fundamentales del entramado: conciencia, lugar y yo ...	95
<i>La conciencia de Jesús: el Siervo</i>	95
<i>El lugar de Jesús: el Padre</i>	98
<i>El yo divino del Siervo-Hijo</i>	104

c) La solidez del entramado.....	106
3. En diálogo con Le Guillou: líneas maestras de una cristología fundamental.....	108
a) Tareas de la cristología fundamental.....	109
<i>El acceso a la identidad de Jesucristo</i>	109
<i>Hermenéutica de los relatos evangélicos</i>	111
<i>Fidelidad al dogma cristológico</i>	112
<i>Una cristología trinitaria</i>	113
<i>Una cristología antropológica</i>	114
<i>Aperturas soteriológicas explícitas</i>	115
<i>La articulación eclesiológica de la cristología</i>	116
b) Valoración final.....	117

SEGUNDA PARTE

La paradoja cristiana. Un acercamiento desde la obra <i>El que viene de otra parte. El Inocente</i> de M.-J. Le Guillou.....	123
--	-----

MARCOS CANTOS APARICIO

1. Introducción.....	123
2. En torno a la paradoja: acercamiento filosófico y teológico.....	124
a) Etimología y tipos de paradoja.....	124
b) La paradoja cristiana: Nuevo Testamento y primeros concilios de la Iglesia.....	127
c) La paradoja en la teología contemporánea.....	130
3. El Inocente, la paradoja evangélica.....	133
a) Prefiguración de la paradoja.....	134
b) La paradoja ontológica y existencial de Cristo.....	135
c) El <i>desconcierto</i> ante la paradoja.....	138
d) La «paradoja de la salvación»: el Misterio Pascual.....	141
e) La paradoja eclesial.....	143
Conclusión.....	146

Niños, locos e idiotas. Los inocentes signos de los tiempos..... 149

RAFAEL GÓMEZ MIRANDA

1. *Pensar sin barandilla*. Para una lectura inocente..... 149
2. *Bendito foso*. La historia como el *lugar* del pensar teológico..... 152
3. *Duros de cerviz, incircuncisos de corazón y de oídos*. Aferrados a la barandilla..... 157
4. Niños, locos e idiotas. Pobreza y escatología..... 161
5. El carácter real de los *invitados al banquete* 166

Una cristología con dos pulmones. Lectura en perspectiva ortodoxa de *El Inocente* de Marie-Joseph Le Guillou 171

HNA. CAROLINA BLÁZQUEZ CASADO

1. Un profundo amor a la Ortodoxia 171
2. El Inocente y algunas claves de la teología ortodoxa 177
 - a) Neo-apofatismo 179
 - b) Las paradojas irreductibles 183
 - c) La kénosis divina..... 185
 - d) La categoría persona 189
 - e) Los locos de Dios 192
3. Una teología ecuménica..... 196

El alma rusa del Inocente..... 199

JAIME LÓPEZ PEÑALBA

1. La influencia de la espiritualidad ortodoxa en Le Guillou 200
2. La figura cristológica del Inocente..... 203
3. La cristología rusa, en esbozo..... 208
4. ¿Existe una espiritualidad rusa del Inocente?..... 213
 - a) Los portadores de la Pasión 214
 - b) Los locos por Cristo 219

c) Tijón de Zadonsk y los padres espirituales	228
Conclusión	239

La cristología espiritual de M.-J. Le Guillou desde su teología trinitaria del Bautismo de Jesús	241
--	-----

RAÚL OROZCO RUANO

1. Preliminares.....	244
a) Una cristología bíblica a la luz de la figura veterotestamentaria del Siervo sufriente de Isaías.....	245
b) El Espíritu Santo en el ministerio mesiánico del Siervo sufriente durante su vida terrena	247
2. El Espíritu Santo en el Bautismo de Jesús en el Jordán	250
a) El valor singular del don del Espíritu en el Jordán para la humanidad de Jesús	253
b) La <i>eudokía</i> del Padre como revelación del “lugar originario” del Inocente	260
c) El don escatológico del Espíritu como respuesta del Padre a la oración del Hijo	264
3. Hacia una cristología dinámica (histórico-salvífica) del Logos encarnado	269

“El Inocente”, la cristología de Le Guillou y la teología de la cruz según san Ireneo.....	271
--	-----

JUAN SANTAMARÍA LANCHO

1. El Inocente y la cristología trinitaria de Le Guillou.....	271
2. El Inocente, el Siervo, el Mesías(cristología veterotestamentaria).....	273
3. El lugar de la única Palabra y el designio eterno de la cruz. Cristología neotestamentaria	276
a) Misterios de la vida de Cristo	276
b) La cruz en el designio del Padre (cf. capítulo 17).....	276

4. El sufrimiento del Inocente y la predestinación en el interior del sacrificio del Cordero inmolado (cf. <i>El misterio del Padre</i>).....	278
a) Sacrificio de expiación y la cruz.....	278
b) El Cordero inmolado en la obra <i>El misterio del Padre</i> . Obediencia filial.....	279
c) Una oferta de adopción filial a la libertad (creada) del hombre .	280
d) El misterio de la condenación (<i>mysterium iniquitatis</i>)	281
e) La oferta de salvación en <i>El Inocente</i>	282
5. La soteriología de san Ireneo presentada por Le Guillou (cf. <i>El misterio del Padre</i>). Misericordia y libertad	283
a) La relevancia de san Ireneo en la obra <i>El misterio del Padre</i>	283
b) Historia de salvación. Historia de libertades	284
c) Presciencia, predestinación y redención en san Ireneo	285
d) Predestinación, cruz cósmica y sacrificio	286
6. Teología de la cruz, hamartiología y sacrificio en el pensamiento de san Ireneo. Crucifixión cósmica y la cruz del calvario	287
a) Primeros testigos de la doctrina de la crucifixión cósmica.....	287
b) El misterio de la crucifixión cósmica del Verbo en san Ireneo. Trinidad, creación y salvación	288
c) La crucifixión (visible) del Verbo encarnado en el calvario (cf. árbol de la cruz).....	292
Conclusión	299

Jesucristo, rostro de la misericordia del Padre..... 301

MICHELE TABA

1. Tiempo de misericordia	301
2. Algunas aclaraciones preliminares	303
3. La índole sacramental de la revelación: Jesús, rostro del Padre	305
4. ¿Qué tipo de rostro ha revelado el Padre mediante Jesucristo?	308
5. Un rostro que escandaliza	312

-
- 6. La misericordia de Jesús como rostro de salvación 313
 - 7. La Iglesia, rostro del siervo sufriente y resucitado..... 317
 - 8. Tiempo de misericordia, tiempo de salvación 320

La Inocente 325

EDUARDO TORAÑO LÓPEZ

-
- 1. María y el misterio de Cristo 326
 - 2. La niña María 330
 - 3. María y la Cruz..... 331
 - 4. Nuestra Señora de la Agonía y de la Transfiguración 334
 - 5. María, llena del Espíritu Santo 335
 - 6. María es eucaristía 338
 - 7. María y la Iglesia..... 340
 - Conclusión 342

Acoger al Inocente. Notas de eclesiología 345

GABRIEL RICHI ALBERTI

-
- 1. El Inocente y la Iglesia 345
 - 2. La Iglesia como misterio de acogida del Inocente..... 347
 - 3. Emaús como paradigma de la acogida del Inocente 356
 - 4. Comunión y misión, frutos de la acogida 359
 - 5. La ley de la pequeñez..... 365

Nacidos de Dios, testigos del Inocente. La persecución de los cristianos,
signo de los tiempos..... 367

JUAN CARLOS CARVAJAL BLANCO

-
- 1. «Una muchedumbre inmensa, que nadie podría contar» (Ap. 7,9) .. 369
 - a) Y se sigue derramando la sangre por Cristo 369
 - b) «Un mensaje firmado con sangre para la nación de la cruz» 372
 - c) El martirio, “signo de este tiempo” 373

2. A la luz del Inocente	375
a) ¿De dónde viene el Inocente?	376
<i>Entregado a la voluntad del Padre</i>	377
<i>El escándalo</i>	377
b) Bajo el signo del Siervo	378
<i>En solidaridad con la debilidad de los hombres</i>	379
<i>Confiado en la misericordia del Padre</i>	380
c) La intervención del Padre	382
d) Incorporación a la misión del Inocente	383
3. Mártires, testigos del Inocente	385
a) Supremo testimonio de amor por Cristo	387
<i>El realismo del acontecimiento cristiano</i>	387
« <i>La fe que actúa por el amor</i> » (Gal 5,6)	389
b) «...han nacido de Dios» (Jn 1,13)	391
4. Aceptar que el Inocente sea la exégesis de este tiempo	393
Índice onomástico	397

El Inocente, una propuesta de cristología fundamental

Gabino Uríbarri Bilbao, SJ

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS (MADRID)

Agradezco la invitación a participar en esta jornada sobre la obra cristológica de Marie-Joseph Le Guillou o.p., en el centenario de su nacimiento. Todo un honor. Personalmente me ocupo, entre otros temas de teología dogmática, de impartir el tratado de cristología. No me considero buen conocedor de la obra teológica del padre Le Guillou ni he dispuesto del tiempo y el sosiego necesario para hacerme cargo del conjunto de su vasta propuesta teológica¹. Simplemente he leído con interés, espero que con provecho, su cristología² y poco más dentro de su amplia obra. Comparto mis impresiones y mis reflexiones en las que intentaré captar los núcleos sustanciales de la cristología fundamental de Le Guillou.

Para una comprensión de la propuesta de Le Guillou voy a manejar tres herramientas heurísticas, para resaltar mejor sobre dicho tamiz la riqueza de su pensamiento y sus perfiles propios. Primera, el contexto en el que escribe su cristología, pues su escrito posee una clara impronta de respuesta a una situación concreta. La crisis en la que, en opinión de Le Guillou, se encontraba la

1 Cf. *Teología del misterio*; G. RICHI ALBERTI, "Perfil biográfico y teológico de Marie-Joseph Le Guillou o.p.": *Revista Española de Teología* 61 (2001) 53-100. Más breve: J. BOSCH, *Diccionario de teólogos contemporáneos* (Monte Carmelo, Burgos 2004) 609-613. Para una bibliografía muy completa hasta la fecha de publicación, cf. J. LÓPEZ PEÑALBA, "Bibliografía de Marie-Joseph Le Guillou o.p. (2015)", en: G. RICHI ALBERTI (ed.), *Confesar el misterio del Padre. En el XXV aniversario del fallecimiento de Marie-Joseph Le Guillou op* (Collectanea Matritensia 12; Series Le Guillou 4; Universidad San Dámaso, Madrid 2015) 313-351.

2 Cf. *L'Innocent*. Cito por la traducción española: *El Inocente*.

fe y la Iglesia católica en el primer posconcilio obligó a ir a los fundamentos, al centro. Segunda, la cristología de Ratzinger, especialmente, aunque no sólo, en la *Introducción al cristianismo* (1968), cronológicamente bastante cercana a *El Inocente* (1971), nos ayudará a identificar los nervios imprescindibles de la construcción de una cristología fundamental a la altura de la recepción del Concilio Vaticano II, de la superación de la crisis posconciliar y de respuesta a los retos de la modernidad³. Tercera, el panorama de la situación actual de la cristología, para que el estudio de Le Guillou forme parte provechosa de una incursión actual en cristología fundamental⁴ y sea mucho más fecunda que un interesante y noble ejercicio de arqueología teológica posconciliar. En la primera parte de este ensayo, abordo la lectura de la crisis, primera herramienta. En la tercera y última parte, me refiero a nuestra situación y las tareas de una cristología fundamental. La presencia de la cristología de Ratzinger es más transversal y ocupa todo el ensayo, con ventaja parcial sobre Le Guillou, pues tengo presente la obra cristológica de Ratzinger en su conjunto, así como un buen número de sus trabajos teológicos, mientras que mi conocimiento de Le Guillou es mucho más limitado.

1. LECTURA DE LA CRISIS

El Inocente es una respuesta a una crisis percibida con todo dramatismo: «Nos vemos sacudidos por una crisis de la tradición como no ha conocido tal vez jamás la Iglesia»⁵. Ante tamaña situación, la respuesta de Le Guillou es

3 G. DEL POZO ABEJÓN, "El misterio del Inocente y la renovación de la teología por Marie-Joseph Le Guillou", en: RICHI ALBERTI (ed.), *Confesar el misterio del Padre*, 15-90, aquí 73-90 también empareja a Le Guillou con Ratzinger.

4 He expresado mi opinión en G. URÍBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea* (San Pablo - U. P. Comillas, Madrid 2014); *ib.*, "Corrientes actuales de cristología", en: A. DEL AGUA (ed.), *Transmitir hoy la fe en Cristo. XXIV Encuentro Obispos y Teólogos. Reunión de la Comisión Teológica Asesora* (EDICE, Madrid 2015) 215-26; *ib.*, "Ante los retos a la cristología de parte de la actual cultura plural": *Teología y Vida* 58/2 (2017) 221-243; *ib.*, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta* (Sal Terrae, Santander 2017); *ib.*, *El Hijo se hizo carne. Cristología fundamental* (Sígueme, Salamanca 2021).

5 *El Inocente*, 11.

un canto⁶ y una provocación⁷ o, mejor, un canto en forma de provocación. Un canto de admiración sobrecogida ante la potencia de amor del misterio del amor kenótico de Cristo, el Siervo, revelación del misterio de la donación de amor, que es el misterio del Padre⁸. Por eso, el primer paso para entender la lógica de este canto y esta provocación será hacerse cargo de la magnitud de la crisis del primer posconcilio, tal y como fue percibida por nuestro dominico. Adelanto que habría que completar el diagnóstico con la crítica a las soteriologías emancipatorias, tan en boga estos años que circundan el mayo del 68 francés, a las que Le Guillou responde con la obra *Evangelio y revolución*, en colaboración con O. Clément y J. Bosc⁹. *El Inocente* reacciona a la proclamación de la llegada de la salvación y del amor de Dios desde la violencia, el poder o los instrumentos de la política¹⁰.

A) PRIMER BARRUNTO: EL ALEJAMIENTO DE LA LITURGIA

En mi lectura, entiendo que el maestro dominico francés pretende traducir a lenguaje teológico o articular en categorías teológicas un discurso que razona el núcleo del misterio que se celebra en la liturgia. Su libro está firmado en: «Viernes Santo - Pascua 1971»¹¹. A pesar de que no lo diga tal cual en este ensayo, el tenor de su propuesta radica en hacer resonar en la teología lo que se vive y celebra en el espacio en que la fe cristiana se ha conservado en su máxima pureza, belleza, esplendor, nitidez, integridad y plenitud. Me refiero a la liturgia, el ámbito por antonomasia de la celebración del misterio y su actualización. Siendo el misterio la categoría teológica más fundamental

6 Cf. *ibíd.*, 9-12.

7 *Ibid.*, 7.

8 «En un sentido aún más profundo, yo quisiera hacer brotar *un canto*, el canto de protesta a todo el mundo y al hombre por la caridad divina, el canto maravillosamente paradójico de la bendición del Padre que chorrea siempre sobre nosotros», *ibíd.*, 12.

9 Cf. M.-J. LE GUILLOU - J. BOSCH - O. CLÉMENT, *Évangile et révolution au cœur de notre crise spirituelle* (Centurion, Paris 1968); trad.: *Evangelio y revolución*.

10 Cf. DEL POZO ABEJÓN, "El misterio del Inocente", 16-22.

11 *L'Innocent*, 304. Incomprendiblemente se ha omitido esta línea en la versión castellana: *El Inocente*, 298.

de su pensamiento¹², el ámbito litúrgico y sacramental permea la percepción de los contenidos de la fe de nuestro autor, así como su modo de proponerla¹³, aunque no se presente *expressis verbis* como una reflexión sobre la liturgia¹⁴. Ya advirtió en 1965 Joseph Ratzinger: «La idea teológica que ha sido quizá más fecunda en nuestro siglo, la teología de los misterios de Odo Casel, pertenece al ámbito de la teología sacramental»¹⁵. Le Guillou se sitúa claramente en esta estela.

Dado que la obra *El misterio del Padre* (1973) está escrita en continuidad y como continuación de *El Inocente*¹⁶ (1971), las aclaraciones sobre el método teológico y los análisis sobre la situación de la teología que ahí se contienen resultan totalmente válidos para interpretar y leer la monografía cristológica. Como confirmación de la sospecha de la relevancia del trasfondo litúrgico que alienta la teología de Le Guillou he aquí dos sentencias, esculpidas según el espíritu teológico y la *forma mentis* de nuestro autor: «Lenguaje del Verbo y libertad del Espíritu nos son dados por el Padre en la asamblea eucarística»¹⁷. Es decir, sin el alimento eucarístico y sin resonar con el sacramento pascual por antonomasia no es posible la comprensión de los núcleos de la fe cristiana.

12 *Teología del misterio*, 73-138. Una formulación condensada de su comprensión del misterio en: M.-J. LE GUILLOU, "Le fondement ecclésiologique de l'unité et de la mission", en J. DANIELOU - M. HAYEK - M.-J. LE GUILLOU, *Unité des Chrétiens et conversion du monde* (Paris 1962) 58; citado por G. RICHI ALBERTI, "Introducción", en: *El misterio del Padre*, 10-11.

13 Para el caso de la Iglesia como sacramento, cf. S. MADRIGAL, "La Iglesia sacramento, noción clave del Vaticano II", en: M.-J. LE GUILLOU, *Textos sobre la Iglesia*, edición e introducción G. Richi Alberti (Studia Theologica Matritensia 28; Series Le Guillou 15; Universidad San Dámaso, Madrid 2020) 369-390.

14 Sobre la importancia de la liturgia para Le Guillou, baste: «El prodigioso edificio del Concilio Vaticano II, constituido por las constituciones, los decretos y las declaraciones, nos desvela su lógica interna: la vía de acceso es necesariamente la constitución *Dei Verbum* (sobre la Revelación) y la constitución *Sacrosanctum Concilium* (sobre la liturgia). Gracias a ellas podremos descubrir el significado verdadero de *Lumen Gentium* y de *Gaudium et spes* así como de los demás textos, que no es otro que el Misterio de Cristo», *El Rostro*, 101.

15 J. RATZINGER, "La fundamentación sacramental de la existencia cristiana" (1965), en: *Teología de la liturgia. La fundamentación sacramental de la existencia cristiana. Obras completas XI* (BAC, Madrid 2012) 139-152, aquí 139. En adelante cito la edición castellana de las obras completas de Ratzinger (BAC, Madrid 2012ss) con la sigla JROC y el número del volumen.

16 «La obra *Celui qui vient d'ailleurs, l'Innocent* (Le Cerf, 1971) ha sido el estímulo para escribir este nuevo libro», *El misterio del Padre*, 29.

17 *Ibid.*, 267.

En la eucaristía el misterio de Cristo se condensa y dona incesantemente. La participación en la eucaristía abre a la fe trinitaria eclesial: al misterio revelado. Moviéndose en un terreno no tan lejano, Ratzinger sitúa la clave hermenéutica del acceso al misterio de Cristo, a la comprensión de la persona de Jesús como el Hijo de Dios, en la participación de su oración¹⁸.

Abundando en el espacio de la oración como clave hermenéutica y lugar desde donde elaborar el pensamiento teológico, nos dice Le Guillou:

Mantener al mismo tiempo el sentido de la transcendencia inviolable del misterio íntimo, que desde la Trinidad viene a envolver al hombre, y el sentido de la inteligibilidad, en la fe, de este mismo misterio; denunciar las gnosis pretenciosas que adulteran el secreto divino, aunque intenten progresar gracias al Espíritu, en esta gnosis auténtica que deseaba san Pablo a los cristianos (Ef 3,14-21), todo esto requiere la presencia en la Iglesia de un cierto sentido del ser que sólo se mantiene por la adoración¹⁹.

La necesidad de la adoración²⁰ y de la contemplación nos sitúa, de nuevo, en una posición de recepción orante del misterio, cercana a la liturgia²¹. Sin la adoración no se daría ni la inteligibilidad de la fe ni la capacidad de confutar los peligros a los que se ve sometida. Es decir, la apertura y la captación orante del misterio resulta ser una condición indispensable de la posibilidad de la inteligencia teológica.

18 Cf. J. RATZINGER, *Miremos al Traspasado* (Fundación San Juan, Rafaela [Santa Fe] 2007) 28-31, 57. El texto clave es «Puntos de referencia cristológicos», 11-57; ahora en J. RATZINGER, *Jesus von Nazareth. Beiträge zur Christologie. Gesammelte Schriften* 6/2 (Herder, Freiburg 2013) 691-718. En adelante cito la edición alemana de las obras completas de Ratzinger (Herder, Freiburg 2008ss) con la sigla JRGS y el volumen. Cf. G. URIBARRI, "La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa. Líneas maestras de una cristología espiritual": *Estudios Eclesiásticos* 91 (2016) 363-390.

19 *El misterio del Padre*, 249.

20 Sobre la adoración, cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *El sentido apostólico de la adoración* (Sal Terrae, Santander 2018).

21 Cf. LE GUILLOU, *El Rostro del Resucitado*, 285-286.

No cabe duda de que la liturgia constituye también una pieza básica de la comprensión de la fe y de la teología de Joseph Ratzinger²². Ambos autores han percibido, de uno u otro modo, cómo la liturgia proporciona un norte seguro, el contenido esencial y la verificación de la bondad de la teología. O dándole la vuelta, si en el primer posconcilio la fe y la teología se habían alejado de la liturgia, solo se podían recomponer en su buen ser desde la resonancia con la liturgia.

B) AFINANDO EL DIAGNÓSTICO DE LA CRISIS: LA DESCOMPOSICIÓN DE LA ORGANICIDAD DE LA FE

En *El Inocente* se hace eco de la crisis²³, en parte de la mano de grandes literatos²⁴. No es que el análisis no sea certero. Sin embargo, ostenta un tono más críptico si lo comparamos con el diagnóstico teológico de la crisis con que se abre *El misterio del Padre*. En esta segunda obra maneja un lenguaje, unas categorías teológicas y un razonamiento más fácilmente comprensible. Por ello, voy a seguir en este apartado las páginas más significativas de la monografía sobre el Padre en cuanto diagnóstico de la crisis que asoló a la Iglesia en el primer posconcilio²⁵.

La fuerza diagnosticadora de un relato

«¡Estoy perdido!»²⁶. La descripción de la crisis comienza con un relato breve de René Pucheu, en el que se pone al descubierto su desmesura²⁷.

22 Sus trabajos se han reunido ahora en JROC XI. Para Ratzinger, la liturgia constituye la clave para comprensión del Vaticano II, cf. JROC XI, XIII. Por lo tanto, no la *Gaudium et spes* ni la acomodación al mundo moderno. La percepción de Ratzinger del primer posconcilio, hasta 1976, está ahora recogida en ocho ensayos en JROC VII/2, 897-1018, en los que se percibe una evolución crítica. Cf. G. URÍBARRI, "La Introducción al cristianismo de Joseph Ratzinger como hermenéutica del Vaticano II": *Scripta Theologica*, en prensa.

23 Cf. *El Inocente*, 11 y 281-290.

24 Cf. *ibíd.*, 25-40

25 Me centro en "La prueba de la fe" (cf. *El misterio del Padre*, 33-47), aunque todo el libro en su conjunto rezuma un sabor entreverado de diagnóstico y respuesta a la crisis de los primeros setenta.

26 *Ibid.*, 33.

27 Cf. *ibíd.*, 33-34.

No hay ningún punto de apoyo cierto, no hay límites entre lo que pertenece y no pertenece a la fe, no se sabe quién está dentro ni quién está fuera de la Iglesia, no se sabe quién cree y quién no cree, no se sabe ni tan siquiera si se cree o no se cree. En una palabra: no se sabe ni qué es la fe ni cuál es su contenido esencial. Todo se ha convertido en arenas movedizas. He aquí unos fragmentos significativos de la descripción que Le Guillou toma prestada de R. Pucheu:

Estoy perdido. ¿Qué creer? ¿Qué no creer? ¿Cómo creer? ¿Cómo no creer? ¿Dónde está Dios? ¿Quién es Jesucristo? ¿Quién es mi prójimo?²⁸. ¿Dónde está la Iglesia? Sobre todo, ¿dónde estoy yo con respecto de la Iglesia? Soy incapaz de decirlo. Estoy perdido. La desgracia es que yo no soy el único perdido de la Iglesia...²⁹.

«La cuestión sobre cuál es el auténtico contenido y sentido de la fe cristiana está hoy, como casi nunca lo estuvo, rodeada de incertidumbre»³⁰. Con estas palabras se abre el prólogo de la primera edición de la *Introducción al cristianismo* de Ratzinger en 1968. Una frase que bien podría firmarla Le Guillou. Las coincidencias en la percepción de la situación van más allá. Pues Ratzinger también ilustra la gravedad de la crisis con un relato: el famoso cuento «La dicha de Hans». Como se sabe, Hans convirtió una pepita de oro, –algo preciado–, sucesivamente en un caballo, un ganso, una vaca y, finalmente, una piedra de afilar que tiró al mar³¹. Hans se deshizo de su tesoro; es decir, se deshizo de la fe.

La crisis se puede formular como la pérdida de la *dogmática* en todo su registro: de la sustancia dogmática de la fe, de la lógica dogmática de la

28 *Ibid.*, 33.

29 *Ibid.*, 34.

30 J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico* (Sígueme, Salamanca 12005) 33. En adelante IC. Se ha reeditado en JROC IV, 5-288.

31 Cf. IC, 33.

fe, de la coherencia dogmática de la fe, del contenido dogmático de la fe, del acceso dogmático a la fe. Una frase de Henri de Lubac, que trae a colación Le Guillou para describir con exactitud la situación de crisis, esclarece lo que quiero decir y pone de relieve su alcance: «una repulsa de la dogmática, es decir de la fe cristiana en su doble carácter original, que comporta un contenido objetivo y recibido de la autoridad»³². Nótese la correlación del doble pivote que configura el armazón de la dogmática: contenido objetivo y autoridad que lo recibe. Es decir, de un lado la sustancia objetiva de la revelación, que se formulará de modo condensado y autoritativo en el credo y en el dogma, y de modo pastoral más amplio en el catecismo. De otro lado, la autoridad que decide y discierne de modo vinculante lo que pertenece o no a la sustancia de la fe. Sin autoridad eclesial no hay ni credo ni dogma ni sustancia de la fe³³.

Ambos relatos apuntan a lo mismo: el peligro consistía en deshacerse de la fe, en medio de una grandiosa ceremonia de la confusión. La línea de solución, también para ambos autores, viene afirmada por la mutua imbricación de los polos dogmáticos presentes en la sentencia de Henri de Lubac: el contenido objetivo recibido por la autoridad. En otras palabras: el acceso a aquello que es vinculante e irrenunciable, como formulación objetiva de la sustancia dogmática de la fe, de la revelación. En un caso, Le Guillou, será la regla de la fe³⁴, formulada por la Iglesia, como síntesis de la tradición apostólica³⁵. En el otro caso, Joseph Ratzinger, el credo de los apóstoles, como síntesis orgánica del contenido de lo esencial de la fe eclesial. Al comienzo de

32 La frase en H. DE LUBAC, *Les Églises particulières dans l'Église universelle* (Paris 1971) 19; traducción: *La Iglesias particulares en la Iglesia universal* (Sígueme, Salamanca 1974) 22. Cf. *El misterio del Padre*, 35.

33 En los años 20 y dentro del protestantismo, se convertirá al catolicismo en 1930, E. Peterson (1890-1960) ya puso de relieve la pertenencia intrínseca entre dogma e Iglesia, ambos indispensables para que exista la teología. Cf. sus escritos: *¿Qué es teología?* (1925) y *La Iglesia* (1928), ambos en E. PETERSON, *Theologische Traktate*, mit einer Einleitung von B. Nichtweiß (Ausgewählte Schriften 1; Echter, Würzburg 1994) 1-22 y 245-257 respectivamente; trad. *Tratados teológicos* (Cristiandad, Madrid 1966) 17-26 + 255-259 y 193-201 + 305-307. Muy significativamente, Peterson empujará a K. Barth hacia la «dogmática eclesial». Barth asistió en 1924 al curso de Peterson sobre Tomás de Aquino. Cf. B. NICHTEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk* (Herder, Freiburg 1994) 499-721.

34 Cf. *El misterio del Padre*, 43.

35 Cf. *ibíd.*, 52-80.

la irrupción de la crisis posconciliar, toda la *Introducción al cristianismo* es, muy significativamente, un comentario al símbolo de los apóstoles.

Una definición precisa: una crisis gnóstica del acceso al objeto formal de la fe

Si del relato y su interpretación, por elocuente que sea, y lo es, pasamos al diagnóstico en forma de conceptos racionales, se rubrica lo dicho y se le pone nombre teológico técnico. Nos dice Le Guillou: «la crisis actual no afecta a tal o cual dogma de la fe: pone radicalmente en cuestión el objeto formal de esta fe, garante de su estatuto de verdad y de su valor teologal»³⁶.

El objeto formal de la fe consiste en el conjunto de la fe en su estructura orgánica:

El objeto formal de la fe es, en realidad, el Dios Vivo que en su Palabra se revela, Él y el designio que ha concedido libremente de crear, de adoptar y de salvar a la humanidad en su Hijo. Coloca al hombre en la situación de descubrirse a sí mismo en Cristo y como criatura adoptada filialmente por Dios desde siempre; desvela la articulación de estas dos dimensiones de creación, de adopción en el único “misterio” que es Cristo y que es, como nudo teándrico, el centro hermenéutico “católico” de la revelación³⁷.

Para Le Guillou se trata de una crisis gnóstica de gran calibre³⁸, como ya sucediera en los comienzos de la Iglesia, en los siglos II y III. La crisis gnóstica se cualifica por una doble clave, de naturaleza fundamentalmente hermenéutica. Primera clave, se manejan presupuestos filosóficos ajenos y contrapuestos a la fe³⁹. Entre estos presupuestos destaca el primado de la praxis sobre la verdad,

36 *Ibid.*, 41.

37 *Ibidem*.

38 Cf. *ibid.*, 39-43.

39 Cf. *ibid.*, 39-42.

así como la carencia de un criterio dogmático para la exégesis, dado que esta no proporciona por sí misma el criterio formal de interpretación de la revelación⁴⁰. Cuando las Escrituras se leen desde estas premisas, en lugar de percibir su contenido y su riqueza se falsean y pervierten radicalmente. Pues las gafas filosóficas elegidas distorsionan lo que se ve a través de ellas, desfigurando por completo el misterio cristiano, que se torna irreconocible en todos y cada uno de sus elementos, a pesar de las apariencias, dado que se cita la Escritura y se abordan los temas de la fe, habiéndoles sustraído su verdadera sustancia y su sabor. He aquí parte no pequeña del peligro: la apariencia de una fidelidad exquisita y radical en medio de la máxima adulteración y tergiversación.

Segunda clave, que acompaña necesariamente a la anterior, se pierde toda confianza en la autoridad de la Iglesia como instancia garante de la fe. No solamente se sospecha de la Iglesia como institución y de la institución eclesial y de sus puntos de vista, especialmente en todo lo que tienen de normativos y objetivadores, sino que se consideran torcidos, equivocados y perversos. A la Iglesia, a la institución eclesial se le acusa, precisamente, de ser quien en verdad manipula y malogra el evangelio.

A la crisis gnóstica de los siglos II y III se enfrentaron los grandes eclesiásticos del momento. Le Guillou ha escogido como paladín y compañero de inspiración a Ireneo de Lyon. En estos momentos se resolvieron dos magnas cuestiones, absolutamente entrelazadas. Primera, ¿cuál es el contenido objetivo vinculante e inexcusable de la fe? Segunda, ¿cuál es el recurso formal seguro para acceder a dicho contenido? En la crisis gnóstica y, en particular, en la controversia exegética que la acompañó, era prácticamente imposible dilucidar estas dos magnas cuestiones mediante el recurso a la exégesis de la Escritura. Pues los gnósticos manejaban el mismo texto de la Escritura, a diferencia de Marción, y las mismas técnicas exegéticas de interpretación de la Escritura⁴¹. La solución que arbitrarán los grandes doctores eclesiásticos consistirá, en ter-

40 Cf. *ibid.*, 56-62.

41 Cf. M. SIMONETTI, "Per typica ad vera. Note sull'esegesi di Ireneo": *Vetera Christianorum* 18 (1981) 357-382.

minología de Le Guillou, en establecer los principios fundamentales de una recta hermenéutica⁴². Esta se condensa en la tradición apostólica, que a su vez se sustancia en la regla de fe y la sucesión apostólica⁴³. En su propuesta de método teológico y de reconstrucción de una hermenéutica católica Le Guillou sigue básicamente estos principios y esta pauta, esforzándose por ponerla al día.

Aunque Joseph Ratzinger no hable de una crisis gnóstica, comparte, no obstante, las líneas esenciales del diagnóstico y de la terapia. En un breve apunte baste con notar estos tres elementos clave de la teología de Ratzinger, ya en esta época, en torno al primer posconcilio. Primero, el valor y la importancia de la tradición eclesial, para el quehacer teológico, para la recepción de la revelación y para la comprensión del ser eclesial⁴⁴. Sus intervenciones en la gestación del capítulo segundo de la *Dei Verbum* lo ponen a las claras fehacientemente⁴⁵. Allí recoge como fruto maduro de sus estudios sobre Buenaventura una comprensión de la revelación en su acontecer, de su recepción eclesial y de su transmisión⁴⁶. Segundo, en la *Introducción al cristianismo* ha ilustrado «La forma eclesial de la fe»⁴⁷, dentro de la justificación de su elección del credo apostólico, como tema vertebrador de sus lecciones abiertas a todos los oyentes de la universidad de Tubinga. Tercero, en estos años Ratzinger se ha

42 Cf. *El misterio del Padre*, 45-47.

43 Esta perspectiva, claramente presente en Ireneo, también está articulada por Tertuliano, especialmente en su obra *De praescriptione haereticorum*. Contamos con una buena edición castellana: TERTULIANO, *Prescripciones contra todas las herejías*, introducción, texto crítico, traducción y notas de S. VICASTILLO (FuP 14; Ciudad Nueva, Madrid 2001). Véase: la introducción de Vicastillo, 13-131; E. ALCOVER, "De praescriptione haereticorum de Tertuliano. Estudio": *Estudios Eclesiásticos* 75 (2000) 473-540; S. VICASTILLO, "La tradición en la Iglesia según Tertuliano": *Estudios Eclesiásticos* 92 (2017) 387-412.

44 Cf. J. RATZINGER, "Ensayo sobre el concepto de Tradición", en: K. RAHNER – J. RATZINGER, *Revelación y tradición* (Herder, Barcelona 2005; original 1965) 27-76 (JRGS 9/1, 391-431). En JRGS 9/1, 432-550 se han recogido más escritos de Ratzinger sobre la tradición.

45 Sus diversas intervenciones son ahora accesibles gracias a su agrupación en JROC VII/1, 99, 101-104, 117-168, 192-196, 282-285, 418-424.

46 JROC II, 1-587 (habilitación de 1955 completa), 621-639 ("Revelación, Escritura y tradición. Un texto de san Buenaventura y su importancia para la teología actual", de 1958) y 673-695 ("Esencia y modalidades de la «autoritas» en la obra de san Buenaventura", de 1960). Sobre el particular, cf. H. VERWEYEN, *Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie* (Pustet, Regensburg 2010).

47 Cf. IC, 73-86.

preguntado expresamente por los «principios formales del cristianismo» desde la perspectiva católica y ecuménica⁴⁸. Se ha formulado preguntas del tenor: «¿Qué es hoy lo constitutivo para la fe cristiana?»⁴⁹ (en 1975), con afirmaciones tan próximas a Le Guillou como: «la *memoria Ecclesiae*, la memoria de la Iglesia, la Iglesia como memoria es el lugar de toda fe»⁵⁰. También aborda la correlación entre bautismo, fe e Iglesia⁵¹ (en 1976). Y llega a conclusiones del tipo: «La fórmula dialogada originaria [de la confesión de fe] contiene los dos elementos: la fe como don y la Iglesia como sujeto antecedente, sin el que yo no puedo creer»⁵². Nótese la proximidad con la formulación de Henri de Lubac: dos elementos objetivos previos, a saber: el contenido de la fe y la instancia que la conserva y transmite con autoridad. En conclusión, según Ratzinger: «La fe surge de la Iglesia y lleva a la Iglesia»⁵³.

C) LA HERMENÉUTICA CATÓLICA FRENTE A LA DESCOMPOSICIÓN DE LA ORGANICIDAD DE LA FE

Como síntesis final: la crisis abarca el contenido de la fe, el método de la teología y el ser eclesial. Se trata, pues, de una crisis de conjunto que afecta de lleno a la organicidad de la fe. En palabras de Le Guillou:

El diagnóstico al que hemos llegado es en que nos encontramos en una nueva crisis gnóstica, una crisis, queremos decir, que consiste esencialmente en la pérdida de la organicidad propia de la verdad cristiana, análoga a la que sacudió hasta sus cimientos al cristianismo primitivo⁵⁴.

48 Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Herder, Barcelona 2005; original 1982) 5-6.

49 *Ibid.*, 15-29.

50 *Ibid.*, 25. Cursiva en el original.

51 "Bautismo, fe y pertenencia a la Iglesia. La unidad de estructura y contenido", en: *ibid.*, 29-49.

52 *Ibid.*, 38.

53 *Ibid.*, 46.

54 *El misterio del Padre*, 42.

La respuesta, evidentemente, no puede ser otra que la puesta en pie de la propia organicidad de la fe: de todas sus piezas y de todas sus consecuencias a la altura de los nuevos tiempos. Por eso, la respuesta de nuestro autor a la crisis posee un tenor *macizo*, si se nos permite la expresión⁵⁵. Con esto quiero subrayar no sólo ni en primer lugar que sea contundente, como un mazazo, sino que se caracteriza por la solidez del entramado de las diferentes piezas, que forman un bloque compacto.

Frente a la gnosis polimorfa, san Ireneo se vio obligado a exponer a plena luz la estructura orgánica de la fe apostólica.

Frente a una gnosis moderna de mil caras, hemos aquí obligados por nuestra parte a redescubrir la verdad de la confesión apostólica profesada por la Iglesia⁵⁶.

Así, la teología trinitaria, la cristología, la pneumatología, la eclesiología, la liturgia y los sacramentos, la antropología teológica, la misión eclesial, el método teológico y el modo de leer la Escritura, la tradición de la Iglesia, todo está en cierto sentido implicado en el todo, en lo que Le Guillou denomina la hermenéutica católica del misterio.

En repetidas ocasiones Ratzinger ha puesto de relieve la importancia de la visión de conjunto, de no perder la unidad interior de los diversos elementos⁵⁷, de la importancia de recobrar el centro⁵⁸. Esta visión del conjunto es común a ambos. En mi percepción, Ratzinger desgrana más paso a paso su

55 «Él [sc. Ireneo] ha mostrado en la primera gran crisis gnóstica, que la unidad orgánica de la Revelación es la estructura propia de la confesión apostólica y como el *Sistema* (en el sentido de Ireneo) de la Iglesia, nos corresponde a nosotros volver a encontrarlo hoy en una crisis análoga», *El misterio del Padre*, 44; cursiva en el original. Nótese el término técnico: *Sistema*.

56 *Ibid.*, 51. Todo en cursiva en el original.

57 Ejemplo: «mi tarea e intención era iluminar su unidad interior y su totalidad. La pérdida de esta visión de conjunto es el auténtico problema del debate cristológico actual», RATZINGER, *Miremos al Traspasado*, 11, nota 1.

58 Resulta significativo el título elegido por sus discípulos para una recopilación de escritos: J. RATZINGER, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, Redaktion St. OTTO HORN *et al.* (Herder, Freiburg 1997).

transcendencia y muestra de modo más pedagógico la significación de cada una de las piezas, a lo largo de una obra teológica más dilatada en el tiempo y más extensa en el espacio (escritos) que la de su colega en los trabajos como perito en el Concilio Vaticano II, en la Comisión Teológica Internacional y en la revista *Communio*.

2. LA CONCIENCIA DE JESÚS: *EL INOCENTE* COMO RESPUESTA A LA CRISIS

A) ACLARACIONES PRELIMINARES

En lo que sigue, trataré de mostrar el aporte básico de *El Inocente* como cristología fundamental en la reconstrucción del conjunto de la organicidad de la fe, esto es de su hermenéutica católica, estrechamente ligada a su contenido, concomitante al mismo y deducida de la misma revelación en su modo de acontecer. Modo de acontecer y lo que acontece, la forma de darse Dios y su don constituyen una unidad, con un formidable asiento en la cristología. El mensajero de Dios, Jesucristo, es el mensaje. Más sintéticamente: el revelador es la revelación o la revelación es el revelador. Lo que traducido analógicamente a método teológico y la vida eclesial (cf. LG 8) significa que el contenido de la revelación –dogma y credo– y su recepción eclesial –confesión de fe apostólica, en terminología de Le Guillou– no se pueden separar, con una interrelación de estilo calcedoniano. La Iglesia no es el credo ni el dogma, pero sin Iglesia la objetivación de la recepción de la revelación no existiría. La Iglesia no es la revelación, no es Jesucristo, pero sí es el testigo fidedigno y privilegiado de Jesucristo, la esposa engendrada en el misterio pascual, el único lugar donde se encuentra la recta confesión de fe⁵⁹.

De lo dicho se deduce la necesaria visión de conjunto de la hermenéutica católica, del misterio en su acontecer y en su recepción, para captar bien

59 Cf. *ibid.*, 52-62.

la organicidad de la fe y el puesto de cada elemento en una totalidad orgánica, bien articulada⁶⁰. Para ello sería preciso considerar, como mínimo, la trilogía trinitaria de Le Guillou, en la que muestra la organicidad trinitaria de la fe: *El Inocente* (1971; Hijo), *El misterio del Padre* (1973; el Padre), *Los testigos están entre nosotros*⁶¹ (1974; Espíritu Santo). La irrupción de la enfermedad en 1974 frenó su producción teológica de corte académico, impidiendo una construcción teológica más amplia como respuesta teológica a la crisis. Mi objeto de estudio es mucho más modesto. Dado que otros ensayos de este volumen abordan monográficamente cuestiones que también atañen a la construcción de una cristología fundamental, como el punto capital de la interpretación de la Escritura, me voy a centrar en lo que considero el punto focal de su cristología fundamental. A pesar de ello, queda claro que no podrán faltar alusiones a otros aspectos muy directamente coimplicados, como la eclesialidad o, incluso, la misma interpretación de la Escritura. La cristología es una pieza maestra de un engranaje de conjunto. Sin ese engranaje tampoco funciona la cristología. En este nivel los tratados teológicos no se pueden compartamentalizar en exceso, tal y como ocurría nítidamente en el periodo preniceno, en el que la fe en su despliegue dogmático y en su método fundamental constituye un bloque macizo en los escritos de defensa, propagación y explanación de la misma de los grandes eclesiásticos, como Ireneo, Tertuliano y Orígenes.

Más en concreto, mi contribución seguirá estas líneas.

1. Me detengo monográfica y exclusivamente en la obra de Le Guillou *El Inocente*. Con ello quiero poner de relieve que no tengo presente ni el conjunto de la obra teológica del dominico francés ni todos sus escritos con contenido cristológico destacado⁶².

2. Además, me fijo exclusivamente en lo que tiene de propuesta de cristología fundamental. Entiendo por cristología fundamental aquella reflexión

60 Para una visión de conjunto, cf. *Teología del misterio*, 31-72.

61 Cf. *Les Témoins sont parmi nous. L'expérience de Dieu dans l'Esprit-Saint* (Fayard, Paris 1976). Traducción: *Los testigos están entre nosotros. La experiencia de Dios en el Espíritu Santo* (Encuentro, Madrid 2013).

62 Cf. *Teología del misterio*, 93-103, ofrece un panorama de conjunto.

teológica, propiamente cristológica, que elabora los presupuestos metodológicos y epistemológicos que abren el acceso al contenido dogmático de la persona de Jesucristo⁶³. En *El Inocente* además de una cristología fundamental, como trataré de mostrar, se ofrece también una cristología dogmática, sustancialmente en forma de una lectura teológica de los misterios de la vida de Cristo⁶⁴, en lo que coincide, en cuanto abordaje metodológico, con la trilogía de Ratzinger sobre Jesús de Nazaret. También se dan una serie de aperturas eclesiológicas y discipulares⁶⁵.

3. En cuanto cristología fundamental, encuentro el siguiente armazón, que ahora presento sintéticamente y luego iré desgranando. Se da un entramado entre (a) la conciencia de Cristo, como el Siervo, (b) el lugar de donde procede, el Padre, y (c) el yo divino del Siervo-Hijo⁶⁶. Desde aquí se percibe que Jesús de Nazaret es el Hijo del Padre, es el Siervo de Yahvé, *el Inocente*, otorgando una importancia formidable a la pascua y al encadenamiento entre la promesa esbozada en el Antiguo Testamento y su cumplimiento en el Nuevo Testamento. La Iglesia, que ya vive determinada por el «tiempo escatológico»⁶⁷, se constituye en el lugar de acceso a la conciencia de Siervo pascual del Inocente, del reconocimiento del ámbito de donde viene –lugar– y de comprensión de su yo como divino. Por eso, la cristología fundamental precisa de una eclesiológica fundamental.

63 He hecho mi propuesta en URIBARRI, *El Hijo se hizo carne*.

64 Cf. *El Inocente*, 73-239.

65 Cf. *ibíd.*, 240-279.

66 Esta reflexión ya *in nuce* en *El Rostro*, 112-113.

67 Cf. *El Inocente*, 275; *El misterio del Padre*, 225-249. No comparto la idea de Le Guillou: «A través de este sufrimiento escatológico del Apóstol llega el tiempo escatológico (2 Cor 6,12; 1 Cor 10,11; Rm 13,11; 10,14-17)», *El Inocente*, 275. Opino que el tiempo escatológico llega gracias al acontecimiento Cristo Jesús en su conjunto, en particular a partir de la Pascua, como Le Guillou afirma en otras ocasiones (ej. *El Inocente*, 207). El apostolado y el ministerio apostólico se inscribe en ese tiempo y se ve posibilitado precisamente por su inserción en la nueva realidad escatológica que genera la pascua. No veo que los textos citados justifiquen su afirmación. Presento mi visión sobre el tiempo escatológico en G. URIBARRI, *La vivencia cristiana del tiempo* (BAC, Madrid 2020) esp. cap. 3.

B) LAS PIEZAS FUNDAMENTALES DEL ENTRAMADO: CONCIENCIA,
LUGAR Y YO

La conciencia de Jesús: el Siervo

La clave de la construcción de Le Guillou se encuentra en esta afirmación contundente:

La originalidad de la persona de Jesús y de su obra sólo aparece al que la percibe desde el centro donde ella misma se percibe, la conciencia de Cristo.

Es evidente⁶⁸.

El tema de la conciencia de Cristo, bien sea como la autoconciencia de su divinidad o bien sea la pregunta por un yo humano correspondiente a la naturaleza humana, ocupa un lugar destacado en la cristología del siglo XX⁶⁹. El modernismo y el proyecto teológico de la teología liberal, ambos aliados de la investigación histórica sobre Jesús, dejaron de lado el acceso a la comprensión de la persona de Jesucristo desde lo excogitado por el dogma, en particular el calcedonense. La tarea cristológica consistía, más bien, en partir de la exégesis, de carácter histórico, para verificar hasta qué punto lo que el dogma dijo era o no científica y sensatamente sostenible. Desde la investigación histórica la humanidad de Jesús queda nítidamente afirmada. Por eso, la carga de la prueba para la cristología se desliza hacia la apreciación de algún tipo de singularidad en dicha humanidad, para constatar si la profesión de fe (títulos cristológicos, divinidad) posee alguna consistencia o se ha de erradicar por completo⁷⁰. Como lo más elevado de la humanidad es su cualidad de sujeto personal libre, la cuestión de la singularidad de la humanidad de Jesús se desplaza al examen de su conciencia o, mejor, hacia la interrogación ya sea

68 *El Inocente*, 44.

69 Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Cristología* (BAC, Madrid 2001) 458-472; R. OROZCO RUANO, "La obediencia pascual del Hijo hecho siervo", en: RICHI ALBERTI (ed.), *Confesar el misterio del Padre*, 251-272, esp. 251-254.

70 Cf. URIBARRI, *Singular humanidad*.

de la posible autoconciencia de su divinidad ya sea a la cualificación de su yo. Este yo es, últimamente, ¿humano o divino?

En este contexto se advierte la modernidad de la propuesta de Le Guillou. Pues toma el tema de la conciencia de Cristo como el quicio de su construcción cristológica positiva⁷¹. También se manifiesta a las claras su crítica a la invasión de la modernidad en la teología y en la fe, tratando de imponerle moldes ajenos⁷². Pues, según nuestro dominico, a la conciencia de Cristo no se accede por la investigación histórica, mediante la lucha para ganar las *ipsissima verba Iesu*⁷³.

Dicha investigación está lastrada por dos razones fundamentales, en las que coincide con Ratzinger⁷⁴. Primero, porque la investigación histórica nos deja ante conjeturas⁷⁵ sobre las que no se puede fundamentar sólidamente la fe eclesial. Segundo, porque dicha investigación propugna una disociación entre Jesús, el hombre, y Cristo, «símbolo mítico»⁷⁶. Esta fractura entre una historia científica de Jesús y la interpretación, eclesial u de otro tipo, del nazareno como el Cristo tampoco proporciona asiento firme a fe.

Sin embargo, aquí se da una diferencia significativa entre ambos, que la ausencia del aparato crítico de notas decidido por Le Guillou no permite calibrar en todos sus detalles. Para Ratzinger la cristología no se puede edificar sobre la investigación histórica, sin embargo, tampoco puede prescindir por completo de ella ni emite un juicio absolutamente negativo sobre la misma, aunque ciertamente le pone serios límites. Pues, según el teólogo alemán, si la investigación histórica no fuera posible, estaríamos poniendo en tela de juicio la misma encarnación⁷⁷. De hecho, en la trilogía sobre Jesús de Nazaret, Ratzinger dialoga críticamente con la mejor exégesis histórica alemana de los

71 Cf. OROZCO RUANO, "La obediencia pascual",

72 Cf. *El Inocente*, 54.

73 Cf. *ibíd.*, 44, 54.

74 Cf. J. RATZINGER, JROC VI/1, 95; IC, 168-172.

75 Cf. *ibíd.*, 44, 55.

76 *Ibid.*, 55.

77 JROC, VI/1, 97-99. Véanse las notas 123 y 133.

años 80. Por otra parte, aunque no entendieran todo, hubo discípulos antes de la pascua. Luego algo significativo captaron acerca de Jesús previo al don del Espíritu⁷⁸, aunque luego hubieran de profundizar en ello mediante un «recordar» iluminado por el Espíritu⁷⁹. Como veremos inmediatamente, Le Guillou necesita en su construcción algunos elementos de notable captación pre-pascual por parte de los discípulos para cerrar la ecuación del reconocimiento pleno pospascual. En definitiva, dicho de otro modo: la postura católica no puede aceptar de pleno la posición de Bultmann, que niega el acceso, también científico, al Jesús histórico a favor de la exclusividad del Cristo de la fe kerigmático y pospascual. Sobre este aspecto vuelvo desde otro ángulo más adelante en seguida.

¿Cuáles son los presupuestos hermenéuticos que maneja Le Guillou para cerciorarse de que realmente accedemos a la conciencia de Cristo? La correspondencia total de dos hechos mayores, de enorme calado⁸⁰. La plena consonancia entre: (a) la conciencia de Jesús mismo como el Siervo descrito en Isaías 53, que va a morir y resucitar, recogida en multitud de textos⁸¹, entre los que destacan los tres anuncios de la pasión; y (b) la lectura de la vida de Cristo que hacen los apóstoles con referencias al cumplimiento de las Escrituras y las palabras del mismo Jesús, en cuanto profecía de la muerte y resurrección de Cristo, del misterio pascual. El encaje de estas dos perspectivas se debe indiscutiblemente a la conciencia de Cristo, que propició la osadía de la lectura apostólica de las Escrituras⁸²; luego, añadido, algo captaron de dicha conciencia antes de la pascua (ej.: anuncios de la pasión), para poder aplicarla como criterio después de la pascua. Dicha lectura, ejemplificada magistralmente en el relato de Emaús, por tanto, en conexión sacramental con el misterio eucarístico, denota una comprensión en el Espíritu⁸³, pneu-

78 Cf. J. D. G. DUNN, *Jesus remembered* (Eerdmans Grand Rapids [Michigan] – Cambridge [U.K.] 2003).

79 Cf. JROC, VI/1, 281-288.

80 Cf. *El Inocente*, 55.

81 Cf. *ibid.*, 45-53.

82 Cf. *ibid.*, 51-52.

83 Cf. *ibid.*, 53.

mática, del misterio de Cristo. Dicha comprensión permite superar el plano de las incomprensiones frecuentes que afrontó el Inocente, también por parte de los discípulos, porque el Espíritu derramado en la pascua proporciona el acceso a la conciencia de Cristo y la connaturalidad con ella. Como resultado: «Jesús es el intérprete de su vida en la Iglesia»⁸⁴. Además, en esta perspectiva, la conciencia de Cristo posee una clara identidad divina⁸⁵. Es la conciencia del Hijo que asume el servicio del Siervo.

En conclusión, volvemos a la tesis inicial, con sus implicaciones ecológicas:

*La historia vivida por Cristo no puede ser otra que la historia que el mismo descifró. Y solamente el testimonio apostólico introduce directamente en la lectura que Jesús hizo de sí mismo y de los acontecimientos de su vida*⁸⁶.

El lugar de Jesús: el Padre

Un aspecto que a Le Guillou le resulta muy llamativo a lo largo de las narraciones evangélicas consiste en el desencuentro casi permanente entre Jesús y el resto: ni los discípulos ni las autoridades judías son capaces de captar su mensaje⁸⁷. Ha de buscarse una explicación teológica para esta profusión de malentendidos e incomprensiones. Evidentemente no cabe atribuirlos a la casualidad, sino que se ha de descubrir en ella una realidad y una intencionalidad teológica de primera magnitud, dado su peso.

Para aclarar el alcance de la cuestión, el maestro dominico acude a una doble combinación: la teoría de la comunicación y los principios básicos de la hermenéutica, aunque en su reflexión solamente explicita el primer aspecto. Desde aquí se introduce la clave fundamental del *lugar*, presente en el título

84 *Ibid.*, 212.

85 Cf. *ibid.*, 54.

86 *Ibid.*, 44. Todo en cursiva en el original.

87 Cf. *ibid.*, 67-68, 93.

del libro: «el que viene de otra parte». Para la comunicación se precisa saber «desde dónde» se nos habla y «desde dónde» escuchamos. «Dónde» se sitúa el hablante y «de dónde es»⁸⁸. Se ha de dar «un lugar de conformidad»⁸⁹, un cierto lugar común para que la comunicación sea eficaz. Sin compartir un cierto solapamiento de lugares la comunicación no funciona. En otras palabras: sin un mundo común –lugar– no hay lenguaje que comunique, porque el lenguaje, especialmente en su densidad comunicativa más elevada, crea un mundo y presupone un acceso compartido a dicho mundo. He aquí el aspecto implícito, relativo a la hermenéutica: la comprensión y la interpretación requieren una fusión de horizontes (Gadamer) o una longitud de onda coincidente o unas claves comunes para un desciframiento acertado del código del lenguaje.

«*El lugar de Jesús es el Padre*»⁹⁰. Los discípulos no lo captaron antes de la pascua, pues antes de la pascua los malentendidos y las incomprensiones conforman la tónica dominante. Sin embargo, gracias al don del Espíritu y al mismo acontecimiento pascual, cruz y resurrección, los apóstoles descubren con claridad que el Padre es el lugar de Jesús: «En el recuerdo iluminado por el Espíritu, Jesús es por fin reconocido por el Espíritu que habita en los discípulos como el que es en realidad: *el que está desde siempre junto al Padre*»⁹¹. Nótese el *recordar*, que Le Guillou menciona expresamente, aunque sin subrayarlo. Esto revela la necesidad y el significado teológico imprescindible del Jesús prepascual. El Espíritu proporciona esa coincidencia de lugar, que antes de la pascua no se daba. Por esto, la verdadera comprensión de Jesús siempre es conjuntamente *pascual y trinitaria*, dado que el conocimiento de ambos elementos sucede simultáneamente y se iluminan recíprocamente.

En este punto se dan algunas divergencias en los acentos con Ratzinger⁹². En el primer volumen de su trilogía, estima que la Iglesia misma no habría

88 Cf. *ibíd.*, 69.

89 *Ibidem*.

90 *Ibid.*, 197. Todo cursiva en el original. Cf. especialmente *ibíd.*, 196-216.

91 *Ibid.*, 197. Cursiva en el original.

92 Más detalles en G. URIBARRI, "Mirar al Jesús real. Claves del libro sobre Jesús de Benedicto XVI": *Razón y Fe* 256, Nº 1.307-1.308 (septiembre-octubre 2007) 123-140, esp. 135-137.

sido capaz de desarrollar por sí misma la confesión de fe cristológica después de la pascua si ésta no procediera directa y expresamente del mismo Jesús. Además, no sería posible la reconstrucción histórica del proceso de la génesis de la cristología. «Ciertamente, creer que él como hombre, *era* realmente Dios y que mediante parábolas daba a entender esto de un modo velado pero cada vez más inequívoco, es algo que rebasa las posibilidades del método histórico»⁹³. Aunque esto se ha de conjugar con un *recordar* bajo el auxilio y la guía del Espíritu⁹⁴, Ratzinger opina que, al participar de su oración, los discípulos ya captaron la verdad profunda de Jesús como el Hijo⁹⁵ antes de la pascua. Por eso, según su punto de vista, en la pascua no se dio una novedad tan radical: de incompreensión casi total antes de la pascua (malentendidos e incompreensión) a captación plena tras la pascua (confesión de fe apostólica), que sería el esquema básico de Le Guillou. En este punto Ratzinger ha matizado su postura⁹⁶, restando peso a la resurrección y al don postpascual del Espíritu⁹⁷, a pesar de reconocer cierta novedad en la resurrección⁹⁸ y una acción expresa del Espíritu en el recordar de los discípulos, que implica una profundización en la comprensión previa.

Volvamos a Le Guillou. La perspectiva esbozada implica varios factores, de gran calado, entre los que encuentro los siguientes.

1. La novedad de la pascua y de la resurrección. Antes de la cruz, tema recurrente en Jesús y constitutivo de la identidad del Siervo inocente, antes de la resurrección y del don del Espíritu, –magno don del resucitado–, no se podía en verdad conocer a Jesús. Por lo tanto, en contra de las premisas históricas, filosóficas y teológicas de la investigación histórica, el Jesús verdadero, el Jesús real, es el revelado a los apóstoles y reconocido por ellos. Dicho pro-

93 JROC VI/1, 104; cursivas en el original; cf. *ibid.*, 331, 340-342, 356-357, 379.

94 Cf. JROC VI/1, 281-288.

95 Cf. IC, 188-192.

96 Cf. *Teoría de los principios teológicos*, 18-22.

97 «¿No es históricamente mucho más lógico que lo grande esté al comienzo y que la figura de Jesús hiciera saltar de hecho todas las categorías disponibles y sólo se dejara entender a partir del misterio de Dios?» (JROC VI/1, 103-104).

98 «La resurrección enseña a ver de un modo nuevo» (JROC VI/1, 286).

vocativamente: la interpretación pascual del Cristo de la fe es normativa para el auténtico conocimiento del Jesús terreno, del Jesús real, del Jesús histórico. En palabras de Le Guillou:

Digámoslo con toda claridad: *desde el punto de vista teológico*, las “*ip-sissima verba*” de Cristo tienen menos interés para nosotros que las palabras atribuidas a Cristo por los evangelios; son, en efecto, menos portadoras de *la palabra de Dios* que las que nos ha transmitido la tradición apostólica. Estas son las palabras de Cristo porque están atestiguadas por los Apóstoles, que iluminados por la Revelación, han percibido el sentido profundo de lo que se había dicho por la vida de Cristo: traducen en verdad el significado de los gestos y de las acciones vividas por él⁹⁹.

2. Por eso mismo, si la cuestión central de la cristología radica en la interpretación de quién es Jesús (cf. Mc 8,27.29 y par.), la respuesta adecuada se encuentra gracias a la hermenéutica apostólica, que es, intrínsecamente, una hermenéutica pascual y pneumática: una *fides oculata* pascual¹⁰⁰ posibilitada por el Espíritu.

3. En consecuencia, el único modo correcto de leer las Escrituras es en el Espíritu. Ya dijo el Concilio Vaticano II: «la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió» (DV 12). Sin el Espíritu no se da la afinidad hermenéutica del lugar: «Para que los discípulos comprendieran esas palabras, esos gestos –que sólo eran figuras– era necesario que *desde el Padre* él enviara al Espíritu, que comenzara a situarlos *donde él está* (Jn 14,3; 17,24)»¹⁰¹. Así, pues, frente a la lectura historicista de las Escrituras, Le Guillou no solamente propugna lo que podemos entender básicamente como una hermenéutica teológica y desde la fe, –junto con Ratzinger¹⁰²–, sino también la apertura a la exégesis espiritual, tan propia de los Padres. En

99 *El Inocente*, 44. Cursivas en el original.

100 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* III, q. 55, a. 2 ad 1; S. PIÉ-NINOT, *La Teología fundamental* (Secretariado Trinitario, Salamanca 2001) 442-443.

101 *El Inocente*, 203; cursivas en el original. Cf. *ibid.*, 200-203.

102 RATZINGER, *Miremos al Traspasado*, 51-57; JROC VI/1, 384.

la trilogía sobre Jesús de Nazaret en no pocas ocasiones el papa teólogo hace valer la profundidad y la actualidad de la exégesis patristica.

En conclusión: «gracias al don del Espíritu, que le hace participar de la conciencia de Jesús, la Iglesia participa en el testimonio que Cristo rinde de su Padre ante el mundo»¹⁰³.

4. Ya vimos que la conciencia del Siervo Jesús es la conciencia de su pascua. Ahora se nos aclara que el lugar de Jesús es el Padre. Con lo que se cierra la ecuación en la afirmación de que el Siervo es el Hijo. Mejor, el Hijo es hijo al modo de Siervo sufriente y pascual, de cordero inocente. Ahora bien, como la filiación remite directamente a la proveniencia del Padre, a la preexistencia, la revelación del lugar del Siervo que es Hijo implica su divinidad. Este entrelazado se advierte en la conexión de tres pasos fundamentales.

Primero, la conciencia de Jesús se manifiesta en su yo –aspecto sobre el que volveré–. La locución «yo soy» pronunciada por Jesús remite a su ser junto al Padre, especialmente en el evangelio de Juan¹⁰⁴. Por lo tanto, nos hallamos ante un yo divino.

Segundo, procediendo del Padre, su vida histórica es kénosis de Siervo obediente hasta la muerte, para que se revele su señorío escatológico con la resurrección y la exaltación. Podemos leer así el himno de filipenses, de la mano de Le Guillou¹⁰⁵; un himno en el que se proclama la divinidad, «ser igual a Dios» (Filp 2,6), del que tomó la forma de esclavo¹⁰⁶.

Tercero, el que tomó la forma de esclavo no es otro sino el que estaba junto al Padre (Jn 1,1-18), como su lugar propio, como el lugar de donde procede, a donde regresa, al que nos quiere introducir con su pascua.

Como se ve, el lugar articula dos de los textos cristológicos más densos del NT, los himnos de la carta a los filipenses y del evangelio de Juan, respecti-

103 *El Inocente*, 212.

104 Cf. *ibid.*, 197-200; 271-273.

105 Cf. *ibid.*, 198.

106 Cf. *ibidem*.

vamente. En su conexión e iluminación recíproca se aclara que el Siervo es el Hijo, que el Padre es su lugar, que su yo –conciencia– no puede sino ser divino.

Pasemos a otra terminología. En mi opinión la cristología se ha de elaborar con un doble centro, formando una elipse que pivota sobre dos ejes fundamentales que se han de coordinar articuladamente sin fusionar¹⁰⁷. De un lado, la encarnación (Jn 1,1-18), recogida en conceptos ontológicos por el dogma a lo largo del desarrollo de los grandes concilios cristológicos de la era patrística, desde Nicea hasta al menos el III de Constantinopla, sin despreciar Nicea II, como aplicación señera de las consecuencias de la encarnación al tema de las imágenes. Allí se nos dice, muy resumidamente, que Jesucristo es una persona divina en dos naturalezas. De otro lado, la pascua (Filp 2,6-11), como colofón del caminar terreno de Jesús. Ambos aspectos, en su conjunción, aseguran tanto la salvación, en la trabazón de la mediación descendente y ascendente, como la auténtica figura filial de Jesús. Sin ser el Hijo desde siempre (encarnación, Trinidad, relatos de la infancia) no puede revelar al Padre. Si la revelación del rostro del Padre no hubiera acontecido a través de una vida humana histórica como la nuestra (narraciones evangélicas, historia terrena de Jesús), no nos habría mostrado a nosotros, los humanos, el camino de la vida filial.

5. A partir de estos elementos, el lugar adquiere otra perspectiva, de naturaleza eclesiológica. Si el Padre es el lugar de Jesús, de donde proviene, a donde va, desde donde habla, hacia donde nos conduce y donde nos espera, y la pascua leída trinitariamente es «*el único hogar de toda inteligibilidad teológica*»¹⁰⁸, podemos también afirmar que la Iglesia en su confesión apostólica es el único espacio en el que es posible acceder a dicho hogar.

107 La misma idea de fondo, con otra formulación, en: M.-J. LE GUILLOU, "Quelques réflexions sur Constantinople III et la sotériologie de Maxime", en: F. HEINZER - CH. SCHÖNBORN (eds.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime Confesseur. Fribourg, 2-5 septembre 1980* (Éditions universitaires, Fribourg 1982) 235-237.

108 *El misterio del Padre*, 266. Cursivas en el original.

El yo divino del Siervo-Hijo

Tanto en los sinópticos¹⁰⁹ como en el evangelio de Juan¹¹⁰ encontramos menciones muy significativas del yo de Jesús. ¿Qué nos dicen? ¿Cómo las debemos comprender? En un intento de sistematización de los análisis de Le Guillou, encuentro cinco aspectos, interrelacionados, que se pueden diferenciar. Se ha de notar que en todos y cada uno de ellos se manifiesta un yo divino. Luego el yo de Jesús, el yo del Siervo, el yo del Hijo es un yo divino. De ahí la justificación de su capacidad para realizar la obra salvífica, tanto en su dimensión de revelación del rostro de Dios, del Padre, como de donación del Espíritu, de divinización, de perdón de los pecados a través de la pascua, de instauración de una nueva situación histórico-salvífica, en la que la escatología ya ha irrumpido¹¹¹. Veamos.

1. *Su yo es expresión de que la fuente de los bienes salvíficos es él mismo.*

«Jesús pone su yo como fuente de los bienes divinos, que necesitan los hombres»¹¹². La enseñanza de Jesús brota de su propio yo. No invoca una instancia ajena a él mismo¹¹³. Su palabra lo manifiesta. Tomo dos ejemplos, de los varios a los que apela nuestro autor: «¡Yo te ordeno!» (Mc 9,25); «Yo os envío» (Mt 10,16)¹¹⁴. Traducido teológicamente a lenguaje trinitario: su propia persona divina en la fuente de los bienes salvíficos.

2. *Su yo es expresión de su conciencia divina.*

Se da un paralelismo entre el empleo que hacen los evangelios, los sinópticos y Juan, del yo de Jesús y las expresiones que figuran en Isaías respecto del yo de Yahvé. De lo que se sigue que Jesús está afirmando la divinidad de su yo¹¹⁵. «El yo de Cristo se convierte en sujeto de la historia divina, y esta historia no es otra cosa que una proclamación omnipotente de Cristo por sí mismo»¹¹⁶.

109 Cf. *El Inocente*, 111-114.

110 Cf. *ibid.*, 197-199; *El misterio del Padre*, 223-224.

111 Cf. *ibid.*, 225-249.

112 *El Inocente*, 113.

113 Cf. *ibid.*, 111-112.

114 Cf. *ibid.*, 111.

115 Cf. *ibid.*, 112.

116 *Ibid.*, 113.

3. *Su yo es expresión de su comunión con el Padre.*

Este aspecto es típico del evangelio de Juan (ej: Jn 5,17-18; 7,16; 8,28-29. 38; 10,30. 38; 14,10). En este yo se manifiesta la conciencia de Jesús¹¹⁷. Un yo con el que se iguala a Dios (cf. Jn 5,18¹¹⁸).

4. *Su yo es expresión de que la revelación del Nombre de Dios, –presente en el éxodo: «Yo soy el que soy» (Ex 3,14)–, se perfecciona y completa en la Pascua.*

Este elemento, de nuevo, es más típico del evangelio de Juan, que liga estrechamente algunas de las locuciones «Yo soy» presentes en su evangelio con la pascua¹¹⁹: «Cuando levantéis al Hijo del hombre, entonces sabréis que yo soy» (Jn 8,28; cf. Jn 10, 18; 13,19). Ya en el Antiguo Testamento había aparecido con claridad que Dios es la fuente del ser, el principio del ser. En la Pascua se pone de relieve que la fuente verdadera del ser es Cristo en su misterio pascual. Continuando esta línea de pensamiento, podemos subrayar la densidad metafísica de la obra de Cristo, desplegada en la realización del misterio que es él mismo, particularmente en su pascua, fuente incesante de vida (cf. Ap 22,1-2), recibida de modo singular en la liturgia¹²⁰. Dentro de esta obra se inscribe la fundación de la Iglesia (María y el discípulo amado al pie de la cruz; pentecostés) y la institución de los sacramentos, que brotan de su costado abierto, transmitiendo nueva vida.

5. *Su yo es expresión de la irrupción de la novedad salvífica y escatológica.*

«En el “Yo Soy” de Cristo, que enuncia el Nombre impronunciable del Éxodo, irrumpe la escatología de la Presencia»¹²¹. Gracias al yo divino de Jesús irrumpe el nuevo ser escatológico, del que él es la fuente. Nosotros, los cristianos, entramos en comunión con este yo por una diversidad de me-

117 Cf. *ibíd.*, 198.

118 Cf. *ibídem*.

119 Cf. *ibíd.*, 199, 113; *El misterio del Padre*, 223-224.

120 Cf. J. CORBON, *Liturgia fontal. Misterio-Celebración-Vida* (Palabra, Madrid 2009).

121 *El misterio del Padre*, 226.

dios, todos ellos interconectados y todos manando de la fuente de la pascua. Entre esos medios se encuentran: (a) el Espíritu, don del tiempo final, del tiempo escatológico; (b) la pertenencia a la Iglesia, que es una comunidad escatológica; (c) los sacramentos, gracias a los cuales la escatología se presencializa; (d) la fe que nos lleva a la comunión y la amistad con el Kyrios pascual entronizado; (e) la lectura eclesial y pneumática de las Escrituras, en las que el Cristo vivo sigue conversando con nosotros. Como se advierte, con el yo divino de Jesús la escatología irrumpe en la historia. La Iglesia y los cristianos, por el Espíritu, vivimos en y de la comunión con la vida nueva del Resucitado.

C) LA SOLIDEZ DEL ENTRAMADO

Visto el entramado sobre el que construye su cristología, antes de compararlo sumariamente con la propuesta de Ratzinger y de una valoración final de conjunto, hagamos un balance somero acerca de sus resultados y de su solidez. Partimos de que la cristología fundamental ha de proporcionar los presupuestos metodológicos y epistemológicos que abran el acceso al contenido dogmático de la persona de Jesucristo, como hemos afirmando antes. El entramado bosquejado de conciencia, lugar y yo realiza esta labor. Como resultado del despliegue de esta armazón hemos alcanzado la siguiente posición cristológica.

1. *Una cristología trinitaria*

Jesús de Nazaret, el Inocente, es el Hijo de Dios. La cristología entronca directamente con la Trinidad. El Padre es el lugar de donde el Hijo procede y a donde retorna. El Espíritu es el don pascual del Hijo, aspecto algo menos acentuado, pero presente en la obra *El Inocente*.

2. *Una cristología pascual*

Jesús de Nazaret es el Siervo Sufriente de Yahvé, que sabe de su muerte y su resurrección, como elemento fundamentalísimo de su misión. Se da una

conjunción de misión (pascua) y persona (Siervo), en la que cada aspecto requiere al otro y se explica en su verdad por la referencia recíproca.

3. *Una cristología soteriológica*

Pivotando sobre la pascua, la cristología que resulta comporta un tenor nítidamente soteriológico. Con la pascua se hace presente la irrupción de la salvación: la revelación del rostro del Padre, la inserción en la vida del Resucitado, el don del Espíritu, el alumbramiento de la Iglesia, la posibilidad efectiva de la vida filial.

4. *Una cristología “teándrica”*

Entendiendo por tal una cristología que hace justicia a la doble naturaleza del encarnado¹²². El yo del hombre Jesús de Nazaret es un yo divino.

5. *Una cristología eclesial*

Es la cristología de la generación apostólica, consignada en la Sagrada Escritura, mediante la cual atestiguan la fe pascual. Como dijimos, la cristología fundamental conecta con y requiere una eclesiología fundamental.

6. *Una cristología que incorpora una hermenéutica de la Escritura.*

No me he detenido mucho en este aspecto, objeto de otro de los ensayos. La cristología fundamental requiere una comprensión epistemológica de la hermenéutica de la Escritura. La unidad entre Antiguo Testamento y Nuevo Testamento se debe a una lectura cristológica. Por el modo de significar la Escritura, no es un texto inmanente, cuyo contenido sea ella misma. Remite a un referente, a Jesucristo, sin el cual ni se conserva en su unidad ni se entiende en su contenido. Por lo que solamente una lectura dogmática y eclesial –regla de fe–, puede realizar la crítica de las premisas filosóficas pre-metodológicas y pre-filológicas que lastran las lecturas científicas de la Escritura.

122 Cf. *ibid.*, 56, 215-217, 243.

3. EN DIÁLOGO CON LE GUILLOU: LÍNEAS MAESTRAS DE UNA CRISTOLOGÍA FUNDAMENTAL

Una vez vistas las líneas esenciales del diagnóstico de la situación de la teología en el primerísimo posconcilio, así como los elementos más esenciales de la cristología fundamental que Le Guillou propone en *El Inocente*, ha llegado el momento de hacer una valoración. Tendré presente el diagnóstico de la crisis, la propuesta de Ratzinger y nuestra situación. Todo esto entra ahora en diálogo con la cristología fundamental de Le Guillou, con la intención no solamente de valorar de un modo ajustado su cristología fundamental, sino también para constatar su actualidad y percibir en qué medida hoy en día nos podemos inspirar en ella y emplearla como referencia en nuestro trabajo actual.

A) TAREAS DE LA CRISTOLOGÍA FUNDAMENTAL

Una cristología fundamental actual ha de abordar las siguientes siete tareas, de modo articulado: (1) Fundamentar epistemológicamente el acceso a Jesús, respetando lo específico de su identidad; (2) por su importancia capital en este proceso, aclarar el modo correcto de leer la Escritura, en particular los relatos evangélicos; (3) ser fiel al dogma cristológico y tenerlo presente; (4) conectar la cristología con la teología trinitaria; (5) mostrar la esencial relevancia de la cristología para la antropología; (6) Incluir una apertura soteriológica, sin la cual el misterio de Cristo queda incompleto; (7) articular la cristología específicamente con la eclesiología. Repaso brevemente este panorama.

El acceso a la identidad de Jesucristo

Dentro de la crisis gnóstica que cuestiona tanto el método como el objeto formal de la fe, la labor primera de la cristología, en resonancia con el resto de los componentes del método teológico, consiste en garantizar el acceso al verdadero Jesucristo, a aquel que vivió en Palestina y que la Iglesia confiesa como su Señor. Aquí se dan la mano, en un núcleo central, la identidad de Jesús –el verdadero Jesucristo– y el modo de conocerle. Modo de conocimiento, acceso,

y verdad de la persona conocida han de ser coherentes el uno con el otro. Por eso, el contenido de la cristología, eclesialmente conocida con anterioridad a su mostración teológica, dicta el camino de la elaboración metodológica. A pesar de ello, la elaboración de la epistemología cristológica ha de ser consistente y responsable. En una palabra, ha de acreditarse críticamente.

Hoy en día esta cuestión sigue plenamente vigente, pues el impacto de la investigación histórica sobre Jesús, de enorme magnitud, ha introducido una fisura entre el Jesús histórico científico de los investigadores y el Cristo kerigmático de la Iglesia y los creyentes. Por ello, estimo que se trata de la labor primera y fundamental¹²³. Tanto Le Guillou como Ratzinger la abordan. Ambos parten de una identidad de Jesús, previamente conocida mediante la fe eclesial, mediante la recepción objetiva y normativa de la revelación por parte de la primera comunidad apostólica. Ambos se preocupan de acreditar la solidez de esta identidad, mostrando la vía por la que hoy en día nosotros la podemos volver a ganar de un modo crítico, lejos de toda ingenuidad.

El acceso a la identidad de Jesús, en el caso de Ratzinger, se realiza muy directamente desde la comprensión del yo de Jesús, ya desde la *Introducción al cristianismo*¹²⁴. Este yo se descubre por su oración¹²⁵, aspecto menos desarrollado por Le Guillou¹²⁶. En la oración de Jesús se hace patente su ser filial. Por lo tanto, se descubre al Padre, como la fuente del ser del Hijo, que es «ser-de» y «ser-para»¹²⁷. En el caso de Le Guillou el acceso al verdadero Jesús se realiza mediante la acreditación de su conciencia, el reconocimiento del lugar de donde procede y constatación de su yo divino. Ambos autores son originales y creativos a este respecto. Ambos muestran vías sólidas de acceso al Jesucristo de la fe de la Iglesia.

123 Cf. G. URIBARRI, *Cristología e historia. Límites y posibilidades de la investigación histórica sobre Jesús para la cristología sistemática* (RADE, Madrid 2020).

124 Para más detalles, cf. G. URIBARRI, "Jesucristo, el Hijo. La clave del «yo» de Jesús", en: G. RICHI ALBERTI (ed.), *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger* (Collectanea Matritensia 9; Publicaciones San Dámaso, Madrid 2011) 115-156.

125 Cf. *Id.*, "La oración de Jesús según J. Ratzinger".

126 Cf. *El Inocente*, 168.

127 Cf. *IC*, esp. 178.

En cuanto a lo que podríamos denominar el título cristológico que privilegian, se da una gran cercanía. Le Guillou opta por entender a Jesús primariamente bajo la categoría de *El Inocente*, destacando así la conexión con el Antiguo Testamento, con el Siervo de Yahvé y otorgando una centralidad formidable a la pascua. Aunque inmediatamente hay que añadir que este Inocente es el Hijo. Ratzinger, dentro de una paleta más amplia y variada de títulos, no se ha decantado tan claramente. En su visión, ostentan un gran peso el Cristo¹²⁸ y el Hijo¹²⁹, pero también *El Traspasado*¹³⁰. Por supuesto, también otorga gran relevancia a la identificación de Jesús con el Siervo¹³¹ y a la pascua¹³².

Hermenéutica de los relatos evangélicos

Aunque los evangelios no son los únicos textos determinantes para la cristología, –toda la Escritura y todo el Nuevo Testamento lo es–, ocupan un puesto muy especial en la misma. En ellos se nos narra la historia de Jesús. Debido a la estrecha correlación entre narración e identidad, a los evangelios les corresponde de un modo privilegiado dar a conocer al personaje central de la fe cristiana. Por este motivo, el modo adecuado de leer los evangelios y aproximarse a ellos resulta capital. Dado que con la crisis gnóstica y con la irrupción de una exégesis científica ajena a la fe cristiana la imagen eclesial de Jesús se ha visto cuestionada, la cristología no puede permanecer completamente al margen de este asunto, si bien el tema es más amplio e incumbe tanto a la teología fundamental como a la metodología exegética.

Ambos autores coinciden plenamente en que, sin una hermenéutica eclesial, ya sea en terminología de Le Guillou la hermenéutica católica, ya sea lo que Ratzinger designa como una hermenéutica teológica y de la fe, no se

128 Cf. *ibíd.*, 168-178.

129 Cf. *ibíd.*, 183-192.

130 Es el título de la recopilación de escritos cristológicos de 1984: RATZINGER, *Miremos al Traspasado*.

131 Cf. IC, 186. Más claramente, JROC VI/1, 486s, 490, 518.

132 Cf. IC, 174-176.

puede alcanzar el resultado dogmático de la cristología. Ratzinger se detiene a mostrar los presupuestos y las premisas filosóficas de una lectura supuestamente científicista y objetiva de la Escritura¹³³, un imperativo anhelado por Le Guillou:

Y no existe todavía ningún exegeta católico, con una buena base teológica, que haya osado examinar hasta en sus fundamentos los presupuestos filosóficos que penetran, a veces rigen toda la crítica histórica o exegética contemporánea¹³⁴.

La exégesis de hoy es o debería ser consciente de sus predeterminaciones. Ocurre que éstas le sugieren los mismos argumentos de fondo que a los gnósticos de los tiempos de Ireneo¹³⁵.

Desde esta hermenéutica toda la Escritura, en particular los evangelios, se han de tomar en todo su peso, confiando en la verdad de todas sus narraciones y sentencias. Para ambos el Jesús de los evangelios es el Jesús real, mientras que el constructo científicista de la investigación histórica no aporta la verdadera figura de Jesús, la del Hijo de Dios en quien se puede creer.

Fidelidad al dogma cristológico

Para resonar con la fe eclesial, la cristología ha de recoger la sustancia del discernimiento vinculante realizado por el dogma cristológico. Otra cosa es que llegue a este contenido fundamental por otras vías, que no sea necesariamente el estudio histórico del dogma, sino, por ejemplo, a través de la

133 Cf. *ibid.*, 165-172. Para completar, J. RATZINGER, «La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy» [1989], en: L. SÁNCHEZ NAVARRO – C. GRANADOS (eds.), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica* (Palabra, Madrid 2003) 19-54; JROC VI/1, 95-105. Una sistematización en G. URIBARRI, “Para una interpretación teológica de la Escritura. La contribución de J. Ratzinger – Benedicto XVI”, en: S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de J. Ratzinger. Teólogo y Papa* (U.P. Comillas – San Pablo, Madrid 2009) 25-65; *ib.*, “La exégesis “teológica” según el Sínodo”: *Razón y Fe* 259 (marzo 2009) 193-206.

134 *El Inocente*, 175.

135 *El misterio del Padre*, 59. Cf. *ibid.*, 74.

exégesis actual, o que busque formularlo en categorías más contemporáneas que aquellas que los Padres tenían a la mano y nos legaron.

Ratzinger se ha preocupado más expresamente que Le Guillou de mostrar la conformidad con el dogma cristológico. Alude en momentos clave a los concilios de Nicea¹³⁶ y Calcedonia¹³⁷, como referentes ineludibles, donde se formulan contenidos vinculantes que hoy debemos ser capaces de alcanzar mediante una exégesis acertada. Así, Nicea simplemente elevaría a concepto metafísico el contenido singular de la oración de Jesús, expresado en la invocación *Abbá*, padre¹³⁸. Abundando más, Ratzinger estima que el neocalcedonismo sería hoy en día la única lectura adecuada de Calcedonia, en la estela de Máximo Confesor¹³⁹, uno de los autores de cabecera de Le Guillou. Con el neocalcedonismo Ratzinger apunta a que el yo de Jesús de Nazaret es un yo divino, aspecto plenamente coincidente con Le Guillou. O a que Jesús es una persona divina, con una voluntad humana, pero un único yo divino, sujeto último de toda su actuación¹⁴⁰.

En *El Inocente* Le Guillou no se adentra de modo explícito en el dogma cristológico. En *El misterio del Padre* ha reivindicado la regla de fe, como la base fundamental de la dogmática¹⁴¹. Sin embargo, da la impresión de que tiene presente el dogma cristológico. Lo que dice no solamente es compatible con el mismo. Sus afirmaciones sobre la esencialidad del «teandrismo» en la fe cristiana, y de su estructura esencialmente teándrica¹⁴² parecen provenir de una comprensión mediada por Santo Tomás del concilio de Calcedonia¹⁴³.

136 Cf. IC, 150-157, 191.

137 Cf. *ibidem*.

138 JROC VI/1, 354; RATZINGER, *Miremos al Traspasado*, 38, 42-44; IC, 191.

139 Cf. *ibid.*, 45-51; JROC VI/1, 501-509.

140 Cf. URIBARRI, *El Hijo se hizo carne*, cap. 6. Véase también la nota 146.

141 Cf. *El misterio del Padre*, 43.

142 Cf. *ibid.*, 56, 215-217, 243.

143 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* III, q. 19, a. 1.

Una cristología trinitaria

Sin teología trinitaria no hay cristología, porque sin fe trinitaria no se sostiene la fe cristológica. Aunque Jesucristo ocupe el puesto preponderante en la fe cristiana, la confesión de fe primordial es trinitaria. Tanto la regla de fe, binitaria o trinitaria, como el símbolo de fe, el credo eclesial, abren la cristología a una relación esencial e inexcusable con la Trinidad. El artículo cristológico dentro del credo, el segundo, necesita del primero, el Padre, y del tercero, el Espíritu, para sostenerse cabalmente en todo su contenido y desplegar todo su significado.

Los dos autores que estoy considerando integran esta apertura trinitaria en su cristología, si bien de un modo desigual con respecto a los diferentes artículos del credo. Para ambos Jesucristo es el Hijo del Padre, de un modo absolutamente determinante. Por ello, el enganche con el primer artículo permea su exposición cristológica de modo sostenido.

En el ámbito del Espíritu nos encontramos con una situación más variada y menos perfilada. Le Guillou abre decididamente la pneumatología después de la pascua hacia la constitución de la Iglesia, hacia los apóstoles, en consonancia por su preocupación por la constitución apostólica de la Iglesia y de la confesión de fe¹⁴⁴. No insiste en que el Espíritu sea un don del Resucitado. Quizá lo dé por descontado. Sin embargo, sin negar en ningún momento la importancia del Espíritu Santo en la fe eclesial y mirando explícitamente a la cristología, ninguno de los dos autores elabora una articulación pneumatológica de la cristología, esto es: el entronque de una cristología del Logos con una cristología del Espíritu. No insisten en la relevancia del Espíritu en la unción de Cristo en el Jordán, ni tampoco en otros aspectos que se podrían subrayar¹⁴⁵. El Espíritu ocupa un puesto determinante en la concepción virginal de Jesucristo y en su resurrección, por ejemplo¹⁴⁶.

144 Por ejemplo cf. *El misterio del Padre*, 64.

145 Según RICHÍ ALBERTI, "Perfil biográfico", 91, este aspecto se desarrolla en la obra sobre el Espíritu: *Les témoins*, 1-69.

146 Cf. URIBARRI, *El Hijo se hizo carne*, cap. 7. Para Ratzinger, cf. *Id.*, "El neocalcedonismo de Joseph Ratzinger. Implicaciones para la teología de la unción y de la voluntad humana de Cristo", en: M. AROZTEGI ESNAOLA - A. CORDOVILLA PÉREZ - J. GRANADOS

Una cristología antropológica

El dogma calcedonense en su versión más simplificada apunta a dos contenidos indispensables que se han de desplegar desde su raíz cristológica. Si Jesucristo es perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad (DH 301), entonces en su persona y en su historia se nos da la revelación del rostro de Dios, del Padre, de la Trinidad Santa, pero también la verdadera imagen del hombre, el hombre perfecto¹⁴⁷ (cf. GS 22, 41, 45). Sin un despliegue antropológico, la fe cristológica queda mutilada, cercenada la expansión con la que muestra el acceso a la vida verdadera para nosotros.

En la *Introducción al cristianismo* de Ratzinger encontramos un despliegue incipiente, pero muy claro de las implicaciones antropológicas, mediante la consideración de Cristo como el último Adán¹⁴⁸. Le Guillou destaca una serie de apreciaciones sobre la vida discipular¹⁴⁹. La dimensión antropológica, como vemos, figura en ambos¹⁵⁰, con un mayor despliegue en Ratzinger, sin que tampoco en su caso alcance grandes desarrollos. Para ambos el objetivo primero radicaba en ganar la figura eclesial de Jesucristo, primer eslabón fundamental para salvaguardar la fe eclesial en tiempos tan turbulentos.

Aperturas soteriológicas explícitas

La persona de Jesucristo no se entiende sin su obra: la salvación. En la teología actual es un lugar común hablar de la correlación entre el ser y la misión. Siguiendo a Balthasar, la misión define la persona trinitaria. Desde otro punto de vista, el dogma cristológico, formulado desde el interés de salvaguardar la salvación, con un propósito soteriológico, por tanto, elabora una excitación y una aclaración fundamental en la que se articula logradamente

GARCÍA - G. HERNÁNDEZ PELUDO (eds.), *La unción de la gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre. Homenaje a Mons. Luis F. Ladaria, SJ* (BAC, Madrid 2014) 81-111.

147 Cf. L. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos* (San Pablo – U. P. Comillas, Madrid 2007) 19-41.

148 Cf. IC, 197-204. Resalta este aspecto A. E. MEIERS, *Eschatos Adam. Zentrale Aspekte der Christologie bei Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.* (Ratzinger Studien 18; Pustet, Ratisbona 2019) 222-269.

149 Cf. *El Inocente*, 249-279.

150 Cf. *El Rostro*, 102-131 y 245-247.

el quién de Jesucristo (una persona divina) con el qué hace. La actividad del Logos encarnado, de la persona compuesta, siguiendo a Máximo Confesor, no procede directamente de la persona, de la hipóstasis, elemento formal del *tropos* del ser, sino de las naturalezas que es la persona. La constitución difisita de Jesucristo (Calcedonia, III de Constantinopla), asegura la consistencia efectiva de la salvación en todo su registro. Más allá de estos elementos más técnicos, resulta fundamental, –cristología fundamental–, establecer una ligazón estrecha entre la identidad de Cristo (quién es) y su obra (qué hace): realizar nuestra salvación. Con acentos variados, ambos autores combinan el ser de Cristo y su obra.

El interés soteriológico en el caso de Ratzinger es claro¹⁵¹. Según mi apreciación, ha ido ganando espacio en su reflexión cristológica, hasta el punto de que considero que en la trilogía nos ofrece una cristología netamente soteriológica. No solamente por el enorme peso de la pascua, todo el segundo volumen. Sino también porque la obra de Jesús, el Hijo, es traernos a Dios: ponernos en contacto con Dios. Este hilo se convierte en la trama interna de todo el desarrollo de la trilogía, desde el primer párrafo: «siendo plenamente hombre, les trajo a Dios a los hombres, puesto que, en cuanto Hijo, era uno con él»¹⁵².

La cristología que Le Guillou nos ofrece en *El Inocente* también rezuma un interés soteriológico permanente. La centralidad absoluta de la pascua lo pone de manifiesto. Su cercanía eucarística y misteriosa lo rubrica. La extensión de la obra que consideramos, una única monografía, en la que se condensa su abordaje de los diferentes temas de la cristología, obliga lógicamente a un desarrollo menor de todos los grandes temas. En su perspectiva ostenta un gran relieve: la revelación del rostro misericordioso de Dios, del Padre, ligado a la pascua; el surgimiento de la Iglesia, como el lugar donde se vive de la acción gracias y la adoración asombrada por la irrupción del misterio (eucaristía); la entrada en una situación escatológica¹⁵³. En *El Inocente* no insiste tanto en el

151 Cf. IC, 192-204.

152 JROC VI/1, 95.

153 Especialmente cf. *El misterio del Padre*, 225-249.

perdón de los pecados, con su componente expiatorio, a pesar de la omnipresencia de la figura del Siervo del cuarto cántico y del aprecio de Le Guillou por este motivo soteriológico.

Ambos critican las soteriologías emancipatorias¹⁵⁴ o de la revolución¹⁵⁵, por insuficientes.

La articulación eclesiológica de la cristología

En cuanto a su relación con la eclesiología, con la Iglesia, la cristología se encuentra en una situación curiosa. Por una parte, ya indiqué que la cristología fundamental no se asienta sobre ella misma, sin apoyo alguno. Requiere el auxilio imprescindible de una eclesiología fundamental. Por otra parte, la Iglesia no se funda sino en Jesucristo. De ahí la necesaria fundamentación cristológica de la eclesiología.

Le Guillou se muestra especialmente sensible a esta doble relación entre la cristología y la eclesiología. La Iglesia constituye el requisito previo para la comprensión del misterio de Cristo, que solamente se da desde la apostolicidad (regla de fe, sucesión apostólica, tradición eclesial, lectura de las Escrituras desde el Espíritu). Sin embargo, no cabe duda de que la Iglesia es una criatura pascual: brota del acontecimiento pascual, desde el que siempre se genera de nuevo en acto (eucaristía).

Desde la perspectiva de Ratzinger, la eclesialidad es un requisito fundamental de la fe¹⁵⁶. Sin el nosotros eclesial no se da el yo creyente individual¹⁵⁷. Esto vale también para la cristología¹⁵⁸. Evidentemente en su teología queda clara la fundación de la Iglesia por Cristo. Sin embargo, en su planteamiento, con amplios desarrollos eclesiológicos, la eclesiología no está tan incrustada

154 Ya apuntado por Ratzinger en 1966: "El catolicismo después del Concilio", ahora en JROC VII/2, 945-967, aquí 957-964. Cf. *El Rostró*, 256-259.

155 Cf. *El misterio del Padre*, 232-234.

156 Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia es Caritas. La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI* (Sal Terrae, Santander 2008).

157 Cf. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 119-131.

158 Cf. *Id.*, *Miremos al Traspasado*, 31-37.

en la misma cristología, poseyendo una personalidad propia más acusada, aunque no independiente¹⁵⁹.

B) VALORACIÓN FINAL

Después de este recorrido, podemos afirmar con fundamento que Le Guillou recoge con suficiente solvencia los mimbres básicos de una cristología fundamental a la altura no solamente de la primerísima crisis posconciliar, sino también para hoy en día. No aborda el tema de las religiones, que en su época no estaba planteado con la agudeza de hoy en día¹⁶⁰, por lo que no se le puede echar en cara. Esta afirmación fundamental se ha de colorear con algunos matices, evidentemente según mi propia perspectiva.

Primero, maneja un lenguaje propio, con la tendencia a ser un tanto críptico. Sin haber leído sus escritos sus afirmaciones suenan casi a aforismos de los padres del desierto. Por lo que se impone una iniciación para poder percibir la riqueza de un pensamiento muy personal. El precio a pagar es el peligro de la limitación de su impacto a un círculo de ya iniciados, mientras que, visto desde fuera, sin haber pasado por el esfuerzo de la lectura y la comprensión de sus propias claves, las formulaciones, aunque acertadas y valiosas, no desvelan su interés ni despiertan la curiosidad.

Segundo, prevalecen las grandes intuiciones sobre un desarrollo argumentado más amplio¹⁶¹. Se niega a proporcionar el aparato crítico de sus lecturas exegéticas¹⁶². Su énfasis en la necesaria conexión espiritual con la confesión de apostólica pone cierta sordina sobre el carácter universitario de la empresa teológica, pregonando una cierta vuelta hacia el carácter monástico

159 Cf. lo., *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una ecclesiología* (Herder, Barcelona 2005; original 1969). Buena porción de los escritos ecclesiológicos de Ratzinger se ha reunido en JROC VIII/1-2.

160 Cf. G. URIBARRI, "Jesucristo, mediador y plenitud de toda la revelación", en A. DEL AGUA PÉREZ (ed.), *Revelación, Tradición y Escritura. A los cincuenta años de la «Dei Verbum»* (BAC, Madrid 2017) 80-118.

161 Cf. RICHÍ ALBERTI, «Perfil biográfico», 60, nota 37 recoge un comentario de Congar, sobre el concepto *communio* en su tesis doctoral. Reconociendo que es un concepto central valioso, añade: «celle notion n'est qu'assez élémentairement élaborée par elle-même».

162 Cf. *El Inocente*, 57, nota 11; 296.

y espiritual, primeramente mistagógico del quehacer teológico¹⁶³. La contemplación y la adoración son las condiciones imprescindibles para una correcta intelección del misterio, mucho más que el estudio sesudo. La captación del misterio se produce en su totalidad, en su esplendor, mucho más que en las piezas individuales que lo conforman. Igual que en la contemplación de un mosaico se pueden identificar sí figuras, pero quien se quede en las teselas sueltas no percibe la obra de arte. Por eso, su propuesta contiene una tonalidad de apuesta de conjunto, de visión totalizante.

Tercero, desde el punto de vista de la cristología no todos los títulos son igualmente valiosos. Destaca sobre todos ellos el de Hijo de Dios, presente en Le Guillou. Sin embargo, para mi gusto al no indagar la riqueza en otros títulos, que no sean los de Hijo y Siervo, recorta las posibilidades de su propuesta cristológica. En particular, no se adentra mucho en la significación de Cristo¹⁶⁴ y Señor, sin negarlos en absoluto y apareciendo ambas denominaciones en su ensayo. El Siervo es central, pero también lo es, por ejemplo, el Logos mediador¹⁶⁵. Otorgando su teología tanta importancia al ministerio apostólico, se echa de menos una consideración más amplia del carácter sacerdotal del misterio y el ministerio de Cristo, tan ligado al acontecimiento pascual y a la eucaristía, posiblemente presente en otros escritos.

Cuarto, como elemento claramente positivo quiero destacar el entronque de su cristología con la irrupción de la escatología, que determina el ser eclesial, el ministerio apostólico, el organismo sacramental y toda la vida cristiana¹⁶⁶. El acento escatológico pone de relieve el impacto real de la resurrección de Cristo.

163 «Esta naturaleza esencialmente mística de la fe y de la teología nos obliga a considerar *como absolutamente secundaria* el aspecto universitario de la teología», *El misterio del Padre*, 266; cursivas en el original. Sobre su concepción de la teología, un primer apunte en: *El Rostró*, 96-100, 46, con nota 4, donde remite a su trabajo en la miscelánea en honor de Chenu, que no he consultado.

164 Cf., sin embargo, *El misterio del Padre*, 102-115, esp. 115.

165 Otorga más importancia al Hijo como redentor y creador en *ibid.*, esp. 86-101.

166 Cf. *ibid.*, 225-249.

Quinto y último, a pesar de la importancia de Jesucristo, la pieza maestra en el esquema teológico de Le Guillou no reside en la cristología fundamental. En su opinión, la primera medida de un pensamiento teológico y filosófico correcto es: «Una exacta relación con la Iglesia»¹⁶⁷, condición indispensable para el conocimiento verdadero de Jesucristo. La salida a la crisis teológica del primer posconcilio, en la lectura de nuestro maestro dominico pasa más y primero por sanear la eclesiología, que la cristología. Sin la primera (regla de fe, credo) la segunda queda sometida al albur de las modas, a los vientos que sacuden la doctrina (cf. Ef 4,14).

Todos estos elementos ponen de relieve el valor y los límites de *El Inocente*. No posee el formato de una cristología completa. Es una reacción desde una cristología bíblicamente inspirada a una coyuntura concreta, marcada por la apología cristiana de la violencia y el alejamiento de la fe eclesial. Su propósito primero no fue responder con una cristología, sino con las bienaventuranzas¹⁶⁸, como corazón de la paradoja evangélica que *El Inocente* plasma ejemplarmente en su historia y su figura carnal. De ahí que *El Inocente* acuse su gestación primitiva como una amplia fundamentación bíblica y cristológica de las bienaventuranzas, más que como una cristología sistemática en cuanto tal. A pesar de ello, Le Guillou nos ha ofrecido un ensayo cristológico de altura y con muchos méritos. Cumple el objetivo que se fijó en una coyuntura extrema: invitar a contemplar y adorar con estremecimiento el misterio del Siervo Inocente como núcleo incandescente el Evangelio.

167 *Ibid.*, 25.

168 Cf. *El Inocente*, 9.