



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

Facultad de Teología

EXPIACIÓN COMO OFERTA RADICAL DE RECONCILIACIÓN

Un análisis crítico de la teología expiatoria de J. Ratzinger

Disertación de Licenciatura en Teología
Especialidad de Teología Dogmática-Fundamental

Autor: Luis Ortuño Gallud SJ

Director: Prof. Dr. Gabino Uríbarri Bilbao SJ

Madrid, noviembre de 2022



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

Facultad de Teología

EXPIACIÓN COMO OFERTA RADICAL DE RECONCILIACIÓN

Un análisis crítico de la teología expiatoria de J. Ratzinger

Autor: Luis Ortuño Gallud SJ

Visto bueno del director

Director: Prof. Dr. Gabino Uríbarri Bilbao SJ

Madrid, noviembre de 2022

Índice

ABREVIATURAS	9
INTRODUCCIÓN: ¿TODAVÍA LA EXPIACIÓN?	11
1. JUSTIFICACIÓN	11
1.1 Importancia de la teología de la salvación	11
1.2 Relevancia de Ratzinger	12
1.3 La expiación vicaria en la obra <i>Jesús de Nazaret</i>	12
2. ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN	14
2.1 ¿Qué salvador salva del pecado?	14
2.2 ¿Cómo expía el Salvador?	15
2.3 El misterio pascual: la expiación llega a su plenitud	16
2.4 Idoneidad de la teología expiatoria	17
3. METODOLOGÍA	18
CAPÍTULO I: ¿QUÉ SALVADOR SALVA DEL PECADO?	19
INTRODUCCIÓN	19
1. ¿DE QUÉ NOS SALVA CRISTO?	21
1.1 Marx, Nietzsche y Sartre, tres modelos de salvación sin Dios	22
1.1.1 Karl Marx (1818-1883)	22
1.1.2 Friedrich Nietzsche (1844-1900)	23
1.1.3 Jean-Paul Sartre (1905-1980)	23
1.2 Respuesta de Ratzinger	24
1.2.1 ¿Quién es el hombre?	25
1.2.2 ¿En qué situación vive el hombre?	26
1.2.3 Dios responde con la cruz de Jesús	27
1.3 La salvación es la restauración de una relación	28

2. ¿QUIÉN NOS SALVA?	30
2.1 Binomio Moisés-Jesús	30
2.2 Método exegético y discusión con la teología de la liberación.....	31
2.3 Cristología integral.....	34
3. LOS MAGOS DE ORIENTE Y EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO	38
3.1 Los magos de oriente: buscadores de la verdad	38
3.2 La finalidad de los magos es encontrar a Cristo.....	41
3.3 Movimiento de los pueblos	42
3.4 Teocentrismo y cristocentrismo	43
3.5 Ratzinger y las religiones asiáticas.....	44
3.6 Los magos anuncian la pasión.....	47
4. CONCLUSIONES	48
4.1 Fundamento personalista de la soteriología de Ratzinger.....	48
4.2 Una soteriología que discute con las filosofías ateas contemporáneas	50
4.3 Defensa de la divinidad de Cristo	50

CAPÍTULO II: ¿CÓMO EXPÍA EL SALVADOR? 53

INTRODUCCIÓN	53
1. BAUTISMO DE JESÚS	55
1.1 Anticipo del misterio pascual.....	55
1.2 Representación en Cristo.....	56
1.3 Inclusión en Cristo, nuevo Adán	61
1.4 Unción en el bautismo.....	65
2. REINO DE DIOS.....	68
2.1 Soberanía de Dios.....	68
2.2 Reino teocéntrico.....	70
2.3 Jesús es la figura personal del Reino.....	71
2.4 Reino y cruz	72
3. TÍTULOS CRISTOLÓGICOS	75
3.1 Hijo de Dios y Mesías en la confesión de Pedro y en la transfiguración.....	76
3.1.1 El Hijo de Dios es un «ser-para»	76
3.1.2 Mesías que se entrega	78
3.2 Nombres que Cristo se da a sí mismo	80
3.2.1 El Hijo del hombre	80
3.2.2 El Hijo	81
3.2.3 Yo soy.....	82
3.3 Reflexión sobre los títulos cristológicos	83
4. CONCLUSIONES	85
4.1 Articulación coherente de diferentes categorías salvíficas	85
4.2 Vinculación de la encarnación y el misterio pascual	86
4.3 Dimensión trinitaria de la soteriología	86
4.4 Importancia de la ontología cristológica	87
4.5 Escasea una pneumatología soteriológica	88

CAPÍTULO III: EL MISTERIO PASCUAL: LA EXPIACIÓN LLEGA A SU PLENITUD 89

INTRODUCCIÓN	89
1. INTERPRETACIÓN LITÚRGICA	90
1.1. ¿Qué es el sacrificio?.....	90
1.2. Jesús es el nuevo templo	92
1.3. La última cena	93
1.3.1 El lavatorio de los pies.....	93
1.3.2 La oración sacerdotal.....	94
1.3.2.1 La expiación vicaria como trasfondo.....	94
1.3.2.2 Comentario sobre la consagración	96
1.3.3 Institución de la eucaristía	98
1.3.3.1 Gestos y palabras	98
1.3.3.2 «Por» (<i>hypér</i>), proexistencia y «ser-para»	99
1.3.3.3 Apunte sobre la historicidad de las palabras de la institución	101
1.3.4 De la última cena a la misa.....	103
2. LA ORACIÓN DE JESÚS EN EL HUERTO DE LOS OLIVOS	104
2.1. Historia del dogma	105
2.1.1 Nicea, Apolinar de Laodicea y Gregorio Nacianceno	105
2.2.2 Calcedonia	107
2.2.3 Monotelismo, Máximo el Confesor y Constantinopla III (680-681)	109
2.4 Elaboración de Ratzinger	111
2.4.1 Voluntades contrapuestas	112
2.4.2 ¿La fusión soluciona la contraposición?.....	112
2.4.3 ¿La voluntad humana de Cristo es pecadora?	114
2.4.4 Repercusiones soteriológicas.....	116
3. MUERTE Y RESURRECCIÓN: CULMEN DE LA EXPIACIÓN.....	118
3.1 Figuras veterotestamentarias	118
3.1.1 Siervo de Yahvé deformado	118
3.1.2 Cordero de Dios.....	120
3.2 Obediencia expiatoria y reconciliadora.....	122
3.3 La resurrección: nueva existencia del hombre reconciliada con Dios	123
4. CONCLUSIONES	126
4.1 La dimensión litúrgica de la teología expiatoria	126
4.1.1 ¿Es correcto situar el <i>Yom Kippur</i> en el trasfondo del misterio pascual?.	126
4.1.2 Sentido existencial de la liturgia y del sacrificio de Cristo	127
4.2 Importancia de la plena humanidad de Cristo en la expiación.....	129
4.2.1 Ambigüedad de Ratzinger	129
4.2.2 La voluntad humana de Cristo es capital en el proceso salvífico.....	130
4.2.3 Elementos que pueden ser mejorados.....	130
4.3 Valoración de conjunto	131

CONCLUSIONES: IDONEIDAD DE LA TEOLOGÍA EXPIATORIA 133

1. EXPIACIÓN VICARIA EN CLAVES PERSONALISTAS	133
2. LA HUMANIDAD DE CRISTO ES PENSADA AMBIGUAMENTE	135

2.1 Carencias en la humanidad de Cristo: dinamicidad y filiación	136
2.2 Contraposición de las voluntades	137
3. DIMENSIÓN TRINITARIA DE LA SOTERIOLOGÍA DE RATZINGER	139
4. LA EXPIACIÓN CULMINA EN LA RESURRECCIÓN.....	140
5. UNIDAD INTERNA DEL MODELO SOTERIOLÓGICO DE RATZINGER	141
BIBLIOGRAFÍA	143
1. ESCRITOS DE JOSEPH RATZINGER.....	143
2. BIBLIA Y DOCUMENTOS ECLESIALES	144
3. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.....	145

Abreviaturas

- AH Ireneo de Lyon. *Adversus haereses*. Sevilla: Apostolado Mariano, 1994-1999.
- Civ. Dei* Agustín de Hipona. *Ciudad de Dios*. En *Obras completas XVI*. 6.º ed. Madrid: BAC, 2019.
- DH H. Denzinger – P. Hünermann. *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum et Declarationum de rebus Fidei et Morum*. Barcelona: Herder, 1999.
- DV Concilio Vaticano II, constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum*.
- GS Concilio Vaticano II, constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*.
- Jesús I* Joseph Ratzinger / Benedicto XVI. *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*. Madrid: La esfera de los Libros, 2007.
- Jesús II* Joseph Ratzinger / Benedicto XVI. *Jesús de Nazaret. Segunda parte. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2011.
- Jesús III* Joseph Ratzinger / Benedicto XVI. *La infancia de Jesús*. Madrid: Planeta, 2012.
- JROC Joseph Ratzinger / Benedicto XVI. *Obras completas de Joseph Ratzinger*. Madrid: BAC, 2012ss.
- Meditaciones* Máximo el Confesor. *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*. Madrid: Ciudad Nueva, 1996.
- Op.* Máximo el Confesor. *Opuscula theologica et polemica*.

- PD Congregación para la Doctrina de la Fe. Carta *Placuit Deo a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana* (22 de febrero de 2018). *AAS* 110 (2018): 427-436.
- RM Juan Pablo II. Carta encíclica *Redemptoris missio* (7 de diciembre de 1990). *AAS* 83 (1991): 249-340.
- SCh *Sources Chrétiennes*, París 1943ss.
- Serm.* Agustín de Hipona. *Sermones*. En *Obras completas XXIII*. Madrid: BAC, 1983.
- Trin.* Agustín de Hipona. *La Trinidad*. En *Obras completas V*. Madrid: BAC, 1956.

Introducción

¿Todavía la expiación?

1. Justificación

1.1 Importancia de la teología de la salvación

La salvación es un tema de actualidad teológica y antropológica. Es cierto que en Occidente parece que el hombre se ha olvidado de Dios y piensa que no necesita su auxilio para ser salvado. De hecho, en algunos ambientes se percibe que ni siquiera es necesario ser rescatado de nada. Sin embargo, observamos que los seres humanos siguen buscando ayuda para superar sus problemas personales, familiares y existenciales. A pesar de que la conciencia de pecado se ha perdido considerablemente, el mal sigue atacando al hombre y le genera sufrimiento. Además, la última pandemia mundial de covid-19 ha revelado a la sociedad que es más vulnerable de lo que se pensaba.

Todos estos elementos nos conducen a la conclusión de que el ser humano experimenta la necesidad de salvación. No obstante, por sí mismo es incapaz de alcanzarla. Por ello, la sentencia heideggeriana que dice que «solo un Dios puede salvarnos»¹ sigue siendo vigente y veraz. En esta línea, el cristianismo se nos muestra como una religión soteriológica. De hecho, el profesor Ángel Cordovilla afirma que «decir cristianismo y

¹ «Entrevista a Martin Heidegger para Der Spiegel (31 de mayo de 1976)» En: Martin Heidegger. *La autoafirmación de la universidad alemana; El rectorado, 1933-1934; Entrevista del Spiegel*. Madrid: Tecnos, 1989, 71.

decir salvación es una tautología»². Por ello, la teología soteriológica cristiana sigue teniendo una palabra importante que decir y su estudio continúa siendo significativo dentro del pensamiento actual.

1.2 Relevancia de Ratzinger

En este trabajo profundizaremos en la teología salvífica de Ratzinger. Este autor ha tenido una gran relevancia teológica y eclesial. En el nivel intelectual encontramos grandes obras suyas como la *Introducción al cristianismo* o su trilogía sobre *Jesús de Nazaret*. Estos libros han tenido gran impacto en la reflexión teológica y han sido objeto de múltiples comentarios. Además, este teólogo también destacó como profesor universitario. Impartió la docencia en diferentes facultades como las de Bonn, Münster, Tubinga y Ratisbona.

Su significatividad dentro de la Iglesia es más que conocida, ya que en el 2005 fue elegido Papa de la Iglesia Católica. No obstante, anteriormente ya había ocupado cargos de gran responsabilidad. En marzo de 1977 fue consagrado obispo de Múnich y Frisinga, en junio del mismo año fue creado cardenal y en 1981 fue nombrado Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Todos estos cargos y la cantidad y calidad de sus escritos han dado notoriedad al autor que nos disponemos a estudiar.

La teología de Joseph Ratzinger nos puede ayudar a desarrollar una teología de la salvación que sea actual para el mundo de hoy. La preocupación que muestra por los caminos que está tomando el pensamiento contemporáneo le ha llevado a dialogar y polemizar con aquellas líneas teológicas y filosóficas que de alguna manera han tratado este tema. Por consiguiente, su pensamiento mantiene actualidad y frescura.

1.3 La expiación vicaria en la obra *Jesús de Nazaret*

Dado que Ratzinger no cuenta con una obra específica en la que aborde la teología de la salvación, comencé mi estudio haciendo una lectura diacrónica de sus escritos. Al observar que su comprensión de la soteriología está íntimamente ligada a la cristología,

² Ángel Cordovilla Pérez. *Teología de la salvación*. Salamanca: Sígueme, 2021, 14.

opté por acotar la investigación a la obra *Jesús de Nazaret*. En esta trilogía se encuentra su pensamiento más elaborado y en ella se pueden observar cómo los grandes temas que le han inquietado a lo largo de su carrera intelectual han desembocado en sus páginas. Es cierto que escribió los tres volúmenes siendo Papa. No obstante, nuestro autor no quiso que se incluyesen dentro del magisterio pontificio, sino que quedasen dentro de su pensamiento teológico personal. Por ello, he encontrado justificado situar esta obra en continuidad con su gran producción teológica anterior. Además, analizar cómo ha llegado a sus afirmaciones en su obra de madurez me ha permitido detectar las grandes líneas que dibujan su teología de la salvación en el último periodo de su producción teológica, ver a qué conclusiones ha llegado y qué temas ha dejado sin articular correctamente.

Inicialmente, este trabajo tenía el propósito de investigar la teología de la salvación de manera general en Ratzinger. Sin embargo, conforme iba avanzando en mi estudio, fui observando que la expiación vicaria era la categoría central que se encontraba en su soteriología. Por ello, terminé optando por acotar mi investigación al estudio de la expiación vicaria en la obra *Jesús de Nazaret*. Las razones por las que entendí que este modelo salvífico tiene gran protagonismo en el pensamiento de Ratzinger son varias.

En primer lugar, él mismo usa esta categoría salvífica explícitamente para referirse a la redención operada en la cruz³. Ciertamente, Ratzinger también hace uso de otros modelos salvíficos en la elaboración de su soteriología. La representación vicaria (*Stellvertretung*), el admirable intercambio y la filiación son categorías que aparecen en su reflexión. No obstante, todas ellas confluyen en el modelo de expiación vicaria.

En segundo lugar, Ratzinger entiende la expiación como reconciliación. Él trabaja esta categoría desde un pensamiento personalista que se apoya en la Escritura. De esta manera, nuestro autor quiere purificar la falsa imagen de un Dios que castiga al que infringe una norma. Todo lo contrario, para el teólogo alemán la expiación consiste en restaurar la relación con Dios que se ha roto a causa del pecado. Además, es la divinidad la que toma la iniciativa en la obra soteriológica. El Hijo se hace carne, toma los pecados de la humanidad y los expía entregando su vida obedientemente por amor. Por consiguiente, la expiación ha de ser entendida en claves relacionales.

En tercer lugar, esta imagen purificada del término nos puede ayudar a establecer un diálogo con el mundo actual. Al presentar una antropología personalista se está ofreciendo

³ Cfr. *Jesús II*, 267-279.

una alternativa al subjetivismo en el que vive la sociedad occidental. Se muestra que el hombre está llamado a vivir en comunión con la divinidad y que esta relación afecta irremediabilmente a sus vínculos con el resto de la humanidad. Además, el pensamiento existencialista de Ratzinger permite comprender que la salvación afecta a todas las áreas del ser humano. De esta manera, se rompe con la imagen de un cristianismo alejado de la vida del hombre. Todo lo contrario, pues dona sentido a toda la existencia del ser humano. Por estos motivos, pienso que la teología soteriológica del teólogo alemán es idónea para establecer puentes de diálogo con la sociedad y el pensamiento contemporáneo.

2. Estructura de la investigación

Este trabajo se encuentra dividido en tres capítulos que nos irán mostrando cómo articula Ratzinger su teología salvífica y, en concreto, la categoría de expiación vicaria. En cada apartado partiremos de afirmaciones y tesis que sostiene en su obra *Jesús de Nazaret*, pero también haremos referencia a su pensamiento previo. Así comprenderemos mejor cómo ha evolucionado hasta llegar a alcanzar sus propias conclusiones.

2.1 ¿Qué salvador salva del pecado?

En el primer capítulo expondremos las bases que nos permitan comprender por qué Jesucristo es el salvador. A partir de las afirmaciones del libro *La infancia de Jesús*, nos preguntaremos de qué nos salva Cristo. La respuesta de Ratzinger está basada en el texto evangélico: Jesús nos salva del pecado (cfr. Mt 1,21). Ahora bien, deberemos comprender qué significado tiene esta palabra, pues podemos interpretarla como la infracción de una norma legal o como la ruptura de una relación amorosa con Dios. Nuestro teólogo opta por la segunda opción. De esta manera, se posiciona dentro de un planteamiento personalista que comprende al hombre como un ser relacional. Todo aquello que destruya sus vínculos con Dios y con los demás lo está destruyendo a él también.

Sin embargo, pensamientos filosóficos ateos han sostenido otras imágenes antropológicas que han usado para combatir a la religión en general y al cristianismo en particular. Modelos antropológicos como el de Marx, Nietzsche y Sartre han partido de la individualidad del sujeto para sostener que cualquier vínculo de dependencia con otro

es caer en heteronomía. Por consiguiente, la divinidad sería un ser que impone al hombre una forma de ser que le impediría realizarse libremente. Ratzinger respondió sosteniendo que el ser humano encuentra el sentido de su vida en su relación con la alteridad. Sin embargo, la comunión con la divinidad y con los demás se encuentra rota. Así pues, necesita expiar el pecado para poder restaurar sus relaciones.

Ahora bien, el ser humano no puede salvarse a sí mismo. Se encuentra tan afectado por la culpa que no puede salir él solo de su estado de perdición. Necesita que Dios intervenga para poder ser salvado. De este modo, observamos que el salvador ha de tener unas características propias. Por ello, nos adentraremos en la ontología de Jesucristo, el verdadero redentor. Después del Vaticano II se han dado numerosas líneas teológicas que han subrayado principalmente su humanidad. Ratzinger mira con desconfianza estas tendencias, ya que considera que caen en un neonestorianismo que oculta que Cristo es Dios. Nos centraremos en las discusiones que mantuvo con las ramificaciones marxistas de la teología de la liberación y con el pluralismo religioso. A través de ellas, veremos la gran importancia que Ratzinger concede a la condición divina del Hijo hecho carne y a la capitalidad que tiene su defensa para articular su modelo soteriológico.

2.2 ¿Cómo expía el Salvador?

La soteriología de Ratzinger culmina en la expiación vicaria, pero hay una serie de categorías soteriológicas que conducen hacia ella y que han de ser tenidas en cuenta. Por ello, en el segundo capítulo analizaremos aquellas que aparecen detrás de la interpretación de los pasajes bíblicos más significativos y detectaremos sus claves soteriológicas.

En primer lugar, comentaremos su interpretación del bautismo de Jesús. Detrás de este pasaje se encuentra la categoría del admirable intercambio. Jesús toma nuestro pecado para concedernos su vida filial. Además, también tendremos en cuenta cómo entendió en sus primeros escritos la categoría de representación vicaria. Este planteamiento le permite articular un discurso teológico en el que Jesús ocupa el lugar del pecador en su relación con Dios. A través de esta categoría se esclarece mejor el sentido que tiene la cruz y la expiación en la obra soteriológica de Jesús de Nazaret.

Ciertamente, echaremos en falta en el comentario del bautismo de Jesús un mayor desarrollo de la unción. Esta es comprendida únicamente como el envío de Cristo a la

misión. Pero nuestro autor podría haber profundizado más en cómo el Espíritu Santo guía a la humanidad de Jesús en el crecimiento de su filiación divina. Comenzaremos a notar ciertos aspectos que pueden ser mejorados en la teología de Ratzinger.

En segundo lugar, estudiaremos la interpretación que hace Ratzinger de la categoría Reino de Dios. En su trilogía sobre *Jesús de Nazaret* trata este tema en su primer volumen, pero ya fue estudiado en sus primeros escritos. Al comparar estos escritos comprobaremos que su interpretación ha sufrido una evolución. En su pensamiento más maduro vincula mucho más el Reino de Dios a la cruz. Además, veremos que en su obra *Jesús de Nazaret* Ratzinger defiende que en el mensaje del Reino ya se contempla una muerte salvífica. A través de esta conexión, entenderemos que toda la vida de Cristo está llamada a entregarse por la salvación del hombre. En este sentido, el misterio pascual explica toda su forma de vivir y su forma de vivir nos habla de su muerte expiatoria.

En tercer lugar, estudiaremos los títulos cristológicos que analiza Ratzinger en la trilogía *Jesús de Nazaret*. A través de ellos comprobaremos que todo el ser de Cristo está conectado con su misión. Esta no se entiende sin comprender su forma de ser Hijo de Dios. Su relación íntima con el Padre es la que nos muestra el ser de Jesús como pura entrega generosa. Por tanto, la donación de su vida en favor de los hombres está posibilitada por su mismo ser. Estableciendo paralelismos con Balthasar, podemos decir que la Trinidad inmanente es la condición de posibilidad de la Trinidad económica.

2.3 El misterio pascual: la expiación llega a su plenitud

En el tercer capítulo estudiaremos en profundidad el segundo volumen de la trilogía *Jesús de Nazaret*. En estos escritos es donde se van a unir todas las líneas soteriológicas anteriormente explicadas para culminar en una comprensión de la muerte de Cristo como expiación vicaria por los pecados de la humanidad. Dividiremos este capítulo en tres secciones que nos presentarán cómo nuestro autor comprende el misterio pascual.

En primer lugar, nos acercaremos a los elementos litúrgicos veterotestamentarios que otorgan significado expiatorio a la muerte y resurrección de Jesús. Principalmente, veremos que para Ratzinger, a pesar de que la muerte y resurrección tienen lugar durante la Pascua judía, la celebración que se encuentra en el trasfondo de las narraciones evangélicas es el *Yom Kippur*, la fiesta de la expiación.

En segundo lugar, mostraremos el punto más ambiguo y conflictivo de la teología de Ratzinger, su interpretación de la oración en el huerto de los olivos. A partir del comentario a este pasaje, nuestro autor trata de articular un discurso que explique cómo se pueden dar dos voluntades (la humana y la divina) en un único sujeto cristológico. Nuestro autor quiere mantenerse fiel a lo dicho por Máximo el Confesor y el tercer concilio de Constantinopla (680-681). No obstante, veremos que realmente sigue otras vías que lo conducen a conclusiones ambiguas. Propondrá fundir la voluntad humana en la divina poniendo en peligro la plena humanidad de Cristo.

Por último, estudiaremos el comentario a la muerte y resurrección. La expiación será entendida como reconciliación de la humanidad con Dios. La cruz se nos presentará como el lugar en el que el Hijo de Dios se ofrece humanamente al Padre. Su obediencia perfecta se ha hecho humana y así ha purificado nuestra desobediencia. A través de la resurrección y la ascensión podremos comprender la finalidad de la expiación vicaria: sanar las heridas de la humanidad y conducirla hacia una relación amorosa con la divinidad. La resurrección ha inaugurado un nuevo modo de existencia en Cristo que incluye al hombre. Además, en la ascensión Jesús sube al cielo con su humanidad. Por tanto, inaugura un nuevo espacio junto a Dios en el que nosotros podemos ser incluidos.

2.4 Idoneidad de la teología expiatoria

Finalizaremos nuestro trabajo con unas conclusiones en las que valoraremos la idoneidad de la soteriología de Ratzinger. Observaremos que el pensamiento personalista de nuestro autor nos permite mostrar con significatividad la salvación en el mundo actual. Además, también anotaremos que su pensamiento teológico articula coherentemente distintas categorías salvíficas que confluyen en su modelo expiatorio. De esta manera, toda su soteriología se encuentra unificada.

También observaremos ciertas carencias que pueden ser mejoradas en el pensamiento de Ratzinger. La plena humanidad de Cristo debe ser tratada con mayor claridad y las dos voluntades de Cristo no se deben presentar contrapuestas. Además, la dimensión pneumatológica de la soteriología puede ser mucho más desarrollada.

A pesar de estos puntos que pueden ser mejorados, valoraremos positivamente la idoneidad del planteamiento soteriológico de nuestro autor. Presentar la expiación como

reconciliación purifica los prejuicios negativos que muchas personas tienen hacia esta categoría. En este sentido, veremos que acentuar el valor soteriológico de la resurrección y la ascensión ayuda a eliminar estos recelos. Además, nuestro autor presenta la salvación cristiana en unas claves relacionales que pueden interpelar a la sociedad actual.

3. Metodología

La bibliografía usada en este trabajo ha sido abundante. De las fuentes directas de nuestro autor destacamos tres obras. En primer lugar, su trilogía sobre *Jesús de Nazaret* (2007-2012). Su importancia es evidente, ya que es el escrito en el que analizamos la categoría de la expiación vicaria. En segundo lugar, la *Introducción al cristianismo* (1968). Este libro nos ha sido de gran utilidad, pues contiene grandes de las líneas teológicas de nuestro autor que desembocan en su obra de madurez. Por último, de todos los volúmenes de las *Obras completas de Joseph Ratzinger* traducidos al castellano destacamos el VI/2. En este tomo encontramos recopilados muchos escritos valiosos que tocan de alguna manera la teología de la salvación⁴. Obviamente, también hemos acudido a otros muchos textos de nuestro autor relacionados con este tema que se encuentran detallados en la bibliografía final.

Entre los libros de la bibliografía secundaria hemos de destacar dos: la *Teología de la salvación* (2021), de Ángel Cordovilla y *Jesucristo, el único mediador* vol. I (1988)⁵, de Bernard Sesboüé. Estas dos obras me han ayudado a profundizar en el significado de las distintas categorías teológicas que han ido apareciendo en este estudio.

Por último, las obras referenciadas por primera vez a nota a pie de página aparecerán con todos los datos requeridos según las normas de citación de la revista *Estudios Eclesiásticos*⁶. A partir de la segunda vez solamente se incluirá el autor, el título y el número de la página correspondiente. También hemos introducido una página de siglas y abreviaturas para facilitar las referencias de las obras de la patrística, de los documentos eclesiales y de las obras más citadas de Ratzinger.

⁴ En concreto: JROC VI/2, Parte D, 875-988.

⁵ Nosotros usaremos la siguiente edición castellana: Bernard Sesboüé. *Jesucristo, el único mediador* I. 2ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010.

⁶ Se encuentran en: <https://revistas.comillas.edu/public/revistas/EE/EEDirectricesAutores.pdf>

Capítulo I

¿Qué salvador salva del pecado?

Introducción

En este capítulo vamos a poner las bases que nos van a permitir hablar de expiación vicaria en el pensamiento soteriológico de Ratzinger. En primer lugar, vamos a preguntarnos de qué ha de ser salvado el hombre, qué se debe expiar. La respuesta a esta pregunta la encontraremos en el libro *La infancia de Jesús*. En el comentario a la anunciación veremos que el ser humano es comprendido como un ser relacional que está llamado a vivir en comunión con Dios y con los demás. En esta línea, el pecado es la ruptura de estos vínculos que impiden que el ser humano pueda realizar su vocación. Pues bien, esta situación pecaminosa es en la que se encuentra el hombre y de la que ha de ser salvado. El ser humano se encuentra afectado por la culpa y es necesario que expie sus pecados para reconciliarse con la divinidad y con la humanidad.

Sin embargo, no todos los planteamientos filosóficos contemporáneos parten de esta antropología. El pensamiento de Marx, Nietzsche y Sartre considera que el centro de la reflexión habría de ser el sujeto. Cualquier signo de dependencia de otra persona o sistema impediría la realización del individuo. De esta manera, no sería la alteridad la que interpelase al hombre y le diese sentido a su existencia, sino que este habría de centrarse en sí mismo y en su proyección personal. Las normas morales de las religiones no serían vistas como un modo de relación, sino como una imposición que impedirían que el

hombre se desarrolle autónomamente. Por tanto, la religión no sería signo de salvación, más bien de condena.

Pues bien, Ratzinger discute con estas filosofías ateas que han influido en el pensamiento actual y desenmascara sus falsas imágenes de Dios y del hombre. El teólogo alemán defiende su antropología personalista, muestra que el ser humano se encuentra afectado por el pecado y que esta situación no puede ser escondida. Ahora bien, el hombre no puede salvarse a sí mismo. Se encuentra tan afectado por la culpa que no puede salir él solo de esta situación, necesita del auxilio divino. De esta manera, expone las insuficiencias de los pensamientos que excluyen a Dios de su reflexión y muestra que la verdadera salvación se encuentra en el cristianismo. Es la cruz de Cristo la que aprueba la existencia del hombre mediante el perdón y la expiación de sus culpas.

En segundo lugar, después de concluir que el hombre ha de ser salvado del pecado y que este no puede redimirse a sí mismo, estudiaremos cómo ha de ser el salvador. En el Hijo de Dios hecho carne se encuentra la persona que puede salvar a la humanidad. Jesucristo es el salvador porque en Él se da la intervención de la divinidad que es la única que puede expiar los pecados. Ahora bien, durante las últimas décadas del siglo XX se han dado distintas ramificaciones de la teología de la liberación que se han focalizado tanto en la humanidad de Cristo que han terminado devaluando la salvación. Han presentado a Jesús únicamente como hombre y la obra soteriológica como una liberación meramente política. La discusión con la teología de la liberación nos mostrará que no podemos renunciar a una ontología cristológica que sostenga claramente la divinidad y humanidad de Cristo. Si se rebaja nuestra comprensión de la persona de Jesús, entonces la salvación quedará reducida a pura moral.

Para mostrar la singularidad de Cristo, Ratzinger partirá del binomio Moisés-Jesús y de su correcta interpretación. En el libertador de Egipto se dio una liberación de la esclavitud que prefigura la de Jesús. Por tanto, Moisés ha de ser leído desde Cristo y no al revés. La comparación entre uno y otro nos mostrará que Jesús tenía con el Padre la intimidad que era incompleta en Moisés. De este modo, se muestra que era de condición divina y que por ello podía ser quien realmente podía expiar los pecados de la humanidad.

En tercer lugar, nos preguntaremos cómo se puede sostener que Jesucristo es el único salvador que puede expiar los pecados del mundo en un mundo lleno de tantas religiones. El comentario al pasaje de la adoración de los reyes magos nos servirá de guía. Estos

representan a todos los pueblos y credos que se dirigen hacia Cristo. Ahora bien, deberemos ver qué valor salvífico tienen estas confesiones no cristianas, si de algún modo pueden participar de la obra salvífica de Cristo y cómo se las ha de valorar. También entraremos en la valoración que hace Ratzinger de las religiones asiáticas, pues son las que más impacto están teniendo en la sociedad occidental actual. Sin embargo, para nuestro autor proponen una antropología y soteriología que es incompatible con los principios del cristianismo. Veremos que estas defienden una armonía entre el bien y el mal. No obstante, para Ratzinger esto es inadmisibles. El mal ha de ser expiado para que el hombre pueda restaurar su relación con Dios, en esto consiste la salvación.

1. ¿De qué nos salva Cristo?

En el libro *La infancia de Jesús* Ratzinger subraya que tanto en la anunciación a María (cfr. Lc 1,26-38) como a José (cfr. Mt 1,18-25) se indica que al niño que va a nacer se le ha de llamar Jesús, que significa «Dios salva». Detrás de este nombre se encuentra el tetragrama (YHWH) con el que se denominaba a la divinidad en diferentes momentos en el libro del *Éxodo*¹. De esta manera, se está indicando que en Jesús va a llegar a cumplimiento la historia de la salvación del pueblo judío y de toda la humanidad. Sin embargo, la obra soteriológica de Jesús no va a traer una liberación política o social como esperaba el pueblo de Israel, sino que va a consistir en la redención del pecado (cfr. Mt 1,21). En este sentido, nuestro autor se percata de que esta salvación puede parecer muy poco y al mismo tiempo algo excesivo. Por una parte, tiene un sabor insuficiente porque lo que normalmente se espera es un cambio que transforme el sufrimiento concreto que padece la humanidad por causa de las injusticias sociales. Por otro lado, puede parecer excesivo porque se invade la esfera que está reservada a Dios².

Bajo mi punto de vista, en la actualidad lo que predomina fundamentalmente es la primera perspectiva. Es decir, hablar de la redención no tiene valor para la sociedad de hoy. Entre otras razones porque los hombres de nuestro mundo han perdido la conciencia de pecado. Además, muchas veces se entiende que el pecado es sencillamente la transgresión de una norma arbitraria. Detrás de este pensamiento se esconde la imagen de

¹ Ratzinger anota estas dos citas: Ex 3,1.13-14; 34,6. Citado en: *Jesús* III, 49.

² *Jesús* III, 49.

un Dios que es un juez que persigue incansablemente al infractor. Esta concepción de la divinidad solo se puede mantener mediante el miedo al castigo. Por lo tanto, las personas que pierden el temor terminan por abandonar la fe. De esta manera, la moral que imponen los credos religiosos se percibe como un sistema opresor que impide la realización del ser humano en plenitud.

Pues bien, Ratzinger se percató en sus escritos de los años setenta de esta problemática. Detecta que detrás de estas consideraciones que se respiran en la sociedad contemporánea se encuentran los pensamientos de Nietzsche, Marx y Sartre. Sus planteamientos llaman a la humanidad al abandono de la religión, pues esta no es más que una carga pesada e inútil que no ayuda al hombre a vivir con autenticidad. La idea de ser salvado del pecado es completamente insuficiente, pues lo único que consigue es frustrar al ser humano en su existencia y evadirlo del mundo. Por ello, nos interesa la argumentación de estos autores y la contestación que les dio el teólogo alemán. El método que usa parte de la realidad en la que vive el hombre y de su necesidad antropológica de salvación. De este modo, pretende mostrar que la verdadera soteriología se halla en la religión cristiana, la cual parte de la situación en la que se encuentra el ser humano y de la respuesta amorosa que Dios da en la cruz de Jesucristo.

1.1 Marx, Nietzsche y Sartre, tres modelos de salvación sin Dios

1.1.1 Karl Marx (1818-1883)

Marx sostiene que el pensamiento ha de dar un giro en sus planteamientos, pues hasta ahora «los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo»³. Aquí es donde se hallaría la verdadera liberación del hombre. Por tanto, la salvación del pecado sería completamente inútil, pues únicamente prometería una vida futura que no sería capaz de cambiar el mundo actual. Por ello, el filósofo sostiene que «la religión es el opio del pueblo»⁴, ya que actuaría como un narcótico que evade de la realidad al hombre para que este no luche por un mundo mejor.

³ Karl Marx. «Tesis sobre Feuerbach». En *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. México: Grijalbo, 1970, 12, tesis XI.

⁴ Karl Marx. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2005, 50.

Además, a esto hemos de añadir que Marx piensa que «un ser solo se considera independiente en cuanto es dueño de sí y solo es dueño de sí en cuanto se debe a sí mismo su existencia»⁵. Si para la religión Dios es el garante de la existencia del hombre, el ser humano sería dependiente y, por tanto, no sería libre, viviría alienado. De este modo, la religión sería la primera alienación de la que provendrían todas las demás. Por lo tanto, independizarse de la divinidad sería el primer paso para que el hombre pudiese alcanzar su liberación. La salvación tendría como primer paso abandonar la religión que no haría más que producir dependencia.

1.1.2 Friedrich Nietzsche (1844-1900)

Posiblemente, Nietzsche es de los filósofos más vehementes en su discurso antirreligioso. Considera que el cristianismo más que liberar, aprisiona al hombre con todo su sistema de normas. Sostiene que los sacerdotes, en lugar de ofrecer un anuncio liberador, imponen dolor. El filósofo piensa que esto se debe a que «muchos de ellos han sufrido demasiado, por esto, quieren hacer sufrir a otros»⁶. Es decir, los sacerdotes, y con ellos todos los creyentes, se sentirían frustrados en sus vidas. Desearían que nadie fuese feliz porque ellos no lo son. Por ello, impondrían cargas pesadas a los demás atormentando con la idea de pecado. Así pues, aquellos que habrían de ser mensajeros de un anuncio de salvación se convertirían en opresores. Más que profesar una religión de salvación, vivirían en la esclavitud de la moral. Por lo tanto, el abandono de la religión supondría la verdadera libertad para el ser humano. Cuando Nietzsche anuncia que «Dios ha muerto»⁷, está invocando un nuevo hombre que sepa vivir sin el suelo firme que anteriormente le otorgaba la fe. Esta nueva humanidad sí que podría vivir auténticamente liberada de las cadenas de la religión.

1.1.3 Jean-Paul Sartre (1905-1980)

Jean-Paul Sartre fue uno de los miembros más significativos del existencialismo ateo europeo de mediados del siglo XX. Su pensamiento busca, entre otras cosas, la libertad

⁵ Karl Marx. *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1969, 154.

⁶ Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, 139.

⁷ Friedrich Nietzsche. *La gaya ciencia*. Madrid: Akal, 2001, 160, nº 125.

del hombre para que este se pueda hacer a sí mismo. Para ello, parte de uno de sus principios más conocidos, «la existencia precede a la esencia, o, si se prefiere, que hay que partir de la subjetividad»⁸. El ser humano no estaría predeterminado por un designio divino que lo dirige hacia una meta concreta. No habría un Dios que hubiese creado una naturaleza con un fin establecido, sino que «no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla»⁹. Por lo tanto, el hombre sería aquello que hubiese proyectado ser. Por consiguiente, para el filósofo francés, la negación de la existencia de Dios liberaría completamente al hombre de determinaciones preestablecidas y lo conduciría a vivir con libertad y responsabilidad.

1.2 Respuesta de Ratzinger

Ratzinger responde a estos modelos filosóficos ateos desde una imagen del hombre y de Dios muy distinta a la que han presentado los autores anteriores. La articulación de su discurso va a partir de unos principios antropológicos y teológicos bien diferentes que están basados en la Escritura y en la tradición cristiana. Por ello, primero expondré cuál es la concepción del hombre que se extrae de sus palabras, la realidad de su existencia y la problemática de la que ha de ser salvado. Posteriormente, pasaré a mostrar la respuesta de Dios a esta situación en el pensamiento de nuestro autor. A través del desarrollo, veremos que se dan tres términos que se articulan con fluidez: la alegría, la verdad y el amor. Pues, si la alegría no está basada en el amor, se convierte en autorreferencial y si el amor no está fundado en la verdad de Dios, este es superfluo¹⁰.

Nos centraremos en dos artículos: *Cuestiones preliminares para una teología de la salvación*, de 1973, y *La fe como confianza y alegría: evangelio*, de 1977; y en una conferencia: *Salvación, ¿más que una palabra hueca?*, de 1977. En estas disertaciones analizaremos cómo aborda estas problemáticas y cómo presenta la salvación cristiana para poder responder a las cuestiones planteadas. De esta manera, esperamos comprender mejor la antropología y teología subyace en su trilogía sobre Jesús de Nazaret.

⁸ Sartre, Jean-Paul. «El existencialismo es un humanismo». En Carlos Gómez (ed.). *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial, 2011, 137.

⁹ *Ibid.*, 138.

¹⁰ Cfr. Joseph Ratzinger. «La fe confianza y alegría: evangelio». En *JROC VI/2*, 929-936.

1.2.1 ¿Quién es el hombre?

Ratzinger afirma en su libro *La infancia de Jesús* que «el hombre es un ser relacional»¹¹. Esta afirmación que se encuentra en la Escritura y en la tradición cristiana penetra todo su pensamiento desde sus escritos iniciales. En sus artículos de los años setenta sostiene que la persona necesita aceptarse a sí misma para así poder aceptar a los demás. Afirma que «solo quien puede aceptarse puede aceptar también al tú, puede aceptar el mundo»¹². Podemos deducir que detrás del planteamiento de nuestro autor se encuentra un movimiento eucarístico en el que hay recepción y donación. Por una parte, el amor recibido ha de ser aceptado, por otra, nos envía con generosidad hacia los demás.

De este modo, Ratzinger sitúa su planteamiento dentro del personalismo que fundamenta su reflexión a partir de la alteridad que interpela al hombre. En esta línea, nuestro autor sostiene que es la vida del otro la que interpela al cristiano llamándolo a su encuentro. La alteridad es la que da significado a la vida del creyente hasta tal punto que «no podemos estar alegres y consolados, más aún, no debemos estarlo mientras en el mundo se siga sufriendo de este modo»¹³. Así pues, no se puede comprender al ser humano si no es en relación con un tú. Es el rostro del otro el que lo llama a encontrar el sentido de su existencia fuera de sí mismo. Su salvación se halla en la de los demás, no en su individualidad autorreferencial.

Pienso que Ratzinger acierta completamente cuando se sitúa en esta línea personalista. En mi opinión, las tres filosofías ateas anteriormente expuestas no dejan de ser hijas de la modernidad inaugurada por Descartes. Para este pensador, el principio del conocimiento y de toda la filosofía se hallaría en el sujeto. Sus sucesores fueron llevando su pensamiento hasta tales extremos que la persona se quedaría encerrada en sí misma. Por tanto, entendemos que siglos más tarde fuese imposible para la modernidad concebir una salvación que no naciese del propio hombre. La divinidad, que es la Alteridad con mayúsculas, lo que estaría haciendo es invadir violentamente la individualidad del sujeto.

Sin embargo, el pensamiento personalista de Ratzinger nos muestra todo lo contrario. Un sujeto que busca en su propio ser el fundamento de su existencia se estaría encerrando en sí mismo. Las consecuencias de este subjetivismo son catastróficas para la vida social,

¹¹ *Jesús* III, 50.

¹² Joseph Ratzinger. «La fe confianza y alegría: evangelio», 934.

¹³ Joseph Ratzinger. «Cuestiones preliminares para una teología de la salvación». En *JROC* VI/2, 903.

pues los vínculos relacionales serían accidentales, no pertenecerían a la esencia del ser humano. De este modo, el sujeto sería un autista que no necesita de los demás. Es más, la salvación sería precisamente esta autosuficiencia. Ahora bien, ¿realmente podemos considerar que la salvación del hombre es vivir encerrado en sí mismo? ¿De verdad esta total autonomía es liberación? Personalmente, a mí me parece que no. Un sujeto que no tuviese más que vínculos accidentales con el resto de las personas no sería más que un ser encadenado a sí mismo. Por tanto, aquello que la modernidad presenta como liberación, verdaderamente sería condenación.

Por ello, la alternativa personalista de Ratzinger me parece plausible. El ser humano se entiende desde la alteridad. Contrariamente a lo que pensarían Nietzsche, Marx y Sartre, este planteamiento no es sinónimo de heteronomía. El ser humano sale de sí mismo, sale de su aislamiento cada vez que se deja interpelar por el rostro del otro. De este modo, la alteridad es principio de liberación. Es más, desde aquí también se puede contestar a Marx cuando acusaba al cristianismo de olvidarse de las realidades temporales de este mundo. No es así, el creyente en Cristo se siente llamado por la persona que sufre y acude en su favor porque es en el rostro del otro donde encuentra su salvación. Esta es la esencia del amor. Donación gratuita que no pide más recompensa que la salvación del prójimo.

1.2.2 ¿En qué situación vive el hombre?

Ciertamente, el hombre está llamado a que su vida esté sustentada por el amor, por la aprobación de sí y dispuesto a donarse personalmente. Sin embargo, la vida muestra que este se encuentra afectado por la culpa y esta lo lleva a un estado en el que se encuentra roto internamente. El ser humano se encuentra tan desgarrado que no puede sanar su situación por sí mismo. Necesita de un ser absoluto que le ofrezca su aprobación¹⁴. Por este motivo, los modelos contemporáneos que quieren ofrecer una salvación sin Dios evitan toda esta problemática. No encuentran una respuesta plausible a esta cuestión, por consiguiente, esconden el problema. Pero la culpa afecta a la verdad del ser humano y si se obvia esta realidad, se está ofreciendo una salvación hueca que no lleva a ninguna parte. No basta con buscar la construcción de un mundo nuevo que no toque la culpa, el

¹⁴ Cfr. Ibid., 914.

ser humano ha de ser liberado desde su oscuridad más profunda si verdaderamente quiere que su salvación sea real.

Ratzinger tiene presente la situación de pecado del ser humano y se percata de que este no solo necesita la aprobación, sino que también requiere el perdón:

«El hombre también necesita no solamente aprobación en sentido absoluto, sino también aprobación en la figura del perdón: perdón que deja intacta la verdad, que pone al descubierto la culpa como culpa, pero que abre una oportunidad de transformación»¹⁵.

De esta manera, observamos que nuestro autor quiere mostrar una teología de la salvación que sea real, que parta de la verdad del ser humano. Si este se encuentra afectado por el pecado, se deberá reflexionar sobre esta realidad y sacar sus consecuencias. La primera que observamos es que para que la aprobación pueda ser real, esta debe estar basada en el perdón y el amor de Dios.

1.2.3 Dios responde con la cruz de Jesús

Ratzinger sostiene que la salvación tiene su base en el amor. «Amar a alguien significa ante todo aprobar que exista»¹⁶, es reconocer que es bueno que la otra persona sea, es buscar su bien y preocuparse por ella. Pues bien, solo un amor entregado hasta el extremo es capaz de aprobar la existencia del hombre y este se ha dado en la cruz de Cristo:

«La cruz es la aprobación de nuestra existencia no con palabras, sino en un acto tan plenamente radical que hace que Dios se haga carne y penetre cortantemente en esa carne; tan radical que, para Dios, merece la pena morir en su Hijo hecho hombre»¹⁷.

Ratzinger tiene presente que «el Cristo crucificado es la promesa concreta que Dios dirige a cada hombre y que le da la certeza de que él, el hombre, es el costo de su propio destino de muerte»¹⁸. Dios asume la situación en la que está viviendo el hombre, la hace suya en Cristo y la supera en su donación total. La divinidad que muestra el teólogo alemán está comprometida con la realidad en la que se halla el ser humano. No es ajena

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid., 909.

¹⁷ Joseph Ratzinger. «La fe confianza y alegría: evangelio», 936.

¹⁸ Ibid.

a la situación en la que se encuentra la humanidad, sino que es capaz de sufrir la muerte a la que esta está destinada.

Ahora bien, tanto la aprobación como el perdón han de ser aceptados por el hombre. Para que Dios entre en la vida de las personas ha de ser recibido con libertad. En esta línea, Ratzinger comenta que «esta entrada de Dios solo puede darse en la forma en la que las personas pueden entrar una en la otra, es decir, en la forma de la entrega y del amor que se abre y que exige previamente fe»¹⁹. Es decir, el ser humano también ha de responder libremente a la iniciativa divina poniendo su confianza en Dios. Si no fuese así, no podríamos estar hablando de una salvación por amor.

1.3 La salvación es la restauración de una relación

Nuestro autor recoge todo su pensamiento personalista en su trilogía sobre *Jesús de Nazaret* y afirma que «el hombre es un ser relacional. Si se trastoca la primera y fundamental relación del hombre -la relación con Dios- entonces ya no queda nada más que pueda estar verdaderamente en orden. De esta prioridad se trata en el mensaje y el obrar de Jesús»²⁰. Es decir, la vinculación con la divinidad condiciona todas las demás. Según la relación que tenga el ser humano con Dios, mantendrá unas conexiones con el resto de la humanidad. Son dos tipos de vínculos que, siendo de distinto orden, repercuten el uno en el otro.

Por lo tanto, Ratzinger se sitúa dentro del pensamiento bíblico y entiende que el pecado es la ruptura de la relación tanto con Dios como con el resto de los hombres. No es la transgresión de una norma arbitraria que se ha impuesto para cargar al hombre con pesos pesados. Más bien al contrario, lo que encierra al ser humano es su aislamiento en sí mismo al romper los vínculos con los demás y con la divinidad. Este es el pecado que ha de ser expiado, todo obstáculo que encierra al hombre y le impide salir de sí mismo e ir al encuentro de la alteridad. Por ello, en el pensamiento de nuestro autor no se debe concebir la expiación como un castigo que se ha de pagar por una falta cometida. No es una multa que han impuesto a la humanidad por saltarse una norma. Consiste en adentrarse en la situación de pecado en la que se encuentra el hombre para liberarlo. De

¹⁹ Joseph Ratzinger. «Salvación, ¿más que una palabra hueca?». En JROC VI/2, 927.

²⁰ *Jesús* III, 50.

este modo, la redención cristiana está asentada en la verdad, no es una promesa hueca que busca una respuesta superficial y espontánea, sino que responde a la realidad en la que se encuentra la humanidad y la restaura desde su interior.

En este sentido, la salvación consiste en salir de este enclaustramiento y entrar en relación con Dios y con el prójimo. De esta manera, se entiende que el mensaje cristiano sea una buena noticia que produce alegría. Ser salvados del pecado es una gran noticia, no puede parecernos demasiado poco. Es vivir en plenitud. «Alégrate» es la palabra con la que el ángel se dirige a María en la anunciación y también ha de ser la experiencia cristiana de quien se sabe reconciliado con Dios. Por tanto, el pensamiento de Ratzinger nos permite contradecir a Nietzsche y mostrar otra imagen de Dios y del hombre a la sociedad actual. El cristianismo no es una religión que entristece y oprime la existencia humana. Al contrario, saca al hombre de su propio aislamiento y lo eleva vinculándolo con Dios y con el resto de la humanidad. Podemos decir que en este punto coincide con Rahner cuando sostiene que en la relación entre la divinidad y la humanidad se da un crecimiento de esta última directamente proporcional²¹. El hombre, cuanto más cerca se encuentra de la divinidad más hombre es. Es el proceso de divinización del que ya nos hablaron los Padres de la Iglesia.

En este sentido, pienso que el pensamiento de Ratzinger puede ser sugerente en el momento actual en el que nos encontramos. Ahora bien, hemos de ser bien conscientes de lo lejos que se encuentra la sociedad occidental contemporánea de una antropología que esté basada en la alteridad. En este sentido, Bauman apunta que «la nuestra es una versión privatizada de la modernidad, en la que el peso de la construcción de pautas y la responsabilidad del fracaso caen primordialmente sobre los hombros del individuo»²². Es decir, el sujeto sería el centro de todo, a partir de él se habría de entender toda la realidad y en torno a él habría de girar toda la reflexión. No obstante, el pensamiento de nuestro autor puede ofrecer una alternativa que resulte sugerente y significativa para el mundo. Su propuesta no se limita a criticar la situación presente, sino que ofrece un modelo de hombre diferente en el que la relación con la divinidad y con la humanidad es su nota característica. De esta manera, la liberación del pecado se puede entender como una gran noticia que produce profunda alegría. La presentación de la salvación cristiana es

²¹ Cfr. Karl Rahner. «Problemas actuales de cristología». En Id. *Escritos de teología I*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000, 181.

²² Zygmunt Bauman. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002, 13.

verdaderamente un anuncio de alegría que llena de plenitud la existencia del hombre, pues responde a todas sus inquietudes más profundas.

2. ¿Quién nos salva?

Anteriormente hemos señalado que el hombre no puede salvarse a sí mismo. Es tan profundo su estado de caída que necesita de la iniciativa divina para poder restaurar su relación con Dios. Por tanto, el salvador de la humanidad ha de tener unas características propias para poder redimir al ser humano. No puede ser un hombre más. También ha de ser de condición divina. Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XX se han dado diferentes ramificaciones de la teología de la liberación que se han focalizado tanto en la humanidad que han obviado la divinidad de Cristo. De este modo, la salvación que han propuesto se ha basado en principios morales y políticos. Sin embargo, un líder social no es capaz de expiar los pecados de la humanidad. Por lo tanto, este tipo de teologías no ofrecen una salvación que restaure la relación del hombre con Dios. La muerte de Cristo pierde su contenido salvífico y pasa a ser la consecuencia de seguir unos ideales que generan confrontación.

Pues bien, en su trilogía sobre *Jesús de Nazaret* Ratzinger compara a Cristo con Moisés para mostrar la singularidad del primero. En Cristo toda la historia de la salvación llega a su plenitud y desde su persona se ha de interpretar todo el Antiguo Testamento. A través de esta exposición emergerán las características propias del salvador que puede expiar los pecados del mundo.

2.1 Binomio Moisés-Jesús

Ratzinger nos presenta la singularidad de Jesús al contrastarlo con la figura de Moisés. De esta manera, expone que en Cristo se encuentra la salvación definitiva. Todo el primer volumen de su obra *Jesús de Nazaret* nos muestra cómo en cada pasaje del evangelio hay referencias al libertador que sacó al pueblo de Israel de la esclavitud de Egipto. Ahora bien, en todas estas vinculaciones lo que se expone es que en Cristo la obra soteriológica de Dios ha llegado a su cumplimiento. Jesús no es un líder más, Él es el Hijo de Dios que se ha hecho carne para dar su vida en rescate de la humanidad.

El teólogo alemán observa que el libro del *Deuteronomio* anuncia a Israel que Dios le suscitará otro profeta como Moisés (cfr. Dt 18,15). Esta profecía es interesante porque se da en un momento en el que el pueblo hebreo se encuentra ya dentro de la tierra prometida. Han sido liberados de la opresión que padecían en el país del Nilo y se encuentran en su propia patria. Se podría pensar que los israelitas ya gozan de la salvación de Dios. Sin embargo, Ratzinger observa que «se había comprobado que la llegada a Palestina no había coincidido con el ingreso en la salvación, que Israel todavía esperaba su verdadera liberación, que era necesario un éxodo más radical y que para ello se necesitaba un nuevo Moisés»²³. Pues bien, este nuevo libertador es Jesús de Nazaret, pero la singularidad de su persona es la que nos va a mostrar que la salvación que consigue es la auténtica redención que expía los pecados del mundo.

Ratzinger explica que lo característico de la figura de Moisés era que había tratado con el Señor cara a cara (cfr. Ex 33,11). El trato que se daba entre ambos es el de dos personas que comparten una relación de amistad. Ahora bien, cuando el libertador de Egipto le pide a Dios ver su gloria, el Señor le dice que su rostro no lo puede ver ahora (cfr. Ex 33,20). Será el nuevo Moisés, el profeta esperado, quien podrá ver realmente el rostro de Dios. Es en Jesús en quien se cumple esta nueva promesa, Él es quien puede ver realmente el rostro de la divinidad gracias a su estrecha intimidad con el Padre. De esta manera, el teólogo alemán subraya que «en este contexto hay que leer el final del prólogo evangelio de Juan: “A Dios nadie no lo ha visto jamás, el Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer” (Jn 1,18). En Él se ha hecho plenamente realidad lo que en Moisés era solo imperfecto»²⁴.

2.2 Método exegético y discusión con la teología de la liberación

En la exposición de Ratzinger observamos que se da un método exegético que pretende interpretar todos los textos del Antiguo Testamento desde la persona de Jesucristo. Si en Él se cumplen las Escrituras, lo lógico es que también sea la clave de lectura de los textos veterotestamentarios. Sin embargo, el teólogo alemán entiende que en determinadas ramificaciones de la teología de la liberación de inspiración marxista este orden se

²³ *Jesús I*, 25.

²⁴ *Ibid.*, 28.

encuentra perturbado. Así lo expuso en sucesivos textos de los años ochenta y noventa del siglo XX.

El teólogo alemán sostiene que las teologías políticas han invertido la interpretación correcta que se le ha de dar a la persona de Moisés y al éxodo del pueblo de Israel. En lugar de caminar desde la figura del libertador de Egipto hacia la de Cristo, han dado los pasos contrarios reduciendo la persona de Jesús a criterios únicamente políticos²⁵. Es decir, en la salida de Egipto no se daría el anuncio de una liberación que prefigura la redención del pecado, sino que solamente se comprendería desde parámetros sociales. Al utilizar los mismos criterios para interpretar la muerte y resurrección de Cristo, su obra soteriológica quedaría reducida a una liberación política. De esta manera, Ratzinger opina que en la teología de la liberación «Jesús es interpretado retrospectivamente a la luz de Moisés, y a su vez, Moisés es interpretado con una proyección futura a la luz de Marx»²⁶. Por consiguiente, Cristo sería reducido a un líder moral que pretende liberar al pueblo de sus sufrimientos mediante la transformación de las estructuras de la sociedad. Además, esta interpretación corre el riesgo de interpretar la muerte de Jesús como una ejecución política. Es decir, la cruz sería la consecuencia del mensaje ideológico de Jesús, pero no tendría ningún valor expiatorio. Sería como la de tantos héroes que dan su vida por coherencia con su pensamiento y su mensaje.

Sin embargo, ya hemos dicho que la liberación de Moisés no fue completa, que el mismo libro del *Deuteronomio* nos habla de la espera de un personaje que traiga la auténtica salvación al pueblo de Israel. El cambio de las estructuras sociales no es suficiente para una soteriología que quiera hablar de una salvación integral. Por tanto, el misterio pascual de Cristo no puede medirse con los mismos parámetros que la salida de Egipto. En cualquier caso, el éxodo se deberá interpretar desde la persona de Jesús y no al revés. De esta manera interpreta Ratzinger las diferencias que se dan entre Jesús y Moisés al ofrecerse en sacrificio:

²⁵ Cfr. Joseph Ratzinger. *Libertad y liberación* (original 1986). En JROC X, 551. Esta exposición sobre la manera de interpretar el éxodo por parte de la teología de la liberación pertenece a una conferencia pronunciada en Lima con ocasión de su investidura como Doctor honoris causa en teología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. En ella analizó la visión antropológica de la instrucción *Libertatis conscientia* (1986), el segundo documento elaborado por la Congregación para la Doctrina de la Fe referente a la teología de la liberación. La primera instrucción fue *Libertatis nuntius* (1984), la cual mantuvo un tono fuerte con aquellas líneas teológicas que mantenían una base filosófica marxista.

²⁶ *Ibid.*, 551.

«Al igual que Moisés, Jesús se había presentado a sí mismo en el monte como sacrificio de expiación. El ofrecimiento de Moisés no fue aceptado. Pero en realidad Cristo se había hecho pecado y maldición por nosotros (Gal 3,13), por eso él está siempre para nosotros como intercesor ante el Padre (1 Jn 2,1). Y él era el que estaba siempre cara a cara con el Padre -más que un profeta, más que un amigo- como el Hijo. Él podía ver el rostro de Dios, y sobre su rostro hacernos visible la gloria de Dios (2 Cor 4,6)»²⁷.

En estas líneas, el teólogo alemán está comparando, por un lado, el ofrecimiento que hizo Moisés a Dios de sí mismo para reparar la idolatría pertrecha con la adoración del becerro de oro (Ex 32,31-32) y, por otra parte, la entrega de Cristo en la cruz. Mientras que el sacrificio del personaje del Antiguo Testamento no fue aceptado, el de Cristo sí que fue recibido porque se había hecho pecado por la salvación de la humanidad (cfr. Gal 3,3). Como comenta Ángel Cordovilla, «Jesús habría portado la maldición de la cruz, sin pecado y de forma representativa “por nosotros”, para poner fin al dominio de la muerte mediante este acto de representación vicaria existencial»²⁸. Es decir, la categoría del admirable intercambio hace aquí su aparición en el pensamiento de Ratzinger y se vincula estrechamente con el sacrificio expiatorio de Jesús. Este aspecto será profundizado en el segundo capítulo de este trabajo. De momento dejamos apuntado cómo en la interpretación del binomio Moisés-Jesús ya se da este vínculo entre estos modelos soteriológicos.

Además, Ratzinger también subraya que Cristo es el que está siempre junto al Padre, es quien de verdad lo puede ver cara a cara. De esta manera, no solo se nos indica que Jesús es el auténtico y definitivo revelador, sino que nos puede mostrar quién es Dios porque Él también es de condición divina. Solo si es Dios puede restaurar nuestra relación rota con la divinidad. Por consiguiente, la ontología cristológica es de gran importancia para comprender cómo se produce la mediación de Cristo entre los hombres y Dios. Esta preocupación la recoge Ratzinger y discute también con aquellas tendencias teológicas que por focalizarse tanto en la humanidad de Jesús se olvidan de la divinidad. En el siguiente apartado profundizaremos sobre este importante asunto.

No obstante, antes de pasar al siguiente apartado me gustaría hacer un comentario sobre lo visto en estos párrafos. Ratzinger nos muestra que no todos los métodos de

²⁷ Joseph Ratzinger. «El rostro de Cristo en la Sagrada Escritura» (original 2001). En Id. *Caminos de Jesucristo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2005, 27.

²⁸ Ángel Cordovilla Pérez. *Teología de la salvación*, 312.

interpretación de la Biblia son válidos²⁹. No es lo mismo acercarse al texto sagrado con una hermenéutica que considera que toda la Biblia encuentra su plenitud en Jesucristo a pensar de manera contraria. Es decir, creyendo que es Jesús quien está determinado por los personajes del Antiguo Testamento. La consecuencia de esta última tendencia la hemos visto antes en el binomio Moisés-Jesús: Cristo y su obra soteriológica estaría limitada por la liberación del éxodo. De esta manera, la salvación queda reducida a una liberación meramente mundana y política. Sin embargo, teniendo como clave interpretativa de la Escritura al Hijo de Dios hecho carne, entonces la salvación puede trascender cualquier reduccionismo y mostrar la integridad de la obra soteriológica de Cristo. Por tanto, hemos de ser cautelosos a la hora de elegir el método hermenéutico que usemos en la interpretación bíblica. Si queremos profundizar en una línea soteriológica que realmente nos muestre la totalidad del misterio redentor, no podemos renunciar a que Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, sea la clave interpretativa de nuestra hermenéutica. De esta manera, encontraremos en las Escrituras «la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación» (DV 11).

2.3 Cristología integral

A lo largo de la historia la imagen de Jesús ha ido sufriendo diversas variaciones, pero las que se han dado en el siglo XX son verdaderamente preocupantes para el teólogo alemán. Comenzando por las posiciones de Harnack y pasando por las de Bultmann se fue separando el Cristo de la fe y el Cristo de la historia llegando a la conclusión de que se debía desautorizar la divinidad de Jesús³⁰. Además, ciertos teólogos de este periodo veían que entre los fieles se daba un monofisismo fáctico, por ello quisieron elaborar una cristología ascendente que acentuara la verdadera humanidad de Cristo. Sin embargo, Ratzinger piensa que el riesgo actual es completamente el contrario, es el oscurecimiento de la divinidad de Jesús. Por ello, sostiene que «hoy el peligro es de naturaleza exactamente inversa: no es el monofisismo lo que amenaza a la cristiandad, sino un nuevo

²⁹ Ciertamente, este tema lo presenta en el prólogo al primer volumen de su trilogía *Jesús de Nazaret* donde propone el método de la exégesis canónica frente al método histórico-crítico que no se acerca a la Escritura como un texto inspirado. No vamos a realizar un análisis detallado de estas páginas, pues supondría objeto de otra investigación.

³⁰ Cfr. Joseph Ratzinger. «Cristo -Redentor de todos los hombres-. La unicidad y universalidad de Cristo y de su Iglesia» (original 2003). En Id. *Caminos de Jesucristo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2005, 59.

arrianismo o, dicho más cautamente, al menos un nuevo neonestorianismo muy marcado»³¹.

Estas nuevas corrientes teológicas han llegado a separar tanto la divinidad de Cristo de su humanidad que han concluido que «únicamente se puede seguir al Jesús hombre, no al Hijo de Dios»³². De esta manera, nos encontramos ante un nuevo nestorianismo que no concibe que la unidad de naturalezas se da en el único sujeto cristológico³³. La humanidad se encontraría tan alejada de la divinidad que ya no podría mostrar el verdadero rostro del Padre ni hacer presente a Dios entre los hombres. Por consiguiente, solo se podría seguir a Jesús como un líder moral más y su mensaje quedaría reducido a mera ética.

Ratzinger observa que esta cristología deficiente desemboca en la imagen de un Jesús que no puede decir nada en la actualidad, pues sería un personaje del pasado. Por ello, la teología de la liberación, para dotar de significatividad su testimonio, lo que hizo fue proyectar en Él sus ideas revolucionarias. De esta manera, se llegó a la imagen de un Jesús marxista que muere por la causa de su lucha social³⁴. Por lo tanto, se corre el riesgo de que su figura sea la de un libertador más de la humanidad que ha dado su vida por sus ideales, en este caso su muerte no tendría un significado salvífico más allá de lo político.

Es cierto que Ratzinger opina que al finalizar el siglo XX la teología de la liberación ha perdido actualidad y ya no tiene la misma fuerza de la que gozó en los años anteriores. Sin embargo, muchas de sus imágenes sobre Jesús han quedado en la mentalidad de numerosos creyentes y han deformado el significado del auténtico seguimiento cristiano³⁵. De esta manera, se ha llegado a un cristianismo que su único fundamento es el valor ético de sus afirmaciones. En este sentido, Gabino Uríbarri piensa que «en algunos ambientes llevamos algunas décadas convirtiendo el cristianismo en una ética generosa de la solidaridad»³⁶. Son muchos los que reducen la figura de Jesús a una buena persona que intentó dejar un mundo mejor que el que había encontrado. Vivió con tanta coherencia su mensaje que esta lo llevó a la muerte. Por lo tanto, el legado que nos dejó

³¹ Joseph Ratzinger. «Jesucristo hoy» (original 1989). En Id. *Un canto nuevo para el Señor*. Salamanca: Sígueme, 2011, 34.

³² Ibid., 14.

³³ Ibid., 34.

³⁴ Cfr. Joseph Ratzinger. «Cristo -Redentor de todos los hombres», 59-60.

³⁵ Cfr. Joseph Ratzinger. «Jesucristo hoy». 12.

³⁶ Gabino Uríbarri Bilbao. «Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y autorrealización». *Estudios Eclesiásticos* 78, n° 305 (2003): 319. También la carta *Placuit Deo* de la Congregación para la Doctrina de la Fe se percata de que existe la conciencia de que Cristo es un líder moral más (cfr. PD 2).

sería su vida ejemplar que ahora han de imitar sus seguidores. Evidentemente, no niego la verdad que puedan contener estas afirmaciones. Pues, Jesús fue una buena persona y denunció las injusticias de su época. Ahora bien, ¿solo fue eso? ¿Es Jesús un líder moral más como Martin Luther King o Gandhi? ¿La muerte de Jesús es la misma que la de un activista social que da su vida por querer cambiar el mundo? A todas estas preguntas contestan de una manera ambigua los fieles cristianos, de ello se percata Ratzinger y quiere ofrecer una respuesta que explique cuál es el verdadero significado del seguimiento de Jesús.

Sobre este aspecto he de señalar que coincido con nuestro autor. Ciertamente, la soteriología cristiana ha de tener repercusiones en la vida actual del ser humano y no puede ser indiferente a las situaciones de injusticia social en las que viven tantas personas de este mundo. Ahora bien, la respuesta teológica ha de partir de la salvación integral que ha operado Cristo. Si nos quedamos en una mera respuesta ética que no está abierta a la trascendencia, la teología se traicionará a sí misma al perder su vinculación con la divinidad. Por consiguiente, Jesús no puede ser considerado un líder político más, es mucho más que un buen hombre que denunció las injusticias sociales del mundo en el que vivió. Su mensaje y su persona nos ponen en relación con Dios porque Él también es de condición divina, responde a las inquietudes más profundas de la existencia y nos salva de la muerte y del pecado.

Además, pienso que la historia ha dado la razón a Ratzinger, la teología de la liberación de inspiración marxista no ha logrado los frutos esperados. Como apunta Ángel Cordovilla, «la actual proliferación de sectas en los lugares donde en un principio triunfó la teología de la liberación debería hacernos meditar»³⁷. En mi opinión, al reducir el cristianismo a una mera cuestión sociopolítica, el hambre de Dios que late dentro del ser humano ha tenido que ser saciado en otros lugares donde se le ofrece una espiritualidad que le ofrezca algo más allá de una solución ética. En la primera sección de este capítulo hemos visto que el hombre está llamado a relacionarse tanto con Dios como con los demás. Si la pastoral cristiana se olvida de anunciar una salvación que restaure los vínculos con la divinidad, no nos habremos de extrañar si las personas terminan buscando el encuentro con Dios en otro lugar. Ahora bien, esta situación es dramática, pues si de verdad creemos que el único salvador es Jesucristo, entonces al renunciar a un anuncio

³⁷ Ángel Cordovilla Pérez. *Teología de la salvación*, 306.

integral del cristianismo lo que estamos haciendo es exponer a las personas a que busquen la salvación en lugares donde no se encuentra.

Por ello, Ratzinger entiende que el verdadero seguimiento cristiano no puede ser separado de una correcta comprensión de Cristo. De este modo, sostiene que «no puede reducirse a lo puramente moral. Es una categoría cristológica y solo desde la cristología pasa a ser un imperativo moral»³⁸. Es decir, si Jesús fuese únicamente un hombre más, pero no es de condición divina, seguirlo no sería más que continuar con su doctrina ética y social. Sin embargo, si Cristo es el Verbo hecho carne, entonces el seguimiento supone adherirse a su persona y acceder a la comunión con Dios. Por ello, «la llamada de Jesús solo puede comprenderse desde la gran idea pospascual del éxodo pleno que “atraviesa la cortina” (Heb 10,20)»³⁹. En este sentido, la auténtica salvación se ha de entender desde una comprensión integral del misterio de la muerte y resurrección. Su crucifixión no es solo una entrega de la vida por coherencia a unas ideas, sino que es la expiación vicaria por la que el hombre puede restaurar su relación con la divinidad.

En esta línea, el seguimiento de Cristo ha de ser entendido en claves teocéntricas. No consiste en una mera imitación moral o una continuación de su lucha política. Se trata de un camino que lleva a la relación amorosa con la divinidad. Ahora bien, esta unión solo puede ser alcanzada desde una cristología integral. Por tanto, el cristocentrismo está estrechamente vinculado al teocentrismo. En este sentido, Ratzinger afirma que «la unión salvadora con Dios solo es posible por medio de Aquel a quien él envió y mediante el cual él mismo es un Dios-con-nosotros. No podemos “fabricar” esta unión. Cristo es la vida porque nos lleva a la unión con Dios»⁴⁰. Por consiguiente, las dos naturalezas de Jesús se han de afirmar con claridad. Para que su humanidad pueda ser camino hacia la comunión con la divinidad, también Él ha de ser Dios. De este modo, observamos que la doctrina de Calcedonia sigue siendo vigente⁴¹, afirmar que la naturaleza humana y divina se dan unidas en el mismo sujeto cristológico nos permite sostener que en Jesús se da la verdadera pascua, el paso a la comunión del hombre con Dios.

³⁸ Joseph Ratzinger. «Jesucristo hoy», 28.

³⁹ Ibid., 29.

⁴⁰ Ibid., 39.

⁴¹ Ofrecemos esta valoración sobre el concilio de Calcedonia de Gabino Uríbarri: «lo que el concilio realmente afirma es, sobre la base de la unidad que se había consolidado en el concilio de Éfeso, que este Señor Jesucristo existe y es en dos naturalezas, la humana y la divina, con la salvaguarda de sus propiedades respectivas, que la unión no elimina. Por lo tanto, Calcedonia no considera las naturalezas ni separadas ni meramente yuxtapuestas». En: Gabino Uríbarri. *La singular humanidad de Jesucristo*. Madrid: San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, 2008, 113.

Por último, me gustaría señalar que precisamente estas cuestiones nos recuerdan las conexiones que se encuentran entre el pensamiento teológico y la acción pastoral. Dependiendo de la reflexión cristológica de la que partamos realizaremos un apostolado u otro. Si nos centramos únicamente en la humanidad de Cristo, reduciremos nuestra pastoral a una labor social. Si nos centramos únicamente en la divinidad, nuestra acción eclesial quedará limitada a la vivencia de la liturgia, pero de una manera desencarnada y desconectada del mundo. Por lo tanto, es urgente el anuncio de una cristología integral que muestre la verdad de Jesucristo en toda su plenitud. Solo un anuncio integral del cristianismo pone en la vía para recibir la expiación y entrar en la comunión con Dios y con los demás.

3. Los magos de oriente y el diálogo interreligioso

Al interpretar el pasaje de la adoración de los magos de oriente (cfr. Mt 2,1-12), Ratzinger entiende que estos tres individuos son personas de otra cultura y de otra religión que se ponen en camino para encontrarse con Cristo. De este modo, este texto nos plantea la problemática del pluralismo religioso, una cuestión que es muy actual en la sociedad occidental. Es decir, ante la diversidad de credos que se dan en el mundo qué valor le damos a cada uno. Si Jesucristo es el salvador universal que expía el pecado del mundo, nos preguntamos qué papel tienen el resto de los líderes y fundadores de otras confesiones. Pues bien, este tema ha sido estudiado por nuestro autor principalmente en el último decenio del siglo XX. Vamos a analizar cómo interpreta Ratzinger este pasaje relacionándolo con su pensamiento anterior. De este modo, comprenderemos mejor el sentido de sus afirmaciones.

3.1 Los magos de oriente: buscadores de la verdad

Ratzinger entiende que los magos de oriente de los que nos habla el evangelio de Mateo (cfr. 2,1-12) no eran sencillamente unos eruditos que se ocupaban de acumular saberes. Más bien, «eran sabios; representaban el dinamismo inherente a las religiones de ir más allá de sí mismas; un dinamismo que es búsqueda de la verdad, búsqueda del verdadero

Dios, y por tanto filosofía en el sentido originario de la palabra»⁴². Por tanto, estos personajes son propuestos como tres modelos de personas que no se conforman con una sabiduría hueca, sino que pretenden encontrar el verdadero contenido que da el sentido a la existencia humana, al Dios verdadero que es la verdadera respuesta a los misterios de este mundo.

Sin embargo, Ratzinger es bien consciente de que en las últimas décadas el relativismo ha inundado el pensamiento de la sociedad occidental. Este pensamiento sostiene que no hay una verdad absoluta y universal que se pueda conocer. Por tanto, todo dependería de las circunstancias en las que se mueve el hombre, no habría unos principios sobre los cuales se pudiesen establecer criterios objetivos que nos ayudasen a identificar lo bueno o lo malo. Estas posturas piensan que así se garantizaría el mantenimiento de una convivencia pacífica entre las distintas culturas y religiones. Al no existir ninguna que se pueda imponer como la única verdadera, entonces todas serían igualmente válidas y se habrían de respetar mutuamente.

Estas tendencias han penetrado también el pensamiento teológico. Durante la segunda mitad del siglo XX, en aras de favorecer el diálogo entre las religiones, se ha apostado por unos modelos que pretenden mostrar que ningún credo contendría la verdad absoluta, como mucho, todas estarían igualmente relacionadas con la única divinidad y serían manifestaciones diferentes de esta. Incluso encontramos a autores cristianos que sostienen estas posturas.

El teólogo presbiterano John Hick parte de la filosofía kantiana para sostener que no podemos conocer la realidad tal como es, sino únicamente percepciones que dependen de las lentes que se usan para captarla. Por lo tanto, todas las religiones recogerían aspectos diferentes de Dios que serían igualmente válidos, ya que todos serían reveladores de la divinidad en el mismo grado. Así pues, llega a sostener que ninguna es absoluta, sino que todas son parciales y no se puede atribuir ultimidad a ninguna⁴³. Otro de los pensadores relevantes de la corriente pluralista es Paul Knitter. Este teólogo de origen católico quiere establecer vínculos entre el pluralismo religioso y la teología de la liberación⁴⁴. Para ello,

⁴² *Jesús III*, 101.

⁴³ Los comienzos de esta posición los podemos encontrar en: John Hick. *God and the Universe of Faiths*. Oxford: Oneword, 1993 (original 1973).

⁴⁴ Cfr. Paul Knitter. *Introducción a las teologías de las religiones*. Estella: Verbo divino, 2007 (original en inglés 2002), 263-287; cfr. Paul Knitter. *No Other Name?* 4th ed. New York: Orbis books, 1990 (original

parte de la realidad del hombre, no de Dios. Defiende que el verdadero núcleo de las religiones se halla en su compromiso con el bienestar del ser humano, no en asuntos doctrinales de tipo dogmático. De esta forma, la eficacia soteriológica de las religiones dependería de la liberación que ofrecen en esta vida. No sería la ortodoxia lo importante, sino la ortopraxis. En este caso, la mediación salvífica de Jesús también quedaría comprometida, pues sería un libertador más junto a otros.

Ratzinger se opone rotundamente a estas posturas, pues no puede estar más en desacuerdo con ellas. Los objetivos de estos planteamientos pueden parecer en principio sugerentes, ya que parecen garantizar la unidad de la humanidad. Sin embargo, nuestro autor afirma que «si lo verdadero no es ya conocible y no puede diferenciarse de lo no-verdadero, entonces no puede conocerse tampoco el bien»⁴⁵. Es decir, el relativismo que es propuesto como teoría que garantiza la convivencia pacífica, en realidad lo que estaría eliminando es la existencia de lo bueno y lo malo.

Me permito la libertad de ilustrar las ambigüedades del relativismo mediante un caso concreto que es propuesto por Amelia Valcárcel. La filósofa española observa que el relativismo puede ayudar a la sociedad occidental a profundizar en la igualdad entre el varón y la mujer, pues le muestra otras culturas donde la dignidad de ambos sexos está más desarrollada. Ahora bien, la misma filósofa observa que el relativismo es un arma de doble filo, ya que también una corriente que defienda la supremacía del varón podrá decir que hay otras sociedades donde es este quien tiene el dominio⁴⁶. Entonces, ¿cuál es el criterio? ¿Realmente el relativismo nos asegura el progreso de la humanidad? ¿La tolerancia y la libertad pueden estar basadas en la carencia de verdad?

Bajo mi punto de vista, el relativismo no lleva hacia ningún bien posible. Al vaciar de contenido la verdad, no habría una ética que pueda asentarse sobre unos principios sólidos que respondan a la naturaleza del ser humano. Todo sería cierto y falso según convenga. Por lo tanto, no existiría ningún criterio que nos ayude a juzgar si una cosa es buena o mala. De esta manera, se llegaría a la conclusión de que todo está permitido. Entonces, los únicos criterios mediante los que podríamos valorar la moral y las costumbres de las personas serían el utilitarismo y el beneficio de la mayoría. Pero, de este modo, la

1985), 192-195. También encontramos algo parecido en John Hick. *An Interpretation of Religion*. New Haven: Yale University Press, 1989, 303-306.

⁴⁵ Joseph Ratzinger. *Fe, verdad y tolerancia*, 180.

⁴⁶ Cfr. Amelia Valcárcel. «Ética y feminismo». En *La aventura de la moralidad*, dirigido por Carlos Gómez, y Javier Muguerza, 472-473. Madrid: Alianza Editorial. 2007.

humanidad quedaría vendida a la arbitrariedad. Se podría llegar al caso de que se adoptasen una serie de normas que atentasen contra los derechos humanos de un colectivo minoritario, para así conseguir un beneficio económico que repercutiese sobre otra mayoría social. Por tanto, es evidente que la búsqueda y la defensa de la verdad es urgente y necesaria.

Lo mismo puede ocurrir cuando aplicamos el relativismo al fenómeno religioso. Si consideramos que no hay una verdad que sostenga las diferentes prácticas de los credos, entonces todas sus teorías y sus prácticas habrían de ser toleradas. Entonces, ¿qué hacemos con aquellas confesiones que justifican la violencia con sus creencias religiosas? Sin un criterio basado en la verdad no podemos hacer nada. Pero hay una consecuencia importante que extraemos de esta consideración: no todas las religiones tienen el mismo valor. Por ello, Ratzinger sostiene que antes de pasar a estudiar cómo se puede dar la salvación en el resto de los credos, se ha de comenzar estudiando aquellos elementos que responden a la verdad del ser humano y de Dios⁴⁷.

3.2 La finalidad de los magos es encontrar a Cristo

Ratzinger adopta una postura inclusivista desde la que defiende que la verdad se encuentra en Cristo y, por tanto, solo en Él se halla la salvación. Ahora bien, también afirma que en el resto de las religiones se pueden dar mediaciones parciales desde las que el ser humano puede alcanzar la redención. No obstante, estas han de estar referidas al único mediador que es Jesucristo. De este modo, el teólogo alemán está en sintonía con lo dicho por Juan Pablo II en la encíclica *Redemptoris missio*. El papa polaco destacó que «todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones, tiene un papel de preparación evangélica, y no puede menos de referirse a Cristo» (RM 29). Ahora bien, Ratzinger especifica que «las religiones no salvan -por decirlo así- como sistemas compactos y por la fidelidad a tales sistemas»⁴⁸. Es decir, ellas no tienen en sí mismas eficacia soteriológica, sino que si pueden ser camino a la salvación se debe a la obra en ellas del Espíritu de Cristo⁴⁹.

⁴⁷ Cfr. Joseph Ratzinger. *Fe, verdad y tolerancia*, 43-44.

⁴⁸ *Ibid.*, 169.

⁴⁹ Cfr. Joseph Ratzinger. «Presentación de la declaración *Dominus Iesus* en la sala de prensa de la Santa Sede (5 de septiembre de 2000)». En *JROC* VI/2, 863.

De esta manera, el teólogo alemán considera que «las religiones, para seguir viviendo en lo mejor que ellas tienen, necesitan reconocer su propio carácter de adviento que señala hacia delante, hacia Cristo»⁵⁰. Es decir, el valor de las religiones se encuentra en su referencia cristológica, pues Él es la verdad (cfr. Jn 14,6). Por tanto, han de salir de sí mismas, no se pueden quedar encerradas en un conformismo conservador que les impide ir en búsqueda de la verdad de Cristo.

En este sentido, los magos de oriente son propuestos por Ratzinger como el modelo a seguir para el resto de las confesiones religiosas. Ellos, «representan el camino de las religiones hacia Cristo, así como la autosuperación de la ciencia con vistas a Él [...] Estos hombres son predecesores, precursores de los buscadores de la verdad, propios de todos los tiempos»⁵¹. Estos personajes son capaces de salir de sus propias tradiciones para ponerse en camino hacia el encuentro con el único Señor. No es que sus tradiciones culturales fuesen negativas, de hecho, estas supusieron el inicio de su búsqueda de la verdad. Pero la auténtica verdad sobre la que se sustenta la existencia de la humanidad es Jesús de Nazaret. El encuentro con Él permite reordenar los valores culturales en los que uno vive.

3.3 Movimiento de los pueblos

Para Ratzinger, «los sabios de oriente son un inicio, representan a la humanidad cuando emprende el camino hacia Cristo»⁵². Ahora bien, si el camino de los magos simboliza a la humanidad en búsqueda de Jesús, puede parecer que todos los pueblos y religiones habrían de diluirse en el cristianismo y dejarse absorber por él. Sin embargo, en textos anteriores, el teólogo alemán especifica que él prefiere hablar de correspondencia. Para ilustrarlo, recurre en sus escritos anteriores a la narración del encuentro que se dio entre Melquisedec y Abraham (cfr. Gn 14,18-20). En el núcleo de la fe del rey de Salem se aprecia un Dios que se corresponde en lo fundamental con el del patriarca hebreo:

«Precisamente aquí se hace bien visible el sentido correcto de lo que se denomina inclusivismo: no se trata de una absorción, construida a partir de un postulado dogmático, que

⁵⁰ Joseph Ratzinger. *Fe, verdad y tolerancia*, 64.

⁵¹ *Jesús III*, 101.

⁵² *Ibid.*, 102.

hiciera violencia al fenómeno, sino de una correspondencia a partir de lo interior, de una correspondencia que podemos designar plenamente como finalidad: Cristo, en esos personajes, se halla en camino en la historia, por decirlo con la expresión tomada de los Padres de la Iglesia»⁵³.

Como anota Pedro Rodríguez Panizo, Ratzinger quiere evitar una subordinación de una religión a otra más grande. Busca encontrar los puntos de correspondencia que establecen entre ellas⁵⁴. Para desarrollar esta postura, Ratzinger recurre a la única esencia del hombre, pues esta mueve a todos los seres humanos a buscar la comunión. De esta manera, se entiende que en la historia de la humanidad se dé un proceso de unificaciones de las diferentes culturas. Ahora bien, este desarrollo ha de seguir un patrón que le asegure que evoluciona conforme a la verdad del ser humano y que no acontece de forma arbitraria. Por ello, el teólogo alemán afirma que «la revelación acaecida en Cristo es el verdadero punto de referencia de las mismas [las unificaciones], y lo es precisamente porque la fe en esa revelación no procede de una sola cultura, sino que se produce por una intervención de lo alto, y por tanto no es sencillamente una fe “absorbida”»⁵⁵.

Por lo tanto, volvemos a encontrar en Cristo el criterio que permite discernir cuáles son los elementos de verdad de las religiones y en los que se ha de encontrar correspondencias entre ellas. Además, la figura de Jesús no ha sido elaborada por una cultura en particular, sino que es el Hijo de Dios venido de lo alto que se ha encarnado. Esta consideración evita que esta búsqueda de unidad sea interpretada como una absorción de una religión en la otra, sino como un encuentro de todas ellas en la persona de Cristo. Por ello, incluso el mismo cristianismo deberá examinarse bajo estos parámetros y revisar si está siendo realmente camino de salvación.

3.4 Teocentrismo y cristocentrismo

Hay posturas que defienden que para que el diálogo interreligioso avance se ha de profundizar en un teocentrismo y dejar de lado el cristocentrismo. De esta manera, todos los fundadores de las religiones serían considerados como místicos que han tenido una

⁵³ Ibid., 81.

⁵⁴ Cfr. Pedro Rodríguez Panizo. «El cristianismo y las religiones según Joseph Ratzinger». En *El pensamiento de Joseph Ratzinger*, dirigido por Santiago Madrigal, 246. Madrid: San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, 2009.

⁵⁵ Joseph Ratzinger. *Fe, verdad y tolerancia*, 68.

gran experiencia de la misma divinidad, pero cada uno le daría sus connotaciones propias. Sin embargo, según hemos visto, este no es el camino por el que apuesta Ratzinger. Para nuestro autor es imposible renunciar a la persona de Cristo. Si las religiones y los pueblos pueden ser vistos con elementos positivos es porque estos conducen hacia su persona.

Estando de acuerdo con Ratzinger en que el verdadero punto de referencia es Jesús, encuentro grandes dificultades en que esto sea admitido por el resto de las religiones. Para el cristianismo resulta obvio que la persona de Cristo es normativa y criterio de purificación. Sin embargo, para quien no cree que en Él se encuentra el Hijo de Dios encarnado, no dejará de ser un profeta más que tiene tanta validez como el resto. Por tanto, la persona de Jesús puede ser tenido como punto de referencia en la fe de los cristianos, pero no se puede imponer en el resto de las confesiones. En el diálogo interreligioso se ha de tener presente que no todos usan la misma jerarquía de verdades ni que la cúspide de esta se encuentra para todos en Cristo. Ahora bien, esto no es un impedimento para seguir compartiendo. El diálogo no es una negociación en la que cada uno rebaja los contenidos de su propuesta para llegar a un acuerdo. Cada interlocutor aporta razones desde su postura y las comparte con aquellos con los que interactúa. En el caso del cristianismo, se presenta un salvador que es de condición divina y que salva a la humanidad por amor.

Ahora bien, también pienso que siguiendo los parámetros del teólogo alemán podemos sostener que el diálogo interreligioso ayuda a los creyentes en Cristo a purificarse desde Él. Si en las demás religiones podemos encontrar correspondencias con el Dios de Jesús, el intercambio de puntos de vista también puede servir para que el cristianismo redescubra aquellos aspectos de su fe que están enmohecidos. En las demás confesiones se hallan semillas del Verbo que pueden esclarecer aspectos que en la misma religión cristiana se encontraban oscurecidos por distintos motivos. De este modo, el diálogo posibilita que el cristianismo redescubra la autenticidad de su propia fe y pueda verdaderamente anunciar la salvación.

3.5 Ratzinger y las religiones asiáticas

Si el criterio con el que se han de valorar las diferentes religiones es Jesucristo, Ratzinger tiene claro que las que encuentra más alejadas son las que provienen de Asia.

Además, la sociedad actual encuentra un gran atractivo en ellas. Por lo tanto, su preocupación crece al observar que los modelos soteriológicos que ofrecen se corresponden bastante poco con los sostenidos por el cristianismo. En los siguientes párrafos exponemos la lectura que hace de estas creencias, no examinaremos si hace una buena interpretación, ya que nuestra intención es subrayar qué elementos centrales de su teología de la salvación emergen en esta confrontación.

Para las religiones asiáticas todo comenzaría por la experiencia mística del sujeto. Este tendría contacto interior con lo divino que fundamentaría el desarrollo posterior de su religión. De esta manera, el conocimiento religioso se daría de doble forma. Por una parte, estaría la experiencia de «primera mano» del místico. Por otro lado, habríamos de hablar de un conocimiento proporcionado que se daría a través de otros, este sería un conocimiento de «segunda mano». De este modo, se daría una jerarquía entre los mismos creyentes, habría una desigualdad entre ellos dependiendo de la intensidad de la experiencia que hubiesen tenido.

Sin embargo, Ratzinger subraya que en el cristianismo la divinidad se autocomunica por iniciativa suya. Es decir, Dios tiene un papel activo, se dona para que el hombre lo pueda acoger. Además, la revelación se da en un momento histórico y en un lugar concreto, tiene un aquí y un ahora. De esta manera, se contraponen la mística y la revelación. En la primera, la divinidad sería intuita por el hombre, mientras que, para la segunda, es la divinidad quien busca a la humanidad. Pues bien, si para el creyente en Jesús «lo decisivo no es la propia experiencia espiritual, sino el llamamiento divino, entonces todos los que creen en ese llamamiento se hallan en la misma situación»⁵⁶. Por consiguiente, el teólogo alemán hace suya una conclusión de Daniélou para sostener que, mientras que para el sincretismo asiático se salvarían únicamente las almas interiores que han llegado a una experiencia de mística más alta, para el cristianismo se salvan los creyentes independientemente del grado de interioridad al que hayan llegado⁵⁷.

En esta línea, también encontramos otra diferencia importante que afecta a la soteriología. Para las religiones orientales el objetivo que se pretende alcanzar es una disolución de la identidad personal en el mundo⁵⁸. Sin embargo, para el cristianismo la

⁵⁶ Joseph Ratzinger. *Fe, verdad y tolerancia*, 35.

⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, 33.

⁵⁸ Aunque con tonalidades distintas, algo parecido es lo que propugnan los movimientos pertenecientes a la New Age (Nueva Era). Ratzinger apunta que para estas prácticas espirituales «la redención consiste en

alteridad es una categoría básica, no se puede dar un desvanecimiento de la persona en otra realidad. De lo que se trata es de buscar la relación personal entre el hombre y Dios. Para ello, es imprescindible que cada uno mantenga su identidad. Ratzinger insiste en que la Biblia sostiene que Dios es persona dándole un nombre, pues, «decir nombre es decir posibilidad de ser llamado, capacidad de hablar, de oír, de responder»⁵⁹. De este modo, vuelve a situarse dentro de un planteamiento personalista que se opone a la disolución del individuo. Pues, para que la alteridad pueda ser una llamada de la persona, esta ha de conservar su identidad. De este modo, sí que será posible el amor, porque cada uno deseará al otro por lo que es. Así pues, Ratzinger concluye que «a la unidad de fusión, con su tendencia a la disolución, hay que contraponer la experiencia personal: la unidad del amor es más elevada que la identidad carente de forma»⁶⁰.

Me gustaría reflexionar brevemente sobre los paralelismos que podemos encontrar entre la mística propuesta por las religiones asiáticas y la posmodernidad⁶¹. Los tiempos actuales han llevado el subjetivismo hasta un grado tan alto que la alteridad parece que no tendría capacidad para interpellarlo⁶². Sin embargo, en el primer apartado de este capítulo veíamos que la salvación se encuentra fuera del propio sujeto, se ha de encontrar en el totalmente otro, en Dios. De hecho, todos aquellos que pretenden buscar dentro de sí mismos la plenitud lo único que encuentran es frustración. Por esta razón, cuando las religiones asiáticas ofrecen una disolución del individuo con el cosmos, lo que perciben muchas personas sigue siendo una propuesta autorreferencial porque, sin salir de su propio ser, piensan que podrán atraer hacia sí todo aquello que les falte. No estoy diciendo que en esto consista la soteriología asiática, sino los motivos por los que se percibe atrayente en occidente. Ahora bien, siguiendo este planteamiento, lo que ocurriría no sería una disolución del individuo en el universo, sino que el universo sería el que se diluiría en el sujeto. En conclusión, la autorreferencialidad continúa inundando el pensamiento actual.

la eliminación de los límites del “yo”, en el sumergirse en la plenitud de lo vital, en el retorno al todo». Joseph Ratzinger. *Fe, verdad y tolerancia*, 108.

⁵⁹ Joseph Ratzinger. «Prólogo a la nueva edición del año 2000 de Introducción al cristianismo». En Id. *Introducción al cristianismo*. 14ª ed. Salamanca: Sígueme, 2007, 27.

⁶⁰ Joseph Ratzinger. *Fe, verdad y tolerancia*, 38.

⁶¹ Un análisis más profundo lo podemos encontrar en Gabino Uríbarri. *La mística de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2016, 37-90.

⁶² En esta línea, la carta *Placuit Deo* de la Congregación para la Doctrina de la Fe también opina que en el mundo contemporáneo se da un «individualismo centrado en el sujeto autónomo que tiene a ver al hombre como un ser cuya realización depende únicamente de su fuerza» (PD 2).

En esta línea, pienso que se debe seguir proponiendo el pensamiento personalista basado en la alteridad. Una buena presentación puede estar en mostrar que solo el estar referido al otro hace posible el amor. Por ello, me parece pertinente que Ratzinger señale los peligros de la disolución que proponen las religiones asiáticas. Solo sujetos que tienen una identidad sólida pueden significar una llamada para el otro. Por tanto, cuando movimientos actuales cercanos a la New Age proponen la desintegración de la persona en el mundo para poder vivir en armonía con él, en realidad están proponiendo la incapacidad de amar, pues no se podrá querer a las personas por lo que son.

Por último, Ratzinger toma de Romano Guardini el binomio «oposición y contradicción» aplicado a las creencias orientales. En el primer caso se produce conformidad entre los opuestos, mientras que en el segundo esta sinfonía se destruye. Pues bien, mientras que en las religiones asiáticas el bien y el mal son armonizables, en el cristianismo son completamente incompatibles⁶³. Por lo tanto, la misma idea de salvación es distinta, pues en el caso de las religiones asiáticas se encontraría en hallar la armonía entre los opuestos, mientras que para el seguidor de Jesús se trataría de ser liberado del mal expiando el pecado, que es incompatible con la bondad de Dios.

Este último punto también me parece que resulta atractivo para la sociedad posmoderna. En un mundo que ha perdido la conciencia de pecado es realmente difícil argumentar la existencia del mal. De este modo, una propuesta religiosa que justificase la conformidad de los opuestos permitiría al individuo convivir con un mundo en el que se pudiese evadir de sus compromisos sin tener que asumir su culpa, pues esta no existiría. Ahora bien, este planteamiento evadiría completamente la verdad del ser humano. No asumiría que el hombre es responsable de sus acciones y que estas pueden ser dañinas y causa del mal. Sin embargo, no se trata de esconder el pecado, sino de combatirlo. Por ello, un modelo basado en el perdón y en la expiación de los pecados es el que realmente puede dar una respuesta salvífica a las inquietudes más profundas del ser humano.

3.6 Los magos anuncian la pasión

Al finalizar el párrafo anterior observábamos que la salvación auténtica solo nos puede llegar a través del perdón de los pecados. Pues bien, Ratzinger encuentra en el pasaje de

⁶³ Cfr. *Ibid.*, 39-40.

la adoración de los magos tiene referencias al misterio pascual, que es el momento culminante en el que Cristo se ofrece a sí mismo para redimir al hombre. En primer lugar, destaca que los tres personajes adoptan la *proskýnesis*, es decir, adoran al niño, pues lo reconocen como Dios. De este modo, se entiende el significado de los regalos que le ofrecen. El oro se refiere a la realeza de Jesús, el incienso a su divinidad y la mirra a su pasión. De esta manera, Ratzinger afirma que «el misterio de la cruz enlaza de nuevo a través de la mirra con la realeza de Jesús, y se anuncia con antelación de manera misteriosa ya en la adoración de los Magos»⁶⁴.

De esta manera, observamos que los primeros instantes de vida de Jesús ya nos están hablando de su misterio redentor. Este consiste en conseguir el perdón de los pecados para la humanidad. Así pues, la infancia de Cristo nos muestra que el Hijo de Dios asume íntegramente la realidad en la que vive el hombre en su encarnación. No esconde las heridas y las consecuencias nefastas que ha dejado el pecado. Este es el objetivo de la expiación vicaria: asumir el dolor para así poder sanarlo desde su interior.

Además, Ratzinger unifica de esta manera la encarnación con la muerte y resurrección. No son dos momentos desconectados con apenas vinculación entre ellos, sino que Cristo se encarna para dar su vida llegando hasta el extremo de la muerte. Toda la vida de Jesús, incluso su infancia más temprana, encuentra en el misterio pascual su elemento unificador. Por tanto, no hemos de entender una teología soteriológica en dos momentos, uno dado en la encarnación y otro en la muerte y resurrección, sino que los dos forman parte de una donación total por parte del Hijo de Dios.

4. Conclusiones

4.1 Fundamento personalista de la soteriología de Ratzinger

El pensamiento personalista de Ratzinger atraviesa toda su teología salvífica. Al considerar a la persona humana como un ser social que está llamado a vivir en comunión con Dios y con los demás, se posiciona dentro del pensamiento bíblico y entiende que el pecado es la ruptura de estos vínculos. Por lo tanto, la salvación consistirá en la reconciliación de esta relación. De esta manera, entendemos que la expiación no consista

⁶⁴ *Jesús III*, 112.

en el pago de una deuda que ha de ser saldada, sino que se trata de la restauración de una amistad que el hombre ha roto.

Por tanto, el personalismo de nuestro teólogo da consistencia a su modelo salvífico. Su antropología parte de que es la alteridad la que interpela al hombre para que este salga de sí mismo y se encuentre con el otro. En este sentido, podemos decir que el pensamiento de nuestro autor, aunque no tenga unas influencias explícitas y constantes, comparte tendencias antropológicas con Levinas y Buber⁶⁵. Estos dos importantes autores del siglo XX, con gran influjo del Antiguo Testamento, reflexionan sobre la importancia que tiene para el sujeto dejarse interpelar por la alteridad. Es el rostro del otro el que llama a la persona para que salga de sí mismo y actúe en su favor. De esta manera, se articulan armónicamente la individualidad con la sociabilidad. El ser humano no puede quedar diluido en una masa social informe, sino que ha de conservar su identidad para poder interpelar a los demás. Tampoco puede quedar encerrado en sí mismo, ya que tiene como vocación dejarse llamar por todos aquellos que se encuentran a su alrededor. En esta línea, entendemos que Ratzinger se oponga con fuerza a la antropología de las religiones asiáticas y a todas las corrientes de la New Age que entienden que el hombre tendría que fusionarse con el cosmos para salvarse. Este modelo soteriológico es completamente falso, ya que negaría la identidad del ser humano a través de la cual se produce el encuentro con la alteridad.

Ahora bien, me gustaría destacar que Ratzinger da una mayor consistencia al personalismo que el que es planteado por los filósofos de tradición hebrea antes mencionados. En mi opinión, Levinas y Buber aciertan al presentar la importancia que tiene la manifestación de la alteridad para el individuo. Sin embargo, al partir directamente desde su manifestación fenomenológica, no llegan a fundamentarla con la misma solidez que nuestro autor. Comienzan reflexionando sobre la fuerza que tiene la interpelación que ejerce el otro sobre el individuo, pero no se consigue ver claramente de dónde nace dicha potencia. El teólogo alemán entiende que la filosofía no se puede reducir a lo puramente aparente, ha de haber una consistencia ontológica que salvaguarde la verdad que sustenta su existencia⁶⁶. Por ello, insiste en que la vida del hombre ha de ser

⁶⁵ Estos dos autores son citados por Joseph Ratzinger en «Cuestiones preliminares para una teología de la salvación», 913, nota 19; *Fe, verdad y tolerancia*, 38.

⁶⁶ Cfr. Joseph Ratzinger. *Introducción al cristianismo*, 166.

aprobada por la divinidad, en ella se encuentra el sustento de su ser. Por tanto, da una mejor fundamentación metafísica que justifica la fuerza de la llamada de la alteridad.

4.2 Una soteriología que discute con las filosofías ateas contemporáneas

Este modelo antropológico abierto a la llamada a la alteridad nos permite contestar a Nietzsche, Sartre y Marx. Ciertamente, podemos pensar que las ideas de estos tres autores pueden estar más que superadas. No obstante, pienso que nos han dejado una herencia que aún pervive en la posmodernidad en la que nos hallamos. Hemos visto que estos filósofos partían de la independencia de la que ha de gozar el sujeto humano para poder ser libre. Pues bien, en la actualidad todo es valorado por el individuo desde su subjetividad. Así hemos llegado a una sociedad que consume incansablemente experiencias buscando que estas le aporten una felicidad que nunca alcanza⁶⁷, incluso la religión y la espiritualidad se consideran parte de estos elementos que han de ofrecer un bienestar personal. Sin embargo, un individualismo que no se deja interpelar por el otro lo que hace es enclaustrar a la persona humana en sí misma haciéndole pensar que todo depende únicamente de ella. Por tanto, el planteamiento de Ratzinger nos muestra que el pensamiento posmoderno que únicamente se muestra preocupado por los intereses individuales del hombre está completamente viciado. El hombre es relación, es un ser abierto a la alteridad y, fundamentalmente, a Dios. Por tanto, el modelo antropológico de nuestro autor, aunque naciera en discusión con otros autores, podemos decir que sigue siendo actual y nos ayuda a responder a la situación actual en la que nos encontramos.

4.3 Defensa de la divinidad de Cristo

Podríamos sostener que la teología de la liberación nos ayuda a mostrar al hombre abierto a la situación social en la que viven los más desfavorecidos. Sin embargo, Ratzinger se muestra preocupado por la presentación de un Cristo que queda reducido a

⁶⁷ En esta línea, es interesante observar cómo Lipovetsky sostiene que el ciudadano occidental ha llegado a maximizar hasta tal punto las aspiraciones privadas que ya no tiene en cuenta las motivaciones grupales. El hombre consume experiencias esperando que estas le otorguen la felicidad, pero su interés por el bien del otro desaparece de su horizonte. Cfr. Gilles Lipovetsky. *La felicidad paradójica*. Barcelona: Anagrama, 2013.

un modelo moral y político. Es la misma inquietud que muestra ante el pluralismo religioso, ya que oscurece la divinidad de Jesús para poder encontrar puntos de convergencia entre los distintos credos. Por este motivo, podemos decir que estas tendencias teológicas conducen a nuestro autor a defender incansablemente la naturaleza divina de Cristo y la definitividad de su revelación. Hemos de tener en cuenta que en sus primeros escritos de los años cincuenta y sesenta insistía en la importancia de la verdadera humanidad de Jesús para que sea el mediador y salvador⁶⁸. Además, a través de su pensamiento personalista podía discutir con los pensamientos ateos de la época y profundizar en su modelo soteriológico en claves relacionales. No obstante, a partir de los años ochenta observamos que siente la necesidad de defender la integridad de la ontología de Cristo. Las discusiones con la teología de la liberación y con el pluralismo religioso confirman a Ratzinger en la importancia que tiene subrayar la divinidad de Jesús para que este no se convierta en un líder moral más de la historia de la humanidad. Por lo tanto, mientras que en sus inicios teológicos puede desarrollar con mayor profundidad las categorías salvíficas que ya venía formulando en sus primeros escritos, en el último cuarto del siglo XX ha de retroceder en los pasos de su argumentación para asegurar las bases de una ontología cristológica que posibilite su modelo soteriológico.

En este sentido, resulta ilustrativa de este nuevo rumbo la crítica de Ratzinger a la cristología desde abajo de Rahner que tantas influencias tendrá en la teología posconciliar. El teólogo jesuita escribió en 1954 su importante artículo *Calcedonia ¿principio o final?*⁶⁹ En este texto sostuvo una cristología ascendente que no oscureciese la integridad de la verdadera humanidad de Cristo para así superar el monofisismo en el que se encontraba instaurada gran parte de la piedad popular del momento. Para ello, defendió la voluntad y la libertad humana de Jesús. Sin embargo, Ratzinger observó esta línea con gran desconfianza, pues entendía que no se estaba garantizando la unidad de las dos naturalezas en la persona del Hijo de Dios⁷⁰. Además, hay que sumarle a esta crítica que nuestro teólogo observa que ahora ya no se da el peligro del monofisismo, sino de un neonestorianismo o neoarrianismo que únicamente considera a Cristo como hombre, pero

⁶⁸ Por ejemplo: Cfr. Joseph Ratzinger. *Iglesia y liturgia* (original 1958). En JROC VIII/1, 132; Cfr. Id. «Mediador» (original 1962). En JROC VI/2, 880-884.

⁶⁹ Este artículo lo encontramos en lengua castellana con el título *Problemas actuales de cristología* en: Karl Rahner. *Escritos de teología I*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000, 157-205.

⁷⁰ Cfr. Joseph Ratzinger. *Miremos al traspasado*. Rafaela (Argentina): Fundación San Juan, 2007, 48-49, nota 20.

tiene insuficiencias a la hora de mostrar su divinidad⁷¹. Pues bien, en mi opinión Ratzinger es exagerado en su crítica al teólogo jesuita, ya que la cristología ascendente que propone Rahner no deja de estar sustentada por otra descendente que evita que su pensamiento pueda ser considerado adopcionista, neonestoriano o neoarriano⁷². No obstante, pienso que nuestro teólogo sí que acierta al percatarse de cómo ha cambiado la sensibilidad cristológica en los últimos años. Efectivamente, se ha pasado de una cristología centrada en la divinidad de Cristo a otra que se focaliza en su humanidad. Ratzinger advierte de los peligros de esta última consideración y para combatirlos defiende la integridad de la ontología cristológica, especialmente de la naturaleza divina.

Hemos de tener presente que la integridad de las naturalezas divina y humana de Cristo han de ser defendidas en su totalidad para que el modelo soteriológico de expiación vicaria quede bien articulado. El mismo Ratzinger afirmaba en 1968 en su libro *Introducción al cristianismo* que «solo si Jesús es realmente hombre como nosotros, puede ser nuestro mediador; solo si es realmente Dios como Dios, la mediación alcanza su meta»⁷³. Por tanto, esta acentuación que nuestro teólogo realiza sobre la divinidad de Cristo a partir de su discusión con la teología de la liberación y del pluralismo religioso deberá ser observada con vigilancia. Debemos estar atentos a si esta profundización sobre una de las naturalezas (la divina) no lo lleva a desarticular la integridad de la otra (la humana). Este será uno de los puntos que nos irá acompañando durante el resto de los capítulos de este trabajo.

⁷¹ Joseph Ratzinger. «Jesucristo hoy», 34.

⁷² Para una defensa de esta acusación a Rahner se puede consultar Gabino Urbarri. *La singular humanidad de Jesucristo*. Madrid: San Pablo – Universidad Pontificia de Comillas, 2008, 120-129.

⁷³ Joseph Ratzinger. *Introducción al cristianismo*, 142.

Capítulo II

¿Cómo expía el salvador?

Introducción

En este capítulo nos disponemos a exponer cómo salva Jesús a la humanidad del pecado. Para ello, estudiaremos qué categorías salvíficas explican y articulan la expiación vicaria en el pensamiento soteriológico de Ratzinger. Partiremos de la interpretación de los misterios de la vida de Cristo que comenta en su primer volumen sobre *Jesús de Nazaret*. Pero también haremos referencia a sus escritos anteriores para comprender con mayor profundidad de dónde nacen sus reflexiones y conclusiones. Seguiremos el orden de los pasajes que nos propone nuestro autor en su obra, aunque no los trataremos todos. Nos ceñiremos a aquellos en los que las categorías salvíficas se pronuncian más y tienen mayor significatividad soteriológica.

Comenzaremos analizando el comentario que Ratzinger hace al bautismo de Jesús. Su interpretación es sugerente, pues vincula este pasaje con el misterio pascual. De esta manera, se nos muestra que toda la vida de Cristo está encaminada hacia la expiación vicaria que tiene lugar en su muerte y resurrección. Por tanto, la encarnación y el misterio pascual no son dos momentos soteriológicos independientes, sino que tienen su punto de unión en la redención.

En esta interpretación, veremos que Ratzinger usa categorías como el admirable intercambio y la representación vicaria. Bajo mi punto de vista, estás dos se encuentran

detrás de toda la interpretación de este pasaje. Jesús ocupa el lugar de los hombres y toma todo el pecado de la humanidad para concederle la participación en su vida filial. Por tanto, estas categorías nos ayudan a comprender mejor el sentido y el modo de la expiación. Esta no consiste en un mecanismo jurídico, sino que ha de ser interpretada en claves relacionales. Además, la teología de los dos Adanes también es importante para entender cómo se produce la representación y la inclusión de la humanidad en Cristo. Por lo tanto, estudiaremos cómo esta se ha dado en el pensamiento del teólogo alemán.

Después de analizar el bautismo de Jesús, pasaremos a estudiar la categoría Reino de Dios en clave salvífica. No trataremos el pasaje de las tentaciones de manera particular, pero las incluiremos en este apartado, pues tiene bastantes puntos de contacto. Esperamos que de esta manera el texto no se haga muy repetitivo. Pues bien, el Reino forma parte esencial de la predicación de Cristo y tiene significado soteriológico, la soberanía de Dios es salvación para el hombre. En Cristo la divinidad ha entrado personalmente en este mundo para redimir al ser humano de su existencia herida por el pecado. Este tema ya fue tratado por el joven Ratzinger en sus artículos de los años sesenta. Sin embargo, en estos escritos iniciales no lo conectó con el misterio pascual. No obstante, en su obra cristológica sobre *Jesús de Nazaret* esta vinculación es más que manifiesta. Ratzinger se opone a los teólogos que expresan que ante el rechazo que sufrió Jesús por el anuncio del Reino tuvo que cambiar su mensaje por la expiación vicaria. Para nuestro autor el misterio pascual está contenido en su predicación inicial. Por tanto, es una categoría que se conecta con la expiación de los pecados en la muerte y resurrección de Cristo.

La confesión de Pedro y la transfiguración las trabaja Ratzinger en su penúltimo capítulo, justo antes de analizar los nombres con los que Jesús se designó a sí mismo. Desconozco si nuestro autor lo ha hecho intencionalmente, pero bajo mi punto de vista este orden nos ofrece las claves hermenéuticas para interpretar correctamente los títulos cristológicos. En estos dos pasajes de la vida de Jesús, Ratzinger aprecia que se habla tanto de la identidad como de la obra de Jesús. Es decir, ser y misión están unidas en la persona de Cristo. Esta vinculación se puede hacer desde el título «Hijo» que es el que nos da las claves interpretativas de los demás. Para profundizar en este tema, haremos referencia a sus obras *Introducción al cristianismo* (1968) y *Miremos al traspasado* (1984). Por último, comentaremos brevemente la interpretación que hace Ratzinger de los nombres que Jesús se da a sí mismo. Tendremos en cuenta, basándonos en la

argumentación anterior, que los títulos nos hablan tanto de la misión soteriológica como de la identidad de Jesús.

1. Bautismo de Jesús

1.1 Anticipo del misterio pascual

El bautismo al que invitaba Juan suponía una conversión definitiva. No era un rito llamado a repetirse en otros momentos de la vida, sino que debía ser la consumación de un proceso de cambio. Por ello, incluía la confesión de las culpas para superar la existencia pecaminosa en la que se estaba viviendo. La inmersión en el agua simbolizaba la muerte, al igual que emerger de ella suponía comenzar una nueva vida. De esta manera, la persona se comprometía a dar un giro existencial para estar dispuesta a vincularse con el anuncio del juicio de Dios y con la espera en alguien más grande que el propio bautista.

Por este motivo, resulta extraño que Jesús quisiera ser bautizado, pues Él no tenía pecados por los que pedir perdón. De este modo, entendemos que Juan fuese inicialmente contrario a la decisión de Cristo. A primera vista, no tiene sentido que una persona que no tiene faltas por las que arrepentirse deba ser bautizada por otra que es inferior en dignidad a ella. Aparentemente, tendría más coherencia que ocurriese lo contrario. Ahora bien, Ratzinger observa que la clave interpretativa de este pasaje se encuentra en la respuesta de Cristo al bautista: «déjalo ahora. Está bien que cumplamos así toda justicia. Entonces Juan lo permitió (Mt 3,15)»¹. El teólogo alemán anota que la palabra «justicia» hace referencia a la respuesta que el hombre da a la Torá, es la aceptación de la voluntad de Dios. Por lo tanto, mediante esta expresión Jesús está aceptando el designio salvífico de Dios que se ha de cumplir en su muerte y resurrección, al igual que la voz del cielo que proviene del Padre y lo confirma como su Hijo es una referencia anticipada de la resurrección². Es decir, en el bautismo de Jesús se está dotando de significado a su misión salvífica desde el misterio pascual que expía los pecados.

En esta línea, es importante señalar que al mostrar el bautismo como una anticipación de la muerte y resurrección se está indicando que toda la vida de Cristo es salvadora. De

¹ Citado en: *Jesús I*, 39.

² Cfr. *Ibid.*, 40.

esta manera, podemos decir que se conecta la encarnación del Hijo de Dios con el misterio de la cruz y la resurrección. El misterio pascual no es un momento aislado de la vida de Jesús, sino que toda su existencia se encuentra unificada desde su misión salvífica. Por lo tanto, todos los misterios de la vida de Cristo se pueden contemplar como acontecimientos soteriológicos³. Toda la existencia de Jesús es salvadora y cada momento de esta tiene significatividad soteriológica para la humanidad.

De este modo, Ratzinger se posiciona en la línea de pensamiento que tomó la teología posterior al Vaticano II. Con anterioridad, el tratado *De Verbo Incarnato* se estructuraba en dos partes diferenciadas: la encarnación y la obra salvífica. Ambas secciones eran estudiadas de una forma abstracta que dificultaba un acercamiento concreto. Pues, todo el peso de la reflexión de la teología de la salvación caía sobre la ontología cristológica, la cual se encontraba aislada del progreso histórico en el que se había desenvuelto la vida de Cristo. Sin embargo, a partir del Concilio la encarnación y el misterio pascual se encuentran mayormente vinculados⁴. De esta manera, todos los acontecimientos de la existencia de Jesús se hallan conectados en la unidad de sentido que le otorga el misterio de la salvación. Por ello, Emilio José Justo Domínguez apunta que «en la teología contemporánea, a la vez que se señala la importancia cristológica de la unidad de toda la vida de Cristo, se destaca que toda su vida es salvadora, pues en su historia acontece la salvación de Dios para los hombres»⁵. Como hemos señalado, en esta misma línea es en la que podemos enmarcar el pensamiento soteriológico de Ratzinger.

1.2 Representación en Cristo

Entre los entresijos de esta interpretación del bautismo nos aparece la idea de representación vicaria. Esta categoría nace en la Alemania del siglo XVIII bajo la palabra «*Stellvertretung*». De este modo, se pretende superar las connotaciones negativas que se estaban asociando al modelo salvífico basado en la satisfacción, el cual era interpretado

³ En la introducción al segundo volumen de la trilogía Jesús de Nazaret, Ratzinger señala que en el primer libro quiso mostrar la figura y el mensaje de Jesús a través de los misterios de su vida Cfr. Joseph Ratzinger. *Jesús de Nazaret II*, 10. Es interesante anotar que Ángel Cordovilla se percató del uso de esta metodología antes de que el propio Ratzinger la explicitara. Cfr. Ángel Cordovilla Pérez. «Siete tesis sobre el libro "Jesús de Nazaret" de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI». *Revista de espiritualidad* 67, nº 266 (2008): 134-135.

⁴ Cfr. Pedro Luis Vives Pérez. «Jesucristo, Salvador absoluto y plenitud de sentido. Aportaciones de la soteriología contemporánea a la significatividad de la fe cristiana». *Scripta Fulgentina* 28, nº 55-56 (2018): 92.

⁵ Emilio José Justo Domínguez. *La salvación*. Salamanca: Sígueme, 2017, 126.

sobre claves jurídicas. Emilio José Justo Domínguez indica que mediante esta nueva expresión se quiere mostrar que «Cristo se ha puesto en el lugar de los pecadores, manteniendo su comunión filial con el Padre, y así ha transformado la situación de separación entre Dios y los pecadores, abriendo la posibilidad de comunión con Dios»⁶. Por lo tanto, esta categoría soteriológica está estrechamente vinculada al modelo patrístico del admirable intercambio. Pues, Cristo toma el lugar de los pecadores para concederles la participación de su relación filial con Dios. Además, a través de este modelo salvífico también se pueden establecer conexiones con la antropología personalista que estudia cómo ocupar el lugar de otro afecta a la individualidad del sujeto. Pienso que esta es la misma línea que adoptó nuestro teólogo en su famoso libro *Introducción al cristianismo* (1968) cuando sostuvo que «“representar” significa ser para los demás haciendo sus veces»⁷.

Pues bien, Ratzinger usa esta categoría para interpretar el bautismo de Jesús. Al aceptar sumergirse en el agua, Jesús se ha hecho solidario con todos los hombres pecadores, ocupa su lugar y, de esta manera, entra en el río Jordán para luego emerger en una nueva vida. Así pues, el teólogo alemán afirma que Cristo «inicia su vida pública tomando el puesto de los pecadores. La inicia con la anticipación de la cruz»⁸. Una interpretación bastante similar de este pasaje la encontramos en los escritos de Balthasar, el cual también es uno de los máximos exponentes teológicos que articuló su soteriología en base a la representación vicaria y al admirable intercambio⁹.

Además, Ratzinger se apoya en Joachim Jeremias para sostener que cuando Juan se refiere a Cristo como «el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29), se está vinculando su obra soteriológica tanto con la pascua judía como con el Siervo de Dios del cuarto cántico del profeta Isaías (cfr. Is 53,7)¹⁰. De esta manera, estaríamos ante

⁶ Emilio José Justo Domínguez. «Soteriología alemana contemporánea. Temas y autores.» *Estudios Eclesiásticos* 89, n° 348 (2014): 193.

⁷ Joseph Ratzinger. *Introducción al cristianismo*, 185.

⁸ *Jesús* I, 40.

⁹ El teólogo suizo compara la muerte de Jesús con un bautismo en el que Cristo se sumerge en el abismo total del pecado. Jesús se hace solidario con la humanidad pecadora y penetra en lo más profundo de las aguas que simbolizan la sepultura de la muerte. Esta solidaridad provoca que Jesús sufra más incluso que los mismos pecadores, pues Él asume el pecado de la totalidad de la humanidad. De esta manera, al resurgir de entre las aguas Cristo incluye a todos los hombres y los lleva a una vida nueva. Este resurgir se produce desde el seno del Padre y desde ahí puede llevar junto a Dios a todos aquellos que se incorporan a su misterio pascual. Todos aquellos que comparten el bautismo de Cristo y son sepultados con Él también participarán de la nueva vida que es fruto de su resurrección. Cfr. Hans Urs von Balthasar. *Teodramática* IV. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1995, 341.

¹⁰ Esta misma interpretación de la expresión «cordero de Dios» la encontramos en Balthasar. Para el teólogo de Lucerna «la alusión al “cordero de Dios que quita el pecado del mundo” (Jn 1,29; cfr. 1 Jn 3,5) puede

una persona que sufre vicariamente para poder expiar los pecados de la humanidad y este padecimiento supone la reconciliación con Dios, la salvación pascual¹¹. Ahora bien, no hemos de pensar que esta forma de entender este pasaje es nueva para nuestro teólogo alemán. Él ya había comprendido el bautismo de Jesús en claves bastante similares en su artículo *Representación vicaria* (1963). En este escrito sostiene que «con el bautismo, Jesús asume la misión del siervo de Dios, toda su existencia se tornó en ser para los otros, algo que, por eso, solo puede llegar a su fin en el bautismo de su muerte (Mc 10,38; Lc 12,50), en el que se cumple su unidad de destino con el ser humano, sujeto a la muerte»¹². Por tanto, en este artículo Ratzinger conecta la figura del Siervo de Yahvé con Jesús en el momento del bautismo. Asimismo, también explica el bautismo del Jordán desde la muerte que Jesús sufre en la cruz.

El teólogo alemán se centró en su artículo de 1963 en la figura del siervo de Yahvé para sostener que en Jesucristo ha llegado a su cumplimiento. Con el trasfondo de esta imagen se han escrito los cuatro evangelios, por lo tanto, es la clave hermenéutica con la que los hemos de leer. No solo en el bautismo se encuentra en Jesús la imagen del siervo que representa vicariamente a los pecadores. También se halla en las palabras de la última cena Jesús. Pues, en la institución de la eucaristía «Él mismo [Jesucristo] coloca su vida terrena entera bajo la consigna isaiana del servicio a los “muchos”, haciéndola así comprensible desde la idea del intercambio de destinos (Mc 14,23 par; cfr. Mc 10,45)»¹³.

Eso sí, todo este proceso de representación no se da sin contar con la colaboración del hombre. El joven Ratzinger enuncia dos afirmaciones que se han de articular entre ellas. Por una parte, dice que «la salvación que dimana de la fuerza de la representación vicaria no se produce mecánicamente, sino que exige alguna forma de apertura y disponibilidad»¹⁴. No obstante, por otra parte, también se afirma que «esta actitud de apertura podrá ser denominada *votum ecclesiae*, pero no se debe olvidar que constituye solamente el componente subjetivo de un todo que solo adquiere significado y sentido a través del dato objetivo de la representación vicaria del *Christus totus*»¹⁵.

referirse al siervo de Yahvé que carga con los pecados (Is 53,4) o al cordero pascual (¿o al chivo expiatorio? Lv 16,7 ss.): tiene que suponerse un verdadero acto de cargar sobre sí para poder eliminarlo (*airein*). Es realmente el cordero de Dios, perteneciente a Dios, el que entra en el lugar del pecado, pues de otro modo no podría ocupar ese lugar». Hans Urs von Balthasar. *Teodramática* IV, 219.

¹¹ Cfr. *Jesús* I, 43.

¹² Joseph Ratzinger. «Representación vicaria». En JROC VI/2, 890.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, 897.

¹⁵ *Ibid.*, 898.

Es decir, la representación vicaria no es una sustitución en la que el ser humano no tiene ninguna responsabilidad. Esta fue la crítica de Kant a los modelos soteriológicos que entendía que se transmitía la culpa de un ser humano a otro. Según el filósofo prusiano, la culpa forma parte del ser humano y no se puede delegar¹⁶. Esta forma de entender la representación sería una sustitución similar a la que se produce cuando una persona paga una deuda económica por otra. Ahora bien, como indica Ángel Cordovilla, la representación de Cristo «no es sustitutiva, sino inclusiva, que hace capaz al hombre para que en él y desde la libertad responda a la oferta ofrecida por Dios»¹⁷. En Cristo se da un espacio donde el hombre puede ser incorporado dentro de la salvación de Dios. Pero la libertad no es eliminada, pues su ser personal no puede ser aniquilado. El ser humano ha de aceptar la salvación y comprometerse libremente con ella. Por lo tanto, se requiere una respuesta activa por parte del receptor. Aunque Ratzinger no conteste explícitamente a Kant, su manera de comprender la representación desarticula la crítica del filósofo de Königsberg. Se puede decir que el pensamiento de nuestro autor tiene bien presente la frase agustiniana que dice «quien te hizo sin ti, no te justificará sin ti»¹⁸. No obstante, esta apertura subjetiva siempre está subordinada al elemento objetivo que supone la representación de Cristo. Hemos repetido numerosas veces que la obra salvífica se produce por iniciativa divina, pues el hombre no puede liberarse a sí mismo de las ataduras del pecado. Por tanto, por mucho que el ser humano asuma su responsabilidad, la cual es imprescindible, siempre deberá contar con el espacio objetivo dado previamente en la representación de Cristo.

En este sentido, me gustaría comentar algunos aspectos que pienso que emergen de esta interpretación de Ratzinger. En el apartado anterior, comentaba que Ratzinger se sitúa dentro de la teología posconciliar al darle relevancia salvífica a toda la vida de Cristo. Pues bien, ahora anotamos que la categoría del admirable intercambio que se basa en la representación de Cristo nos permite conectar la soteriología descendente del primer milenio con la ascendente del segundo. Si en el primer modelo encontramos un modelo salvífico basado en la divinización del hombre a partir de la encarnación de Cristo, en el segundo el acento se pone en la acción que puede realizar el ser humano a partir de la

¹⁶ Cfr. Immanuel Kant. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza Editorial, 2016, 76.

¹⁷ Ángel Cordovilla Pérez. *Teología de la salvación*, 345.

¹⁸ *Serm.* CLXIX, 13.

muerte y resurrección de Jesús¹⁹. A partir de las categorías usadas por Ratzinger se pueden vincular armónicamente la ontología cristológica con el proceso histórico en el que se da la obra soteriológica. Cristo ha asumido la naturaleza humana para poder ser solidario con toda la humanidad. Pero la encarnación no se entiende sin el misterio pascual. Jesús ha de morir y resucitar para expiar los pecados de los hombres. De este modo, puede conducirlos hacia Dios. Así pues, tanto la teología descendente basada en la encarnación como la ascendente que culmina en la crucifixión y resurrección se encuentran unidas coherentemente en este intercambio de lugares. La encarnación y el misterio pascual forman parte de un mismo plan salvador. Por este motivo, la encarnación de Jesús no ocurre de manera tranquila y pacífica, sino que desde el primer momento está tomando sobre sí todo el dramatismo de la existencia humana.

En este sentido, bajo mi punto de vista Ratzinger se posiciona en la misma línea que Balthasar a la hora de otorgar un mayor realismo a la representación ejercida por Cristo. Para el teólogo de Lucerna los Padres de la Iglesia acertaron al articular una soteriología basada en el admirable intercambio, pero les achaca el haber limitado inconscientemente esta categoría a la asunción de los efectos del pecado y no el pecado mismo. De este modo, el redentor no puede cumplir plenamente el papel de representar al pecador ante Dios²⁰. Como comenta Ángel Cordovilla, para el teólogo suizo «Cristo no asume nuestro lugar de manera simbólica, sino real, identificándose con el pecado en su abandono y en su lejanía de Dios»²¹. Evidentemente, Balthasar no está afirmando que Jesús se asemeje a los hombres en su «no» a Dios. Lo que pretende es mostrar que esta representación vicaria afecta internamente a Cristo y no le es algo externo²². De esta manera, puede sostener que en su interior Jesús sufre el abandono de Dios, conoce y padece los efectos del pecado porque se ha puesto en el lugar del pecador²³.

Pues bien, en mi opinión Ratzinger se coloca en la misma línea de Balthasar. Nuestro teólogo entiende que en el Jordán Jesús está asumiendo «toda la culpa del mundo

¹⁹ Esta distinción de estos dos modelos se encuentra más detallada en Bernard Sesboüé. *Jesucristo, el único mediador* I, 68-73. No obstante, hemos de señalar que otros autores como Balthasar anotan que en los Padres de la Iglesia ya se daba esta vinculación entre la encarnación y la muerte y resurrección de Jesús. El autor de Lucerna entiende que no hay una separación tan radical como tantas veces se ha hecho entre la patrística griega con la latina, pues el Hijo de Dios se hace hombre para dar su vida en favor de la humanidad. Cfr. Hans Urs von Balthasar. *Teología de los tres días*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2000 (original 1968), 20.

²⁰ Cfr. Hans Urs von Balthasar *Teodramática* IV, 230.

²¹ Ángel Cordovilla Pérez. *Teología de la salvación*, 343.

²² Cfr. Hans Urs von Balthasar *Teodramática* IV, 312.

²³ Cfr. Hans Urs von Balthasar. *Teología de los tres días*, 86-90.

sufriéndola hasta el fondo, sin dejar nada al descender en la identidad de quienes han caído»²⁴. Es decir, Cristo no solo asume las consecuencias del pecado, sino que también es afectado por este internamente. De este modo, Jesús desciende a los infiernos no como un espectador más, sino comprometiéndose con un sufrimiento transformador que libera al hombre de sus ataduras²⁵. En esta línea, afirma que «Jesús tiene que entrar en el drama de la existencia humana -esto forma parte del núcleo de su misión-, recorrerla hasta el fondo, para encontrar así a “la oveja descarriada”, cargarla sobre sus hombros y devolverla al redil»²⁶. De este modo, el salvador puede representar realmente a los hombres que se encuentran alejados de Dios. Ahora bien, no está afirmando que la humanidad de Cristo sea pecadora, sino que se pone en el lugar del pecador y por ello padece las consecuencias del pecado internamente y con todo su realismo. Ratzinger tiene presente el texto de la *Carta a los hebreos* que dice que «no tenemos un sumo sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, ya que ha sido probado en todo como nosotros, excepto en el pecado» (Heb 4,15)²⁷. Por tanto, quien no tenía falta alguna, al ocupar el lugar de la humanidad pecadora sufre subjetivamente los efectos del mal.

Por consiguiente, en el pasaje del bautismo de Jesús se anticipa el significado del misterio pascual. Cristo toma el pecado de la humanidad para conceder a los hombres su vida divina. Es el admirable intercambio del que hablaron los Padres de la Iglesia. Ahora este se concreta y se anuncia en el comienzo de la misión de Cristo. Mediante esta categoría entendemos cómo Jesús expía los pecados de la humanidad. Él se hace solidario internamente con el destino de la humanidad y en la muerte y resurrección rompe las cadenas que atormentan al hombre otorgándole una nueva vida como hijo de Dios.

1.3 Inclusión en Cristo, nuevo Adán

En los párrafos anteriores hemos visto la importancia que tiene que Jesús represente a todos los hombres para poder expiar los pecados. Pero ahora nos preguntamos cómo es posible esta representación. Pues bien, en la teología de los dos Adanes Ratzinger encuentra la manera de explicar cómo la humanidad puede ser incluida en Cristo. Esta

²⁴ *Jesús I*, 42.

²⁵ Cfr. *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, 50.

²⁷ Citado en: *Jesús I*, 51.

línea teológica no es comentada explícitamente en su trilogía *Jesús de Nazaret*, pero sí que la podemos encontrar en sus escritos *Representación vicaria* (1963) y en *Introducción al cristianismo* (1968). Merece la pena que nos detengamos un momento para analizar cómo Cristo puede incluir en su naturaleza humana a toda la humanidad.

Los escritos paulinos muestran que Adán es el primer hombre, mientras que Cristo es el segundo. El apóstol afirma que «así como por un hombre vino la muerte, también por un hombre viene la resurrección de los muertos. Pues del mismo modo que por Adán mueren todos, así también todos revivirán por Cristo» (1 Cor 15,21-22). Esta participación de toda la humanidad en Cristo es posible porque Adán «es figura del que había de venir» (Rom 5,14). En esta misma línea se posiciona el teólogo alemán. Pues, nuestro autor también entiende que en la palabra Adán está incluida toda la humanidad. Por lo tanto, «si Jesús se llama Adán, es porque reúne en sí a todo el género»²⁸. Ciertamente, Adán es cronológicamente anterior, pero la persona en la que la humanidad encuentra el sentido de su existencia es la del Hijo de Dios encarnado. El primer hombre no tiene el origen de su existencia en sí mismo, pues ha sido creado de la nada por la divinidad. El cimiento en el que el ser humano encuentra su sentido es en el Verbo hecho carne. En esta línea, Ratzinger concluye que «lo que se ha realizado en Cristo es principio y final a la vez»²⁹. Es comienzo porque en Él ha sido creado el hombre. Es final porque toda la humanidad se dirige hacia Cristo como el verdadero fin. En esta línea, podemos comprender el versículo en el que Cristo dice de sí mismo «yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin» (Ap 21,6).

Para Ratzinger esta inclusión en Cristo no está desconectada del misterio pascual³⁰. Nuestro teólogo observa que en el grito de abandono de Jesús en la cruz también ve que Cristo está incluyendo y representando a todos los hombres. Jesús ha asumido toda la miseria del hombre y, sin dejar de ser Dios, asume el abismo que se encuentra entre la humanidad y la divinidad. De esta manera, entiende que Jesús exclame antes de morir «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34). Precisamente al estar tanto en Dios como en el hombre que se encuentra en la oscuridad, su vida muestra un amor inmenso que es capaz de llegar hasta el extremo. De esta manera, Ratzinger afirma

²⁸ Joseph Ratzinger. *Introducción al cristianismo*, 198.

²⁹ *Ibid.*, 220.

³⁰ La inclusión en Cristo de la humanidad es un tema que ha sido trabajado por Balthasar de una forma bastante similar a la de Ratzinger. También se basa en la teología del segundo Adán para desarrollar esta idea. De este modo, destacamos una tendencia compartida más entre el teólogo suizo y el alemán. Cfr. Hans Urs von Balthasar. *Teodramática III*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1993, 39-45.

que este es «un amor que expande tanto la existencia, que es capaz de unir lo que está lejos y lo que está cerca, que pone en contacto con Dios al hombre abandonado por Dios»³¹. Este amor diviniza al hombre herido por el pecado en el acto expiatorio de la cruz. Conduce a la humanidad a la participación de la relación filial de Jesús con el Padre. Por lo tanto, volvemos a ver que la representación muestra que la expiación se ha de interpretar en claves relacionales. En ella se da la restauración de una relación entre la humanidad y la divinidad.

Estas ideas de Ratzinger nos llevan a elaborar unas reflexiones que son importantes señalar. En primer lugar, si el primer Adán nos engloba a todos en nuestra situación de pecado, el segundo es el que estamos todos emplazados a ser en Jesucristo. Es el Verbo encarnado quien nos revela quiénes somos, muestra nuestra identidad. De este modo, la cristología y la antropología se encuentran armónicamente vinculadas. Jesús es el arquetipo según el cual todo ser humano encuentra la plenitud de su ser. Según Ratzinger, en Jesús se encuentra el hombre que se trasciende a sí mismo y se encuentra completamente orientado y abierto al infinito³². Esta es la vocación de todo ser humano, salir de sí mismo para encontrarse con la divinidad. Por tanto, en Cristo la humanidad encuentra su sentido. Este pensamiento está íntimamente conectado con la conocida afirmación del Vaticano II: «el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (GS 22). Por consiguiente, la encarnación del Hijo de Dios no coacciona al hombre, más bien al contrario, le revela el camino para que este pueda crecer y ser completamente humano configurándose según Cristo.

Ahora bien, esta inclusión en Jesús como nuevo Adán no solo abre la humanidad al encuentro con la divinidad, sino que también la compromete en su dimensión social. El hombre no es un mero ser que «está-ahí» en el mundo como si fuese un elemento más de la naturaleza³³. Es un ser que se reconoce en Jesús como un «ser-para»³⁴. Por tanto,

³¹ Cfr. Joseph Ratzinger. *Introducción al cristianismo*, 243.

³² Cfr. *Ibid.*, 197-198. Esta apertura del hombre al infinito nos recuerda al pensamiento de Rahner. Por ejemplo: Cfr. Karl Rahner. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona, 2007 (original 1976), 51.

³³ Cfr. Joseph Ratzinger. *Introducción al cristianismo*, 197.

³⁴ Bajo mi punto de vista, en la valoración negativa de la expresión «estar-ahí» se encuentra una crítica implícita al pensamiento de Heidegger. El filósofo de Friburgo consideraba que el hombre es un Dasein (ser-ahí) que se encuentra arrojado en el mundo del que no puede desvincularse. Cfr. Martin Heidegger. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003 (original 1927), especialmente § 12-13. Esta idea le valió la crítica de varios filósofos de procedencia judía que consideraban que había individuado tanto al hombre que le era imposible entenderlo en relación con la alteridad. Por ejemplo: Hannah Arendt. *¿Qué es la filosofía de la existencia?* Madrid: Biblioteca Nueva, 2018; Hans Jonas. *El principio vida: hacia una biología filosófica*. Madrid: Trotta, 2000. Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 2012. Pues bien, parece que Ratzinger también se une a este espíritu crítico hacia Heidegger al criticar la forma de referirse

cuando el hombre sale de sí mismo y acude al encuentro del otro no es eliminado, sino que se realiza según su propio ser. En Cristo, todos están llamados «a pasar del ser egoísta al ser-para-los-otros, a participar en su ministerio de representación»³⁵. La salvación cristiana no es un nuevo estado personal intimista que no tiene repercusiones sobre la vida de las personas. Todo lo contrario, participar de la vida del Hijo encarnado supone donarse igual que Él lo hizo durante toda su vida. Como hemos visto en el primer capítulo, el ser humano no puede estar tranquilo mientras ve que otras personas sufren. Si el hombre es un ser relacional que encuentra el sentido de su vida en la interpelación de la alteridad, entonces es un ser proexistente que encuentra su salvación en la de los demás. Por consiguiente, nuestro nuevo ser se ha de entender como un ser para los demás. De esta manera, decimos con Olegario González de Cardenal que «en Cristo se nos revela lo que constituye al hombre: ser desde Otro con los otros y para los otros»³⁶.

Por tanto, el primer Adán encuentra el sentido de su existencia en el segundo. Es decir, en el proyecto original de la creación el hombre ya estaba llamado a ser configurado con Cristo. De esta manera, se da una vinculación armónica entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Como apunta Luis Ladaria, «la vocación divina del hombre en Cristo, la llamada a ser conforme a él, ha de existir ya desde el primer instante. De lo contrario la salvación sería algo extrínseco, independiente de lo que el hombre es desde su creación»³⁷. Por este motivo, me ha parecido importante indicar que nuestro teólogo vincula tanto la llamada a ser en Cristo que se encuentra ya en el proyecto originario de Dios con la obra soteriológica obrada según el Nuevo Testamento. De esta manera, encontramos que la creación y la salvación se encuentran conectadas en una misma llamada al hombre, vivir como hijos en el Hijo.

Después de esta explicación podemos entender mejor la interpretación del pasaje del bautismo. Jesús toma el pecado de la humanidad porque la está representando inclusivamente. Se pone en su lugar en la relación que esta tiene con Dios y asume las consecuencias de la distancia en que se halla. Por su encarnación puede incluir a todos los hombres dentro de sí y restaurar la vinculación herida por el pecado desde su mismo interior. La salvación que llegará a culmen en el misterio pascual es anticipada en el

al hombre como un ser que «está-ahí», mientras que propone la expresión «ser-para». Cfr. Joseph Ratzinger. *Introducción al cristianismo*, 197-199.

³⁵ Cfr. Joseph Ratzinger. «Representación vicaria», 892-893.

³⁶ Olegario González de Cardenal. *Cristología*. Madrid: BAC, 2005, 527.

³⁷ Luis Ladaria. *Introducción a la antropología teológica*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1993, 69.

bautismo de Jesús. Por ello, Juan lo termina reconociendo como el cordero de Dios. Su representación vicaria que nos recuerda al siervo de Yahvé llegará a término en la muerte y resurrección. De esta manera, carga sobre sobre sí el pecado de la humanidad, lo sumerge en el agua y emerge de ella hacia una vida nueva en comunión con el Padre que responde al plan originario de Dios.

1.4 Unción en el bautismo

Ratzinger vincula de manera armónica toda la misión de Jesús con el misterio pascual a través de su interpretación del bautismo. En el pasaje del Jordán ya se está anticipando y dotando de sentido todo lo que ocurrirá en Jerusalén. Ahora bien, también hemos de decir que echamos en falta una interpretación más profunda del significado de la unción de Jesús en el bautismo. Es cierto que, en las primeras páginas del capítulo que hace referencia a las tentaciones, la menciona como una investidura formal de su misión³⁸. Pero solo se nombra brevemente y uno no sabe bien cuál es la relación que tendrá el Espíritu Santo con Cristo a partir de este momento. Según la interpretación de nuestro autor, es como si Jesús hubiese sido declarado el verdadero Mesías, pero nada más.

Sin embargo, encontramos otros autores españoles que han trabajado la pneumatología cristológica con mucha mayor profundidad y pienso que nos pueden dar unas pistas necesarias para completar la visión de nuestro teólogo. Gabino Uríbarri sostiene que la perfección y la consumación de Jesús no se dan desde el comienzo, sino que exigen un recorrido. Pues bien, en este despliegue histórico de la vida de Cristo es donde se abre el espacio para la acción del Espíritu Santo en su humanidad³⁹. Por lo tanto, la unción en el bautismo no es meramente una declaración de la identidad de Jesús o el envío a la misión, es también el momento en el que el Espíritu Santo desciende sobre Él para acompañar a su humanidad en todo su proceso de divinización. De esta manera, su naturaleza humana se va desarrollando como la del Hijo de Dios. Siguiendo a Balthasar, Ángel Cordovilla afirma que «dejarse hacer es la primera tarea del Hijo en su estado kenótico de encarnación, y es aquí donde el Espíritu, como Espíritu de obediencia al Padre, cumple una misión fundamental»⁴⁰. Es decir, el Espíritu conduce a la humanidad del Hijo para

³⁸ Cfr. *Jesús I*, 49.

³⁹ Cfr. Gabino Uríbarri Bilbao. *El Hijo se hizo carne*. Salamanca: Sígueme, 2021, 274, 277.

⁴⁰ Ángel Cordovilla Pérez. *Teología de la salvación*, 439.

que esta sea obediente a Dios. Este proceso culminará en el misterio pascual, donde la obediencia de Jesús lo llevará a entregar toda su vida por la expiación de los pecados. Por último, Luis Ladaria sostiene que el Espíritu Santo diviniza la carne de Jesús y la lleva a plenitud como humanidad del Hijo después de vencer a la muerte. Por ello, después de la resurrección puede enviar el Espíritu que ha recibido del Padre como propio a todos los demás hombres⁴¹. Es decir, a partir de todo este proceso en su existencia terrena, Jesús ha hecho suyo el Espíritu. De este modo, lo puede enviar a sus discípulos para que también configuren su humanidad según la del Hijo de Dios y así puedan participar a través de ella de la relación filial con Dios.

Podríamos pensar que la naturaleza humana de Jesús se da ya en plenitud desde la encarnación. Sin embargo, esta consideración no me parece acertada porque se sitúa en contra de la historicidad y la dinamicidad en la que viven los hombres. Además, como señala Gabino Uríbarri, también la misma Escritura nos muestra en proceso la vida terrena de Jesús. El evangelio de Juan nos dice que Cristo dijo en la cruz antes de morir «está cumplido» (Jn 19,30). La *Carta a los hebreos* también nos dice que Jesús «aprendió sufriendo a obedecer. De este modo, alcanzada la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen» (Heb 5,8-9). Por último, el evangelio de Lucas nos dice que «Jesús iba creciendo en sabiduría, en estatura y en gracia» (Lc 2,52)⁴². Por tanto, tanto la Escritura como la antropología invitan a pensar que Jesús como verdadero hombre tuvo que vivir en un proceso de crecimiento histórico. Esta dinamicidad estaría guiada por el Espíritu Santo hasta el sacrificio de la cruz y la salvación expiatoria, momento en el que su humanidad habría llegado a su plenitud filial.

Así pues, el bautismo de Jesús tiene un significado más profundo que el indicado por Ratzinger. El Espíritu Santo no solo confirma a Jesús en la misión, también conduce su humanidad hacia una perfección total a través de la obediencia. Bajo mi punto de vista, este asunto está vinculado estrechamente con la categoría de expiación vicaria. La humanidad de Jesús ha de llegar a ser completamente la del Hijo para que de su filiación humana puedan participar todos los hombres. Es decir, para que el segundo Adán pueda incluir a todos en su humanidad, esta ha de haberse desarrollado totalmente como la del Hijo de Dios. De este modo, pienso que la categoría del admirable intercambio y de la

⁴¹ Cfr Luis Ladaria. *Jesús y el Espíritu: la unción*. Burgos: Monte Carmelo, 2013, 81-82.

⁴² Estas tres referencias bíblicas están tomadas de: Gabino Uríbarri Bilbao. *El Hijo se hizo carne*, 274-275.

representación sostienen y explican mejor la expiación vicaria de Jesús. Cristo toma sobre sí todo el pecado, lo expía y le devuelve al hombre una humanidad completamente filial.

Además, esta interpretación nos permite encontrar en la cristología el punto de unión entre el misterio trinitario de Dios y la antropología. Pues, el mismo Espíritu que dio plenitud al Hijo de Dios en su humanidad, es enviado por Cristo para que guíe y conduzca a los hombres y así se realicen según el plan originario de Dios. Esta es la función cosmética (ordenadora) del Espíritu Santo de la que ya nos habló Ireneo de Lyon en el siglo segundo. El ser humano está llamado a que su naturaleza llegue a configurarse según la humanidad del Hijo de Dios encarnado. Pues bien, el Espíritu también conduce a todos los hombres para que crezcan y se desarrollen según esta imagen y semejanza divina⁴³.

En su interpretación del bautismo Ratzinger pasa demasiado rápido sobre la dinamicidad de la naturaleza del hombre y la función del Espíritu. No estamos diciendo que su teología se encuentre equivocada, pero si hubiese tenido en cuenta estas consideraciones, habría ganado consistencia trinitaria y antropológica. Además, estaría más en consonancia con los datos bíblicos. Se articularía mejor que toda la vida de Cristo es salvífica y que llega su cumplimiento en el misterio pascual. También se explicaría mejor un asunto que trataremos en el capítulo tercero, cómo se articulan las dos voluntades de Jesús: la divina y la humana. Considerar que la humanidad de Jesús se encuentra en proceso permite comprender que en la oración del huerto de los olivos la voluntad humana de Cristo no se opone a la divina. Lo que se produce es un crecimiento y seguimiento de la primera hacia la segunda. De esta manera, toda la humanidad de Jesús participa de la expiación vicaria. Pues bien, veremos que, si Ratzinger hubiese tenido en cuenta estas consideraciones, no habría sido tan ambiguo en este tema. Por tanto, concluyo que ver en el bautismo de Jesús una anticipación del misterio pascual de Jesús es legítimo. Pero hemos de tener en cuenta también el valor dinámico de la unción de Jesús si queremos dotar de mayor coherencia al modelo salvífico sostenido por Ratzinger.

⁴³ AH III, 17, 1; AH V, 6,1.

2. Reino de Dios

Ratzinger profundiza en el concepto de Reino de Dios tanto en su trilogía cristológica como en sus escritos iniciales. Si nos acercamos a comparar el tercer capítulo de su primer volumen sobre *Jesús de Nazaret* y su artículo de diccionario *Salvación* (1960)⁴⁴ encontraremos grandes similitudes. Pues, en ambos escritos se interpreta el Reino de Dios en claves salvíficas. Ahora bien, también hay una diferencia que me parece significativa señalar. En su escrito más maduro vincula esta categoría explícitamente con el misterio pascual, cosa que en su artículo de 1960 no hacía.

En este apartado compararemos más detenidamente el escrito de juventud con el de madurez. Pero también daremos espacio a los vínculos que se establecen con el comentario al pasaje de las tentaciones. Este importante momento de la vida de Jesús tiene importantes resonancias salvíficas que pienso que se pueden conectar con el verdadero sentido de la categoría Reino de Dios.

2.1 Soberanía de Dios

Tanto en su escrito de 1960 como en la trilogía de *Jesús de Nazaret*, Ratzinger comienza observando que el mensaje salvífico de Jesús se puede resumir con el versículo con el que el evangelista Marcos describe el inicio de la vida pública de Jesús: «se ha cumplido el plazo, está cerca el Reino de Dios; convertíos y creed en la nueva buena» (Mc 1,15)⁴⁵. Mediante esta afirmación, se quiere subrayar que la iniciativa en la obra soteriológica es de Dios, no del hombre. Este se encuentra atrapado por su propio pecado y no puede redimirse a sí mismo. Por lo tanto, necesita de la divinidad para alcanzar la salvación. Pues bien, con el mensaje de Jesús se anuncia que Dios entra en la historia para liberar al ser humano del estado de perdición en el que se encuentra.

Ratzinger afirma en su escrito juvenil que «en que Dios reine consiste la salvación de los hombres»⁴⁶. En el reinado de la divinidad entre los hombres ya se está dando la acción salvífica. Ahora bien, nuestro teólogo no olvida el papel activo que el ser humano ha de tener en la aceptación de este mensaje. De esta manera, podemos decir que para que el

⁴⁴ Ambos se pueden consultar en: Joseph Ratzinger. «Salvación». En JROC VI/2, 875-879; *Jesús I*, 73-90.

⁴⁵ Citado en: Joseph Ratzinger. «Salvación», 876; también en: *Jesús I*, 73.

⁴⁶ Joseph Ratzinger. «Salvación», 877.

Reino de Dios sea operativo no solo se ha de dar una iniciativa divina, sino que también es imprescindible que exista una respuesta por parte del hombre. Por lo tanto, «el “reinado de Dios” es una realidad al mismo tiempo activa y pasiva»⁴⁷. Por una parte, la iniciativa ha de ser divina, el ser humano ha de recibirla como un don regalado gratuitamente. Por otro lado, también se cuenta con su colaboración, ya que él tiene que aceptar libremente esta salvación que se le ofrece. Por ello, el joven teólogo alemán considera que el concepto de *basileia* generaba tensiones de polaridad, como la dialéctica del «ya» y del «todavía no», de ética y gracia⁴⁸. Dios ya se ha dado al hombre, pero este último ha de aceptar en la totalidad de su vida la presencia divina.

Además, en su escrito juvenil, Ratzinger sostiene que «estar sujetos al reinar de Dios es reinar junto con Él, participación en la libertad regia que proviene de la verdad (Jn 8,32)»⁴⁹. Esta afirmación es importante, pues nos ayuda a comprender el reinado de Dios en completa oposición a una opresión del ser humano. Mientras que algunos filósofos como Nietzsche piensan que estar bajo la soberanía divina es sinónimo de carencia de libertad y de autonomía⁵⁰, Ratzinger nos presenta esta situación de un modo muy distinto, ya que el hombre participa también de ese mismo reinado. De este modo, entendemos que el Reino de Dios se pueda entender en claves liberadoras y salvíficas que dan plenitud a la existencia humana.

De este modo, la dimensión personalista vuelve a aparecer como una de las claves interpretativas de su soteriología. Pues, el hombre se encuentra llamado a participar de la soberanía de Dios. En esta misma línea, Emilio J. Justo afirma que «la salvación consiste en un acontecimiento de relación personal, de alianza y de comunicación»⁵¹. Por lo tanto, la vinculación entre la humanidad y la divinidad no tiene nada que ver con la que se da en la dialéctica hegeliana del amo y el siervo en la que el último teme al primero⁵². Más bien al contrario, entre Dios y el hombre se establece una amistad entendida en términos de amor y libertad. Precisamente, los vínculos personales que se establecen entre Dios y el hombre son los que llevan a este último a participar del reinado de Dios.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Cfr. Ibid., 877.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Cfr. Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*, 202-207.

⁵¹ Emilio José Justo Domínguez. *La salvación*, 146.

⁵² Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Fenomenología del espíritu*. México - Madrid - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1985, 117-121.

2.2 Reino teocéntrico

Todo el pensamiento anterior es recogido por Ratzinger en su primer volumen sobre *Jesús de Nazaret* y simplifica el significado del Reino identificándolo sencillamente con la soberanía de Dios sobre el mundo. Es decir, el mensaje de Cristo se reduce a presentar a Dios como Dios. Es dejar que sea Él quien inunde y gobierne el corazón del hombre. Por lo tanto, el teólogo alemán sostiene que todo el mensaje de Cristo es teocéntrico. Este punto es importante, pues nuestro autor se percató de que a lo largo de los últimos decenios la teología ha vaciado de contenido teológico la categoría Reino de Dios para poder establecer un diálogo con el pluralismo religioso y el mundo secular. Es decir, se habría reducido a un conjunto de valores morales para darle un carácter únicamente antropológico y ético. De esta manera, construir el Reino significaría dejar un mundo mejor que el que nos hemos encontrado. Evidentemente, no negamos que esta afirmación sea positiva, pero nos hemos de preguntar si es totalmente cristiana ¿Es posible construir el Reino de Dios sin tener presente a Dios? Parece ser que para algunos sí.

Sin embargo, Ratzinger se opone a estas tendencias. En su comentario al pasaje de las tentaciones de Jesús ya advirtió de que el núcleo de toda tentación es «apartar a Dios que, ante todo lo que parece más urgente en nuestra vida, pasa a ser algo secundario, o incluso superfluo y molesto»⁵³. En esta línea también interpreta la primera tentación (cfr. Mt 4,3), pues esta representa la voluntad de construir un reino basado únicamente en lo material y sin espacio para lo espiritual⁵⁴. Por ello, Ratzinger señala que el verdadero contenido del Reino es Dios. Dejar a la divinidad de lado para construir un reino en valores humanos supondría abandonar todo su contenido teológico y salvífico.

En esta línea, podemos decir que Ratzinger actualiza su mensaje pertinentemente. Pues, ciertamente se ha dado un giro significativo en las últimas décadas a la hora de dotar de significado al Reino de Dios. En mi opinión, la secularización de esta categoría teológica ha servido como excusa en nuestra pastoral para justificar el abandono de tantos jóvenes de la Iglesia. Me explico un poco mejor. Al no haber continuidad en la población adolescente que comenzó su andadura de fe en nuestras comunidades, nos hemos conformado con pensar en que al menos hemos formado personas que trabajan por la construcción de un mundo en valores humanos. De esta manera, podríamos sostener que

⁵³ *Jesús I*, 52.

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, 53.

están construyendo el Reino de Dios. Ahora bien, pienso que esta consideración tiene varias trampas con las que hemos de ser muy cautelosos. En primer lugar, nos podemos volver a preguntar si es posible anunciar el reinado de Dios sin Dios. Parece que la misma pregunta ya muestra su misma incoherencia. Por otra parte, para quien piensa que sí que se puede construir sin el anuncio explícito de la divinidad, nos deberíamos cuestionar si no se estaría produciendo una reducción de esta categoría a una mera ideología. Es decir, si el Reino fuese el modelo de un mundo mejor que hemos de conseguir, entonces perdería todo el significado relacional y personalista del que era dotado a través de la teología. Se convertiría únicamente en una propuesta moral, por cierto, algo indefinida. Pero hemos visto que su vinculación con la divinidad es imprescindible. Por tanto, no podemos caer en este reduccionismo que vacía el Reino de su contenido central, Dios.

2.3 Jesús es la figura personal del Reino

Ratzinger, tanto en su escrito juvenil como en su obra de madurez *Jesús de Nazaret* apunta que «la fe cristiana ve en Cristo la figura personal del reinado de Dios que es la salvación»⁵⁵. Es decir, en su persona ha hecho su entrada la divinidad en este mundo y, de este modo, ha venido la salvación. Ahora bien, si en Jesús se afirma que se da la presencia de la divinidad es «porque Él como ser humano es al mismo tiempo Dios»⁵⁶. La ontología cristológica vuelve a aparecernos como una de las claves teológicas sobre las que se ha de fundamentar el pensamiento del teólogo alemán. Si puede comprender que en Cristo se da la presencia de Dios entre los hombres es porque Él también es de condición divina. No es solamente un hombre excepcional que pasó por el mundo anunciando una serie de valores morales. Así pues, Ratzinger afirma que «quien se deja unir en la fe a Cristo experimenta no solo la fuerza de apertura que posee otro tú humano, sino que se abre a la intervención salvadora de Dios mismo, al reinado de Dios»⁵⁷.

En este sentido, volvemos a ver cómo vuelve a aparecernos la antropología basada en la alteridad para comprender la teología de Ratzinger. Ahora bien, cuando hablamos de dejarse interpelar por Jesús no podemos pensar únicamente en establecer una relación con su humanidad, sino que a través de Él el hombre entra en vinculación con la divinidad.

⁵⁵ Joseph Ratzinger. «Salvación», 877; Cfr. *Jesús I*, 76.

⁵⁶ Joseph Ratzinger. «Salvación», 877.

⁵⁷ *Ibid.*

De este modo, Dios entra en la vida de los hombres y con su venida trae la salvación. Por ello, nuestro teólogo afirma que «solo si Cristo y, de ese modo, Dios, llega a ser todo en todo, habrá salvación en todo y la salvación alcanzará la plenitud que ella misma exige»⁵⁸. De este modo, nos vuelve a aparecer la dimensión escatológica del reino, pues ya se da en la presencia de Dios en Jesús, pero aún no ha llegado a su plenitud. En este sentido, podemos decir junto con Olegario González de Cardenal que el reino «no es una realidad concluida, sino una realización iniciada, que no marcha ciegamente hacia su consumación, sino que integra la libertad del hombre»⁵⁹. La iniciativa sigue siendo de Dios, pero también se cuenta con la colaboración del ser humano.

Ahora bien, en Cristo se da la presencia de Dios a partir de su abajamiento. Es en su humillación donde la soberanía divina se hace presente en el mundo. De esta manera, entendemos que el ser humano también tenga que responder con otro signo de humildad, que en este caso es la fe. Mediante su confianza en Dios, el hombre somete su voluntad sabiendo que la salvación solo la puede traer la divinidad⁶⁰. En este sentido, entendemos que el hombre moderno pueda pensar que la fe es un sinónimo de una devaluación de la naturaleza humana, ya que le está diciendo que ha de humillarse para aceptar a Dios. Sin embargo, pienso que esto sería una incorrecta interpretación de nuestro autor. Su pensamiento parte del abajamiento del propio Dios que se ha dado en Cristo. Es el Hijo de Dios, que es de condición divina, quien se ha humillado primero. Por tanto, el ser humano ha de hacer lo mismo si quiere participar en el proceso de divinización. Ser como Dios significa ser entrega humilde en favor de los demás.

2.4 Reino y cruz

En todo lo que hemos expuesto anteriormente encontramos similitudes entre el pensamiento del joven Ratzinger y su obra más madura *Jesús de Nazaret*. Ahora bien, en sus primeros escritos nuestro teólogo no conectó la categoría de Reino de Dios con el misterio pascual. Sencillamente se quedó en señalar que este se muestra en el abajamiento de Cristo. Pues bien, en su trilogía cristológica esta vinculación será explicitada en varios momentos. De esta manera, su pensamiento soteriológico ganará en coherencia interna,

⁵⁸ Ibid., 878

⁵⁹ Olegario González de Cardenal. *Cristología*, 48.

⁶⁰ Joseph Ratzinger. «Salvación», 878.

ya que toda su teología de la salvación encuentra como punto de unión la cruz y la resurrección de Jesús.

Si el signo del Reino es el abajamiento de Cristo, entendemos que este no aparezca de forma espectacular. Precisamente las parábolas nos muestran que es como la más pequeña de las semillas. No se implanta con violencia, sino que es este quien la sufre. No tiene nada que ver con el poder terrenal de los hombres, sino que en Cristo se muestra un reinado completamente diferente. Esta es la misma dinámica que muestra la tercera tentación (cfr. Mt 4,9), pues Cristo rechaza el esplendor del dominio de los poderes mundanos para que el Reino crezca a partir «de la humildad de la predicación en aquellos que aceptan ser sus discípulos»⁶¹. Por ello, Ratzinger afirma que «en Él [Cristo] ahora es Dios quien actúa y reina, reina al modo divino, es decir, sin poder terrenal, a través del amor que llega “hasta el extremo” (Jn 13,1), hasta la cruz»⁶².

En esta línea hemos de enmarcar el diálogo de Cristo con Pilato. Ciertamente, Jesús se proclama rey, pero su reinado no es como los de este mundo. Ratzinger deduce de toda esta conversación que «el carácter particular del poder de este reinado es la verdad»⁶³. Ahora bien, junto con Pilato, nos puede surgir la pregunta sobre qué es la verdad. Recordamos que durante el primer capítulo hemos visto diferentes posiciones tanto filosóficas como teológicas que niegan su existencia y los riesgos que estas entrañan para el propio desarrollo de la humanidad. Por tanto, esta pregunta tiene gran interés. Pues bien, para el teólogo alemán la verdad es hacer reconocible a Dios y este se da a conocer en Jesucristo, así la humanidad alcanza la redención. Jesús crucificado se ha desposeído de todo dominio, pero así es cómo sale a relucir la verdad que salva y que se convierte en su verdadero poder⁶⁴.

De esta manera, Ratzinger se pone en sintonía con la interpretación joánica de la crucifixión de Jesús. El cuarto evangelio nos dice hasta tres veces en pocos versículos que la inscripción de la cruz contiene el título «Jesús el Nazareno, el rey de los judíos» (cfr. Jn 19,19-22). Es decir, en el momento de la pasión es cuando se produce la verdadera entronización de Cristo. En la máxima humillación se da la exaltación. En el abajamiento de Dios se instaura su reino. Como apunta Oriol Tuñí, «la victoria de Jesús se da en la

⁶¹ *Jesús I*, 64.

⁶² *Ibid.*, 88.

⁶³ *Jesús II*, 223.

⁶⁴ *Ibid.*, 227.

paradoja y cuando ya no se esperaba»⁶⁵. En la cruz se revela quién es Dios, que es máxima entrega, y quién es el hombre, que está herido por el pecado. Por ello, Ratzinger afirma que «“redención”, en el pleno sentido de la palabra, solo puede consistir en que la verdad sea reconocible. Y llega a ser reconocible si Dios es reconocible»⁶⁶. Pues bien, en el Calvario se manifiesta la auténtica verdad que salva.

Así pues, observamos que en la trilogía de Jesús de Nazaret Ratzinger vincula la categoría de Reino de Dios con el misterio pascual. Ante los exégetas que opinan que Jesús cambió su mensaje originario sobre el Reino por la expiación vicaria debido al rechazo que sufrió en sus inicios, nuestro autor afirma que ya en su primer anuncio se contenía la imagen de la cruz. Hemos de tener en cuenta que Cristo estaba tan comprometido con el anuncio del Reino que llegó a asumir unos riesgos que le hacían prever que su muerte sería violenta⁶⁷. Las parábolas y las bienaventuranzas incluyen el mensaje que llegará a cumplimiento en Jerusalén. En los evangelios sinópticos la misión de Jesús ya comienza con rechazos que preconizan su muerte. Es decir, a pesar de que se anuncia la gracia de Dios a los hombres desde el inicio, se inaugura también la perspectiva de la cruz. Por tanto, el teólogo alemán sostiene que «no hay ruptura alguna entre el mensaje de Jesús en Galilea -el Reino de Dios- y sus discursos en Jerusalén. El centro del mensaje hasta la cruz -hasta la inscripción en la cruz- es el Reino de Dios, la nueva realeza que Jesús representa»⁶⁸.

En este sentido, podemos afirmar que la gran novedad que aparece en el pensamiento maduro de Ratzinger sobre la categoría salvífica de Reino de Dios está en su vinculación con el misterio pascual. Ciertamente, esta conexión era posibilitada por la teología de sus primeros escritos, pues en ellos ya se hablaba del abajamiento como el signo que manifestaba el poder del Reino. Además, su carácter relacional facilitaba entender que la salvación consiste en la restauración de la comunión entre el hombre y Dios. Sin embargo, se echaba en falta la vinculación con la expiación que se produce en la cruz y resurrección. Esta conexión es más importante de lo que nos puede parecer a primera vista. Si la predicación de Jesús y su cruz y resurrección aparecen como momentos aislados puede parecer que la vida de Cristo finaliza por accidente. Si fuese así, la muerte de Cristo no

⁶⁵ Josep-Oriol Tuñí. «Evangelio según san Juan». En Id. y Xavier Alegre. *Escritos joánicos y cartas católicas*. 7ª ed. Estella: El Verbo Divino, 2008, 74.

⁶⁶ *Jesús II*, 227.

⁶⁷ Cfr. Ángel Cordovilla Pérez. *Teología de la salvación*, 91.

⁶⁸ *Jesús II*, 228.

podría ser considerada como expiación vicaria, pues no la habría cargado de contenido soteriológico. Solo su anuncio del Reino tendría valor salvífico y la cruz sería un acontecimiento que no estaba previsto. Por consiguiente, tiene gran importancia que nuestro autor incluya en el mensaje de Jesús su misterio pascual. Además, Ratzinger no se encuentra solo en esta línea teológica. Exégetas como Schürmann han realizado análisis interesantes en los que sostienen que desde el principio de su predicación Jesús hubo de contar con su previsible muerte violenta⁶⁹. De este modo, la dimensión escatológica y estauroológica de la soteriología se encuentran estrechamente conectadas. Por tanto, la muerte y resurrección de Jesús se pueden explicar desde su predicación, al igual que el anuncio del Reino adquiere plenitud de sentido desde el misterio pascual. Como sostiene Ángel Cordovilla, «el Reino y la cruz son los dos centros desde los que hay que entender la vida, la obra y la persona de Jesús de Nazaret»⁷⁰. De este modo, sí que es posible sostener que Cristo dotó de significado salvífico a su muerte como expiación vicaria.

3. Títulos cristológicos

Los títulos cristológicos nos revelan dos aspectos que son importantes para nuestro estudio. Por una parte, nos muestran quién es Jesús. Por otro lado, nos dicen cómo salva al mundo. Para Ratzinger, esta vinculación la apreciamos con claridad en el título «Jesucristo». Pues, «la palabra [Cristo] que debía servir de explicación se convirtió en nombre, y esto encierra un mensaje muy profundo: Él es una sola cosa con su misión; su cometido y su ser son inseparables»⁷¹. Por consiguiente, nos interesa conocer la interpretación que hace Ratzinger de otras expresiones que utiliza el Nuevo Testamento para referirse al redentor. De este modo, comprenderemos mejor cómo vincula nuestro autor la identidad y la obra salvífica en Cristo.

Ratzinger trabaja los nombres con los que Jesús se refirió a sí mismo (Hijo de hombre, Hijo, Yo soy) en el último capítulo de su primer volumen sobre *Jesús de Nazaret*. No obstante, hemos de tener en cuenta que en el capítulo anterior profundiza en el título de Mesías a través de las narraciones evangélicas de la confesión de Pedro y de la

⁶⁹ Cfr. Heinz Schürmann. *El destino de Jesús: su vida y su muerte*. Salamanca: Sígueme, 2003, 117-129.

⁷⁰ Ángel Cordovilla Pérez. *Teología de la salvación*, 89.

⁷¹ *Jesús I*, 371.

transfiguración. Al interpretar estos pasajes, nuestro autor señala que hay dos tipos de confesiones. Por un lado, se encuentra la «sustantiva», que haría referencia a la identificación ontológica de Cristo. Por otra parte, encontramos la «verbal», que es aquella confesión que hace referencia a la historia de la salvación. Pues bien, el teólogo alemán se percata de que Pedro siempre realiza confesiones referidas a la ontología que Cristo completa con su carácter soteriológico⁷². Por ello, cuando el apóstol confiesa que Jesús es el mesías, Jesús completa su afirmación con el anuncio de la muerte y la resurrección. De esta manera, la identidad de Cristo nos habla de su misterio pascual, pero también su cruz y resurrección nos dicen quién es Él.

A pesar de que el apóstol también declara a Jesús como Hijo de Dios en Cesarea de Filipo (cfr. Mt 16,16), en este libro no trata el título a partir de estas narraciones, sino que lo trabaja posteriormente. Además, nuestro autor reconoce que en su análisis se encuentra una síntesis breve de lo que ya expresó en su obra *Introducción al cristianismo* (1968)⁷³. No obstante, en otro lugar, nuestro autor afirma que «el título [Hijo] porta en sí todos los demás y a su vez los aclara e interpreta»⁷⁴. Por lo tanto, nosotros sí que comentaremos el significado de este título dentro de la confesión de Pedro. Sobre todo, en lo que se refiere a la constitución de Cristo como un «ser-para» desde su relación con el Padre. De este título, dejaremos para la siguiente sección aquello que tiene que ver con la participación de la humanidad en la filiación del Hijo. De esta manera, comprenderemos mejor el significado del resto de los títulos que comentaremos en un segundo momento.

3.1 Hijo de Dios y Mesías en la confesión de Pedro y en la transfiguración

3.1.1 El Hijo de Dios es un «ser-para»

La confesión de Pedro y la transfiguración se encuentran conectadas por un clima oracional que comparten. Del primer pasaje, nuestro autor destaca que Lucas inicia su narración con la oración de Jesús en compañía de sus discípulos (cfr. Lc 9,18). Poder ver a Jesús en sintonía con Dios es lo que permite a los apóstoles tener un conocimiento de Cristo mucho más profundo que el del resto de la gente. Por ello, no lo ubican como un

⁷² Cfr. *Ibid.*, 348-349.

⁷³ Cfr. *Ibid.*, 389.

⁷⁴ Cfr. Joseph Ratzinger. *Miremos al traspasado*, 16.

profeta más, sino que lo reconocen en su relación íntima con el Padre como el Hijo de Dios vivo⁷⁵. Del segundo texto, Ratzinger apunta que el tercer evangelio señala que el objetivo de subir al monte era rezar (cfr. Lc 9,29)⁷⁶. Estas observaciones son importantes dentro del pensamiento de nuestro autor. Pues, el teólogo alemán sostiene que la mejor manera de conocer la identidad de Cristo es a través de una cristología espiritual⁷⁷. Es decir, acercándose a los momentos de máxima intimidad que se dan entre Jesús y el Padre en la oración⁷⁸. Es en estas situaciones en las que Cristo se nos revela como el Hijo de Dios. En esta línea, Vidal Taléns comenta de la cristología de nuestro autor que «el misterio del Jesús orante le abre la posibilidad de entender toda la vida de Jesús desde un permanente diálogo personal con el Padre en el Espíritu, hasta en su misma muerte»⁷⁹.

En su obra *Introducción al cristianismo* (1968), Ratzinger apunta que «la referencia total de Cristo al Padre se deduce de que Jesús se llama Hijo y de que así se hace “relativo” al Padre, de que la cristología es una expresión de esta relación»⁸⁰. Esta fuerte vinculación entre las dos personas trinitarias viene reflejada por la palabra «Abba». Pues, su uso era impensable en el mundo judío para referirse a Dios. Por ello, nuestro autor afirma que «al conservar la comunidad cristiana primitiva esta palabra en su sonido original, lo que quiso afirmar es así oraba Jesús, que así hablaba con Dios y que esa intimidad con Dios era algo exclusivamente suyo»⁸¹. De esta manera, entendemos que la dimensión cristológica no puede ser entendida sin su conexión trinitaria. Cristo es el Hijo unigénito de Dios, está referido a Él y, por ello, toda su misión encuentra sentido en el envío que recibe del Padre.

La relación que mantienen el Hijo y el Padre es el lugar desde el que podemos comprender el ser y la misión de Cristo en favor de los hombres. Al estar en continua referencia al Padre y al recibirlo todo de Él, su misión ya se encuentra en su mismo ser personal. Por tanto, basándose en la teología del cuarto evangelio, afirma que Cristo «es el enviado que representa al Padre sin meter nada propio. Y por ser verdadero enviado es uno con el que lo envía. El concepto de misión explica el ser como “que viene de” y

⁷⁵ Cfr. *Jesús I*, 341.

⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, 361.

⁷⁷ Para un mayor estudio de la cristología espiritual en Ratzinger: Gabino Uríbarri Bilbao. «La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa. Líneas maestras de una Cristología Espiritual». *Estudios Eclesiásticos* 91, n° 357 (2016): 363-390; Pablo Blanco Sarto. «Quaerite faciem eius semper. La “cristología espiritual” de Joseph Ratzinger». *Teologia w Polsce* 14, n° 1 (2020): 5-30.

⁷⁸ Cfr. Joseph Ratzinger. *Miremos al traspasado*, 14-17.

⁷⁹ José Vidal Taléns. «Líneas maestras de la cristología de J. Ratzinger». *Communio*, n° 7 (2007): 112.

⁸⁰ Joseph Ratzinger. *Introducción al cristianismo*, 157.

⁸¹ *Ibid.*, 189.

“para”; se concibe una vez más como apertura sin reservas»⁸². Es decir, la persona del Hijo se encuentra en continua referencia al Padre que lo envía y a la humanidad a la que es enviado. Su ser se ha de entender como un «ser-para» en el que su persona y su misión se identifican. La donación amorosa que se produce en Cristo no es circunstancial, sino que se corresponde con su misma esencia relacional. Por ello, el teólogo alemán puede afirmar que en Jesús se da «la identidad del obrar y el ser, de la acción y de la persona, la absorción total de la persona en la obra y la cobertura total de la acción con la persona, que no se reserva nada, sino que se entrega plenamente en ella»⁸³.

En conclusión, el ser de Dios se ha de entender en claves relacionales. De hecho, el teólogo alemán cita al obispo de Hipona para afirmar que «en Dios no hay accidentes, sino solamente sustancia y relación»⁸⁴. Por tanto, es una divinidad que no se aísla en su propio ser, en su ser para sí, sino que vive en una comunión de amor. En esta línea, Ángel Cordovilla comenta que «al decir que en Dios su esencia es la relación, significa que Él es amor y comunicación»⁸⁵. Pues bien, las relaciones que se dan entre el Padre y el Hijo son las que posibilitan que Jesús sea un «ser-para» que vive su existencia en favor de los demás. Su misión no puede ser otra que donarse a sí mismo porque ese es su mismo ser. Su entrega generosa nos muestra cómo es y su modo de ser es la condición de posibilidad de su donación⁸⁶. Por lo tanto, si aplicamos estos criterios a los títulos cristológicos podemos decir que estos no solo nos indican quién es Jesús, sino también su modo de darse en favor de la salvación de los hombres. En ellos se nos revela tanto el ser como la misión soteriológica de Cristo.

3.1.2 Mesías que se entrega

A partir de toda esta explicación anterior que nos muestra que Jesús es un «ser-para», entendemos que este interprete su mesianismo como servicio y como entrega en favor de los demás. Toda su vida es proexistencia y abajamiento. Esta no es solo su forma de salvar, sino que salva de este modo porque es su modo de ser. Evidentemente, entendemos que esta forma de comprender a Dios sea bien distinta a la imagen que tenía Pedro en su cabeza en el momento de su confesión. Pero, a partir de lo que hemos explicado

⁸² Ibid., 160.

⁸³ Ibid., 190.

⁸⁴ *Trin.* V.5.6. Citado en: Joseph Ratzinger. *Introducción al cristianismo*, 156.

⁸⁵ Ángel Cordovilla Pérez. *El misterio de Dios trinitario*. 3ª ed. Madrid: BAC, 2019, 453.

⁸⁶ Esta línea también es sostenida por Hans Urs von Balthasar: Cfr. Id. *Teodramática IV*, 296-304.

anteriormente, podemos entender que su mesianismo no sea majestuoso como el que esperaban tantas personas de su época, sino que nos habla de una entrega total de su vida que salva a la humanidad.

Es en esta línea en la que Ratzinger coloca el título Mesías, pues está referido completamente a la cruz en la que se ha de entregar Jesús. De esta manera, entendemos que en el pasaje de la confesión de Pedro se deba dilucidar su significado, pues los discípulos aún tenían una idea bastante mundana de esta denominación. Además, era inconcebible para ellos un Mesías doloroso que tuviese que sufrir para llevar a término su misión. Sin embargo, el teólogo alemán subraya que Jesús aclara que «el verdadero Mesías es el “Hijo del hombre”, que es condenado a muerte y que solo así entra en su gloria como el Resucitado a los tres días de su muerte»⁸⁷.

En esta clave hemos de entender la expiación vicaria en Jesús, como entrega generosa que nace de su propio ser. Esta entrega total lo lleva a derramar toda su vida en favor de los demás. Ratzinger interpreta que la montaña de la transfiguración está haciendo alusión al monte donde se debía sacrificar a Isaac. De esta manera, se identifica a Jesús una vez más con el cordero de Dios que será sacrificado en el Calvario. En esta línea, el teólogo alemán anota que las vestiduras blancas hay que interpretarlas a la luz del libro del Apocalipsis, pues en ellas se nos dice que las ropas de los santos son blanqueadas en la sangre del cordero (cfr. Ap 7,14). De este modo, Ratzinger insiste en que el evangelio de Lucas nos dice que el tema de conversación entre Moisés, Elías y Jesús era su camino hacia Jerusalén, hacia la cruz⁸⁸.

Por lo tanto, los episodios de la confesión de Pedro y de la transfiguración nos están hablando de un mesianismo que camina hacia una entrega que se corresponde con el mismo ser de Dios. Identificarse como el mesías supone para Jesús presentarse como lo que es, donación que llega a su culminación en el misterio pascual. De esta manera, la identidad de Cristo es identificada a partir de su misión y su misión nos permite comprender el significado de su mesianismo.

⁸⁷ *Jesús I*, 348.

⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, 361-363.

3.2 Nombres que Cristo se da a sí mismo

3.2.1 El Hijo del hombre

Ratzinger sigue la tendencia predominante de la exégesis y distingue tres grupos de textos en los que encontramos el título Hijo del hombre. El primero haría referencia a la persona que ha de venir. El segundo está formado por la acción terrena del Hijo del hombre. El tercero nos habla de su pasión y resurrección⁸⁹. Pues bien, pasaremos directamente a exponer este último grupo, pues es el que está directamente vinculado con el misterio pascual.

El teólogo alemán toma como versículo referente Mc 10,45: «porque el Hijo del hombre no ha venido para que le sirvan, sino para servir y dar su vida en rescate por todos». Estas palabras están vinculadas a través del servicio con la misión del siervo sufriente del profeta Isaías (cfr. Is 53). De esta manera, se aprecia que Jesús vincula su misión en la tierra con la entrega de su vida en la cruz. Además, este versículo del evangelio se enmarca en un momento en el que los discípulos están discutiendo sobre quién es el más grande en el grupo. En este contexto, Jesús les llama la atención y les hace ver que el Reino de Dios no tiene nada que ver con el gobierno y el poder mundano. De esta manera, Ratzinger destaca que la verdadera exaltación de Dios se da en su humillación, su elevación es a partir del abajamiento⁹⁰. Es la línea joánica que nos muestra cómo en la cruz, que es el máximo descenso, se manifiesta la gloria de Dios.

Otro aspecto del título Hijo del hombre que es importante señalar es su declaración de la humanidad de Jesús y su valor soteriológico. En este punto, nuestro autor se pone en la misma línea de interpretación de los Padres de la Iglesia cuando asociaban el título «Hijo de Dios» a la naturaleza divina y el de «Hijo del hombre» a la naturaleza humana. De esta manera, Ratzinger afirma que Jesús «proviene de Dios, es Dios. Pero precisamente así - asumiendo la naturaleza humana- es portador de la verdadera humanidad»⁹¹. El Verbo, por su verdadera encarnación, atrae a todos los hombres hacia sí para poder llevarlos a Dios mediante su obediencia filial. Así se convierte en sacrificio, en entrega de toda su vida por amor llevada hasta el extremo que consigue para la humanidad la reconciliación

⁸⁹ Cfr. Ibid., 375.

⁹⁰ Cfr. Ibid., 385.

⁹¹ Ibid., 387.

con Dios⁹². De esta manera, Ratzinger consigue vincular la divinización, que es una categoría que normalmente está asociada a la encarnación⁹³, con el misterio pascual. La participación de los hombres en la vida divina se da a partir del misterio redentor de Cristo en la cruz. En el ofrecimiento de su vida al Padre lleva a toda la humanidad hacia Dios. De esta manera, a partir de la obediencia de Jesús, los seres humanos pueden reconciliarse con Dios⁹⁴. Por lo tanto, en la muerte y resurrección de Jesús vemos que todas las categorías soteriológicas adquieren unidad en la soteriología del teólogo alemán.

3.2.2 El Hijo

Hemos de tener en cuenta que en la época en la que nace Jesús al emperador de Roma se le aplicaba el título Hijo de Dios. Sin embargo, Ratzinger señala que tenemos que evitar este tipo de interpretaciones en la persona de Jesús, su filiación divina no está asociada a un poder político y mundano, sino que hace referencia a su muerte y resurrección. De esta manera, la condición regia de Jesús ha de ser comprendida en términos distintos que el del poder temporal. Su forma de reinar pasa por el servicio y el abajamiento para conducir a la humanidad hacia Dios⁹⁵.

Esta expresión también nos habla de la relación que existe entre Jesús y su Padre. Entre ellos se da un vínculo paterno filial tan estrecho que todo lo del Padre le ha sido entregado al Hijo y, por ello, en Él se cumple la verdadera y completa revelación. De esta manera, se interpretan los siguientes versículos del evangelio:

«Te doy gracias Padre, Señor de cielo y tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, y se las has revelado a la gente sencilla. Sí, Padre, así te ha parecido mejor. Todo me lo ha entregado mi Padre, y nadie conoce al Hijo más que el Padre; y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,25ss; cfr Lc 10,21).

De estas líneas Ratzinger extrae varias ideas. En primer lugar, destaca que solo el Hijo conoce al Padre. Es decir, hay un proceso de equiparación entre ambos. Jesús debe gozar de una unidad ontológica con Dios para poder conocerlo. En segundo lugar, los hombres pueden conocer al Padre si participan del conocimiento del Hijo, pues este es su único

⁹² Cfr. *Ibid.*, 387-388.

⁹³ Cfr. Ángel Cordovilla Pérez. *Teología de la salvación*, 207.

⁹⁴ Cfr. *Jesús I*, 387.

⁹⁵ Cfr. *Ibid.*, 392.

legítimo revelador. Pero es importante tener en cuenta que la revelación se da a quien el Hijo se lo quiera mostrar. En esta línea, Ratzinger afirma que «el Hijo quiere implicar en su conocimiento de Hijo a todos los que el Padre quiere que participen de él»⁹⁶. Es decir, esta manifestación es por iniciativa divina, por mucho que se esfuerce el hombre, solo conocerá a Dios si es su voluntad. Por último, destaca que participar del conocimiento de Cristo es participar de su relación filial con el Padre. Mientras que hoy se asocia la libertad con la completa autonomía, el ser de Dios nos revela que el proceso de divinización consiste en ser insertado dentro de un diálogo de amor que se da entre el Padre y el Hijo⁹⁷.

3.2.3 Yo soy

Ratzinger analiza la expresión «Yo soy» en el discurso de Jesús durante la fiesta de las Tiendas con la intención de esclarecer su identidad (cfr. Jn 8,13-59). En el versículo 28 se encuentra esta importante sentencia: «cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces sabréis que Yo soy». El teólogo alemán vincula este título a dos pasajes veterotestamentarios. En primer lugar, la escena de la zarza ardiente en la que la divinidad se revela a Moisés con el nombre YHWH, que se puede traducir por «soy el que soy» (cfr. Ex 3,14). Pero también se conecta con el versículo de *Isaías* en el que la divinidad dice de sí misma: «yo soy YHWH, fuera de mí no hay salvador» (Is 43,11).

De todas estas conexiones Ratzinger extrae ideas interesantes para nuestro estudio. En primer lugar, observa la clara vinculación que se da entre el Padre y Jesús. El título «Yo soy» se refiere a los dos. De esta manera, nos manifiesta su unidad e inseparabilidad. Por tanto, vemos que «Jesús es totalmente relacional, que todo su ser no es otra cosa que pura relación con el Padre»⁹⁸. Pero esta estrecha vinculación relacional que se da entre ambos se manifestará en la cruz, en el momento en el que Jesús sea elevado en el momento de su muerte. Es decir, «la zarza ardiente es la cruz»⁹⁹. Jesús no solo se nos presenta como una persona de condición divina, sino como un Dios que viene a salvarnos. Además, de esta manera se conecta el contexto liberador de la escena de la zarza ardiente con la expiación del pecado que Cristo lleva a cabo en la cruz.

⁹⁶ Cfr. *Ibid.*, 395.

⁹⁷ Cfr. *Ibid.*, 393-399.

⁹⁸ *Ibid.*, 403.

⁹⁹ *Ibid.*, 404.

De esta manera, Ratzinger entiende que en el evangelio de Juan Jesús diga que es la vida, la luz del mundo, la puerta, el buen pastor, la resurrección y la vida, el camino y la verdad y la vida, la vida verdadera. Son siete imágenes que Ratzinger resume en las siguientes líneas: «Jesús nos da la vida, porque nos da a Dios. Puede dárnoslo, porque Él es uno con Dios. Porque es el Hijo. Él mismo es el don, Él es la vida. Precisamente por eso toda su esencia es comunicación, “pro-existencia”. Esto es precisamente lo que aparece en la cruz como su verdadera exaltación»¹⁰⁰.

3.3 Reflexión sobre los títulos cristológicos

El estudio de los títulos cristológicos nos sirve para acercarnos a uno de los temas en los que el pensamiento de Ratzinger confluye con el de Balthasar: el ser y la misión de Cristo coinciden en su persona. Esta tendencia compartida está basada también en una misma idea: la Trinidad inmanente es la condición de posibilidad de la Trinidad económica. Hemos visto que para el teólogo alemán desde la dimensión relativa del Hijo hacia el Padre se puede justificar que Jesús es un «ser-para». Algo parecido se daba en el pensamiento del teólogo de Lucerna cuando consideraba que en las relaciones de las personas divinas ya se daba una kénosis intratrinitaria que posibilitaba su vaciamiento en la economía de la salvación¹⁰¹.

En este sentido, podemos decir que tanto Ratzinger como Balthasar están en sintonía con el axioma trinitario de Rahner: «la Trinidad económica es la Trinidad inmanente y viceversa»¹⁰². Ahora bien, no podemos olvidar que la interpretación de esta sentencia no se ha dado de la misma manera por estos teólogos. Mientras el jesuita alemán parte de cómo ha de ser el hombre para que en este se dé la salvación, en el teólogo suizo se explora cómo ha de ser la Trinidad inmanente para que se pueda dar la obra soteriológica. Pues bien, en mi opinión, Ratzinger sigue más de cerca al teólogo de Lucerna que a su compatriota alemán. Su cristología espiritual tiene su origen en el momento de mayor intimidad que observamos entre el Padre y el Hijo: la oración. Desde aquí, estudia cómo se dan las relaciones entre ambos para comprender cómo son. El ser de Cristo es el que

¹⁰⁰ Ibid., 409.

¹⁰¹ Cfr. Hans Urs von Balthasar. *Teodramática* IV, 300.

¹⁰² Karl Rahner. «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación». En *Mysterium Salutis* II-1, dirigido por Johannes Feiner, y Magnus Lohrer, 370. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969.

explica su obrar, pues al ser un «ser-para» toda su existencia es donación. No se puede desvincular su identidad con su misión.

Evidentemente, la opción de Rahner tiene unos puntos importantes que no pueden ser minusvalorados. Al apostar por una vía antropológica, puede establecer un diálogo con la sociedad secularizada. Sin embargo, pienso que la línea seguida por Balthasar y Ratzinger nos reconduce hacia lugares importantes que han sido olvidados por muchos fieles: principalmente la singularidad y la divinidad de Cristo. Al hacerse fuertes en una reflexión que estudia cómo ha de ser Dios para que se dé la salvación, Cristo es considerado desde su personalidad divina. Es decir, se ponen en la misma línea del segundo concilio de Constantinopla cuando afirmó que es uno de la Trinidad quien ha padecido la cruz (cfr. DH 432). De este modo, se evita el grave riesgo que tantas veces percibimos en nuestras comunidades cristianas: pensar que Cristo fue un líder moral más. Ahora bien, también hemos de señalar que posicionarse dentro de una línea neocalcedoniana más radical puede entrañar peligros que señalaremos en el tercer capítulo. Pues bien, las dos perspectivas teológicas pueden mantener sus diferencias legítimas sabiendo que no tienen por qué ser completamente excluyentes. Habrá situaciones en las que una línea rahneriana nos permita establecer puentes con el mundo secular y, en otros momentos, el pensamiento de Balthasar y Ratzinger nos asegurará no pasar ciertas líneas rojas que nunca podemos olvidar¹⁰³.

Volviendo a los títulos cristológicos, observamos que no todos tienen el mismo peso. Ratzinger tiene presente que el nombre «Hijo» es el que le permite entender todos los demás. Desde la relación filial que mantiene con el Padre puede explicar tanto su ser como su misión. Por tanto, desde aquí se puede articular coherentemente un discurso sobre la misión soteriológica de la que también nos irán hablando el resto de los títulos. Por lo tanto, también nos percatamos de que están interconectados entre ellos. Se encuentran referidos a la misma persona en la que encuentran una unidad de sentido.

Por último, hay que señalar que el título «Hijo» tal como es propuesto por nuestro teólogo evita considerar que el significado de este nombre haya sido modificado por la reflexión pospascual traicionando su sentido bíblico. El uso de la palabra «Abba» nos muestra la singular relación que mantiene Jesús con el Padre. En esta línea, Ratzinger

¹⁰³ En esta línea, me parecen interesantes las conclusiones de Ángel Cordovilla en su libro *Gramática de la encarnación* donde establece paralelismos y diferencias entre el pensamiento de Rahner y Balthasar. Sobre el punto que hemos tratado: Cfr. Ángel Cordovilla Pérez. *Gramática de la encarnación*, 456-458.

afirma que «los dogmas de Nicea y Calcedonia solo quisieron expresar la identidad entre servicio y ser en la que se manifiesta todo el contenido de las palabras “Abba-hijo”»¹⁰⁴. Es decir, el pensamiento dogmático lo que hace es reflejar mediante un nuevo lenguaje lo que ya se encuentra en la Escritura. En este sentido, Walter Kasper afirma que «lo que Jesús vivió ónticamente antes de Pascua se expresó ontológicamente después de ella»¹⁰⁵.

4. Conclusiones

4.1 Articulación coherente de diferentes categorías salvíficas

Si en el capítulo precedente vimos que el pensamiento personalista de Ratzinger lo lleva a entender la salvación en claves de reconciliación, en este hemos estudiado cómo todas las categorías soteriológicas se encuentran articuladas para sanar la relación de la humanidad con la divinidad. Cristo expía los pecados poniéndose en el lugar del pecador. Lo representa en el alejamiento que sufre en su relación con Dios. De este modo, repara esta situación desde su interior y posibilita que el hombre pueda participar de su filiación. Por lo tanto, los modelos salvíficos basados en la expiación, la representación y el admirable intercambio se encuentran interconectados entre ellos y encuentran unidad de sentido en el misterio pascual. En esta línea, pienso que la importancia de la unidad del discurso soteriológico se refleja fundamentalmente en la vinculación que existe entre el anuncio del Reino de Dios y la cruz. Como hemos visto en estas páginas, es imprescindible que Cristo incluyese en su predicación la previsión de su muerte violenta para poder dotarla de un significado soteriológico. Para que la expiación vicaria sea real, Cristo ha de dar su vida libremente, no por accidente. Hemos de tener en cuenta que una relación se ha de restaurar desde la libertad de las personas que la componen. Este aspecto no estaba completamente presente en los escritos iniciales de nuestro autor. Sin embargo, en su obra más madura se articula con claridad. De este modo, la teología salvífica de Ratzinger gana en coherencia y lógica interna.

¹⁰⁴ Joseph Ratzinger. Introducción al cristianismo, 191.

¹⁰⁵ Walter Kasper. *Jesús, el Cristo*. 7ª ed. Salamanca: Sígueme, 2012, 171.

4.2 Vinculación de la encarnación y el misterio pascual

Además, la unidad del modelo salvífico permite a nuestro autor conectar la encarnación de Cristo con el misterio pascual. La ascensión de la humanidad por sí misma no salva, se ha de donar toda la vida para vencer al pecado que separa al hombre de la divinidad. Por otro lado, la cruz no es redentora si quien ofrece toda su existencia no es el Hijo de Dios encarnado. De esta manera, podemos sostener que toda la vida de Jesús encuentra unidad en el proyecto soteriológico. Si aplicamos estas afirmaciones a la vida espiritual, podemos decir que la contemplación de los misterios de Cristo que nos propone san Ignacio de Loyola en la segunda semana de los *Ejercicios Espirituales* también nos está hablando de nuestra salvación. Por lo tanto, la soteriología descendente y la ascendente también se encuentran sinfónicamente conectadas. Parafraseando a la patrística, podemos decir que el Hijo de Dios se ha hecho hombre para que a través de su muerte y resurrección los hombres puedan ser hijos de Dios.

4.3 Dimensión trinitaria de la soteriología

Otro punto en el que Ratzinger encuentra una unidad armónica entre dos polos es en su comprensión de la Trinidad inmanente y la económica. Recordamos que durante este capítulo hemos dicho que a partir del Vaticano II se produjo un giro en la teología, pues anteriormente era demasiado especulativa y se encontraba bastante desconectada de las problemáticas antropológicas con las que se debía enfrentar la sociedad. Con el concilio entraron nuevos aires frescos que posibilitaron que la cristología se abriera a nuevas líneas de pensamiento en las que la ontología y la historicidad de la vida de Jesús no se vieran contrapuestas. Sin embargo, Pedro Luis Vives nos advierte de que ahora el riesgo es justo el contrario, es decir, la acentuación excesiva en una soteriología funcional que ensombrezca la importancia de la cristología ontológica¹⁰⁶. Pues bien, el pensamiento de Ratzinger pienso que equilibra muy bien estos dos polos. Parte del dato bíblico que nos muestra a Jesús en intimidad con el Padre en la oración. Desde ahí estudia su relación filial e identifica el ser del Hijo con su misión. De esta manera, al igual que Balthasar, el teólogo alemán articula un discurso en el que la Trinidad inmanente es la condición de

¹⁰⁶ Cfr. Pedro Luis Vives Pérez. «Jesucristo, Salvador absoluto y plenitud de sentido. Aportaciones de la soteriología contemporánea a la significatividad de la fe cristiana». *Scripta Fulgentina* 28, nº 55-56 (2018): 93.

posibilidad de la Trinidad económica. Por lo tanto, nuestro autor nos muestra que la reflexión sobre el ser de Dios no está desconectada de la teología soteriológica, sino que la posibilita. La reflexión dogmática se encuentra íntimamente conectada con la fe del Nuevo Testamento. Así pues, el pensamiento teológico explora y expone la coherencia interna de las afirmaciones bíblicas y permite que el kerigma cristiano pueda ser comprendido y creído con mayor profundidad. En el caso concreto de nuestro trabajo, si sostenemos que la expiación permite que el hombre participe de la filiación de Cristo con el Padre, también tendremos que reflexionar sobre la relación que mantiene el Hijo con las otras personas divinas. Si vaciamos de contenido el misterio trinitario, nos será imposible sostener las relaciones personales que se encuentran en su interior.

4.4 Importancia de la ontología cristológica

Es importante el desarrollo de una ontología cristológica para comprender cómo opera la salvación. Ratzinger afirma y defiende las dos naturalezas de Cristo. Ahora bien, en el primer capítulo ya apuntábamos que nuestro teólogo se posiciona dentro en una teología descendente que le lleva a acentuar la divinidad. En principio, esta tendencia es totalmente legítima. Sin embargo, para que esta línea pueda ser desarrollada coherentemente no se puede oscurecer la verdadera encarnación del Hijo. No estoy diciendo que Ratzinger la niegue. Pero a lo largo de este capítulo hemos visto que la articulación de la humanidad de Jesús podría estar algo más lograda. En mi opinión, Ratzinger deja caer todo el peso de la obra salvífica sobre la persona del Hijo, como esta es divina, la reflexión sobre la participación de su naturaleza humana pierde protagonismo. Por ejemplo, cuando nuestro autor nos dice que en la oración de Jesús es donde mejor podemos contemplar la estrecha relación entre el Padre y el Hijo, no se desarrolla en cómo esta vinculación afecta a su humanidad. Si Cristo es una persona divina en dos naturalezas, también debió rezar como hombre. En este sentido, su humanidad es singular, pues es propiamente la del Hijo de Dios y, de esta manera, posibilita que los demás hombres puedan participar de su filiación. Hemos de tener en cuenta que la naturaleza humana de Cristo ha de ser completamente la del Hijo para que en ella se pueda restaurar la relación de los hombres con Dios. Por lo tanto, una reflexión más profunda sobre cómo participa la humanidad de Jesús en el proceso salvífico habría articulado mejor el modelo soteriológico de la expiación vicaria.

4.5 Escasea una pneumatología soteriológica

En esta línea, pienso que Ratzinger también podría haber desarrollado una pneumatología que estuviese vinculada con la naturaleza humana de Cristo. Nuestro autor no tiene problemas en admitir en que en el resto de los hombres se ha de dar un crecimiento para incorporarnos en la relación filial de Jesús con el Padre¹⁰⁷. Sin embargo, no nos dice si en la naturaleza humana de Cristo también se ha de dar este desarrollo para que esta llegue a ser completamente la del Hijo. Parece que en Cristo su humanidad no goza de dinamicidad, más bien es estática¹⁰⁸. Como hemos visto en este capítulo, tanto la teología de san Ireneo como la de otros teólogos contemporáneos entienden que Cristo recibe al Espíritu Santo en el bautismo no solo para animarlo en su misión, también para que su humanidad crezca y llegue a ser totalmente la del Hijo. Esta plenitud se alcanza en la resurrección. De esta manera, podemos apreciar un progreso en la naturaleza humana de Jesús que no es contrario a su impecabilidad. No estamos diciendo que su humanidad al comienzo era defectuosa y posteriormente pasa a ser virtuosa. Lo que sostenemos es que la naturaleza humana de Jesús, que desde el inicio es la del Hijo, llega a su plenitud por medio del Espíritu Santo. De este modo, la pneumatología también participa en el proceso por el cual Cristo nos puede hacer partícipes de su relación filial con el Padre. El mismo Espíritu que acompañó a la humanidad de Jesús en su proceso de crecimiento, ahora es entregado por Cristo resucitado a los hombres para que estos también se puedan configurar según la humanidad filial del Hijo. Por lo tanto, la pneumatología también forma parte del proceso de reconciliación y filiación que se alcanza mediante la expiación vicaria. De este modo, se articula un mejor discurso teológico que pueda dar profundidad a lo dicho por Pablo en la *Carta a los gálatas*: «envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo el régimen de la ley, para rescatar a los que se hallaban sometidos a ella y para que recibiéramos la condición de hijos. Y, dado que sois hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abbá, Padre!» (Gal 4, 4-7).

¹⁰⁷ Por ejemplo, al analizar la oración del Padrenuestro, mantiene afirmaciones como la siguiente: «la filiación se convierte en un concepto dinámico: todavía no somos plenamente hijos de Dios, sino que hemos de llegar a serlo más y más mediante nuestra comunión cada vez más profunda con Cristo». *Jesús I*, 172.

¹⁰⁸ Gabino Uríbarri sostiene que Ratzinger siente rechazo a pensar la humanidad en categorías que no sean estáticas para evitar romper la unión de las naturalezas que se dan en el sujeto cristológico. Ahora bien, el riesgo que corre al dejar que la humanidad sea un instrumento orquestado por el Logos es el de caer en monofisismo. Cfr. Gabino Uríbarri Bilbao. *La singular humanidad de Jesucristo*, 126-127.

Capítulo III

El misterio pascual: la expiación llega a su plenitud

Introducción

En este capítulo me dispongo a exponer cómo el modelo soteriológico de Ratzinger basado en la expiación vicaria culmina en el misterio pascual. En la muerte y resurrección la salvación cristiana llega a su plenitud y se efectúa la ansiada reconciliación de la humanidad con la divinidad. Ciertamente, toda la vida de Jesús es salvífica, ya que toda ella es entrega. Pero la plenitud de su obra se da cuando ha dado por completo su vida por amor en el sacrificio de la cruz. De esta manera, restaura la relación del hombre con Dios y con su resurrección le ofrece a la humanidad una nueva vida en comunión con el Padre.

El capítulo lo dividiremos en tres partes. En la primera estudiaremos los elementos litúrgicos desde los que Ratzinger interpreta los últimos días de vida de Jesús en Jerusalén. Nuestro autor entiende que estos pasajes los hemos de comprender con el trasfondo de las fiestas judías de la Pascua y del *Yom Kippur*. Estas celebraciones prefiguran y anuncian la auténtica salvación que acontece en Cristo. Por lo tanto, se ha agotado el rito antiguo y ha comenzado una liturgia nueva. Para profundizar en estas ideas estudiaremos qué entiende Ratzinger por sacrificio, la imagen de Jesús como el verdadero templo y la última cena como lugar en el que se dota de significación salvífica la muerte en cruz.

La segunda parte está destinada a investigar cómo Ratzinger interpreta la oración en el huerto de los olivos. En estas páginas encontraremos las afirmaciones más conflictivas

de nuestro autor. En ellas expone su pensamiento sobre cómo se han de articular las dos voluntades de Jesús (la divina y la humana). En principio, pretende mantenerse en una línea fiel a Máximo el Confesor y al tercer concilio de Constantinopla (680-681). Sin embargo, veremos que en este campo su teología está llena de ambigüedad y corre el riesgo de caer en conclusiones monotelitas (carencia de la voluntad humana en Cristo). Este tema es de gran importancia para nuestro objeto de estudio. Pues, si Jesús adolece de algún elemento humano, por muy pequeño que sea, no puede salvar a los hombres en su integridad.

Por último, nos acercaremos al comentario de Ratzinger sobre la muerte y resurrección de Cristo. En estas páginas confluyen grandes temas que ya han sido tratados en otros momentos. Comenzaremos haciendo referencia a las imágenes veterotestamentarias que dotan de sentido el misterio pascual. Principalmente, trabajaremos la figura del siervo de Yahvé y el cordero de Dios. Evidentemente, no nos quedaremos en el significado que se les dio en el Antiguo Testamento, sino que profundizaremos en la lectura cristiana que hace nuestro autor a la luz de la pascua. Para Ratzinger la expiación significa reconciliación. Por tanto, nos acercaremos a cómo entiende el sacrificio de Jesús en la cruz en claves personales y relacionales. Por último, profundizaremos en la nueva existencia que Cristo ha conseguido para la humanidad con su resurrección. Esta es la salvación para el hombre, poder relacionarse con Dios como hijo en el Hijo. De esta manera, puede vivir su existencia en verdadera plenitud.

1. Interpretación litúrgica

1.1 ¿Qué es el sacrificio?

Ratzinger insiste constantemente en el segundo volumen de su trilogía sobre *Jesús de Nazaret* en que con el misterio pascual se han agotado todos los sacrificios veterotestamentarios. Cristo ha ofrecido su vida como sacrificio expiatorio para que el hombre pueda volver a entrar en comunión con la divinidad. Ahora bien, para comprender mejor la profundidad de estas afirmaciones conviene que nos acerquemos a qué entiende nuestro autor por sacrificio. Esta categoría no es profundizada por el teólogo alemán en su trilogía cristológica, pero fue trabajada en sus escritos juveniles sobre san Agustín. Nosotros haremos referencia principalmente a tesis doctoral *Pueblo de Dios y casa de*

Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia (1954)¹ y a su conferencia *Iglesia y liturgia* (1958)². También, contaremos con algunas afirmaciones de su libro de madurez *El espíritu de la liturgia* (2000) en el que sintetiza su pensamiento.

El obispo de Hipona considera que el sacrificio cristiano es «toda obra que se hace con el fin de unirnos a Dios en santa compañía, es decir, relacionada con aquel fin del bien, merced al cual podemos ser verdaderamente felices»³. Dicho de otro modo, es toda acción que busca que el hombre se vincule con la divinidad, pues en ella se encuentra la verdadera fuente de la felicidad. Ramón Sala comenta que en estas líneas de san Agustín se da la novedad de su planteamiento sobre la categoría de sacrificio, pues este «consiste en que lo principal no es la acción ritual externa, sino la actitud interior de consagración y ofrenda a Dios por parte del hombre»⁴. En esta misma línea, el joven Ratzinger observa que en el pensamiento del obispo de Hipona el sacrificio no es solo el acto de culto, sino que hace referencia a la entrega total de la persona a Dios⁵. La liturgia no es entendida como un mero ritual en el que el ser humano persigue unos beneficios únicamente mundanos. Más bien al contrario, el culto cristiano busca que toda la persona se vincule con la divinidad. Es interesante apreciar, tal y como apunta Nello Cipriani, cómo Ratzinger encuentra en san Agustín al teólogo que le permite mostrar el cristianismo en claves personalistas⁶.

Ahora bien, el hombre se encuentra afectado por la culpa y su relación con la divinidad se ha visto rota. Por ello, nuestro autor afirma que «si el sacrificio es esencialmente retorno hacia el amor y, con ello divinización, entonces tiene que incluirse en el culto el momento de cicatrización de la libertad herida, de expiación, de purificación y de liberación»⁷. Sobre esta afirmación me parece interesante hacer una breve reflexión. En primer lugar, si el sacrificio lo que busca es la comunión con Dios, aunque el hombre no estuviese dañado por el pecado, también tendría que ofrecerse a la divinidad. Es decir, el

¹ Nosotros delimitaremos nuestro estudio al apartado 17 titulado *El nuevo culto*, que se encuentra dentro del capítulo séptimo, ya que es en estas páginas donde se halla una reflexión sobre la categoría sacrificio. Lo encontramos en: Joseph Ratzinger. «Pueblo de Dios y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia (1954)». En JROC I, 214-244.

² La encontramos en: Joseph Ratzinger. «Iglesia y liturgia» (1958). En JROC VIII/1, 120-140.

³ *Civ. Dei*, X.6.

⁴ Ramón Sala González. *Médico y liberador. Introducción a la soteriología de san Agustín*. Madrid: Editorial Agustiniiana, 2021, 165.

⁵ Cfr. Joseph Ratzinger. «Iglesia y liturgia», 135.

⁶ Cfr. Nello Cipriani. «San Agustín en la reflexión teológica de J. Ratzinger». *Augustinus* 57, n° 226-227 (2012): 446.

⁷ Joseph Ratzinger. *El espíritu de la liturgia*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000, 72.

sacrificio no está necesariamente vinculado a la expiación. Es un medio para que la humanidad entre en relación con Dios a través de su entrega personal y gratuita. Sin embargo, el hombre ha roto su vínculo con la divinidad. Por tanto, ahora sí que es necesario que el sacrificio contenga también un significado expiatorio. No obstante, el hombre no puede salvarse a sí mismo. Incluso los sacrificios veterotestamentarios de animales no son suficientes para reparar esta situación. Por tanto, el hombre necesita un salvador. Este lo encuentra en la persona de Cristo, que al ser verdadero Dios y verdadero hombre puede reconducir a toda la humanidad a la comunión con el Padre a través de la entrega de su vida. Por ello, con la ofrenda de Jesús ha comenzado una nueva liturgia. Todos los sacrificios anteriores han encontrado cumplimiento en el misterio pascual.

1.2 Jesús es el nuevo templo

Desde el reinado de Ezequías se había centralizado todo el culto en Jerusalén, pues el templo fue instituido como el único lugar en el que se podía adorar a Dios (2 Re 18,4-6.22; Is 36,7; 2Cr 32,12). De esta manera, este lugar se fue convirtiendo en un espacio simbólico de creencias y prácticas que definían la fe de la población⁸. En lo que se refiere a nuestro estudio, hemos de tener presente que en tiempos de Jesús el templo tenía una importancia decisiva en la celebración de la Pascua y del *Yom Kippur*, ya que este era el recinto en el que se sacrificaban los animales⁹.

Pues bien, en este importante lugar Jesús expulsó a los mercaderes y cambistas. Sobre este episodio se han dado diferentes interpretaciones. El teólogo alemán sostiene que el verdadero significado se encuentra en la visión universalista del culto. Ratzinger entiende que la purificación del templo se da en el patio de los gentiles, que era el lugar reservado para los no judíos. Por tanto, con este acto se está abriendo la religión a todos los pueblos para que puedan adorar a Dios sin ningún tipo de limitación. Esta universalidad se alcanzará a través del misterio pascual¹⁰.

Además, tal y como hemos señalado anteriormente, la muerte y resurrección de Jesús es el auténtico sacrificio expiatorio que puede restaurar la comunión del hombre con la

⁸ Cfr. Tomás García-Huidobro. *Las experiencias religiosas y el templo de Jerusalén*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2015, 32-33.

⁹ Francesco Giosué Voltaggio. *Las fiestas judías y el mesías*. Madrid: BAC, 2020, 39.

¹⁰ Cfr. *Jesús II*, 29-31.

divinidad. Por lo tanto, toda la liturgia veterotestamentaria que estaba basada en la ofrenda de animales ha quedado superada. Esta tenía únicamente un sentido de prefiguración del misterio pascual. De este modo, entendemos que Jesús le diese un carácter temporal al templo y anunciase su próxima desaparición. Ahora Cristo es el verdadero espacio en el que se da la expiación y la reconciliación entre el hombre y la divinidad. Así pues, Ratzinger concluye que «la época del templo ha pasado. Llega un nuevo culto en un templo no construido por hombres. Este templo es su cuerpo, el resucitado que congrega a todos los pueblos y los une en el sacramento de su cuerpo y su sangre»¹¹.

1.3 La última cena

1.3.1 El lavatorio de los pies

La interpretación de Ratzinger del lavatorio de los pies también se ha de hacer en clave litúrgica. Es un acto que nos muestra cómo Cristo limpia el corazón del hombre para que este pueda ser habilitado para el culto¹². Siguiendo su línea personalista, nuestro autor sostiene que lo que purifica realmente al hombre no son los ritos en sí mismos, sino el amor de Dios. Este elemento distingue al cristianismo de las demás religiones¹³. El culto no expía los pecados si no es a través de la iniciativa divina que es aceptada por la fe del ser humano. De esta manera, se evita una concepción mágica de la liturgia. Es decir, los ritos no obligan a la divinidad a que realice lo se le pide. Esto supondría que es Dios quien se debe hacer a la medida del hombre en lugar del hombre aceptar los designios de Dios. Sin embargo, Ratzinger subraya que es la divinidad quien da libremente el primer paso para que el corazón del hombre sea sanado desde su interior.

Pues bien, el pasaje del lavatorio nos muestra que Dios purifica al hombre desde el servicio. Detrás de esta actitud encontramos la imagen del siervo de Dios¹⁴. Sin embargo, Pedro, al igual que hizo en Cesarea de Filipo, se niega a aceptar que Jesús se presente realizando este tipo humillaciones. Tiene una imagen muy diferente de cómo debe ser el Mesías. Nuestro autor relaciona los coloquios que tiene con Jesús durante la cena con su reacción violenta en el huerto de los olivos. El apóstol desenvainará la espada para

¹¹ Ibid., 34.

¹² Cfr. Ibid., 76.

¹³ Cfr. Ibid., 73-74.

¹⁴ Cfr. Ibid., 100-101.

defender a Jesús. Sin embargo, Cristo lo parará y reprenderá su acción. La conclusión de Ratzinger es que no podemos «prescribir a Dios lo que tiene que hacer, sino aprender a aceptarlo como Él mismo se manifiesta; no querer ponerse a la altura de Dios, sino dejarse plasmar poco a poco en la humildad del servicio, según la verdadera imagen de Dios»¹⁵.

Esta reflexión me parece interesante porque nos muestra que la imagen que proyectamos de Dios no es precisamente la que nos muestra Cristo. En este sentido, pienso que Ratzinger coincide y discrepa al mismo tiempo de Feuerbach cuando este filósofo ateo defendía que la divinidad es un invento del ser humano para contemplarse en ella sin ningún tipo de limitación¹⁶. Por una parte, es cierto que la imagen de la divinidad que muchas veces se ofrece es aquella que el ser humano desea encontrar. Pienso que lo pensamos de una forma majestuosa porque nos interesa. Es decir, es una imagen diseñada según nuestras necesidades. Por eso, le atribuimos poder, para tener un gran siervo que nos pueda resolver todos los problemas. Si Dios se manifiesta en la debilidad, entonces no es útil. En este sentido, el filósofo alemán podría tener razón. Sin embargo, la verdadera imagen de Dios que ofrece el cristianismo no es la que Feuerbach tiene en su cabeza. El pensamiento de Ratzinger nos muestra que la divinidad no es una creación humana, si fuese así, no acabaría en la cruz. Incluso el servicio que nos presta Jesús no es el que nos gustaría. Pues, se humilla para purificarnos el corazón, mientras que nosotros deseáramos que nos liberase de nuestros problemas mundanos. Posiblemente, la imagen majestuosa que tiene Pedro del mesías está más cerca de ser un invento humano que de la verdadera. Sin embargo, el evangelio nos muestra que la divinidad se nos manifiesta en Cristo ciñéndose la toalla y lavándole los pies a sus discípulos. Así es como realmente trae la salvación al mundo.

1.3.2 La oración sacerdotal

1.3.2.1 La expiación vicaria como trasfondo

La fiesta de la expiación había ganado importancia en la época de Jesús. Tenía varios elementos singulares que son descritos en el capítulo 16 del *Levítico*. Era una celebración anual en la que el sumo sacerdote tenía un papel central. Él era el único que podía ofrecer

¹⁵ Ibid., 91.

¹⁶ Cfr. Ludwig Feuerbach. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta, 1995, 144.

el sacrificio expiatorio. Después de realizar unos ritos preparatorios, ofrecía oraciones implorando el perdón por sus pecados, por los de su familia y por los de todo el pueblo. Además, en estas plegarias era el único momento del año en el que se pronunciaba el nombre de YHWH. Para el sacrificio, se disponía de dos machos cabríos, uno era llevado al desierto y el otro era inmolado para rociar con su sangre el sanctasanctórum. Hemos de saber que, durante la época del primer templo, se vertía la sangre sobre el propiciatorio que se encontraba sobre el arca de la alianza. Esta imagen será usada por san Pablo para referirse a la muerte de Cristo (cfr. Rom 3,25). No obstante, en la época de Jesús, se rociaba la sala en el lugar en el que una vez estuvo el arca. Así se expiaban los pecados¹⁷.

Pues bien, Ratzinger sigue al teólogo Feuillet para sostener que la fiesta de la expiación y el texto de *Isaías 53* se encuentran en el trasfondo del capítulo 17 de Juan. Nuestro autor piensa que la oración de Jesús tiene como trasfondo la plegaria que realiza el sumo sacerdote en la fiesta del *Yom Kippur*. Pues, «también Jesús ruega por sí mismo, por los apóstoles y, finalmente, por todos los que después, por medio de su palabra, creerán en Él»¹⁸. De este modo, nuestro autor observa que el cuarto evangelio también identifica a Cristo con el sumo sacerdote de la misma manera que lo hace la *Carta a los hebreos*¹⁹. Así pues, Jesús es la persona en la que se expían los pecados del mundo y este pasaje puede ser considerado una auténtica oración sacerdotal.

Ahora bien, no todos los exégetas están de acuerdo con esta hermenéutica. Albert Vanhoye piensa que esta interpretación es problemática, pues polemizando con Feuillet sostiene que «hay que evitar confundir las alusiones inciertas con las afirmaciones explícitas»²⁰. En esta misma línea, Jean Zumstein considera que nunca se presenta a Cristo en el evangelio de Juan como sumo sacerdote tal y como hace la *Carta a los hebreos*²¹. Por lo tanto, encontrar la fiesta del *Yom Kippur* como telón de fondo de esta perícopa es arriesgado para estos teólogos. Más allá del acierto o desacierto de considerar esta oración como sacerdotal, nos interesa destacar una serie de aspectos que están relacionados con nuestro objeto de estudio, la expiación vicaria.

¹⁷ Cfr. Alfred Edersheim. *El templo: su ministerio y servicios en tiempos de Cristo*. Terrasa: Editorial Clie, 1990, 323-348.

¹⁸ *Jesús II*, 97.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, 100.

²⁰ Albert Vanhoye. *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo*. Salamanca: Sígueme, 2006, 73.

²¹ Cfr. Jean Zumstein. *El evangelio según Juan (13-21) II*. Salamanca: Sígueme, 2016, 203, nota 1.

Ratzinger señala cuatro temas de las palabras que Jesús dirige al Padre. En primer lugar, señala que la «vida eterna» no hace referencia únicamente a una superación de la muerte biológica. Más bien, está referida a la nueva relación con Dios que el hombre adquiere a partir de la entrega de Cristo en la cruz²². En segundo lugar, Jesús pide al Padre que santifique en la verdad a sus discípulos (cfr. Jn 17,17). Mediante esta santificación unos miembros del pueblo son segregados para ser enviados al mundo y servirlo haciendo presente a la divinidad en medio de él²³. En tercer lugar, Jesús da a conocer el «nombre de Dios» (cfr. Jn 17,26). Pero esta expresión no la podemos reducir a una cuestión filológica. Está haciendo referencia a la nueva presencia divina que se da en el mundo a través de la encarnación y de la muerte y resurrección de Cristo²⁴. Por último, Jesús pide por la unidad de sus discípulos (cfr. Jn 17,21). La comunión entre ellos no tiene su fundamento en un elemento meramente sociológico, sino que este se encuentra en la relación que tiene el Hijo con el Padre²⁵.

En todos estos temas señalados por nuestro autor vemos que la dimensión relacional los atraviesa. Jesús ofrece su vida en sacrificio para que los hombres puedan participar de su relación filial con el Padre. De esta manera, adquieren una vida nueva, son santificados, conocen más profundamente a Dios y viven en comunión entre ellos. Por tanto, la misión expiatoria de Cristo está destinada a conducir a los hombres a Dios y acercar la divinidad a la humanidad. Está cumpliendo la misión de un sacerdote, ser mediador entre los hombres y Dios. Ahora bien, su sacerdocio es completamente novedoso. Cristo, al ofrecerse a sí mismo, consigue aquello que los sacrificios veterotestamentarios solo anunciaban. En Él se realiza verdaderamente la expiación que reconcilia la humanidad con la divinidad. Por tanto, el sacerdocio de Cristo es único y definitivo.

1.3.2.2 Comentario sobre la consagración

Dedicamos un pequeño apartado para comentar la interpretación que hace Ratzinger de unas palabras de Bultmann dedicadas a la consagración de Jesús en el capítulo 17 de Juan. Pienso que nuestro autor no ha llegado a entender exactamente lo que el exégeta

²² Joseph Ratzinger. *Jesús de Nazaret II*, 104.

²³ Cfr. *Ibid.*, 107.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, 113.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, 119.

protestante quería decir. Es una lástima, pues le hubiese ayudado a explorar la dinamicidad que se da dentro de la naturaleza humana de Jesús.

Ratzinger señala que en este pasaje se dan tres consagraciones: «el Padre ha consagrado al Hijo y lo ha enviado al mundo; el Hijo se consagra a sí mismo y ruega que, por su consagración, los discípulos sean consagrados en la verdad»²⁶. Nuestro autor se pregunta que, si el Padre ya ha consagrado al Hijo, para qué ha de volver a consagrarse este a sí mismo (cfr. Jn 17,19). La respuesta la encuentra en un interesante texto de Bultmann. Para el exégeta protestante, Jesús se consagra a sí mismo para el sacrificio. Primero, el Padre lo ha consagrado en la encarnación. En este momento, el Hijo es enviado al mundo para donarse a los hombres. Pero esta consagración «no es un ser diferente del mundo de modo estático, sustancial, sino una santidad que Él adquiere paulatinamente en el cumplimiento de su compromiso en favor de Dios y contra el mundo. Pero este cumplimiento significa sacrificio»²⁷. A pesar de que Ratzinger encuentra plausible que Jesús se consagre a sí mismo para ofrecer su vida, no se siente del todo cómodo ante cómo contrapone Bultmann la dinamicidad de la santidad de Jesús a su ser sustancial. Parece que estas sean incompatibles en el pensamiento del exégeta. Para nuestro autor, el ser sustancial de Jesús es un «ser-para». Es decir, Cristo es un ser que se está continuamente donando. Por tanto, la dinamicidad y la metafísica de su ser no se encuentran contrapuestas²⁸. Curiosamente, Ratzinger concluye que seguramente Bultmann quiso decir lo mismo que él²⁹.

Ahora bien, en mi opinión nuestro autor no entiende exactamente lo que está diciendo el exégeta alemán. Pienso que ambos teólogos no están hablando exactamente de lo mismo. Para Bultmann, en la vida de Cristo existe la posibilidad de un crecimiento en su santidad. Esto no quiere decir que la primera consagración que se ha dado en la encarnación sea imperfecta, sino que ha de llegar a su plenitud. Por tanto, cuando su santidad ha llegado a su total cumplimiento, Cristo se puede ofrecer en sacrificio expiatorio. En el segundo capítulo de este trabajo, al hablar de la unción en el bautismo, explicábamos que entender que en la vida de Jesús hay un progreso está justificado bíblicamente y nos ayuda a comprender mejor el dinamismo de su humanidad. Jesús

²⁶ Cfr. *Ibid.*, 106.

²⁷ Bultmann. *Das Evangelium des Johannes*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, 391. Citado en *Jesús II*, 108.

²⁸ Cfr. Joseph Ratzinger. *Introducción al cristianismo*, 190-193.

²⁹ Cfr. *Jesús II*, 108-109.

recibe el Espíritu Santo para que como hombre vaya creciendo en su filiación con Dios³⁰. Sin embargo, nuestro autor se centra en atribuir esta dinamicidad únicamente a la persona del Hijo, que es divina. Además, en un sentido muy distinto al que estamos exponiendo. Pues, es entendida en claves de donación, no de progreso. Es decir, el Hijo no tiene que avanzar más en su carácter filial, sino que el movimiento que se da en Él es por su incesante donación a los demás. Por tanto, no explora que en la naturaleza humana de Jesús haya un crecimiento en su filiación con el Padre. Es una lástima que nuestro autor no haya investigado esta línea, pues le habría permitido pensar la humanidad de Jesús en categorías dinámicas y no estáticas.

1.3.3 Institución de la eucaristía

1.3.3.1 Gestos y palabras

Los gestos y palabras que realizó Jesús durante la institución de la eucaristía los interpreta Ratzinger en clave de entrega. La bendición y la acción de gracias sobre los dones terrenales muestran el agradecimiento del hombre por la autodonación de Dios. La fracción del pan refleja la entrega que Jesús hace de su vida en favor de la salvación de los demás. Por tanto, la acción caritativa del cristianismo se encuentra intrínsecamente ligada a la eucaristía. Las palabras dirigidas sobre el pan señalando que es su cuerpo que será entregado también hacen referencia a la donación personal que hace Jesús de su propia existencia³¹.

Ahora bien, las palabras que merecen una especial atención para nuestro autor son aquellas que se dirigen al cáliz: «esta es mi sangre de la alianza, que es derramada por muchos para perdón de los pecados» (Mt 26,28)³². Detrás de ellas, Ratzinger sostiene que se encuentran tres referencias veterotestamentarias (Éx 24,28; Jr 31,31; Is 53,12). En primer lugar, hace referencia a la alianza establecida en el libro del *Éxodo* entre Dios y los hombres. Sin embargo, toda la historia del pueblo de Israel es una narración de deslealtad por parte del pueblo. Por lo tanto, con el profeta Jeremías se anuncia una

³⁰ *Supra*, Capítulo II. 1.4 Unción en el bautismo.

³¹ Cfr. *Jesús II*, 154-156.

³² Ratzinger no especifica qué fórmula sobre el cáliz es la que sigue. En el Nuevo Testamento contamos con cuatro y tienen diferencias importantes entre ellas (Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; 1 Cor 11,24). No hubiese estado mal que nos hubiese dicho cuál es la que tiene en mente. He introducido la versión de Mateo en el cuerpo del texto porque pienso que es la que más se acerca a la interpretación que sigue nuestro autor.

«nueva alianza» que restaurará la relación rota. Ahora bien, la figura del siervo de Yahvé del profeta Isaías nos muestra que el redentor ha de cargar con el pecado de muchos (Is 53,12) para que venga la salvación a los hombres. Jesús, al identificarse con esta última figura, se presenta como la persona que mediante su obediencia y su sufrimiento vicario puede sellar una «nueva alianza». Jesús sufre los males de la humanidad. No es ajeno al pecado que perturba al hombre. Sin embargo, se mantiene obediente al Padre y, por ello, puede incluir a toda la humanidad dentro de su fidelidad³³.

Mediante estas referencias bíblicas, se expresa el sentido salvífico que Cristo otorga a su muerte. El ofrecimiento de su vida ha de ser entendido como expiación vicaria que restaura la relación entre el hombre pecador y Dios. Realmente significativa es la referencia al siervo de Yahvé, pues esta figura veterotestamentaria nos muestra que para salvar a la humanidad no se puede ser ajeno al mal que esta sufre. Cristo asume la representación vicaria que ya estudiamos en el segundo capítulo³⁴. Se pone en el lugar del pecador, sufre el mal que padece el hombre llegando hasta la cruz y así restaura la relación con la divinidad. Podemos decir que esta vinculación con *Isaías 53* es la que nos da la clave interpretativa de la muerte en cruz.

1.3.3.2 «Por» (*hypér*), *proexistencia* y «ser-para»

De las palabras sobre el cáliz, Ratzinger destaca la preposición «por» (*hypér*). Esta palabra alude al siervo sufriente de *Isaías 53*. Por lo tanto, nos permite comprender la muerte de Jesús como expiación vicaria. Ahora bien, con esta palabra no solo se refleja el significado que Jesús otorgó a la entrega de su vida en la cruz, sino también el sentido con el que vivió toda su existencia. Por ello, sostiene que la teología reciente ha acertado al destacar esta palabra y vincularla con el término «pro-existencia». De esta manera, queda reflejado que Jesús no es un ser para sí, sino un ser para los demás. Además, esta autodonación nos está mostrando que Jesús está constituido en su ser más íntimo como un «ser-para». Es decir, la entrega forma parte de la esencia más profunda de su ser³⁵.

En el segundo capítulo de este trabajo hemos comentado que el Hijo es en su misma esencia un ser que vive en continua referencia al Padre y entregado a la misión a la que

³³ Cfr. *Jesús II*, 157-159.

³⁴ *Supra*, Capítulo II. 1.2 Representación vicaria.

³⁵ Cfr. *Jesús II*, 160.

es enviado³⁶. De esta manera, se nos presenta como un «ser-para». Es decir, la misma metafísica de su ser nos lo revela como una persona que está continuamente donándose. Esta es su forma de ser Hijo de Dios. Por lo tanto, entendemos que cuando se encarna también vive toda su existencia en favor de los demás. Pues esta donación forma parte de su ser más íntimo. Esta es la «pro-existencia» con la que Jesús recorrió toda su vida en la tierra y llegó a su culmen en el misterio pascual.

Pues bien, me gustaría señalar que Ratzinger vincula armónicamente la metafísica del ser del Hijo (ser-para) con su donación histórica en toda su vida terrenal (pro-existencia). De esta manera, se nos permite comprender que Jesús no acaba en la cruz por accidente. Cristo entrega su vida porque Él en sí mismo es pura entrega. Además, esta autodonación no se puede reducir a un momento puntual. Al ser en su ser más profundo un ser-para, en toda su historia terrenal ha de ser pro-existencia.

De este modo, volvemos a observar que el pensamiento de Ratzinger comparte tendencias teológicas con Balthasar. La Trinidad inmanente es la condición de posibilidad de la económica. Porque el Hijo es un ser-para en su relación con el Padre, cuando se encarna continúa siendo donación para los demás (pro-existencia). Por lo tanto, entregar su vida en la cruz en favor de la salvación de los hombres no es algo ajeno a su ser. Más bien al contrario, responde a su misma esencia divina. Podemos decir que Cristo no entrega su vida a pesar de ser de condición divina, sino que se derrama por los demás precisamente porque es el Hijo de Dios.

Por último, desearía señalar la universalidad que entraña esta proexistencia. Ratzinger indica que la expresión «muchos» que aparece en *Isaías* 53,12 seguramente está referida únicamente al pueblo de Israel. Sin embargo, en Jesús esta expresión adquiere universalidad³⁷. Nuestro autor observa esta amplitud de significado en la interpretación que hace el cuarto evangelista de la profecía de Caifás: «conviene que uno muera por el pueblo y que no perezca la nación. [...] -y no solo por la nación, sino también para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos-» (Jn 11,50.52). Por tanto, el misterio pascual de Cristo reúne a toda la humanidad que está en búsqueda de Dios³⁸. Jesús vive su vida en favor de todos los hombres.

³⁶ *Supra*, Capítulo II. 3.1.1 El Hijo de Dios es un «ser-para».

³⁷ Cfr. *Jesús* II, 164.

³⁸ Cfr. *Jesús* II, 205.

1.3.3.3 Apunte sobre la historicidad de las palabras de la institución

Anteriormente, hemos visto la importancia que tiene vincular las palabras de institución de la eucaristía con el siervo de Yahvé de *Isaías 53*. Esta conexión nos permite garantizar que Jesús le dio una significatividad salvífica a la entrega de su vida. Sin embargo, durante el siglo XX se ha dado un fuerte debate sobre la historicidad de estas expresiones. Bultmann sostenía que no son más que un invento de las primeras comunidades helenísticas. Por tanto, no sabríamos cómo Jesús entendió su muerte³⁹. En el otro extremo, Joachim Jeremias pensaba que «con suma probabilidad, Jesús habla de sí mismo como cordero pascual cuando usa las expresiones “esto es mi carne (sacrificial)” y “esto es mi sangre (sacrificial)”»⁴⁰.

Ratzinger sigue una línea parecida a la de este último teólogo. Piensa que Jesús tuvo conciencia explícita de estar cumpliendo la misión del siervo de Yahvé. Al comentar el texto de Mc 10,45 («El Hijo del hombre no ha venido para que le sirvan, sino para servir y dar su vida en rescate por muchos»), observa que también aparece la expresión «por muchos» y la conecta con la figura de *Isaías 53*. En principio no hay dificultades en esta vinculación, pues prácticamente toda la exégesis está de acuerdo en este trasfondo. Sin embargo, nuestro autor afirma que Jesús «sabía que en su persona se cumplía la misión del siervo de Dios y la del Hijo del hombre»⁴¹. El problema se encuentra en que sitúa en la conciencia de Jesús dos figuras que no pueden ser tratadas paralelamente. El título Hijo del hombre sí que se encuentra explicitado por Jesús en los evangelios, mientras que la figura del siervo de Yahvé solo implícitamente. Recordamos que Vanhoye había criticado a Feuillet por establecer teorías a partir de expresiones inciertas⁴². Pienso que la misma crítica se puede hacer a nuestro autor en este caso.

Este tema es importante, ya que, como apunta Walter Kasper, «si la interpretación de la muerte de Jesús como ofrecimiento expiatorio a Dios y en favor de los hombres no tuviera ningún apoyo en la vida y muerte de Jesús, el centro de la fe cristiana se acercaría peligrosamente a la mitología y a la ideología»⁴³. Pues bien, Schürmann encuentra una solución alternativa a la de Bultmann y Jeremias (también Ratzinger). Este autor sostiene que no es seguro que Jesús hubiese interpretado su propia muerte a la luz del siervo de

³⁹ Cfr. Rudolf Bultmann. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1981, 193-205.

⁴⁰ Cfr. Joachim Jeremias. *La última cena. Palabras de Jesús*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980, 245.

⁴¹ *Jesús II*, 163.

⁴² *Supra*, 1.3.2.1 La expiación vicaria como trasfondo.

⁴³ Walter Kasper. *Jesús, el Cristo*, 185.

Yahvé de forma explícita⁴⁴. Seguramente la atribución de la figura veterotestamentaria pertenece a la comunidad pospascual. Sin embargo, también afirma que estas palabras con referencias al siervo de Yahvé expresan lo que Jesús ya había mostrado de forma implícita en las acciones simbólicas que llevó a cabo en la última cena⁴⁵. En ellas se refleja que Jesús vivió en clave de «proexistencia». De esta manera, este exégeta conecta la conciencia de Jesús con lo que luego la comunidad cristiana interpretó ampliando su significado a la luz de la pascua⁴⁶. No hay discontinuidad entre Jesús y los primeros cristianos, lo que se da es una profundización de sentido mediante el uso legítimo de una figura veterotestamentaria.

Ratzinger también podría haber compartido las mismas conclusiones que Schürmann sin necesidad de tener que poner la figura del siervo de Yahvé en la conciencia de Jesús. Nuestro teólogo también entiende que Cristo vivió toda su vida donándose para los demás⁴⁷. Por lo tanto, también podía afirmar que la figura veterotestamentaria muestra explícitamente lo que Jesús vivió implícitamente. Ciertamente, solo le ha faltado señalar que la exégesis actual considera que la figura de siervo de Yahvé fue asignada por la primera comunidad cristiana, aunque esto no suponga una discontinuidad con la conciencia que Jesús tenía de su misión, ni que se tenga que suprimir su uso para profundizar en la identidad de Cristo.

Soy consciente de que la trilogía sobre *Jesús de Nazaret* no es un tratado de exégesis. No obstante, Ratzinger nos había prometido en el prólogo de su primer volumen sobre *Jesús de Nazaret* el uso del método hermenéutico llamado «exégesis canónica». Este tiene en cuenta tanto el método histórico-crítico⁴⁸ como el valor que la fe añade a las palabras del texto bíblico para darles plenitud de sentido⁴⁹. En este caso concreto el segundo aspecto se da, pero el primero podría haber sido profundizado con mayor exactitud. De

⁴⁴ Cfr. Heinz Schürmann. *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, 153-162. En esta misma línea, también hemos visto que se situaba Vanhoye en su discusión con Feuillet. *Supra*, 1.4.1 La expiación y la oración sacerdotal.

⁴⁵ Cfr. Heinz Schürmann. *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, 228-235.

⁴⁶ En esta línea, Schürmann sostiene que la figura del siervo de Yahvé fue dotada de un sentido más amplio por la comunidad pospascual que antes de la muerte y resurrección de Jesús hubiese sido imposible comprender. Cfr. Heinz Schürmann. *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, 191.

⁴⁷ En sus escritos de los años sesenta encontramos esta línea de pensamiento. Por ejemplo: Joseph Ratzinger. «¿Es la eucaristía un sacrificio? (original 1967)». En JROC XI, 191.

⁴⁸ Las herramientas que nos ofrece el método histórico-crítico fueron aprobadas por el Vaticano II (cfr. DV 12). Más tarde, fue calificado como indispensable por la Pontificia Comisión Bíblica. Ahora bien, también señaló que el método histórico crítico no puede ser absolutizado. La exégesis ha de tener en cuenta que la Biblia es un texto inspirado. Por tanto, se ha de partir de la precomprensión de la fe. En: Cfr. Id. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. 7ª ed. Madrid: PPC, 2001 (original 1993), 33, 105.

⁴⁹ Cfr. *Jesús* I, 15-16.

esta manera, tal y como hace Schürmann, se hubiese mostrado que no hay discontinuidad entre la conciencia de Jesús y la interpretación postpascual⁵⁰. Se hubiese visto más claramente la legitimidad de atribuir la figura del siervo de Yahvé a Cristo.

1.3.4 De la última cena a la misa

Ratzinger señala que la eucaristía que celebran los cristianos no es un memorial de la última cena. El mandato del Señor que dice «haced esto en memoria mía» (Lc 22,19; 1 Cor 11,24) se refiere a los gestos realizados sobre el pan y el vino, no al banquete completo que celebraron aquella noche⁵¹. En estas acciones y palabras radica el núcleo de lo que más tarde irá desarrollándose en la Iglesia hasta ir formando la misa con una estructura litúrgica específica. Esta evolución ya fue estudiada por nuestro autor en su artículo *Forma y contenido de la estructura de la celebración litúrgica* (1977)⁵². En este escrito sigue las líneas trazadas por Schürmann y observa las fases que explican el progreso que se da entre la última cena y la celebración postapostólica⁵³. Es interesante observar que en este caso Ratzinger está preocupado por garantizar la continuidad entre los gestos realizados por Jesús y la liturgia celebrada por los primeros cristianos⁵⁴.

⁵⁰ Gabino Uríbarri ya mostró esta misma «reserva crítica» en su artículo sobre el primer volumen de la trilogía sobre *Jesús de Nazaret*. Cfr. Id. «Mirar al Jesús real». *Razón y fe* 256, nº 1307-1308 (2007): 135-136. En una línea parecida, Carlo Maria Martini también comentó que algunas afirmaciones del primer volumen no encontrarían unanimidad entre los exégetas Cfr. Carlo Maria Martini. «Ammiro il Gesù di Ratzinger, ma non è l'unico.» *Corriere della sera*, 25 maggio 2007, disponible en: https://www.corriere.it/Primo_Piano/Cronache/2007/05_Maggio/24/ammiro_gesu_di_ratzipger.shtml. Por lo tanto podemos decir que Ratzinger sigue en esta misma línea en su segundo volumen de la trilogía.

⁵¹ Cfr. *Jesús* I, 166.

⁵² Este escrito fue recogido en 1981 en el libro *Das Fest des Glaubens* (1981) que fue traducido al español en 1999 con el título *La fiesta de la fe*. Nosotros haremos referencia a la versión que encontramos en las Obras Completas en lengua castellana. En concreto: «Forma y contenido de la estructura de la celebración litúrgica». En *JROC* XI, 265-283.

⁵³ Las tres fases son: 1) La eucaristía en la última cena. En esta etapa se subraya que los gestos y palabras de Jesús se encuentran envueltos por el ritual del banquete judío. 2) La eucaristía en relación con la cena apostólica comunitaria. En esta fase se destaca que los primeros cristianos no repiten la última cena, sino que se daba un banquete anterior y después se celebraba la eucaristía. 3) La celebración eucarística postapostólica separada de la comida comunitaria. Ante los abusos que se dieron, hubo que separar el banquete comunitario de la celebración eucarística. Cfr. Joseph Ratzinger. «Forma y contenido de la estructura de la celebración litúrgica», 269-273.

⁵⁴ Para curiosidad del lector, anotamos que Ratzinger critica a Schürmann por haber interpretado que la celebración eucarística de la época apostólica tiene su origen en las comidas cotidianas de Jesús con sus discípulos. Cfr. Joseph Ratzinger. «Forma y contenido de la estructura de la celebración litúrgica», 271-272. El exégeta alemán se defiende de esta acusación diciendo que nuestro autor no lo ha entendido bien. Lo que él sostiene es que el banquete previo a la eucaristía celebrada por las primeras comunidades es la que tiene su vinculación con estas comidas de Cristo. Cfr. Heinz Schürmann. *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, 216, nota 15a.

Pues bien, entre los gestos y palabras de Jesús que se encuentran dentro del mandato se halla la acción de gracias. Ratzinger sostiene que Jesús agradece al Padre anticipadamente el don de la resurrección. De esta manera, «podía ya en aquel momento dar su cuerpo y su sangre en el pan y en el vino, como prenda de la resurrección y la vida eterna»⁵⁵. Así pues, en la eucaristía encontramos la actualización del misterio pascual. De este modo, tal y como afirmó en otro de sus escritos anteriores, «puede decirse que la teología de la cruz es teología eucarística y viceversa»⁵⁶. Es decir, el sacrificio expiatorio de Jesús es el que da contenido real a la celebración litúrgica para que esta no se quede en un mero rito simbólico. Por el otro lado, la eucaristía hace presente el misterio pascual para que los cristianos puedan ser incorporados en el misterio de salvación. Por ello, nuestro autor subraya que la misa se celebre en domingo, pues es el día en el que se produjo el encuentro con el resucitado⁵⁷.

Este último aspecto me parece interesante señalarlo. En otros momentos parece que hemos reducido la categoría de expiación vicaria a la muerte de Jesús. Sin embargo, en el segundo volumen sobre *Jesús de Nazaret*, al tratar la celebración eucarística, Ratzinger sí que vincula tanto la muerte expiatoria con la resurrección a una nueva vida. Por tanto, su modelo soteriológico no queda oscurecido por una visión algo tétrica de la salvación. Más bien al contrario, nuestro autor pretende mostrar que la obra de Jesús conduce al creyente a una participación en una existencia plena en comunión con Dios.

2. La oración de Jesús en el huerto de los olivos

En el comentario a este pasaje Ratzinger expone su teología sobre el modo en el que se dan las dos voluntades (divina y humana) en Cristo. En principio, pretende situarse en la línea de Máximo el Confesor y el tercer concilio de Constantinopla (680-681). Sin embargo, utiliza un lenguaje poco preciso y sus conclusiones son muy ambiguas. Para comprender los riesgos de sus afirmaciones con mayor claridad, primero expondremos brevemente la historia del dogma relativa a este asunto, ya que nuestro autor también hace

⁵⁵ *Jesús II*, 167.

⁵⁶ Joseph Ratzinger. «Eucaristía y misión» (original 1998). En: JROC XI, 299.

⁵⁷ Cfr. *Jesús II*, 169.

lo mismo. Posteriormente, pasaremos a analizar las afirmaciones de nuestro autor y a examinar si guardan coherencia interna.

2.1 Historia del dogma

2.1.1 Nicea, Apolinar de Laodicea y Gregorio Nacianceno

Nuestro autor comienza su explicación por el concilio de Nicea (325). Afirma que en él se aclaró el concepto cristiano de la divinidad sosteniendo que «las tres personas - Padre, Hijo y Espíritu Santo- son uno en la única “substancia” de Dios»⁵⁸. No diré que no esté de acuerdo con esta afirmación, aunque pienso que Nicea lo que sostiene fundamentalmente es que el Hijo es consustancial (*homousios*) al Padre, es decir, de su misma esencia (cfr. DH 125). La figura del Espíritu Santo solo se nombra en la profesión de fe, pero no se desarrolla ni se aclara cómo se ha de entender su divinidad. Para una explicación más profunda de la tercera persona de la Trinidad deberemos esperar al primer concilio de Constantinopla (381).

Los obispos que participaron en Nicea pensaron que ya se habían acabado las problemáticas doctrinales. Sin embargo, las discusiones sobre la ontología cristológica iban a durar mucho tiempo más, si es que aún no han acabado. Después del primer concilio ecuménico apareció la herejía apolinarista que trató de explicar cómo Cristo podía ser un único sujeto humano y divino. Ratzinger no nombra este error teológico en su trilogía. No obstante, nosotros vamos a presentar sus límites, ya que después nos servirán para establecer ciertos paralelismos con el pensamiento de nuestro autor.

Apolinar de Laodicea era un niceno convencido que quería defender a toda costa la divinidad de Jesús. El problema fue que lo hizo mutilando su humanidad. Partió de un esquema antropológico en el que el hombre es considerado una síntesis de cuerpo y alma⁵⁹. A esta última le corresponde ser el motor que dominaría el movimiento vital. Es decir, sería la responsable de la voluntad y de la toma de decisiones. Si el Logos, que ya es en sí mismo un principio de operaciones, se encarna con un alma humana, tendría que contar con otro principio más. Ahora bien, para Apolinar era impensable que se diese esta

⁵⁸ *Jesús II*, 187.

⁵⁹ Al igual que hace Grillmeier, no vamos a entrar en la discusión de si Apolinar tenía una concepción antropológica dicotómica o tricotómica. Para nuestro trabajo no es realmente importante. Cfr. Alois Grillmeier. *Cristo en la tradición cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1997, 529.

situación en un mismo sujeto. En palabras de este autor: «es imposible que dos seres intelectuales y voluntarios cohabiten, ya que podrían oponerse el uno al otro por su voluntad y su actividad propias. Por consiguiente, el Verbo no asumió un alma humana, sino solamente la semilla de Abraham»⁶⁰.

Apolinar también negaba el alma humana en Cristo porque esta se encontraría sujeta a las pasiones que conducen hacia el pecado. Por ello, la conclusión de este autor es que el pneuma divino ocupó el lugar del alma siendo así el único centro de las actividades. De esta manera, aseguraba que sería el Logos quien animaría la carne humana y garantizaría la indefectibilidad de sus decisiones. Al tener un único principio motriz, este no erraría, ya que estaría preservado del pecado humano.

El problema de este pensamiento se encuentra en que Apolinar mutilaba la humanidad de Cristo al dejarla sin alma. Por lo tanto, Jesús no sería integralmente hombre. A estas consideraciones respondió enérgicamente Gregorio Nacianceno con uno de sus textos más conocidos:

«Quien pone su confianza en él como hombre carente de una mente humana, realmente está falto de juicio y no es digno de salvación. Pues lo que no ha sido asumido, no ha sido sanado; en cambio, lo que ha sido unido a Dios, ha sido salvado. Si solamente cayó una parte de Adán, entonces lo que Cristo asume y salva es también una parte, pero si es toda su naturaleza la que cayó, es ella la que debe unirse a la naturaleza de Aquel que fue engendrado, para ser salvada así en su totalidad. No permitamos, entonces, que se nos niegue nuestra completa salvación, o se vista al Salvador solo con huesos y nervios a semejanza de la humanidad»⁶¹.

Por tanto, si toda la naturaleza del hombre se encuentra herida por el pecado, toda ella ha de ser asumida por el redentor para que pueda producirse la obra soteriológica. Ahora bien, esta humanidad no puede quedar reducida a lo biológico, sino que también ha de contar con el alma. Por tanto, Cristo, en cuanto verdadero hombre, no puede carecer de nada humano, ni de lo más mínimo. Si le faltase algún elemento, por muy pequeño que fuese, ya no podría salvar a la humanidad en su integridad.

⁶⁰ Apolinar, *Fragmento 2*. En: Lietzmann. *Apollinaris von Laodicea und seine Schule, TU*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1904, 204. Citado y traducido en Bernard Sesboüé - Joseph Wolinski. *El Dios de la salvación*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004, 282.

⁶¹ Gregorio Nacianceno. *Epístola 101*, 32-34 (SCh 208, 50-52). Citado y traducido en Brian Daley. *Cristo, el Dios visible*. Salamanca: Sígueme, 2020, 185.

De toda esta exposición me gustaría detenerme en dos asuntos que más tarde nos volverán a salir. En primer lugar, para que toda la humanidad se salve, toda ella ha de ser asumida por Cristo. Por tanto, Jesús también habrá de gozar de alma humana y de la voluntad que le corresponde. En segundo lugar, Apolinar piensa que, si Jesús tuviese alma, su voluntad debería estar dominada por las pasiones. Es decir, este autor es incapaz de pensar una humanidad que pueda seguir sin confrontación a la divinidad. Este asunto nos interesa especialmente, ya que después analizaremos la diferente manera con la que intentan salvar esta dificultad Máximo el Confesor y Ratzinger.

2.2.2 Calcedonia

El concilio de Calcedonia quiso resolver las disputas del siglo V que se estaban dando entre las escuelas antioquena y alejandrina y que se reflejaron en la fuerte discusión entre Nestorio y Cirilo. La teología antioquena partía de un esquema cristológico basado en el binomio *Logos-anthropos*. De este modo, pretendían subrayar la diferencia entre la humanidad y la divinidad, dándole especial importancia a la autonomía de la condición humana de Jesús (*autokíneton*). Es todo lo contrario a lo sostenido por Apolinar. Por otro lado, los alejandrinos partían del esquema *Logos-sarx*. Este les permitía centrarse en la unidad sujeto cristológico. También defendían la comunicación de idiomas. Es decir, las propiedades de la humanidad se pueden atribuir a la persona divina. Asimismo, temían que la postura antioquena acabase reconociendo la existencia de dos individuos en Jesús, uno divino y otro humano.

Las disputas entre Cirilo de Alejandría y Nestorio llegaron a un nivel tan alto, incluso algo agresivo, que debieron resolverse primero en Éfeso (431) y después en Calcedonia (451). De este último concilio destacamos que afirma que Cristo es «verdaderamente Dios, y verdaderamente hombre de alma racional y cuerpo» (DH 301). Por tanto, su humanidad es completa y se refuta la teoría apolinarista que negaba el alma humana en Jesús. Además, sostiene «que se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo, Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas» (DH 302). De esta manera, defiende tanto la unidad del sujeto cristológico como la diferencia de naturalezas. Para explicar cómo se articula esta unión se recurre a cuatro adverbios. Contra los monofisitas: «sin confusión» y «sin cambio». Contra Nestorio: «sin división» y «sin separación» (cfr. *ibid*). También se afirma que «la diferencia de naturalezas de ningún modo queda suprimida por su unión,

sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en una sola persona y en una sola hipóstasis» (cfr. *ibid*). Es decir, la unión que tanto se subraya en la fórmula no elimina ni absorbe la humanidad de Cristo. Además, en esta última frase se recoge tanto el lenguaje antioqueno y latino (persona) como el alejandrino (hipóstasis).

En principio, parece que Ratzinger subraya todos estos elementos en su trilogía cristológica. Afirma la diferencia de las naturalezas. Sostiene que la humanidad de Cristo ha de ser completa y que no puede ser absorbida por la divinidad. Estas naturalezas están sostenidas en la persona divina del Logos y queda expresada la unidad del sujeto cristológico. Además, también muestra la influencia que tuvo León Magno en el concilio al defender que en Cristo se dan dos naturalezas y una única persona⁶². Es cierto que no hubiese estado mal que subrayase que este papa insistió en salvaguardar las propiedades de cada naturaleza (cfr. DH 293). Pues, como dice Grillmeier, «León permite a las dos naturalezas buscar, cada cual a su modo, el término de su acción y puede admitir así dos actividades»⁶³. Este aspecto es importante tenerlo en cuenta para discutir con el monofisismo que tuvo lugar con Apolinar y con el monotelismo que llegará un par de siglos después.

Ahora bien, después de Calcedonia no se halló la paz en la discusión teológica. Mientras que en la Iglesia latina se recibieron sus afirmaciones con satisfacción, la parte oriental del cristianismo siguió dividida en tres grupos: los que defendían un lenguaje monofisita (aunque reconocían la humanidad de Cristo, pero no le concedían el estatuto de naturaleza), los nestorianos, que quedaron poco a poco disminuidos, y el de los calcedonianos, que fueron ganando terreno. Estas divisiones han permanecido hasta el día de hoy. De las dificultades de la recepción del concilio se hace eco Ratzinger. Para encontrar una solución, propone que los conceptos de naturaleza y persona sean pensados de nuevo dentro del diálogo ecuménico con estas Iglesias pre-calcedonenses⁶⁴. Puede ser que este sea uno de los motivos por los que nuestro autor opta por un lenguaje diferente que nos confunde. Es solo una hipótesis. De todos modos, las buenas intenciones no bastan para elaborar un discurso bien articulado.

⁶² Cfr. *Jesús II*, 187.

⁶³ Alois Grillmeier. *Cristo en la tradición cristiana*, 813.

⁶⁴ Cfr. *Jesús II*, 188.

2.2.3 Monotelismo, Máximo el Confesor y Constantinopla III (680-681)

Ratzinger muestra claramente que la parte monofisita que daba prioridad a la divinidad derivó en la herejía monoteleta. En palabras de nuestro autor, este error entendía que «dada la unidad de la persona -afirma- solo puede existir una única voluntad: una persona con dos voluntades sería esquizofrénica»⁶⁵. De esta manera, los partidarios del monotelismo pretendían salvar la aparente contradicción que se da en la oración de Jesús en el huerto de los olivos: «Padre, si quieres, aparta de mí esta copa; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Lc 22,42).

Ahora bien, el teólogo alemán muestra acertadamente que esta línea teológica está completamente equivocada, pues «la naturaleza humana de Jesús no queda amputada por su unidad con el Logos, sino que permanece completa. Y la voluntad es parte de la de la naturaleza humana»⁶⁶. Con esta última afirmación, nuestro autor sintetiza correctamente el pensamiento de Máximo el Confesor, que es el teólogo al que pretende seguir en su pensamiento. Los problemas los vamos a encontrar cuando Ratzinger elabore la articulación de su discurso. No obstante, antes de analizar cómo formula sus ideas, vamos a exponer aquello que dijeron este monje del siglo VII y el tercer concilio de Constantinopla (680-681) contra el monotelismo.

Máximo sintetiza su pensamiento en las siguientes palabras:

«Has de admitir también que existe un acuerdo perfecto entre la voluntad humana de Este y su voluntad divina y la del Padre. Y, a la par, habrás admitido que quien es de doble naturaleza posee duplicidad de voluntades, de operaciones y de cuanto corresponde a la naturaleza, sin que ello comporte contradicción de ningún género entre una y otra»⁶⁷.

Este monje del siglo VII tiene bien claro que cada naturaleza de Cristo ha de conservar sus propiedades. Por tanto, también ha de tener dos voluntades naturales, la humana y la divina. Ahora bien, rechaza que entre estas se dé la oposición. Más bien al contrario, pues sostiene que hay un acuerdo perfecto entre su voluntad humana, la divina y la del Padre. Esto es posible porque «nada que sea natural, como tampoco la naturaleza humana misma,

⁶⁵ Ibid., 189.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Op. 6 (*Meditaciones* 20).

puede oponerse al autor de la naturaleza»⁶⁸. Es decir, lo que ha creado Dios está llamado a seguir los designios de su Creador. Por tanto, es normal que la voluntad humana esté en consonancia con la divina.

Ahora bien, nos podríamos preguntar por qué el hombre peca y no sigue los designios de Dios. Máximo distingue dos tipos de voluntades en la humanidad: la natural y la de libre elección (gnómica). La primera es la que persigue el fin para el que ha sido creado. La segunda es aquella que se ve afectada por el pecado y no sigue correctamente la voluntad divina. Entonces, nos cuestionamos qué voluntad es la que tiene Jesús en su humanidad. Máximo responde:

«[Cristo] mantiene la voluntad natural de la naturaleza humana, pero excluye de esta la voluntad en el sentido de libre elección. De este modo, a un mismo tiempo, se evita toda posible contraposición entre las voluntades y cualquier pretexto que justifique una falsa representación»⁶⁹.

Por lo tanto, el Hijo de Dios asume una humanidad como la nuestra. Ahora bien, la naturaleza humana de Jesús no participa internamente del pecado, sino de sus consecuencias. Hemos de tener en cuenta que Máximo se sitúa en la misma línea que León Magno, el pecado no forma parte de la naturaleza humana, sino que ha sido introducido en el mundo por la desobediencia del hombre. Por lo tanto, al no verse atrapada por el pecado, la voluntad humana de Cristo puede seguir naturalmente a la divina. Si en la primera parte de la oración del huerto de los olivos hay cierta resistencia a la pasión, esta se corresponde con el impulso natural que tiene cualquier ser humano a evitar la muerte. Pero, inmediatamente se ofrece a seguir la voluntad divina sin ser anulada la humana. En conclusión, se ha de sostener que en Cristo se dan dos voluntades sin que estas se contrapongan. La oración de Jesús en el huerto de los olivos está formulada íntegramente por su humanidad sin que esta se oponga a la divina:

«Por eso, habiéndose hecho por nosotros uno de los nuestros, se expresaba al modo humano cuando decía al Padre: *No se haga mi voluntad, sino la tuya*. Quien por naturaleza era Dios tenía también como hombre la voluntad de que en todo se cumpliera la voluntad del Padre»⁷⁰.

⁶⁸ *Op. 7 (Meditaciones 32)*.

⁶⁹ *Op. 16 (Meditaciones 55)*.

⁷⁰ *Op. 16 (Meditaciones 22)*.

Prácticamente, el tercer concilio de Constantinopla (680-681) recoge la teología de Máximo el Confesor y la hace suya en lo esencial:

«Y predicamos igualmente en Él dos voluntades naturales o querer y dos operaciones naturales, sin división, sin conmutación, sin separación, sin confusión, según la enseñanza de los santos Padres; y dos voluntades, no contrarias -¡Dios nos libre!-, como dijeron los impíos herejes, sino que su voluntad humana sigue a su voluntad divina y omnipotente, sin oponersele ni combatirla, antes bien, enteramente sometida a ella» (DH 556).

«Glorificamos también dos operaciones naturales sin división, sin cambio, sin separación, sin confusión, en el mismo Señor nuestro Jesucristo, nuestro verdadero Dios, esto es, una operación divina y otra operación humana, según con toda claridad dice el predicador divino León: “Obra, en efecto, una y otra forma con comunicación de la otra lo que es propio de ella: es decir, que el Verbo obra lo que le pertenece al Verbo y la carne ejecuta lo que toca a la carne [cfr. DH 294]”» (DH 557).

El concilio defiende que en Cristo se dan dos operaciones naturales y dos voluntades, cada una por su naturaleza. Además, el modo de unión de ambas se formula mediante los adverbios de Calcedonia. También se sigue la teología de León Magno para sostener que cada naturaleza conserva sus propiedades en la unión y realiza lo que le es propio. Por ello, anteriormente hacíamos referencia a este importante papa. Ahora bien, no se nos puede pasar por alto que Constantinopla III también se opone enérgicamente a la contraposición entre las voluntades. Todo lo contrario, la humana sigue a la divina. Es importante este punto, pues veremos que Ratzinger no lo tiene tan claro.

2.4 Elaboración de Ratzinger

De esta manera, llegamos a la interpretación que hace Ratzinger de la oración de Jesús en el huerto y de cómo participan en ella sus dos voluntades. Nuestro autor nos dice que su propósito es ponerse en la misma línea de Máximo el Confesor y de Constantinopla III, cosa que sería la más correcta. Sin embargo, en los siguientes párrafos vamos a ver que su pensamiento es, como mínimo, muy ambiguo. Se quiere situar dentro de la ortodoxia y termina con conclusiones muy cercanas al monotelismo, si es que no lo son completamente. Vamos a comentar las afirmaciones más problemáticas de Ratzinger. Lo haremos exponiendo sus palabras literales al comienzo de cada apartado y, después, pasaremos a analizarlas.

2.4.1 Voluntades contrapuestas

«Las dos partes de la oración de Jesús aparecen como una contraposición entre dos voluntades: una es la “voluntad natural” del hombre Jesús, que se resiste ante el aspecto monstruoso y destructivo de aquello a lo que se enfrenta, y quisiera pedir que el “cáliz se aleje de él”; la otra es la “voluntad del Hijo” que se abandona totalmente a la voluntad del Padre»⁷¹.

Nuestro autor comienza diciendo que en la oración de Jesús hay contraposición entre las voluntades. Esta afirmación es muy problemática. Anteriormente, hemos visto que tanto Máximo el Confesor como Constantinopla III se negaban rotundamente a sostener esta incompatibilidad. Todo lo contrario, se ha de dar armonía entre ambas. Pero otro aspecto peliagudo de este párrafo es la división que hace de la oración. Ciertamente, el rezo de Jesús contiene dos partes, en una siente un impulso a evitar la muerte y en la otra acepta seguir la voluntad de Dios. Ahora bien, nuestro autor atribuye a cada parte una voluntad. La primera corresponde a la humana y la segunda a la divina. Por tanto, parece que la humanidad de Jesús está incapacitada para seguir la voluntad salvífica de Dios. Recordamos que Máximo entendía que toda la oración era de la humanidad del Hijo. Sin embargo, para Ratzinger parece que el designio divino solo puede ser aceptado por la persona del Hijo, no por su naturaleza humana. Ahora bien, me pregunto si puede salvarnos una humanidad que se resiste a seguir la voluntad de Dios. Pienso que no.

2.4.2 ¿La fusión soluciona la contraposición?

«Jesús pronunció las dos peticiones, pero la primera, la de ser “librado” se funde con la segunda, en la que ruega por la glorificación de Dios en la realización de su voluntad; así, el conflicto en lo más íntimo de la existencia humana de Jesús se recompone en la unidad»⁷².

Mediante estas palabras, creo que podemos sostener con seguridad que Ratzinger contrapone las dos voluntades situándolas en conflicto entre ellas. Hemos de recordar que Apolinar ya pensó que, en el caso de haber dos principios de actuación en Cristo, estos se verían contrapuestos. Por ello, eliminó el alma humana de Jesús. Nuestro autor mantiene la existencia de ambas voluntades en oposición intentando buscar una solución. Sin embargo, la cosa empeora a la hora de querer superar esta incompatibilidad. Ratzinger

⁷¹ *Jesús II*, 185.

⁷² *Jesús II*, 186.

afirma que para solucionar esta situación problemática la voluntad humana se ha de fundir en la divina. En alemán la palabra empleada es *Einschmelzung* (fundición) que, como anota Gabino Uríbarri, es muy cercana a *Verschmelzung* (fusión)⁷³. Por tanto, el verbo «fundir» es completamente desacertado y puede ser asociado a un vocabulario monotelita. Esta terminología contradice los adverbios que usó Calcedonia para explicar cómo se da la unión de las naturalezas y que también retomó Constantinopla III para mostrar la unidad de las voluntades. Curiosamente, en la edición castellana del segundo volumen encontramos en la página 186, que se nos queda a la izquierda al abrir el libro, el término «fundir» y en la 187, que se sitúa a la derecha, la mención a los adverbios de Calcedonia, especialmente «sin confusión». Por tanto, en un golpe de vista vemos la incoherencia de nuestro autor. En una página nos dice que las voluntades se funden y en la siguiente sostiene que las naturalezas no se confunden.

También podríamos imaginar que nuestro autor ha tenido un despiste casual y se le ha colado involuntariamente esta terminología. No obstante, si nos remontamos a escritos anteriores la situación no mejora. En su escrito *Puntos de referencia cristológicos*, que recogen unas exposiciones del congreso organizado en Río de Janeiro por el CELAM en 1982, dice lo siguiente:

«La dualidad metafísica de una voluntad humana y una divina no es anulada, pero ambas se fusionan en el espacio personal, en el espacio de la libertad, de modo que ambas devienen una voluntad, no naturalmente, sino personalmente»⁷⁴.

En este caso la palabra usada es «fusión». Podríamos pensar que es un error de la traducción española y que Ratzinger pensaba en otro concepto. Pero Gabino Uríbarri nos muestra que en alemán la palabra empleada es *Verschmelzung* y es correcto traducirla así⁷⁵. Además, ahora nos dice que las dos voluntades se fusionan en el espacio personal deviniendo a ser una única. Es cierto que quiere mantener la dualidad metafísica, pero nos preguntamos cómo se puede sostener este duotelismo y al mismo tiempo afirmar que solo existe una voluntad personal en la que se ha producido una fusión. Volvemos a recordar que Calcedonia nos decía «que se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo, Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas» (DH 302). Por tanto, es una persona compuesta. Además, el modo de unión es «sin confusión» (cfr. DH 303). En conclusión, parece que

⁷³ Gabino Uríbarri Bilbao. *La plena humanidad de Jesucristo. Una discusión con J. Ratzinger*. Madrid: BAC, 2022, 145.

⁷⁴ Joseph Ratzinger. *Miremos al traspasado*, 47.

⁷⁵ Gabino Uríbarri Bilbao. *La plena humanidad de Jesucristo*, 123.

nuestro autor esté hablando de una absorción de la voluntad humana en la unidad de la persona divina. Justo lo que el mismo Ratzinger había definido por monotelismo⁷⁶. Respondiendo a la pregunta del encabezado de este apartado, ni la fusión ni la fundición son soluciones válidas para superar la contraposición de las naturalezas.

2.4.3 ¿La voluntad humana de Cristo es pecadora?

«Se ha de ver naturaleza y persona cada una en su propio modo de ser. Esto significa que hay en Jesús “voluntad natural” propia de la naturaleza humana, pero hay una sola voluntad de la persona, que acoge en sí la “voluntad natural”»⁷⁷.

Este texto también es problemático. Por una parte, dice que hemos de distinguir entre voluntad de la persona y voluntad natural. Podríamos pensar que la voluntad personal hace referencia a la unidad que se da en la persona de las dos voluntades naturales. Esta interpretación podría disculpar a Ratzinger, aunque le podríamos haber exigido algo más de claridad en el lenguaje. Pero nuestro autor no habla de dos voluntades naturales. Solo menciona una, la humana. Por tanto, hemos de pensar que cuando habla de voluntad personal se está refiriendo a la divina. Esta diferencia terminológica recuerda a la ambigüedad con la que se movieron los seguidores de Cirilo de Alejandría cuando se negaron a otorgarle el estatuto de naturaleza a la humanidad por miedo a equipararla a la divinidad. Curiosamente, en Ratzinger ocurre al contrario, la voluntad natural sería solo la humana.

El texto continúa diciendo que la voluntad personal (la que comúnmente conocemos por divina) acoge la natural (que es la humana). Esto es posible porque así se encuentran orientadas desde la creación. Bueno, en este punto sí que se acerca a Máximo el Confesor, aunque con un vocabulario que hemos de disculpar. Pues, la persona en sentido técnico no es principio de actuación. No obstante, agradecemos que en este caso hable de acogida de la voluntad humana y no de fusión. Ahora bien, el problema lo tenemos cuando nuestro autor atribuye a Jesús una voluntad que se resiste a Dios.

⁷⁶ Al inicio del punto 2.2.3 hemos visto que Ratzinger decía que el monotelismo sostenía que «dada la unidad de la persona -afirma- solo puede existir una única voluntad: una persona con dos voluntades sería esquizofrénica». *Jesús II*, 189.

⁷⁷ *Ibid.*, 190.

«En la voluntad natural humana de Jesús está, por decirlo así, toda la resistencia de la naturaleza humana contra Dios. La obstinación de todos nosotros, toda la oposición contra Dios está presente, y Jesús, luchando, arrastra a la naturaleza recalcitrante hacia su verdadera esencia»⁷⁸.

Bajo mi punto de vista, en este párrafo citado vemos la falta de continuidad con el pensamiento de Máximo y la raíz de las ambigüedades de Ratzinger. Nuestro autor ha interpretado bien al monje del siglo VII cuando observa que la voluntad de los hombres está llamada a cooperar con la voluntad de Dios. También lo entiende correctamente cuando ve que esta sinergia se ha convertido en contraposición a causa del pecado⁷⁹. Sin embargo, se separa de Máximo y Constantinopla III al atribuir a Jesús una voluntad que participaría de esta ruptura ocasionada por la desobediencia del hombre. Anteriormente, veíamos que el monje diferenciaba entre una voluntad natural y otra gnómica para sostener que en Cristo solo encontramos la primera. Sin embargo, todo parece indicar que Ratzinger sí que adjudica a Jesús esta voluntad afectada por el pecado.

Mi hipótesis es que nuestro teólogo cruza una línea roja que ya había sido anunciada en nuestro comentario a la escena del bautismo de Jesús⁸⁰. En la narración de este pasaje, nuestro autor sostenía que Cristo está asumiendo «toda la culpa del mundo sufriendola hasta el fondo, sin dejar nada al descender en la identidad de quienes han caído»⁸¹. También comentábamos que seguía la línea teológica de Balthasar para poder mantener que Jesús sufre interna y subjetivamente el pecado. Ahora bien, también precisábamos que Ratzinger tenía presente el texto de la *Carta a los hebreos* que dice que «no tenemos un sumo sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, ya que ha sido probado en todo como nosotros, excepto en el pecado» (Heb 4,15)⁸². Por tanto, entendíamos que no estaba afirmando que la humanidad de Cristo participara del pecado, sino que Jesús fue «hecho pecado» (2 Cor 5,21) padeciendo las consecuencias de este internamente. De hecho, en el capítulo precedente también señalábamos que el teólogo suizo tampoco cruzó este umbral. Balthasar señala que Jesús no se asemeja a los hombres en su «no» a Dios, sino en que el pecado no le es algo externo⁸³. Sin embargo, en las páginas de la trilogía sobre *Jesús de Nazaret* parece que nuestro autor sí que afirma que

⁷⁸ *Jesús II*, 190.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Ver Capítulo II: 1.2 Representación en Cristo.

⁸¹ *Jesús I*, 42.

⁸² Citado en: *Jesús I*, 51.

⁸³ Cfr. Hans Urs von Balthasar. *Teodramática IV*, 312.

la humanidad de Cristo se asemeja a la nuestra en su contraposición a la divinidad. En opinión de Gabino Uríbarri, «Ratzinger introduce de algún modo el pecado humano, su resistencia a Dios, en la humanidad de Jesús. De ahí que haya de ser vencido por la divinidad misma del Hijo»⁸⁴. Por tanto, nuestro autor puede estar cruzando una frontera peligrosa con repercusiones soteriológicas graves.

2.4.4 Repercusiones soteriológicas

Las repercusiones sobre el modelo soteriológico de la expiación vicaria son realmente serias. En primer lugar, nos podemos preguntar si la humanidad de Cristo que no quiere seguir la voluntad divina puede ser salvífica para nosotros. En el segundo capítulo veíamos que nuestro teólogo articulaba el modelo expiatorio junto con la categoría del admirable intercambio. Cristo toma nuestro pecado para devolvernos una humanidad filial. Pero en este caso, vemos que es imposible que la naturaleza humana de Cristo sea la puerta de acceso para nuestra relación con Dios, pues está participando de nuestra oposición. Ratzinger es consciente de ello, pero la solución que propone es insuficiente, ya que lo que hace es fundir la voluntad humana en la divina para que desaparezcan todas las oposiciones. Pero si hay fundición, entonces Jesús ya no es completamente hombre y hemos de recordar que Gregorio Nacianceno nos decía que «lo que no ha sido asumido, no ha sido sanado». Estas consideraciones me llevan a preguntarme si Ratzinger no estará repitiendo los mismos errores de Apolinar. Por cierto, parece que algo de razón tenía este personaje de Laodicea, ya que, si pensamos dos voluntades contrapuestas, el cortocircuito está asegurado.

Por lo tanto, la solución no puede ser fusionar la voluntad humana en la divina. Lo que se ha de hacer es negar la contraposición entre las naturalezas de Cristo. En este sentido, creo que no podemos sostener que una voluntad que se opone a salvar a la humanidad pueda ser salvadora. En este capítulo hemos tratado la importancia que tiene que Cristo le dé significado salvífico a su muerte. Pues bien, en este apartado quiero resaltar que también ha de querer humanamente salvar al hombre. No basta quererlo solo como Hijo de Dios, entonces ¿para qué se encarnó? Podría parecer que el Verbo solo se hizo carne para padecer la cruz físicamente. Su naturaleza humana quedaría reducida a un mero

⁸⁴ Gabino Uríbarri Bilbao. *La plena humanidad de Jesucristo*, 136.

instrumento que le permite sufrir como hombre. Además, la humanidad de Cristo sería una marioneta, pues esta sería incapaz de decir «sí» al Padre y tendría que disolverse en la voluntad personal del Hijo.

Sin embargo, es importante que también sus deseos y su voluntad deseen entregarse por los demás. Cristo no solo padeció biológicamente como hombre una muerte en cruz, también quiso como ser humano salvar a la humanidad. Si nuestro autor quiere sostener que la expiación vicaria se ha de entender en claves de reconciliación entre la humanidad y la divinidad, es importante que la naturaleza humana de Jesús quiera seguir a la divina. Para que se dé restauración de la relación, las dos partes han de estar de acuerdo. Si no es así, estamos hablando de imposición de una sobre la otra y no de amor.

En esta línea, si la voluntad humana se contrapone a la divina quiere decir que la primera es forzada por la segunda para que la obedezca. Siguiendo esta argumentación, podemos pensar que la humanidad de Jesús es violentada por su divinidad. En este caso ¿Qué imagen de Dios se nos está transmitiendo? ¿No será una divinidad cruel que fuerza a la humanidad para ir a la cruz en contra de su querer? Sesboüé nos dice que, si no queremos acabar en un cortocircuito perverso, tenemos que respetar tres libertades: la de Dios, la del Hijo y la de los hombres⁸⁵. Si una de ellas falla, nuestra imagen de Dios se puede ver atrofiada. En el caso que nos ocupa, pienso que la voluntad de Cristo no se podría considerar completa. Es cierto que Ratzinger nos podría decir que la voluntad del Hijo, que es la divina, arrastraría la humana. Por lo tanto, se mantendría la defensa de su libertad personal. Pero esto no solucionaría el problema, pues en Jesús se daría un conflicto interno en el que la humanidad perdería su libertad y sería forzada para ir a la cruz. La voluntad divina se nos presentaría de manera despótica y cruel, pues conduciría a la humanidad de Cristo hacia un sacrificio violento anulando su querer. El cortocircuito estaría listo para incendiar el edificio soteriológico. Para evitarlo, sigamos fielmente el tercer concilio de Constantinopla y neguemos que las voluntades de Jesús se oponen.

⁸⁵ Cfr. Bernard Sesboüé. *Jesucristo el único mediador I*, 78.

3. Muerte y resurrección: culmen de la expiación

En esta sección trabajaremos cómo Ratzinger interpreta propiamente el misterio pascual. Nosotros dividiremos esta tercera parte en otros tres apartados. En primer lugar, analizaremos las dos imágenes veterotestamentarias con las que nuestro autor, siguiendo la tradición cristiana, interpreta la muerte de Cristo. Concretamente, nos acercaremos a cómo la figura del siervo de Yahvé y del cordero de Dios dotan de significado salvífico a la cruz. Después, pasaremos a interpretar la expiación como reconciliación. Esta es posible porque el Hijo ha sido humanamente obediente en el sacrificio de su vida. Por último, observaremos cómo la resurrección y ascensión de Cristo son el culmen de la obra soteriológica. Suponen un modo nuevo de existencia en el que la humanidad está reconciliada con la divinidad.

3.1 Figuras veterotestamentarias

3.1.1 Siervo de Yahvé deformado

La imagen del Siervo de Yahvé nos ha ido apareciendo a lo largo de este trabajo. Es el personaje veterotestamentario mediante el cual los primeros cristianos interpretaron y profundizaron en el sentido de la muerte expiatoria de Jesús. También para Ratzinger ocupa un lugar especial y es una de las importantes claves hermenéuticas con las que articula su discurso soteriológico. En este apartado quisiera detenerme en cómo nuestro autor asocia esta imagen veterotestamentaria a Cristo en los momentos previos a su muerte en la cruz.

En el momento en el que Jesús sufre las burlas de la guardia del sanedrín y los azotes de los soldados romanos se está reflejando en Él la figura del siervo sufriente. Los primeros se burlan de Cristo dando cumplimiento al destino que fue profetizado por la figura del profeta Isaías. Los segundos, lo flagelan dejándolo prácticamente con una forma deformada. Ratzinger nos dice que de esta manera se reflejan en Jesús las consecuencias del pecado del hombre⁸⁶. Sobre este punto me gustaría comentar dos cosas.

⁸⁶ *Jesús II*, 233.

En primer lugar, la profesora Marta García apunta que la «no-forma» del siervo de Yahvé (cfr. Is 53,2) está mostrando a aquellos que lo apalean su propia deformación. Es decir, está haciendo de espejo para que ellos mismos vean la desfiguración que han adquirido por su propio pecado y así se conviertan. De esta manera, la profesora de Biblia concluye que «la desfiguración que en él vemos es tan solo el espejo de la deformación de nuestro pecado y esta acusación que se nos devuelve desde el cuerpo del inocente es contemporáneamente una oferta de curación emanada también desde su cuerpo»⁸⁷. En esta línea, se puede aplicar esta idea a Jesús y ver cómo Él ha asumido las consecuencias del mal de los hombres. De este modo, ha adquirido una deformación que quiere provocar en el hombre su conversión. De alguna manera, está presente la categoría del admirable intercambio del que hablamos en el capítulo precedente. Jesús toma el mal que nos afecta para que sea posible la conversión que nos lleve a vivir como auténticos hijos de Dios.

En segundo lugar, Ratzinger señala que en la flagelación Jesús está reflejando la miseria de todos aquellos hombres que son golpeados y abatidos⁸⁸. Más adelante, también dirá que reza el *Salmo 22* en la cruz porque está asumiendo el tormento de todos los hombres que sufren a causa del pecado⁸⁹. Es decir, Cristo se ha hecho solidario con toda la humanidad que sufre las consecuencias del mal. Esta idea me parece importante, pues Sesboüé señala que en Jesús se ha de dar una doble solidaridad para que su salvación sea universal: solidario con el Padre en su divinidad y solidario con los hombres en su humanidad. La primera es importante para garantizar el valor absoluto de la salvación. La segunda también es capital para subrayar la representación universal que ejerce Jesús sobre toda la humanidad. Además, el jesuita francés señala que esta doble solidaridad es imprescindible para entender cómo se produce el admirable intercambio. Cristo se hace solidario con los hombres asumiendo las consecuencias de nuestro pecado y nos hace partícipes de los beneficios de su solidaridad divina⁹⁰. Por tanto, Jesús no solo se ha hecho hombre, sino que también asume las miserias que sufren los abandonados del mundo para ser el representante de todos aquellos que sufren las consecuencias del pecado. No solo se trata de ponerse en el lugar de los hombres, sino en sufrir en primera persona el mal que los atormenta.

⁸⁷ Marta García Fernández. «Cristología para empezar: dando pasos hacia una cristología del siervo». En *Teología con alma bíblica: miscelánea homenaje al Prof. Dr. José Ramón Busto Saiz*, dirigido por Pablo Alonso Vicente, y Santiago Madrigal Terrazas, 111. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2021.

⁸⁸ Cfr. *Jesús II*, 233.

⁸⁹ Cfr. *Ibid.*, 250.

⁹⁰ Cfr. Cfr. Bernard Sesboüé. *Jesucristo el único mediador I*, 468-471.

3.1.2 Cordero de Dios

Ratzinger dedica un apartado del capítulo «Crucifixión y sepultura de Jesús» a tratar la muerte de Jesús como expiación vicaria (reconciliación) y salvación⁹¹. En estos párrafos remite a la figura veterotestamentaria del cordero de Dios para ilustrar el modo de proceder de Dios. Nuestro autor resalta que, según el cuarto evangelio, Jesús muere en el mismo momento en el que están siendo sacrificados los corderos pascuales en el templo⁹². Por tanto, Él es el auténtico «cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29). Ahora bien, Ratzinger sigue la teología paulina para identificar a Cristo con el cordero de otra fiesta judía, la celebración del *Yom Kippur*, el día del perdón.

San Pablo dice en la Carta a los romanos que «Dios exhibió a Jesús como instrumento de propiciación a través de su propia sangre, para recibir el perdón mediante la fe» (Rom 3,25). Al trabajar la oración sacerdotal vimos el rito de la fiesta de la expiación⁹³. Recordamos que, antes de la destrucción del primer templo, el sumo sacerdote derramaba la sangre del cordero sacrificado sobre el propiciatorio, que era la cubierta del arca de la alianza. Mediante el contacto de la sangre con el objeto sagrado se consideraba que la humanidad se reconciliaba con Dios.

Pues bien, Ratzinger ve con claridad el paralelismo con Jesús. Él toma toda la suciedad del mundo haciéndola entrar en contacto con su pureza. De este modo, nos devuelve su santidad. Podemos decir que nuestro teólogo vuelve a aplicar el mecanismo del admirable intercambio para entender cómo se produce la salvación. Ahora bien, me interesa destacar que focaliza sobre todo uno de los dos movimientos que se dan en esta categoría. Prestemos atención al siguiente texto:

«Si lo habitual es que aquello que es impuro contagie y contamine con el contacto lo que es puro, aquí tenemos lo contrario: allí donde el mundo, con toda su injusticia y con sus crueldades que lo contaminan, entra en contacto con el inmensamente Puro, Él, el Puro, se revela al mismo tiempo como el más fuerte. En este contacto la suciedad del mundo es

⁹¹ Cfr. *Jesús II*, 267-279.

⁹² Es interesante anotar que el cuarto evangelio narra la muerte de Jesús siguiendo una cronología diferente a la de los sinópticos. Para los tres primeros evangelistas Jesús celebra en su última cena un banquete pascual. Por tanto, muere el día de Pascua. Sin embargo, Juan adelanta un día las fechas y Cristo es crucificado en el momento en el que se sacrifican los corderos en el templo. Ratzinger, siguiendo la línea de Meier, apuesta por la mayor historicidad del cuarto evangelio en este punto. Cfr. *Jesús II*, 129-139.

⁹³ Ver *Supra*, 1.3.2.1 La expiación vicaria como trasfondo.

realmente absorbida, anulada, transformada mediante el dolor del amor infinito. Y puesto que en el Hombre Jesús está el bien infinito, ahora está presente y activa en la historia del mundo la fuerza antagonista de toda forma de mal»⁹⁴.

En estas palabras observamos que Ratzinger se centra fundamentalmente en cómo Jesús nos devuelve su santidad. El amor de Dios que se nos ha dado en Cristo es el que vence la suciedad del mundo. Además, se subraya que es el hombre Jesús quien contiene este bien infinito que derrota el mal del mundo. Estas consideraciones pienso que son mucho más acertadas que las que hemos visto en el tratamiento de la oración del huerto de los olivos. En el comentario de aquel pasaje, nuestro autor se centró en cómo Cristo asumía la contraposición del hombre a Dios. El problema es que lo hizo de una forma arriesgada llegando a mostrar que el mismo Jesús también participaba en su voluntad humana de esta oposición. Estas afirmaciones son peligrosas porque nos llevan a concluir que Cristo no solo asume las consecuencias del pecado, sino que también participa de este. Sin embargo, en estas últimas palabras creo que nuestro autor opta por una vía más saludable. El acento del admirable intercambio se pone en que el Hijo de Dios encarnado nos hace partícipes de su pureza. Además, se muestra que en su humanidad se encuentra el bien, por lo tanto, no está participando del mal. En conclusión, pienso que este camino teológico nos da mayor seguridad a la hora de desarrollar una soteriología equilibrada y bien articulada.

En conclusión, las imágenes del siervo de Yahvé y del cordero de Dios le sirven a Ratzinger para ilustrar cómo Dios se compromete con la salvación de la humanidad. La divinidad se implica totalmente en la salvación del hombre dejándose afectar por la situación en la que vive. Como dice Vanhoye, «a diferencia de los sacrificios antiguos, el de Cristo no fue exterior a él, sino personal»⁹⁵. Por ello, no se puede hablar de un Dios cruel que pide la sangre del inocente para calmar sus ansias de justicia. Todo lo contrario, quiere restaurar la relación que se ha roto y, para ello, asume la humanidad y las consecuencias que esta decisión conlleva. En palabras de Ratzinger, «Dios mismo se pone como lugar de reconciliación y, en su Hijo, toma el sufrimiento sobre sí»⁹⁶.

⁹⁴ *Jesús II*, 269-270.

⁹⁵ Albert Vanhoye. *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo*, 208.

⁹⁶ *Jesús II*, 270.

3.2 Obediencia expiatoria y reconciliadora

Ratzinger combina acertadamente los conceptos de obediencia, relación y sacrificio para explicar cómo se produce la reconciliación de la humanidad con la divinidad en la cruz de Cristo. En este caso realiza un discurso mucho más coherente y mejor formulado que el que hemos visto en el tratamiento de las dos voluntades. En este caso, la plena humanidad de Cristo queda fuertemente subrayada. Pasamos a exponer su argumentación brevemente⁹⁷ y concluimos con unas reflexiones que surgen a partir de esta.

Nuestro autor tiene presente que el hombre se encuentra en un estado de caída que le impide vivir en ofrenda continua a Dios. Si el verdadero culto es la entrega personal a la divinidad, el ser humano se ve incapaz de realizarla porque está atrapado por su pecado. Se encuentra necesitado de una expiación que ni él mismo puede llevar a cabo. Por ello, en el Logos que se hace hombre encontramos la obediencia del Hijo que se ha hecho humana. Esta obediencia llega a su culmen en la entrega total de la vida en la cruz. En palabras de nuestro autor, «su obediencia corpórea es el nuevo sacrificio en el cual nos incluye a todos y el que, al mismo tiempo, toda nuestra desobediencia es anulada mediante su amor»⁹⁸. Por tanto, el hombre puede participar de la obediencia perfecta del Hijo porque esta se ha humanizado. Así, el ser humano puede restaurar su relación con Dios. Ahora el hombre vive una nueva existencia que participa de la entrega personal de Jesús al Padre. En este nuevo estado, puede rendir un culto auténtico en el que ajusta su vida a la Palabra para convertirse en entrega continua a Dios.

Sobre esta argumentación me gustaría hacer algunas reflexiones. En primer lugar, en su vida terrenal Cristo vive humanamente su obediencia perfecta como Hijo. Ahora bien, antes de hacerse hombre el Logos ya existía en total entrega al Padre. Recordamos que si Ratzinger formula que Jesús es un ser-para es porque ya vivía de esta manera en la relación trinitaria que mantenía con el Padre antes de la encarnación. Por tanto, su entrega en la cruz no es algo extraño a su ser. La novedad se encuentra en que ahora su obediencia perfecta se da de un modo humano. De este modo, los hombres pueden participar de ella y entrar en una relación filial con Dios.

Por consiguiente, es fundamental que la obediencia de Cristo sea completamente humana. No basta con que sea la del Hijo de Dios, ha de ser también la del Hijo de Dios

⁹⁷ Sigo la argumentación de Ratzinger en *Jesús II*, 270-274.

⁹⁸ *Ibid.*, 273-274.

encarnado. Este punto lo encontramos bien formulado en estas páginas de nuestro autor. Aquí vemos claramente que Jesús ha de tener una obediencia humana para que el hombre pueda participar de ella. Es todo lo contrario a afirmar que las voluntades de Cristo se encuentran contrapuestas. Nada de esto deducimos de estas últimas líneas de nuestro autor. Es todo lo contrario a lo visto en el comentario a la oración en el huerto de los olivos. Jesús ha de querer humanamente entregarse al Padre para que su obediencia perfecta sea humana. De esta manera, puede llevar a todos los hombres a Dios.

Por ello, Cristo es el único sumo sacerdote que inaugura una liturgia nueva, en Él lo divino se ha hecho humano y lo humano puede participar de lo divino. Este sacerdocio nos manifiesta la doble dimensión del amor de Jesús. Por una parte, cuenta con una dimensión vertical por la que el Hijo se ofrece al Padre, ya que desde su eternidad vive en esta actitud de entrega continua. Por otro lado, cuenta con una dimensión horizontal que incluye a todos los hombres por los que Cristo está dando su vida en la cruz. De esta manera, entendemos que este amor, que es obediencia y entrega, sea la causa de la reconciliación. Este amor divino que se ha hecho humano es el que purifica y restaura la relación con Dios. En esta línea, participar en la obediencia humana de Cristo es la puerta de entrada en la relación de amor que existe entre el Hijo y el Padre.

En conclusión, en la cruz Cristo está llevando a culmen su entrega humana al Padre. En ella el vaciamiento de su vida es total, por lo tanto, podemos hablar de una obediencia perfecta que ha llegado a plenitud. Esta obediencia se ha de entender en claves de amor, tanto a Dios como a los hombres. Al ser una entrega completamente humana, puede incluir a todos los hombres en ella. De esta manera, su amor es el que expía la desobediencia que ha provocado el pecado. Ahora el hombre puede volver a entregarse obedientemente al Padre en Cristo. Su relación con la divinidad se ha reconciliado.

3.3 La resurrección: nueva existencia del hombre reconciliada con Dios

Hay dos afirmaciones importantes de Pablo que Ratzinger cita en su comentario sobre la resurrección que no se nos pueden pasar en nuestro estudio soteriológico. La primera, «si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación carece de sentido y vuestra fe lo mismo» (1 Cor 15,14). La segunda, «si tus labios profesan que Jesús es el Señor y tu

corazón cree que Dios lo resucitó, te salvarás» (Rom 10,9)⁹⁹. Nuestro autor incluye estas frases paulinas para subrayar la repercusión que tiene en nuestra propia vida que Cristo haya resucitado verdaderamente.

Acertadamente, Ratzinger insiste en que la resurrección de Cristo no se puede reducir únicamente a lo biológico. Si fuese así, poco tendría que decir a nuestras vidas. Sin embargo, «en la resurrección de Jesús se ha alcanzado una nueva posibilidad de ser hombre, una posibilidad que interesa a todos y que abre un futuro, un tipo nuevo de futuro para la humanidad»¹⁰⁰. Esta afirmación de nuestro autor es muy importante. En ella se está afirmando que Cristo no ha abandonado su naturaleza humana en su victoria sobre la muerte. Por ello, podemos afirmar que en Él se da un nuevo modo de ser hombre. Su humanidad ha sido glorificada en la resurrección y asciende con ella al cielo. De hecho, ya en su obra *Introducción al cristianismo* (1968) afirmó que «habríamos de definir el cielo como el contacto entre el ser del hombre y el ser de Dios»¹⁰¹. Por consiguiente, «el hombre Jesús, con su mismo cuerpo, pertenece ahora totalmente a la esfera de lo divino y eterno»¹⁰². Su modo de estar junto al Padre no es el mismo que el que se daba antes de la encarnación, sino que ahora se relaciona con Él también humanamente.

Esta consideración repercute directamente sobre nosotros. Pues, si la humanidad de Cristo nos incluye a todos, también ahora nosotros participamos de su relación filial con Dios. Por ello, Ratzinger insiste en que ahora lo humano tiene espacio en lo divino¹⁰³. En la vida de la Trinidad hay un lugar para el hombre. En esta línea, nuestro autor afirma que «se ha inaugurado una dimensión que nos afecta a todos y que ha creado para todos nosotros un nuevo ámbito de la vida, del ser con Dios»¹⁰⁴. Ahora bien, no podemos olvidar que participamos de la filiación del Hijo a partir de su humanidad. Este punto se encuentra detrás de toda la reflexión de Ratzinger de la resurrección de Jesús. Es interesante subrayarlo, pues en otros momentos, sobre todo en el comentario a la oración en el huerto de los olivos, el discurso sobre la naturaleza humana de Jesús no quedaba suficientemente bien articulado. Incluso cuando comentábamos la singular relación que mantiene el Hijo con el Padre en la oración decíamos que echábamos de menos una

⁹⁹ Citado en *Jesús II*, 281 y 290 respectivamente.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 284.

¹⁰¹ Joseph Ratzinger. *Introducción al cristianismo*, 260.

¹⁰² *Jesús II*, 318.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, 319.

reflexión sobre cómo participa la humanidad de esta relación. Sin embargo, en los párrafos en los que Ratzinger comenta la resurrección de Jesús la plena humanidad de Cristo está garantizada. De esta manera, nuestro autor puede afirmar que los hombres pueden participar de la vida filial del Hijo junto a Dios.

Por consiguiente, la resurrección y la ascensión son fundamentales en el proceso soteriológico. No basta con la muerte en la cruz. Recordamos que el verdadero objetivo de la expiación es alcanzar la reconciliación de los hombres con Dios. Pues bien, para que se dé la auténtica restauración de la relación, la humanidad ha de ser llevada junto al Padre. Si nos quedamos únicamente en la muerte, entonces la humanidad se encuentra purificada de sus pecados, pero no se sabe si ha vuelto a vincularse con la divinidad. Sería como si un hombre hubiese lavado las manchas de su traje, pero se quedase sin entrar en la fiesta. Pues bien, la teología de Ratzinger nos posibilita afirmar que la salvación no termina en la cruz, sino que culmina en la resurrección y en la ascensión. De esta manera, se evita una soteriología excesivamente hamartiológica y se acentúa la finalidad reconciliadora que tiene el proceso salvífico.

En último lugar, me gustaría comentar una carencia que observo en el análisis de Ratzinger de la resurrección de Cristo, la ausencia del Espíritu Santo en este acontecimiento. Parece que no intervenga en este importantísimo evento. Es cierto que, en el apartado dedicado a la ascensión, nuestro autor comenta que la tercera persona de la Trinidad llena de fuerzas a los discípulos para que puedan ser testigos de Cristo. Ahora bien, esta presencia pneumatológica es nombrada solamente un par de veces y queda limitada al envío a la misión de los creyentes¹⁰⁵. Esta reducción me recuerda a lo ya visto en el comentario de la unción de Cristo en el bautismo¹⁰⁶. En las palabras dedicadas a este pasaje veíamos que el pensamiento de nuestro autor adolecía de una reflexión que explicase cómo el Espíritu Santo acompaña la humanidad de Cristo para que esta crezca en su filiación divina y llegue a su plenitud en la resurrección. Teólogos españoles como Luis Ladaria, Gabino Uríbarri y Ángel Cordovilla subrayan esta dimensión pneumatológica de la cristología que repercute sobre la filiación de los seres humanos¹⁰⁷. El mismo Espíritu que acompañó a Cristo en su vida terrena, ahora es enviado por Jesús

¹⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, 327, 332.

¹⁰⁶ *Supra*, Capítulo II, 1.4 Unción en el bautismo

¹⁰⁷ Cfr. Ángel Cordovilla Pérez. *Teología de la salvación*, 435-452; Cfr. Gabino Uríbarri Bilbao. *El Hijo se hizo carne*, 269-302; Cfr. Luis Ladaria Ferrer. *Jesús y el Espíritu: la unción*, 55-86.

resucitado para que configure a los hombres como hijos según el paradigma del Hijo de Dios hecho carne.

Ciertamente, Ratzinger tiene presente que los hombres participan de la condición filial del Hijo con el Padre a partir de la humanidad de Cristo. Pero para que los hombres sean incluidos en esta relación han de ser moldeados según la naturaleza humana del resucitado. Pues bien, en este proceso interviene el mismo Espíritu que llevó a plenitud la humanidad del Hijo en el misterio pascual. Sin embargo, esta dimensión pneumatológica de la soteriología no es tenida en cuenta por nuestro autor. Tampoco en el acontecimiento de la resurrección de Cristo. Por tanto, no explica cómo la tercera persona de la Trinidad participa en el proceso de reconciliación entre la humanidad y la divinidad. Al no tener en cuenta cómo el Espíritu acompaña a los hombres en su proceso de filiación, pasa demasiado rápido sobre el modo en el que los seres humanos participan de la relación del Hijo con el Padre. Además, la dimensión trinitaria de su teología salvífica queda reducida a las dos primeras personas, pues la tercera queda silenciada.

4. Conclusiones

4.1 La dimensión litúrgica de la teología expiatoria

4.1.1 ¿Es correcto situar el *Yom Kippur* en el trasfondo del misterio pascual?

Ratzinger nos ha presentado toda la obra soteriológica como una gran liturgia que tiene como trasfondo las fiestas judías. Nuestro autor entiende que, a pesar de que Jesús muera durante la Pascua, la gran celebración que nos explica el sentido de su entrega en la cruz es el *Yom Kippur*. De hecho, siguiendo a Feuillet, considera que detrás de la oración sacerdotal (cfr. Jn 17) se encuentra la gran fiesta de la expiación. Ahora bien, esta vinculación no se encuentra explicitada en el texto evangélico. Lo que sí que se nos presenta de manera clara es que la muerte y resurrección de Jesús se dan en las fiestas de Pascua. Sin embargo, Ratzinger interpreta la obra soteriológica de Cristo a la luz del *Yom Kippur*, que es otra celebración que tiene otro significado y otra fecha. Por tanto, se nos plantea la duda de si es legítima esta asociación de dos fiestas que se dan en momentos diferentes del año y que las narraciones evangélicas no explicitan.

Esta vinculación de la muerte de Jesús con el *Yom Kippur* la encontramos en otros textos neotestamentarios como la *Carta a los romanos* y la *Carta a los hebreos*. Ahora bien, en estos casos se está haciendo una ampliación legítima de sentido a la luz de la pascua. Lo que está haciendo nuestro autor es distinto, pues quiere ver en las narraciones evangélicas, sobre todo en la de Juan, una asociación expresa con esta celebración. Vanhoye, un autor que merece el respeto de Ratzinger¹⁰⁸, opina que se ha de ser cuidadoso con estas alusiones inciertas y procurar no convertirlas en afirmaciones literales¹⁰⁹.

Pienso que Ratzinger comete en este caso la misma imprudencia en la que cayó a la hora de introducir explícitamente la categoría del Siervo de Yahvé en la conciencia que Jesús tenía de su misión salvífica¹¹⁰. No distingue entre las referencias tácitas al valor expiatorio de su muerte y la ampliación expresa de sentido que le dieron los primeros cristianos. Esto le lleva a darle el mismo valor a las categorías veterotestamentarias que aparecen literalmente en los evangelios con aquellas que podrían ser solamente alusiones.

Además, la fiesta que contextualiza la muerte y resurrección de Jesús es la Pascua. Aunque esta celebración judía no es propiamente expiatoria, sí que encontramos en los evangelios gestos y palabras de Cristo que le dan este significado salvífico a la entrega de su vida¹¹¹. No es necesario ver detrás de las narraciones evangélicas referencias a la fiesta del *Yom Kippur* para hablar de una muerte que perdona los pecados. Entre otras, porque estas no se pueden sostener con certeza. Por lo tanto, pienso que nuestro autor fuerza excesivamente el cuarto evangelio cuando afirma que detrás de este se encuentra el trasfondo de la fiesta de la expiación. Pienso que es más acertado comentar cómo en un contexto pascual Cristo le dio un significado expiatorio a su muerte y, posteriormente, la comunidad pospascual interpretó este acontecimiento en sintonía con la fiesta del *Yom Kippur*.

4.1.2 Sentido existencial de la liturgia y del sacrificio de Cristo

Ciertamente, Ratzinger interpreta el misterio pascual con el trasfondo de las fiestas judías. Ahora bien, se ha de tener presente que nuestro autor no reduce la liturgia al mero

¹⁰⁸ Este autor es citado por Ratzinger en el segundo volumen de su trilogía. Cfr. *Jesús* II, 194,195, 355.

¹⁰⁹ Cfr. Albert Vanhoye. *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo*, 73.

¹¹⁰ *Supra*, 1.3.3.3 Apunte sobre la historicidad de las palabras de la institución.

¹¹¹ *Supra*, *Ibid*.

rito. El verdadero culto es la entrega personal del hombre a la voluntad de Dios. En esta misma línea ha de ser interpretado el sacrificio de Cristo. Jesús entrega toda su vida a la divinidad para que la humanidad se reconcilie con ella. Por tanto, para Ratzinger la liturgia ha de ser entendida en claves existenciales y personalistas. Esta consideración no resta valor a las celebraciones rituales. De hecho, es bien conocida la crítica del teólogo alemán a todas las tendencias teológicas posteriores al Vaticano II que han desacralizado el culto divino¹¹². Nuestro autor no pierde de vista que en la celebración se actualiza el misterio pascual que introduce al hombre en el proyecto soteriológico de Dios. Ahora bien, si el hombre participa de la salvación en la liturgia, el nuevo modo de existencia que supone la salvación ha de atravesar toda su vida.

Pues bien, la teología de nuestro autor nos cuestiona sobre la manera en la que actualmente vivimos la liturgia en nuestras comunidades. En mi opinión, no se ha llegado a comprender que en la celebración se actualiza el misterio pascual que nos hace partícipes de la salvación. Por consiguiente, la liturgia es la puerta de entrada para que la humanidad acceda a la obra soteriológica de Cristo. Toda nuestra existencia debería verse penetrada por este acontecimiento. Sin embargo, en la actualidad se busca encontrar la utilidad y la amenización del rito. Es decir, el objetivo de las celebraciones es que los creyentes que acuden a ellas las encuentren amenas e interesantes para que repitan su asistencia. De esta manera, el hombre no se abre a la iniciativa divina, pues se piensa que la liturgia depende únicamente de lo humano, no de Dios. En este sentido, hago más las palabras de Olegario González de Cardenal: «Quien solo ejercita la razón instrumental, posesiva, transformadora, no es capaz de celebración, no puede “ver” a Dios, ni entrar en la lógica de Cristo. Crear ese sujeto capaz de celebrar es la tarea primera y más sagrada de la educación litúrgica hoy, tan difícil como urgente»¹¹³. Pues bien, la teología de nuestro autor favorece realmente la creación de este creyente que se deja atravesar existencialmente por la acción divina que actúa en la liturgia y penetra toda su vida.

¹¹² Cfr. Joseph Ratzinger – Vittorio Messori. *Informe sobre la fe*. Madrid: 2015 (original 1985), 121-138.

¹¹³ Olegario González de Cardenal. «Introducción a la edición española». En Joseph Ratzinger. *El espíritu de la liturgia*, 42.

4.2 Importancia de la plena humanidad de Cristo en la expiación

4.2.1 Ambigüedad de Ratzinger

Otra de las grandes cuestiones que nos ha aparecido a lo largo de este capítulo es la importancia de la humanidad de Cristo en la obra soteriológica. En el comentario de la oración del huerto de los olivos se nos planteaba de manera problemática. Pues, Ratzinger contraponía la voluntad humana de Jesús a la divina. Por tanto, proponía que la primera se fundiese en la segunda para garantizar que Cristo era obediente al Padre. Sin embargo, esta solución es realmente desacertada. Parece que la humanidad de Jesús es incapaz de seguir la voluntad de Dios. No obstante, en la tercera parte de este capítulo veíamos que nuestro autor insistía en que la obediencia del Hijo se ha hecho humana para que en ella puedan ser incluidos los hombres. Por tanto, el cortocircuito soteriológico está listo ¿Cómo puede Cristo ser humanamente obediente al Padre si su voluntad humana está contrapuesta a la divina? Responder con una fusión de voluntades no es solución, ya que desaparecería la voluntad humana y, por tanto, seguiría siendo imposible una obediencia de Jesús como verdadero hombre. Bajo mi punto de vista, el discurso soteriológico de nuestro autor está averiado en este punto.

Ratzinger acierta al dotar de gran importancia a la obediencia humana de Jesús en el momento de su entrega en la cruz. También es coherente al subrayar que en la resurrección y ascensión de Cristo no abandona su naturaleza humana. De esta manera, puede incluirnos en su relación con el Padre en su nuevo modo de existencia. Como podemos observar, se articulan en un discurso coherente la encarnación y el misterio pascual. Por tanto, si me preguntaran si pienso que nuestro autor considera la importancia de la plena humanidad de Cristo en su teología salvífica, respondería que en su conjunto sí que lo hace. Ahora bien, tendría que especificar que, en el ámbito particular del estudio de las dos voluntades, no lo consigue. Se me podría decir que entonces solo tiene una dimensión, aparentemente pequeña, peliaguda. Sin embargo, pienso que este tema es más importante de lo que nos puede parecer a primera vista. De hecho, así lo consideró en el siglo VII el tercer concilio de Constantinopla y, por ello, trabajó este asunto.

4.2.2 La voluntad humana de Cristo es capital en el proceso salvífico

En el estudio de las dos voluntades se nos plantean tres puntos que son esenciales para garantizar que el modelo de la expiación vicaria es lógico internamente. En primer lugar, la voluntad humana no puede desaparecer del sujeto cristológico. Si la humanidad de Cristo no es plena, el hombre no es salvado en su integridad. En palabras de Gregorio Nacianceno, «lo que no ha sido asumido, no ha sido sanado»¹¹⁴. En segundo lugar, la existencia de la voluntad humana es capital para que Cristo sea realmente obediente como hombre. Si no desea humanamente seguir la voluntad de Dios, su obediencia no es real. Estaría siguiendo de una manera forzada contra su parecer el designio divino. Entonces, no ha hecho suya la voluntad de Dios al modo humano. Su obediencia no es tampoco humana y no puede incluirnos en ella a los hombres. Además, la imagen que se nos muestra de la divinidad es cruel, pues ha de violentar a la humanidad para que esta le siga. Por último, se plantea una tercera dificultad. Pienso que un modelo expiatorio que considera la salvación como reconciliación ha de mostrar con claridad el acuerdo de las respectivas voluntades. Cómo van a ser incluidos los hombres en una humanidad de Cristo que tiene su voluntad contrapuesta a la del Padre. La fusión ya hemos dicho que no es solución, pues disuelve la naturaleza humana de Jesús. Por tanto, la reconciliación es imposible. Para que haya restauración de la relación, la humanidad y la divinidad han de mostrar su común acuerdo sin que una se desvanezca en la otra.

4.2.3 Elementos que pueden ser mejorados

En las conclusiones finales de este trabajo abundaré en las siguientes ideas. Pero de momento quiero apuntar que hay un asunto que puede ser mejorado y otro que debe ser corregido en la teología de nuestro autor. Pienso que se puede perfeccionar su modelo soteriológico si considera la humanidad de Cristo en claves dinámicas. Es decir, Jesús progresa como hombre en su filiación con el Padre hasta llegar a plenitud en el misterio pascual. En las objeciones que Ratzinger le mostraba a Bultmann hemos visto que trata la naturaleza humana de Cristo de manera demasiado estática. Si es dinámica, es más fácil articular un discurso en el que la voluntad humana puede ir creciendo en su seguimiento

¹¹⁴ Gregorio Nacianceno. *Epístola* 101, 32 (SC 208, 50).

a la divina. Esto es lo que ocurre en la oración del huerto de los olivos y, por ello, toda su plegaria es realizada como verdadero hombre.

El punto que debe ser corregido es la contraposición de voluntades. En primer lugar, porque contradice lo dicho por el tercer concilio de Constantinopla. En segundo lugar, porque nos da la impresión de una humanidad que participa del pecado. Pienso que en este punto Ratzinger ha sobrepasado una línea roja que Balthasar no atravesó al formular su modelo soteriológico. Sostuvo que Jesús sufre interna y subjetivamente el pecado. De esta manera, se acentúa que el mal que sufre el hombre no le es ajeno. Su solidaridad se subraya. Ahora bien, el teólogo suizo tuvo presente que Cristo no participa del «no» del hombre a Dios. Sin embargo, Ratzinger parece que sí que lo incluye en su teología. Por consiguiente, Jesús participa del pecado humano. Si es así, ¿cómo una humanidad pecadora nos salva? Pienso que es imposible. Por tanto, la contraposición de voluntades ha de ser excluida del modelo soteriológico. Imposibilita la expiación y la salvación.

4.3 Valoración de conjunto

Por último, quisiera destacar que, al tratar la expiación vicaria en claves de reconciliación, nuestro autor recupera el sentido original de esta categoría salvífica. Desarrollaremos esta idea en las conclusiones finales de este trabajo. De momento, señalamos que este enfoque permite tener una visión positiva de la teología salvífica. La expiación vicaria no es una sustitución en la que Jesús paga con su vida el castigo que estaba destinado a los hombres. Cristo no ha muerto para saldar una deuda que el hombre había contraído a causa de su pecado. Tampoco consiste en satisfacer las ansias de justicia de Dios. Se trata de ocupar el lugar de los hombres en su relación con la divinidad para restaurarla y reconciliarla desde su interior. El misterio pascual se nos presenta como el momento en el que Cristo asume completamente las consecuencias de haberse hecho solidario con el hombre y ofrece su vida por su salvación.

En esta línea, es importante subrayar que la teología salvífica de Ratzinger no se limita a la muerte en cruz de Jesús. La resurrección y la ascensión tienen un lugar capital en su reflexión soteriológica. Si la expiación es reconciliación, no basta con que se produzca la purificación de los pecados. La salvación culmina con la nueva relación que ha sido inaugurada por Cristo mediante su victoria sobre la muerte y su subida a los cielos. El

Hijo de Dios hecho carne está junto al Padre con su verdadera humanidad. De esta manera, los hombres pueden participar de su relación filial siendo incluidos en la naturaleza humana de Cristo. Por tanto, la encarnación del Verbo nos vuelve a aparecer como uno de los puntos clave para articular un buen discurso soteriológico. Es imprescindible que el resucitado esté sentado junto al Padre como verdadero hombre para que la humanidad pueda ver restaurada su relación con Dios.

Conclusiones

Idoneidad de la teología expiatoria

En el sentir popular la palabra expiación tiene connotaciones peyorativas. Evoca la necesidad de sufrir un castigo para reparar una falta cometida. Aplicar este significado dentro del contexto religioso corre el riesgo de mostrar una imagen cruel de la divinidad. Dios pasaría a ser un juez que pide la muerte de un hombre para que el pecado sea reparado. Sin embargo, este no es el sentido cristiano del término. Tampoco es este el uso que Ratzinger le ha dado para articular su teología de la salvación. De hecho, nuestro autor quiere evitar en todo momento mostrar la cruz de Jesús como una punición que alguien tenía que sufrir para aplacar la cólera divina. En esta línea, Ratzinger se vale de su pensamiento personalista y existencial para mostrar la expiación vicaria como la reconciliación entre el hombre y Dios. En esta sección elaboro unas conclusiones reflexivas en las que expondré la idoneidad de esta categoría salvífica.

1. Expiación vicaria en claves personalistas

El personalismo atraviesa todo el pensamiento teológico de nuestro autor. Ahora bien, como hemos visto en el primer capítulo, su concepción de la persona no es el mismo que el del pensamiento posmoderno. Para esta filosofía contemporánea el sujeto es el centro de la reflexión. El problema se encuentra en que muestra un individuo tan centrado en sí

mismo que es difícil articular un discurso en el que la apertura a la intersubjetividad resulte coherente. Sin embargo, Ratzinger sostiene que «el hombre es un ser relacional»¹. Por tanto, el ser humano encuentra el sentido de su vida en su vinculación con la alteridad. Es el «otro» quien lo interpela y lo llama a establecer lazos de amistad con él.

Cuando hablamos de la alteridad también hemos de referirnos a Dios. De hecho, nuestra relación con Él es la primera y fundamental de la que depende nuestra vinculación con los demás hombres. En esta línea, el pecado es la ruptura de nuestros lazos de unión con la divinidad. Supone la desconexión del ser humano con su fuente primera del ser. Este se encierra en sí mismo disolviendo también los lazos que le unen con el resto de sus semejantes. Por consiguiente, la expiación vicaria se presentará como reconciliación. Ahora bien, Ratzinger también señala que el hombre no puede salvarse a sí mismo. Se encuentra tan afectado por la culpa que necesita un salvador. Este lo encuentra en la persona de Jesucristo, que al ser verdadero Dios y verdadero hombre es el único que puede reconciliar a la humanidad con la divinidad.

En la última sección de estas conclusiones mostraré los motivos estrictamente teológicos por los que el modelo soteriológico de Ratzinger es significativo en la actualidad. En estos párrafos, me dispongo a dar una serie de razones antropológicas por las que pienso que su teología puede seguir interpelando al hombre contemporáneo. En primer lugar, presenta la salvación cristiana en términos sugerentes para el mundo de hoy. A pesar de que la sociedad contemporánea esté enclaustrada en su propia individualidad, los deseos de mantener lazos de amistad con otros no han desaparecido. Una prueba de ello es la numerosa demanda que tienen las redes sociales virtuales. No obstante, es cierto que gran parte de los vínculos que se dan son superficiales y no satisfacen al hombre. Por lo tanto, un modelo soteriológico basado en la dimensión relacional del hombre pienso que es significativo actualmente. El planteamiento de Ratzinger nos dice que la salvación cristiana posibilita vivir los vínculos con la divinidad y con los demás hombres en plenitud. De esta manera, el modelo salvífico de la expiación vicaria toca las aspiraciones más profundas del ser humano.

En segundo lugar, Ratzinger no oculta la verdad de la situación en la que vive el hombre. Si la expiación es necesaria es porque el pecado se ha dado. Las relaciones con la divinidad se han roto y las mantenidas con el resto de la humanidad se han visto

¹ *Jesús III*, 50.

afectadas profundamente por esta fractura. Además, las heridas provocadas son tan profundas que el hombre no puede salvarse a sí mismo. Por tanto, nuestro autor no minusvalora el escenario en el que se mueve el ser humano. Este punto me parece pertinente, pues vivimos en una sociedad que carece de conciencia de pecado. Sin embargo, por mucho que se esconda, este no deja de existir. Pues bien, nuestro autor es realista, conoce el mal que oprime al hombre y presenta la persona de Cristo como al verdadero y único salvador.

En tercer lugar, la salvación cristiana afecta a toda la existencia del hombre. La relación con Dios no queda relegada a una dimensión arrinconada de la vida. Todo lo contrario, la vinculación con la divinidad explica y determina el modo de vivir todas las áreas del ser humano. De esta manera, Ratzinger propone un modelo salvífico que ofrece realmente una vida plena. Por tanto, la categoría de la expiación rompe con la visión que presenta el cristianismo como una religión desconectada de la existencia de los hombres.

En último lugar, permite purificar la religión de reduccionismos moralistas. Actualmente, siguen siendo muchas las personas que piensan que para que el cristianismo sea útil ha de centrarse en dar una respuesta moral a los problemas sociales. Sin duda, esta dimensión ha de ser tenida en cuenta. Ahora bien, si focalizamos nuestra atención únicamente en dar soluciones éticas, ¿dónde queda la relación con Dios? Recordamos que la vinculación con la divinidad es la que ofrece plenitud a la vida. Por lo tanto, el modelo soteriológico de Ratzinger alerta de los reduccionismos que amenazan a la religión.

En conclusión, considerar la salvación desde claves personales y relacionales permite a nuestro autor conectar su modelo soteriológico con la dimensión existencial del ser humano en toda su profundidad. De esta manera, se ofrece una teología de la salvación que puede ser comprendida y aceptada por la sociedad. Por consiguiente, su modelo salvífico es actual y nos permite discutir y dialogar con el pensamiento contemporáneo.

2. La humanidad de Cristo es pensada ambiguamente

Durante este trabajo hemos podido observar cómo Ratzinger subraya numerosas veces que el hombre está tan afectado por la culpa que no puede salvarse a sí mismo. Solo una persona que sea verdadero Dios y verdadero hombre puede reconciliar a la humanidad con la divinidad. Por este motivo, Cristo es el único mediador salvífico. En este sentido,

es muy importante que el modelo soteriológico de la expiación vicaria incluya una reflexión bien articulada sobre la unidad de las dos naturalezas en la única persona del Hijo. Este es el punto más débil de la soteriología de nuestro autor.

Durante este trabajo hemos visto cómo la discusión de Ratzinger con la teología de la liberación y con el pluralismo religioso lo llevan a defender con fuerza la divinidad de Cristo. Nuestro autor se percató de que muchas de las tendencias teológicas posteriores al Vaticano II se han focalizado excesivamente en la humanidad de Jesús cayendo en un neonestorianismo. Observa que el riesgo de hoy no es tanto un monofisismo fáctico de los fieles, sino reducir a Cristo a un mero hombre que no es de condición divina. En principio, la toma de posición de Ratzinger parece correcta. Es más, pienso que nuestro autor ha tenido buen olfato a la hora de detectar los problemas actuales. Sin embargo, no ha articulado su discurso con la finura que se requiere. Principalmente, la reflexión sobre la humanidad de Jesús contiene ambigüedades importantes que deben ser repensadas. En los párrafos siguientes expongo los lugares en los que estas deficiencias son más notables y señalo un error que opino que se ha de corregir.

2.1 Carencias en la humanidad de Cristo: dinamicidad y filiación

Bajo mi punto de vista, una de las carencias importantes en la reflexión de Ratzinger sobre la naturaleza humana de Jesús es que la presenta de manera estática. Es decir, no se da un progreso en ella que permita comprender cómo Jesús iba creciendo como verdadero hombre en su relación con el Padre. Esta carencia la hemos observado sobre todo en el comentario al bautismo de Jesús. En la reflexión de nuestro autor, la unción del Espíritu Santo queda reducida a un envío misional, pero no investiga cómo la tercera persona de la Trinidad acompaña y guía a la humanidad de Cristo en el crecimiento de su filiación divina. Además, en el tercer capítulo hemos visto que Bultmann apuntaba en una dirección que podía otorgar a la naturaleza humana de Jesús la posibilidad de progreso. Sin embargo, Ratzinger la rechaza al entender que estas líneas pueden diluir la humanidad en una dinamicidad sin consistencia metafísica. De esta manera, Ratzinger permanece en una posición que considera la humanidad de Jesús en unas claves demasiado estáticas.

En mi opinión, esta carencia repercute en su modo de entender lo que ocurre en la oración en el huerto de los olivos. Nuestro autor no puede adjudicar la totalidad de la

plegaria a la humanidad del Hijo, ya que esto supondría concederle un progreso que no entra en sus esquemas de pensamiento. Si hubiese contemplado este dinamismo de la carne, podría haber articulado, como hace Máximo el Confesor, un discurso en el que en la primera parte de la oración Jesús siente el rechazo natural que siente todo hombre ante la muerte. Pero en la segunda parte su voluntad humana se mueve para seguir a la divina. Sin embargo, Ratzinger opta por otro camino que le hará caer en ciertas ambigüedades.

Volviendo a la filiación humana de Jesús, hemos visto que este tema podría haber sido más profundizado en la teología de nuestro autor. Es cierto que Ratzinger elabora una cristología espiritual que nos muestra la intimidad del Hijo en su relación con el Padre. Esta postura me parece acertada. La carencia la encuentro en que su filiación se reduce a la persona, pero no abunda en cómo la vive humanamente. Este asunto es capital, pues el hombre participa de la relación del Hijo con el Padre a partir de la humanidad filial de Cristo. Si la humanidad de Jesús no goza de esta filiación, entonces nuestra participación en ella no es salvífica, pues no nos vincula con Dios.

En conclusión, no estoy diciendo que Ratzinger niegue la filiación divina de la humanidad de Jesús. Sostengo que se debe desarrollar más este tema para que el discurso sobre la expiación vicaria sea coherente. Jesús se hace hombre y ocupa nuestro lugar en nuestra relación con el Padre. Su modo de ser humanamente el Hijo de Dios que se entrega totalmente hasta llegar a la cruz es el que purifica y restaura nuestra situación. En la resurrección, Jesús ofrece al hombre la posibilidad de participar de su relación con el Padre a partir de su humanidad filial que ha llegado a plenitud. Por tanto, abundar en este asunto me parece pertinente. Nuestro autor no lo hace siempre y, en este sentido, su discurso queda algo incompleto.

2.2 Contraposición de las voluntades

En mi opinión, la contraposición de las voluntades en la oración en el huerto de los olivos es el punto más conflictivo de la soteriología de Ratzinger. De hecho, pienso que el punto de vista de nuestro autor no es coherente y debería ser modificado para que su modelo expiatorio no pierda consistencia.

Ratzinger adjudica la primera parte de la plegaria a la humanidad y la segunda a la persona divina. Lo hace así porque entiende que sus dos voluntades se encuentran

contrapuestas. Cristo ha asumido hasta tal punto el pecado del hombre que también ha hecho suya en su naturaleza humana su oposición a Dios. Este punto ya me parece problemático. Una cosa es asumir las consecuencias del mal y sufrirlas subjetivamente y otra es que Cristo participe de esta negación a la divinidad. Además, la solución de nuestro autor a esta situación es insatisfactoria, pues fusiona la voluntad humana en la divina para que esta contraposición desaparezca. Ahora bien, se nos presentan dos serias dificultades. La primera, la humanidad de Cristo pierde su voluntad humana y, por tanto, ya no es plena. Hemos visto que, si Jesús no es completamente hombre, no puede salvar integralmente a toda la humanidad. La segunda, si la voluntad humana de Jesús no quiere la salvación, no opera completa y libremente como hombre el proceso soteriológico. Entonces, ¿cómo nos va a devolver una humanidad que participe de su relación con el Padre si esta se encuentra contrapuesta a la divinidad? Por tanto, si la humanidad de Jesús no es plena y si esta no desea salvar a la humanidad, la expiación vicaria es imposible.

Ciertamente, hemos visto en este trabajo que hay otros lugares en los que Ratzinger sí que señala que Jesús vivió humanamente su obediencia a Dios. De este modo, la expiación vicaria sí que tiene lógica interna. Su obediencia filial se ha hecho humana para restaurar nuestra desobediencia al Padre. De esta manera, Jesús nos da la posibilidad de que nosotros podamos participar de su relación filial a partir de su humanidad. En este caso, su naturaleza humana no se disuelve en ningún momento. Al contrario, se cuenta con su integridad para que pueda operar la salvación. Tampoco se contrapone a la divinidad, sino que la obediencia del Hijo se humaniza para entregarse a Dios como verdadero hombre. Este planteamiento me parece mucho más acertado que el mostrado en el comentario a la oración en el huerto de los olivos. Por tanto, sostengo que este es el camino que hay que seguir.

En conclusión, nuestro autor no es coherente a la hora de articular un discurso sobre la humanidad de Cristo. Pienso que para ganar lógica interna es bueno abandonar la idea de dos voluntades contrapuestas. Esta postura le lleva a afirmaciones realmente peligrosas que repercuten en su modelo soteriológico. Es mejor continuar el camino trazado por Máximo el Confesor y el tercer concilio de Constantinopla, a los que se suponía que nuestro autor quería seguir, para sostener que la voluntad humana sigue a la divina sin oponerse a ella. De esta manera, su humanidad filial puede expiar los pecados del mundo y hacernos partícipes de su relación con el Padre.

3. Dimensión trinitaria de la soteriología de Ratzinger

Ratzinger entiende que la misión del Hijo está en continua referencia a la relación que mantiene con el Padre. De ella recibe tanto su ser como su envío. En esta línea, podemos decir que las relaciones intratrinitarias son las que nos explican el modo de operar la salvación. En sintonía con el pensamiento de Balthasar, Ratzinger sostiene una teología en la que la Trinidad inmanente es la condición de posibilidad de la Trinidad económica. Así pues, no podemos entender la obra soteriológica de Cristo sin hacer referencia a su estrecha vinculación con el Padre. Además, tampoco podemos olvidar que el objetivo de la expiación vicaria es reconciliar a la humanidad con Dios a través de la mediación del Hijo hecho carne. De este modo, en la soteriología de nuestro autor encontramos una antropología que encuentra en la cristología su quicio de unión con la teología trinitaria.

En principio, parece que la dimensión trinitaria está presente en la teología salvífica de Ratzinger, ya que toda la misión de Cristo se encuentra en referencia al Padre. Sin embargo, durante este trabajo también hemos echado de menos en dos momentos una mayor reflexión pneumatológica: en la unción del bautismo y en la resurrección. En el primer pasaje, nuestro autor reduce la misión del Espíritu Santo a una función declarativa. Es decir, Jesús queda proclamado como el Hijo de Dios. Pero no se profundiza en cómo la tercera persona de la Trinidad lo acompaña y lo guía en su misión salvífica. Tampoco se contempla la posibilidad de que el Espíritu conduzca a la humanidad de Cristo para que esta llegue a ser plenamente la del Hijo de Dios. En la resurrección también hemos visto que la presencia pneumatológica se reduce al envío sobre los discípulos para que estos sean verdaderos testigos de la fe. Pero no se profundiza en cómo el Espíritu ha acompañado a la humanidad de Jesús hacia su plenitud en el misterio pascual. En este sentido, es interesante observar cómo Congar subraya la importancia del papel del Espíritu en la resurrección de Cristo y cómo este interviene para que Jesús adquiriera de una manera nueva la cualidad de Hijo en este acontecimiento². Sin embargo, este punto no aparece en el pensamiento de Ratzinger. Por último, nuestro autor tampoco reflexiona sobre cómo el mismo Espíritu que ha guiado a Cristo ahora es enviado por el Resucitado para que introduzca a los hombres en su relación filial con el Padre.

² Cfr. Yves Congar. *El Espíritu Santo*. Barcelona: Herder, 1983 (original 1980), 598-607.

En conclusión, hemos de decir que la dimensión trinitaria de la soteriología se encuentra en el pensamiento de Ratzinger. No obstante, esta puede enriquecerse mucho más con un mayor desarrollo de la presencia del Espíritu Santo. Una cristología pneumatológica más elaborada puede conectar mejor la antropología con la teología trinitaria. Pues, el mismo Espíritu que guió a Cristo en el desarrollo de su humanidad filial, ahora es quien configura nuestra humanidad para que podamos participar de la relación que mantienen el Padre y el Hijo. De esta manera, el Espíritu Santo también participa en el proceso de reconciliación que es llevado a cabo por Cristo.

4. La expiación culmina en la resurrección

La expiación vicaria tiene connotaciones negativas en el sentir popular porque es asociada exclusivamente con la cruz de Cristo. Sin embargo, en el modelo soteriológico de Ratzinger es imprescindible hacer referencia a la resurrección y a la ascensión para poder finalizar el proceso de reconciliación. La obra salvífica tiene como objetivo restaurar la relación de la humanidad con la divinidad. Pues bien, esta llega a su culmen cuando Cristo resucitado ha ascendido al cielo y ha abierto un espacio para que la humanidad pueda habitar en la divinidad.

Por tanto, la cruz de Jesús no es la finalidad de la expiación. Es la reconciliación. Evidentemente, la entrega de la vida de Cristo es un paso previo para que la obediencia filial del Hijo que se ha hecho carne purifique la desobediencia de los hombres. Pero el objetivo no es solamente limpiar las manchas del pecado, es sanar sus heridas para restaurar una relación. Esta reconciliación llega a su fin cuando el resucitado introduce su humanidad plenamente filial en la vida intratrinitaria.

Por tanto, no nos podemos quedar en una interpretación de la expiación vicaria reducida a la muerte de Jesús en el Calvario. Si hemos de entender esta categoría como reconciliación, tal y como hace Ratzinger, es imprescindible hacer referencia a la resurrección y a la ascensión. De esta manera, la teología de nuestro autor evita las consideraciones lúgubres que el sentir popular asocia a este modelo salvífico. Hemos de recordar que Cristo ha asumido nuestra condición humana para devolvernos su filiación divina. La resurrección y la ascensión nos muestran cómo se culmina el objetivo de la expiación: que los hombres vuelvan a relacionarse con el Padre como hijos en el Hijo.

5. Unidad interna del modelo soteriológico de Ratzinger

Ratzinger ha formulado su modelo soteriológico de la expiación vicaria combinando armónicamente varias categorías salvíficas como el «admirable intercambio», la «representación vicaria» y la «filiación». Nuestro autor entiende que Cristo expía los pecados representando a la humanidad. Es decir, Jesús se hace solidario con el pecador, ocupa su lugar en su relación con Dios y sufre subjetivamente las consecuencias del mal. Por tanto, Cristo no es ajeno a los padecimientos que atormentan al hombre. De esta manera, se produce el admirable intercambio. El Hijo de Dios hecho carne asume nuestra situación y Él nos devuelve una humanidad filial que nos permite participar de su relación con el Padre. Este *admirabile commercium* que comenzó en la encarnación llega a su plenitud en la muerte y resurrección de Jesús.

Pienso que este modelo soteriológico sigue siendo idóneo en el momento actual en el que nos encontramos. Si en el primer apartado de estas conclusiones veíamos las razones antropológicas por las que el personalismo de Ratzinger actualizaba su modelo salvífico, en esta sección observamos que sus aplicaciones a la teología también resultan significativas en el mundo de hoy. En primer lugar, nuestro autor ha entendido fundamentalmente la expiación vicaria en claves relacionales y no punitivas. De esta manera, ha purificado la imagen negativa que tantas veces late detrás de esta categoría.

En segundo lugar, la representación (*Stellvertretung*) que ejerce Cristo está basada en una solidaridad tan profunda que nos muestra un Dios cercano que se compadece de los males que sufre la humanidad. La imagen que tantas veces se tiene de la divinidad es la de un ser lejano que se encuentra completamente distanciado de los problemas del hombre. Sin embargo, la teología salvífica de Ratzinger nos habla de un Dios que hace suyos los padecimientos del ser humano. De esta manera, el Hijo se implica personalmente en la situación que vive la humanidad, se ofrece totalmente y restaura la relación de los hombres con la divinidad.

Por último, su modelo salvífico vincula la encarnación con la muerte y resurrección. No son momentos aislados, sino que se encuentran unificados por la autodonación de sí mismo que Cristo está continuamente realizando. Esta entrega llega su plenitud en el misterio pascual, pero toda su existencia ha de ser entendida en claves de donación. Por lo tanto, toda la vida de Jesús es salvífica.

Ahora bien, para que este modelo salvífico sea lógico internamente, la humanidad de Cristo ha de ser plena y no se puede encontrar contrapuesta a la divinidad. Hemos visto que el comentario de Ratzinger a la oración en el huerto de los olivos carece de estos principios. Por lo tanto, opino que es conveniente reelaborar la explicación de nuestro autor a este pasaje. Si presenta una voluntad humana que no se contrapone a la divina, no necesitará fusionar la primera en la segunda. De esta manera, garantizará la plena humanidad de Cristo y todo su modelo salvífico quedará ordenado coherentemente. Jesús ocupará el lugar del hombre pecador realmente. Pero al no asumir una humanidad contrapuesta a la divina, su obediencia perfecta que se ha hecho humana purificará nuestra desobediencia. De este modo, el resucitado nos devolverá una humanidad filial plena que restaurará nuestra relación con Dios.

En conclusión, Ratzinger nos presenta la expiación vicaria como un modelo soteriológico que puede seguir interpelando a la humanidad. Mostrarlo en claves relacionales facilita su comprensión y le devuelve su significado original. Su teología salvífica muestra un Dios cercano que ama tanto a la humanidad que es capaz de asumir sus padecimientos. De esta manera, se produce la reconciliación y el hombre puede participar de una relación plena con la divinidad y con el resto de los seres humanos. Ciertamente, hay algunos elementos que deben ser corregidos. No obstante, afianzando la plena humanidad de Cristo, este modelo gozará de mayor coherencia interna y podrá seguir siendo sugerente en el mundo de hoy.

Bibliografía

1. Escritos de Joseph Ratzinger

- Ratzinger, Joseph. «¿Es la eucaristía un sacrificio?». En JROC XI, 185-194.
- . «Cristo -Redentor de todos los hombres-. La unicidad y universalidad de Cristo y de su Iglesia». En Id. *Caminos de Jesucristo*, 55-76. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2005.
- . «Cuestiones preliminares para una teología de la salvación». En JROC VI/2, 902-917.
- . *El espíritu de la liturgia*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000.
- . «El rostro de Cristo en la Sagrada Escritura». En Id. *Caminos de Jesucristo*, 15-32. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2005.
- . «Eucaristía y misión». En JROC XI, 295-315.
- . *Fe, verdad y tolerancia*. 2ª ed. Salamanca: Sígueme, 2013.
- . «Forma y contenido de la celebración litúrgica». En JROC XI, 265-294.
- . «Iglesia y liturgia». En JROC VIII/1, 120-140.
- . *Introducción al cristianismo*. 14ª ed. Salamanca: Sígueme, 2007.
- . «Jesucristo hoy». En Id. *Un canto nuevo para el Señor*. 3ª ed, 11-39. Salamanca: Sígueme, 2011.
- . / Benedicto XVI. *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*. Madrid: La esfera de los libros, 2007.
- . / Benedicto XVI. *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2011.
- . «La fe como confianza y alegría: evangelio». En JROC VI/2, 929-940.
- . *La infancia de Jesús*. Madrid: Planeta, 2012.

- Ratzinger, Joseph. «Libertad y liberación. La visión antropológica de la Instrucción “*Libertatis conscientia*”». En *JROC X*, 540-560.
- . «Mediador». *JROC VI/2*, 880-884.
- . *Miremos al traspasado*. Santa Rafaela: Fundación San Juan, 2007.
- . «Presentación de la declaración *Dominus Iesus* en la sala de prensa de la Santa Sede (5 de septiembre de 2000)». En *JROC VI/2*, 859-865.
- . / Benedicto XVI. *Obras completas de Joseph Ratzinger I. Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*. Madrid: BAC, 2014.
- . / Benedicto XVI. *Obras completas de Joseph Ratzinger VI/2. Jesús de Nazaret. Escritos de cristología*. Madrid: BAC, 2021.
- . / Benedicto XVI. *Obras completas de Joseph Ratzinger VIII/1. Iglesia. Signo entre los pueblos*. Madrid: BAC, 2015.
- . / Benedicto XVI. *Obras completas de Joseph Ratzinger X. Resurrección y vida eterna*. Madrid: BAC, 2021.
- . / Benedicto XVI. *Obras completas de Joseph Ratzinger XI. Teología de la liturgia*. Madrid: BAC, 2012.
- . «Prólogo a la nueva edición del año 2000 de Introducción al cristianismo». En Id. *Introducción al cristianismo*, 14ª ed. 17-32. Salamanca: Sígueme, 2007.
- . «Pueblo y casa de Dios en la doctrina sobre la Iglesia de Agustín». En *JROC I*, 152-482.
- . «Representación vicaria». En *JROC VI/2*, 885-898.
- . «Salvación». En *JROC VI/2*, 918-928.
- . «Salvación, ¿más que una palabra hueca?». En *JROC VI/2*, de Joseph Ratzinger, 875-879. Madrid: BAC, 2021.
- , y Vittorio Messori. *Informe sobre la fe*. 3ª ed. Madrid: BAC, 2015.

2. Biblia y documentos eclesiales

- Concilio Vaticano II. *Constituciones. Decretos. Declaraciones*. 7ª imp. Madrid: BAC, 2012.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. *Carta Placuit Deo a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana* (22 de febrero de 2018). *AAS 110* (2018): 427-436.
- Edición Manual de la Biblia de Jerusalén. 4ª ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- H. Denzinger – P. Hünermann. *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum et Declarationum de rebus Fidei et Morum*. Barcelona: Herder, 1999.

Juan Pablo II. Carta encíclica *Redemptoris missio* (7 de diciembre de 1990). AAS 83 (1991): 249-340.

Pontificia Comisión Bíblica. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. 7ª ed. Madrid: PPC, 2001 (original 1993).

3. Bibliografía secundaria

Agustín de Hipona. *Ciudad de Dios*. En *Obras completas XVI*. 6.º ed. Madrid: BAC, 2019.

—. *Sermones*. En *Obras completas XXIII*. Madrid: BAC, 1983.

—. *La Trinidad*. En *Obras completas V*. Madrid: BAC, 1956.

Arendt, Hannah. *¿Qué es la filosofía de la existencia?* Madrid: Biblioteca Nueva, 2018.

Balthasar, Hans Urs von. *Teodramática III*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1993.

—. *Teodramática IV*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1995.

—. *Teología de los tres días*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2000.

Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Blanco Sarto, Pablo. «Quaerite faciem eius semper. La “cristología espiritual” de Joseph Ratzinger». *Teologia w Polsce* 14, n° 1 (2020): 5-30.

Bultmann, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1981.

Cipriani, Nello. «San Agustín en la reflexión teológica de J. Ratzinger». *Augustinus* 57, n° 226-227 (2012): 435-448.

Congar, Yves. *El Espíritu Santo*. Barcelona: Herder, 1983.

Cordovilla Pérez, Ángel. *El misterio de Dios trinitario*. 3ª ed. Madrid: BAC, 2019.

—. *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004.

—. «Siete tesis sobre el libro "Jesús de Nazaret" de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI». *Revista de espiritualidad* 67, n° 266 (2008): 123-144.

—. *Teología de la salvación*. Salamanca: Sígueme, 2021.

Daley, Brian. *Cristo, el Dios visible*. Salamanca: Sígueme, 2020.

Edersheim, Alfred. *El templo: su ministerio y servicios en tiempos de Cristo*. Terrasa: Clie, 1990.

Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta, 1995.

- García Fernández, Marta. «Cristología para empezar: dando pasos hacia una cristología del siervo». En *Teología con alma bíblica: miscelánea homenaje al Prof. Dr. José Ramón Busto Saiz*, dirigido por Pablo Alonso Vicente, y Santiago Madrigal Terrazas, 101-116. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2021.
- García-Huidobro, Tomás. *Las experiencias religiosas del templo de Jerusalén*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2015.
- González de Cardenal, Olegario. *Cristología*. Madrid: BAC, 2005.
- . «Introducción a la edición española». En Joseph Ratzinger. *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, 27-46. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2007.
- Grillmeier, Alois. *Cristo en la tradición cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. México - Madrid - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Heidegger, Martin. «Entrevista a Martin Heidegger para Der Spiegel (31 de mayo de 1976)». En Id. *La autoafirmación de la universidad alemana; El rectorado 1933-1934; Entrevista del Spiegel*, 51-83. Madrid: Tecnos, 1989.
- . *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2012.
- Hick, John. *An Interpretation of Religion*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- . *God and the Universe of Faiths*. Oxford: Oneworld, 1993 (original 1973).
- Ireneo de Lyon. *Adversus haereses*. Sevilla: Apostolado Mariano, 1994-1999.
- Jeremias, Joachim. *La última cena. Palabras de Jesús*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.
- Jonas, Hans. *El principio vida : hacia una biología filosófica*. Madrid: Trotta, 2000.
- Justo Domínguez, Emilio José. *La salvación*. Salamanca: Sígueme, 2017.
- . «Soteriología alemana contemporánea. Temas y autores». *Estudios Eclesiásticos* 89, nº 348 (2014): 191-207.
- Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza Editorial, 2016.
- Kasper, Walter. *Jesús, el Cristo*. 7ª ed. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Knitter, Paul. *Introducción a las teologías de las religiones*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2007.
- . *No Other Name*. 4th ed. New York: Orbis Books, 1990 (original 1985).
- Ladaria, Luis Fernando. *Introducción a la antropología teológica*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1993.
- . *Jesús y el Espíritu: la unción*, Burgos: Monte Carmelo, 2013.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Lipovetsky, Gilles. *La felicidad paradójica*. Barcelona: Anagrama, 2013.

- Martini, Carlo Maria. «Ammiro il Gesù di Ratzinger, ma non è l'unico». *Corriere della sera*, 25 maggio 2007.
- Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2005.
- Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1969.
- . «Tesis sobre Feuerbach». En Id., y Friedrich Engels. *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, 7-12. México: Grijalbo, 1970.
- Máximo el Confesor. *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*. Madrid: Ciudad Nueva, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- . *La gaya ciencia*. Madrid: Akal, 2001.
- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 2007.
- . «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación». En *Mysterium Salutis II-1*, dirigido por Johannes Feiner, y Magnus Lohrer, 360-391. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969.
- . «Problemas actuales de cristología». En Id. *Escritos de teología I*, 157-205. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000.
- Rodríguez Panizo, Pedro. «El cristianismo y las religiones según Joseph Ratzinger». En *El pensamiento de Joseph Ratzinger*, editado por Santiago Madrigal Terrazas, 243-275. Madrid: San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, 2009.
- Sala González, Ramón. *Médico y liberador. Introducción a la soteriología de san Agustín*. Madrid: Editorial Agustiniiana, 2021.
- Sartre, Jean-Paul. «El existencialismo es un humanismo». En *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, editado por Carlos Gómez, 134-162. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- Schürmann, Heinz. *El destino de Jesús: su vida y su muerte*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Sesboüé, Bernard. *Jesucristo, el único mediador I*. 2ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010.
- , y Joseph Wolinski. *El Dios de la salvación*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004.
- Tuñí, Josep-Oriol, y Xavier Alegre. *Escritos joánicos y cartas católicas*. 7ª. Estella: Verbo Divino, 2008.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. *El Hijo se hizo carne*. Salamanca: Sígueme, 2021.
- . *La mística de Jesús*. 2ª ed. Santander: Sal Terrae, 2017.
- . «La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa. Líneas maestras de una Cristología Espiritual». *Estudios Eclesiásticos* 91, n° 357 (2016): 363-390.
- . *La plena humanidad de Cristo. Una discusión con J. Ratzinger*. Madrid: BAC, 2022.
- . *La singular humanidad de Jesucristo*. Madrid: San Pablo – Universidad Pontificia Comillas, 2008.

- Uríbarri Bilbao, Gabino. «Mirar al Jesús real». *Razón y fe* 256, nº 1307-1308 (2007): 123-140.
- . «Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y autorrealización». *Estudios Eclesiásticos* 78, nº 305 (2003): 301-331.
- Valcárcel, Amelia. «Ética y feminismo». En *La aventura de la moralidad*, editado por Carlos Gómez, y Javier Muguerza, 464-479. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Vanhoye, Albert. *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo*. 5ª. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Vidal Taléns, José. «Líneas maestras de la cristología de J. Ratzinger». *Communio*, nº 7 (2007): 97-121.
- Vives Pérez, Pedro Luis. «Jesucristo, Salvador absoluto y plenitud de sentido. Aportaciones de la soteriología contemporánea a la significatividad de la fe cristiana». *Scripta Fulgentina* 28, nº 55-56 (2018): 89-104.
- Voltaggio, Francesco Giouse. *Las fiestas judías y el mesías*. Madrid: BAC, 2020.
- Zumstein, Jean. *El evangelio según Juan (13-21) II*. Salamanca: Sígueme, 2016.