

La persona de Cristo

en la *Introducción al cristianismo* de Joseph Ratzinger

Pbro. Andrés F. Di Cio

En 1968, hace ya cincuenta años, el profesor Joseph Ratzinger publicaba su *Introducción al cristianismo*.¹ En ese entonces era imposible saber que el libro resultaría un clásico de la teología del siglo XX. El autor presenta la fe cristiana en sus rasgos fundamentales mediante un comentario al *Credo*. La sección cristológica, la más extensa, consta de dos partes: una dedicada a la persona misma de Jesús –el misterio de la encarnación–; y otra dedicada a su obrar salvífico –lo que Santo Tomás describe como *acta et passa Christi*, aquello Cristo hizo y padeció–. Entre ambas se inserta un delicioso excursus sobre “las estructuras de lo cristiano”. En este sencillo artículo haremos una lectura de la primera parte, titulada “Creo en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor”.

1. El problema de la profesión cristológica hoy

El primer capítulo se propone asumir la dificultad de confesar a Jesús en la actualidad. Sin embargo, previo a toda consideración del tiempo presente, Ratzinger nos recuerda que la encarnación ha sido siempre un escándalo. ¿Qué es eso de que la Palabra, la Inteligencia divina, se hizo carne? ¿Cómo puede un

¹ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München, Kösel, 2005⁵. En adelante IC.

hombre sostener la pretensión de ser él mismo Dios? ¿Cómo puede un individuo reclamar para sí ser el centro de la historia?

“¿Hemos de ceñirnos a la brizna de este hecho histórico particular? ¿Podemos aventurarnos a fundar toda nuestra existencia, más aún, toda la historia, en este acontecimiento que es como una brizna en el inmenso océano de la historia?” (IC 182).

Con esto se toca un dilema perenne de quienes se acercan a Jesús: ¿es la fe algo real o se trata de una fantasía? La pregunta sigue tan vigente como ayer. Muchos no cristianos eligen como respuesta la descalificación, afirmando que la fe es sinónimo de evasión, “el opio del pueblo”, una fábula que tranquiliza los ánimos débiles incapaces de afrontar la cruda realidad, una ilusión que seduce a los ignorantes o timoratos que renuncian a su inteligencia sin atreverse a pensar en serio. Otra respuesta, que incluso seduce a muchos cristianos, consiste en separar de una manera drástica al Jesús de la historia del Cristo de la fe. Esta perspectiva juzga imposible pronunciarse de modo racional sobre todo aquello que escapa al conocimiento “científico”, que en este contexto es el que se sigue del método histórico. Con ello no se niega la fe de manera abierta pero sí se le inflige una herida de muerte, pues se la relega al campo de la pura subjetividad. El cristianismo se ha entendido siempre a sí mismo como la plenitud del orden creatural, pero cómo podría ser eso posible si no ancla en la realidad.

En esta controversia cristológica que aun no ha concluido, la teología experimenta cuánto cuesta articular rectamente la fe y la razón. Ratzinger entendió con mucha claridad el meollo de la cuestión. La lectura bíblica debe escuchar lo que la ciencia histórica tiene para decir pero no debe considerar esa palabra como un límite infranqueable. Pues el método histórico crítico pretende una contundencia propia de las ciencias físicas, soslayando el dato inexpugnable de la irrepitibilidad de los acontecimientos, lo que a

su vez nos remite al misterio de la libertad. Por lo demás, destaca Ratzinger, la fenomenología histórica “es más problemática que el positivismo de la física bajo un doble punto de vista” (IC 184). En primer lugar, porque los testimonios históricos son contingentes, circunstanciales, azarosos, mientras que la física se hace fuerte precisamente en la necesidad de las leyes naturales. En segundo lugar, porque los testimonios históricos difícilmente logran reflejar la profundidad del alma humana así como la complejidad del contexto en que ocurrieron los hechos.² La verdad de la historia no se reduce a la exactitud de la descripción fáctica. Por eso debemos distinguir un doble nivel histórico: el de la manifestación (*Historie*) y el del sentido (*Geschichte*). Esto significa que la historia, en tanto realidad humana, debe abordarse de un modo humano, es decir, procurando interpretar la experiencia, aquello que conocemos por los sentidos.

“Por eso debemos decir que la ciencia histórica (*Historie*) en el sentido más riguroso del término no sólo revela la historia (*Geschichte*), sino que también la oculta. De allí se sigue que, aunque la ciencia histórica vea al hombre Jesús, difícilmente encuentre en él al Cristo, lo cual en tanto verdad de la historia no puede ser verificado con certeza absoluta” (IC 184).³

Con esta cuestión quedamos a las puertas del segundo capítulo, que versará sobre la formulación cristológica fundamental.

² Es verdad que también la naturaleza se manifiesta a menudo de un modo vidrioso, pero allí el margen de error es menor precisamente porque la realidad estudiada no tiene la hondura propia de la vida espiritual; cf. IC 184.

³ Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona, Herder, 1985, 204-227.

2. Jesús es el Cristo

La fe de la Iglesia se juega en esta afirmación que implica ir más allá de lo empíricamente demostrable. Quien cree elige una cierta debilidad, la debilidad de no poder corroborar exhaustivamente aquello en que se confía, pero lo hace de un modo libre, consciente y razonable, convencido de que esa debilidad no es sino el reverso de una gran fortaleza, tal como lo expresa San Pablo: “cuando soy débil, entonces soy fuerte” (2 Co 12,10). Ciertos teólogos modernos pretendieron sortear esa debilidad mediante una propuesta menos ambiciosa: sea un Jesús del que no se llega a afirmar que sea Cristo (Harnack); sea un Cristo al que no hace falta situar en la historia (Bultmann).

“El dilema de las dos soluciones –por una parte, trasponer la cristología a la historia o reducirla a ésta, o, por otra parte, abandonar la historia y considerarla como superflua para la fe– se manifiesta claramente en la alternativa moderna: ¿Jesús o Cristo?” (IC 186).

La confesión católica, en cambio, no se conforma con la disyuntiva sino que fiel a la gran tradición suscribe la cópula: Jesús es el Cristo, hombre y Dios. “No puede darse el uno (Jesús) sin el otro (Cristo); siempre hemos de referir el uno al otro, porque en realidad Jesús sólo existe como Cristo y el Cristo no existe sino en Jesús” (IC 189). Esto fue tan bien comprendido por la Iglesia que sin mayor dificultad se llegó al único nombre: Jesucristo. Con ello se indica que en Jesús “la persona es el oficio y el oficio es la persona. Ya no se pueden separarse: no hay espacio para reservarse en el ámbito de lo privado, del yo que podría en última instancia esconderse tras sus obras, declarándose alguna vez «fuera de servicio». Aquí no existe el yo separado de la obra; el yo es la obra y la obra es el yo” (IC 191). En esta mirada absolutamente clásica Ratzinger hace sentir los ecos renovadores del personalismo, citando dos grandes figuras

teológicas: Karl Barth y Hans Urs von Balthasar. En un mundo con poca sensibilidad metafísica, con marcada tendencia utilitarista, la fe cristiana ofrece una mirada profunda, sin fisuras, donde existencia y misión coinciden.⁴ Esto se predica ante todo de Jesucristo, ciertamente, pero también de todo hombre, al menos como aspiración. Por lo demás, en este contexto viene a la memoria el aporte que en su momento hiciera Romano Guardini, autor tan estimado por Ratzinger, respecto de la esencia del cristianismo.

“El cristianismo no, es en último término, ni una doctrina de la verdad ni una interpretación de la vida. Es esto también, pero nada de ello constituye su esencia nuclear. Su esencia está constituida por Jesús de Nazaret, por su existencia, su obra y su destino concretos; es decir, por una personalidad histórica”.⁵

El segundo capítulo concluye respondiendo a un planteo derivado de la oposición moderna entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. En este marco Harnack proponía ceñirse a Jesús, el predicador del amor, del Dios Padre ante el cual todos somos hermanos. En esto todos podemos coincidir, mientras que la pregunta por su identidad, su ser o no el Cristo, es una cuestión de fe, un motivo de división que deberíamos dejar de lado.⁶ Hay que reconocer que esta perspectiva dialéctica sigue vigente, aunque de formas más sutiles. Frente a ello Ratzinger responde en dos pasos. En primer lugar, insiste sobre “la inseparabilidad de la persona y de la obra, la identidad de un hombre con su acto de entrega”. Las

⁴ Ratzinger señala el Evangelio de Juan como expresión de la madurez teológica de la primera Iglesia, que entendió a Jesús no como una persona que tiene o dice palabras sino que es Él mismo Palabra (Jn 1,1.14). El punto de partida para ello es la cruz, donde Jesús acredita “hasta el extremo” su coherencia: en Él, persona, palabra, obra y misión son una sola cosa. Cf. *Ibid.* 193-194.

⁵ R. GUARDINI, *La esencia del cristianismo*, Madrid, Cristiandad, 1984⁴, 19.

⁶ J. RATZINGER, *Caminos de Jesucristo*, Madrid, Cristiandad, 2005², 59.

palabras y los gestos de Jesús están en directa relación con el misterio de su persona: el qué y el quién son dos caras de una misma moneda, dos polos de un solo círculo hermenéutico llamados a esclarecerse mutuamente. En segundo lugar, Ratzinger hace ver las implicancias de que la cristología arraigue en la Trinidad. En la pregunta por el yo de Jesús se cifra más de lo que se suele conceder.

“Pues el yo de Jesús, su persona, que es el punto central, tiene esta propiedad: su yo no es en modo alguno un yo separado, sino existencia enteramente procedente del Padre y existencia por y para los hombres. Es identidad de Logos (verdad) y de amor; y así el amor resulta el Logos, la verdad del ser humano. En consecuencia, la fe exigida por una cristología así entendida es ingreso en la franqueza universal del amor sin condiciones. Ya que creer en un Cristo así significa hacer del amor el contenido de la fe, hasta el punto de poder afirmar que el amor es fe” (IC 196).

La fuerza de la teología de Ratzinger reside mayormente en la sencillez con que articula los misterios. La salvación depende de la identidad de Jesús, que a su vez nos remite a la Trinidad, comunión de amor que fundamenta toda realidad. Confesar a Jesús como el Cristo, el Hijo de Dios vivo, es creer en el amor como raíz última de la creación. La centralidad del amor ya había surgido al comienzo del primer capítulo, con la cita del célebre verso con el que Dante concluye su *Divina Comedia*: “el amor que mueve el sol y las estrellas”.⁷ Por otra parte, la circularidad entre fe y amor nos recuerda una conocida expresión del Beato Newman: “Creemos porque amamos”.⁸ Coincidentemente, el profesor Ratzinger nos invita a contemplar la escena del juicio final en los términos de

⁷ D. ALIGHIERI, *Divina Comedia*, Paraíso: XXXIII, 145, Madrid, Cátedra, 2015¹⁶, 762.

⁸ J. H. NEWMAN, “El amor, salvaguardia de la fe contra la superstición”, en: Id., *La fe y la razón. Sermones universitarios (1826-1843)*, Madrid, Encuentro, 1993, 287.

Mateo 25, llamado por el Papa Francisco “el gran protocolo”.⁹ “La profesión de fe en Cristo exigida por el Señor que ha de juzgar consiste en encontrar a Cristo en los últimos hombres, en aquellos que necesitan mi ayuda (...) confesar a Cristo es comprender la llamada del amor como exigencia de la fe” (IC 196). Y ello no como claudicación dogmática sino como la consecuencia última de reconocer a Jesús, el hijo de María, como Cristo, el Hijo de Dios.

3. Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre

El enunciado de este capítulo parece simple pero clarificar su alcance le llevó a la Iglesia varios siglos. El dogma cristológico sostiene con pasión la divinidad de Jesús, “pero también confiesa con no menor decisión que Jesús es, en la radicalidad de su servicio, lo más humano del hombre, el verdadero hombre; y de ese modo se establece la co-incidencia de la teología y la antropología, que constituye lo verdaderamente estimulante de la fe cristiana” (IC 199). En este contexto Ratzinger asume sin rodeos los cuestionamientos modernos que ponen en tela de juicio el fundamento de la cristología eclesial. Hace ya tiempo que no pocos cristianos han adoptado una actitud de desconfianza hacia la fe de la Iglesia, afirmando que ésta desvirtuó a Cristo, interpretándolo con categorías griegas que ellos suponen contrarias a la mentalidad hebrea. Se trata de la remanida acusación conocida como “helenización del cristianismo”.

Consciente de la enormidad de la polémica, nuestro autor se limita a considerar una única cuestión, aunque ciertamente decisiva: la filiación divina de Jesús. Por de pronto, “el concepto de hombre divino (*theiós anér*) no aparece *nunca* en el Nuevo Testamento. A su

⁹ FRANCISCO, *Gaudete et exsultate* 95.

vez, en *ninguna parte* de la antigüedad se señala al «hombre divino» como «Hijo de Dios» (IC 203). Son hechos contundentes que aportan claridad. La filiación divina de Jesús no es el fruto de una usurpación griega sino de la escucha respetuosa del testimonio bíblico. Es más, quien lea con atención el Nuevo Testamento encontrará que la filiación divina se expresa en dos tradiciones distintas; una que designa a Jesús como “Hijo de Dios”, y otra que lo identifica sin más como “el Hijo”.¹⁰

El nombre “Hijo de Dios” procede de una teología de la elección, en la que el rey era concebido como hijo de Dios el día mismo de su coronación. De este modo Israel elude la idea de un engendramiento divino de tipo físico: “el acto de concepción es un acto de elección por parte de Dios. El rey es hijo no porque Dios lo ha engendrado sino porque lo ha elegido. No se celebra un acto físico sino el poder de la voluntad divina que crea un nuevo ser” (IC 204). Es en este sentido como debe interpretarse el Salmo 2,7-8: “Tú eres mi hijo, te he engendrado hoy. Pídemelo y te daré las naciones como herencia, los confines de la tierra como propiedad”. Pero la condición de hijo no pertenecía al rey a título personal sino en cuanto representante del pueblo entero, primogénito de Dios (cf. Ex 4,22). Esta concentración se intensifica de manera notable en tiempos de David, abriéndose a la vez a la promesa de un heredero en quien serían colmadas todas las expectativas.¹¹

“De cara a la situación real de Israel, la aplicación del ritual oriental realizada por el salmo, podía parecer un sarcasmo de mal gusto (...) Lo que era lógico aplicado a los poderosos de Babilonia o Egipto, aplicado al rey coronado en la montaña de Sión parecía pura ironía,

¹⁰ J. RATZINGER, *Miremos al traspasado*, Rafaela, Fundación San Juan, 2007, 1444.

¹¹ Para un desarrollo de la promesa hecha a David, en cuyo centro está la filiación divina así como una realeza perpetua, cf. S. HAHN, “Christ, Kingdom, and Creation: Davidic Christology and Ecclesiology in Luke-Acts”, *Letter & Spirit* 3 (2007) 113-138.

ya que los reyes de la tierra no le temían, sino que era él quien temblaba ante ellos. El dominio del mundo aplicado al caudillo de las doce tribus podía parecer, como hemos dicho, irrisorio. Con otros términos, el manto tomado del ritual real oriental, al que pertenece el salmo, le venía demasiado grande al rey de Sión. Por eso la historia obligó al pueblo a convertir este salmo en una profecía de esperanza” (IC 205).

La fe cristiana reconoce en Jesús el heredero prometido, el hijo de David que sería llamado hijo de Dios. En un primer momento la Iglesia asoció el engendramiento divino del Salmo 2,7 con la resurrección. Sin embargo, no deja de ser llamativo que la esperanza de Israel sea cumpla en la persona de un crucificado. Con ello se resignifica el sentido del oráculo divino y de la “representación”. La elección no es un privilegio sino un llamado al servicio, no es algo para sí sino para los demás.¹² “La idea del rey aplicada a Jesús se entrecruza con la idea de esclavo. En cuanto rey es esclavo y en cuanto esclavo es rey (...) La simultaneidad de Hijo y Siervo, de gloria y servicio, que supuso una interpretación completamente nueva de la idea real y de la idea filial, encontró su formulación más grandiosa en la Carta a los filipenses (2,5-11)” (IC 207). Pero el señorío de Cristo, glorificado a causa de su anonadamiento por amor, contrasta de un modo estruendoso con la presunta gloria del emperador romano, a quien se le daba, en esa misma época, el nombre de “hijo de Dios”. En este detalle se enfrentan dos lógicas bien distintas, lo cual nos permite contemplar mejor la originalidad cristiana que surge de la revelación, no de las ideologías mundanas, por más dominantes que sean. Este enfrentamiento no ha sido (ni es) teórico sino existencial. En efecto, como el emperador no toleraba un poder distinto del suyo, los

¹² Ratzinger describe la paradoja del Mesías Crucificado con una imagen penetrante. El Rey de toda la tierra es en realidad aquel que cuelga del madero, el que ni siquiera cuenta con un pedazo de tierra donde apoyarse; cf. IC 207.

cristianos hubieron de testimoniar su fe con el martirio, siguiendo los pasos de Jesús, que vive su filiación divina con la mansedumbre del Cordero (cf. IC 208-209).¹³

En el Nuevo Testamento la filiación divina conoce a su vez otro nombre: “el Hijo”. En este caso no procede de la teología real sino más bien profética y sapiencial. Es un nombre directamente relacionado con la oración de Jesús, quien se dirige a Dios de un modo audaz: *Abbá - Padre*. Es un vocativo que trasluce tanto la intimidad de un diálogo amoroso como la conciencia divina que Jesús tenía de sí. Es por eso que el evangelio de Juan ubica el título «Hijo» “en el centro mismo de la imagen de Jesús” (IC 211). Pero con ello no se quiere expresar un poder propio sino “la total relatividad de su existencia” (IC 211). Quien dice Hijo, dice Padre. En otras palabras, Jesús no se explica sino a la luz del Padre, de quien procede, a quien escucha y obedece, y hacia quien vuelve una vez que todo se haya cumplido. Se trata de un motivo cristológico recurrente en la obra de Ratzinger.

El modo en que Jesús se relaciona con Dios permite una profundización de su persona, algo así como una “ontologización”, un acceso al ser que se expresa y se oculta en el plano sensible.¹⁴ Un claro ejemplo de ello es la forma en que Jesús habla de sí en el evangelio de Juan, haciendo uso de la fórmula “Yo soy”. Con ella alude a su identidad, al misterio que subyace a sus obras como fundamento último de su misión.¹⁵ “Todo Él es Hijo, Palabra,

¹³ Cf. RATZINGER, *Miremos al traspasado*, 141-154.

¹⁴ Cf. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 114-116; 133-138.

¹⁵ La unidad de ser y obrar en Cristo forma parte del patrimonio de la teología clásica, pero no cabe duda que ha recibido un impulso notable mediante la teología de la misión de HANS URS VON BALTHASAR, con quien Ratzinger se ha sentido muy identificado; cf. *Teología de la historia*, Madrid, Encuentro, 1992, 47-50; *Teodramática 3*, Madrid, Encuentro, 2007, 143-239.

Misión. Su obra desciende hasta el fundamento de su ser, identificándose con él” (IC 212). De allí que una cristología meramente fenomenológica, descriptiva, sea insuficiente por el simple hecho de que no expresa quién es Jesús en última instancia. La Iglesia no se ha engañado al pronunciarse sobre Cristo en términos ontológicos, sino que ha sabido valerse de la precisión del lenguaje filosófico disponible para expresar la verdad de fe que la Biblia presenta en un estilo narrativo.¹⁶

4. Caminos de la cristología

El cuarto capítulo aborda las distintas aristas de la cristología, llamadas a una complementación que no siempre acontece. A lo largo de la historia la reflexión sobre Cristo bascula entre la teología de la encarnación y la teología de la cruz. La primera habla del ser: Dios se ha hecho hombre, o dicho de otro modo, este hombre Jesús es Dios. El fulgor de este misterio es tan grande que lo demás puede quedar en cierto modo eclipsado. Por el contrario, la teología de la cruz prefiere hablar de la obra de Jesús, especialmente de su pascua. Si la primera es más estática y optimista, la segunda es más dinámica y dramática. En rigor ambas perspectivas deberían esclarecerse mutuamente, pero no siempre se alcanza el equilibrio.

“Estas dos formas estructurales, la teología de la encarnación y de la cruz, han dado lugar a polaridades que no pueden elevarse a una síntesis pura sin perder lo más importante de cada una. Ellas deben permanecer como polaridades que se corrigen mutuamente y que en su contraposición aluden al todo. Sin embargo, a lo largo de nuestras reflexiones queremos mostrar la unidad última entre ambas, esa

¹⁶ J. RATZINGER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1980², 80-86.

unidad que las posibilita como polaridades y que impide que degeneren en realidades contradictorias” (IC 216).

La mención de dos polos irreductibles entre sí, cuyo contrapunto no constituye contradicción alguna sino la trama de un orden refinado nos conduce, nuevamente, a Romano Guardini y su filosofía del contraste (*Gegensatz*).¹⁷ No sorprende que Ratzinger adopte este modo de pensar dado que el misterio es por definición inasible, incapaz de ser acotado a un “sistema”. Jesús, el Hijo, es relación subsistente, ser en salida, apertura, éxodo, paso (cf. IC 216).¹⁸ Por eso quien se acerca a él debe hacerlo respetando la dinámica propia del *semper maior*, del Dios siempre más grande que nos lleva, como diría Gregorio de Nisa, “de principio en principio hacia el principio que no tiene fin”.¹⁹

La mentada polaridad –teología de la encarnación y teología de la cruz– retorna bajo los títulos de *crisología* y *soteriología*. En realidad, son dos caras de la misma moneda que nunca debieran separarse. Pues la constitución de Jesús, es decir, el modo como en él se articulan la divinidad y la humanidad, no se entiende sino a la luz del misterio pascual. Pues es en orden a este misterio que Dios Hijo se hizo hombre. No obstante, el equilibrio no es fácil. Como ejemplo de ello Ratzinger esboza una crítica moderada a la teología

¹⁷ R. GUARDINI, *El contraste*, Madrid, BAC, 1996. La riqueza del contraste está en que no es mera contraposición sino también inhesión: “las partes de los contrastes no sólo se dan en mutua «contra-posición», se objetan y sirven de contrapeso, sino que las unas surgen «en el seno» de las otras”; 147.

¹⁸ A Réal Tremblay le cabe el mérito de haber señalado, tempranamente, la importancia del éxodo en la teología de Ratzinger; cf. R. TREMBLAY, “L’«exode», une idée maîtresse de la pensée théologique du cardinal Joseph Ratzinger”, *Studia Moralia* (1990) 523-550. Cf. RATZINGER, *Miremos al traspasado*, 131-140; Id., *Un canto nuevo para el Señor*, Salamanca, Sígueme, 1999, 23ss.

¹⁹ GREGORIO DE NISA, *In Cant.*, *Hom.* 8: PG 44, 941 C.

de San Anselmo, en línea con lo que Marie Joseph Le Guillou denominaría como “inflación soteriológica”.²⁰ La redención obrada en la cruz tiene un contexto que es importante no perder de vista: el de la encarnación, por supuesto, pero también el de la entera economía trinitaria, que decidió nuestra filiación adoptiva desde antes de la fundación del mundo, en la persona del Hijo (cf. 1 Pe 1,19-20).

En este punto se inserta una reflexión conclusiva sobre “Cristo, «el último hombre»”. Con ella se recapitula la primera parte de la sección cristológica, dedicada a la persona misma de Jesús. La expresión está tomada de San Pablo y plantea un paralelismo con Adán, el primer hombre (1 Co 15,45). Que Cristo sea el último hombre significa que es “el hombre definitivo, el que lleva a los hombres a su futuro, que no consiste en ser meros hombres sino en estar unidos a Dios” (IC 220). Dicho de otro modo, Jesús es quien nos abre al misterio de la Trinidad descubriéndonos así el misterio de nuestra propia humanidad. Como enseña el Concilio Vaticano II: “En realidad, el misterio del hombre se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”.²¹

La misión de Jesús es llevarnos más allá de nosotros mismos a fin de que, paradójicamente, seamos nosotros mismos. “Precisamente por ser el hombre ejemplar y normativo (Jesús) supera los límites del ser humano; sólo así es en verdad el hombre ejemplar, ya que el hombre está más en sí cuanto más está en los demás. Sólo llega a sí mismo cuando sale de sí mismo” (IC 220-221). Ratzinger alude aquí al misterio de la gracia, de la comunión divina, vocación última del hombre. De eso mismo habla San Pablo cuando exhorta a vivir no de una manera carnal (según impulsos meramente

²⁰ M. J. LE GUILLOU, *El misterio del Padre*, Madrid, Encuentro, 1998, 113-114.

²¹ *Gaudium et spes* 22.

humanos) sino espiritual (según Dios). Quien sólo desea ser lo que es acaba arruinándose. La única manera de ser uno mismo es superarse en Cristo. Esta tensión hacia Dios forma parte del hombre por el hecho de haber sido creado a su imagen. Pascal lo expresó magníficamente bien. “El hombre supera infinitamente al hombre”.²²

Con todo, es preciso recalcar que nuestro autor ofrece una antropología teológica específicamente trinitaria, según la cual, la plenitud del hombre depende de su capacidad para relacionarse, de salir al encuentro de los demás, ofreciéndose en la lógica del amor que “no busca el propio interés” (1 Co 13,5). “Quien quiera salvar su vida, la perderá, pero quien pierda su vida por mí, la encontrará” (Mt 16,25). Contrariamente a lo que se suele pensar, la vida crece en la medida en que uno se abre, sea para recibir, sea para entregar. Jesús es el hombre verdadero, el hombre por excelencia, precisamente porque existe de cara al Padre, recibéndolo todo de Él, como un niño; y es desde allí que recibe el impulso para darse sin medida, hasta el fin.

“Cristo en cuanto hombre futuro no es el hombre para sí, sino esencialmente el hombre para los demás. El es el hombre del futuro en cuanto totalmente abierto. El hombre para sí, el hombre que quiere permanecer en sí mismo, es el hombre del pasado que debemos dejar atrás para continuar nuestro camino. Dicho de otro modo: el futuro del hombre consiste en «ser para». Se confirma aquí nuevamente, en lo fundamental, lo desarrollado sobre el sentido de la filiación así como de la doctrina de las tres Personas en un solo Dios: la orientación hacia la existencia dinámica-actual, que es esencialmente apertura en el movimiento entre el «de» y el «para»” (IC 226).²³

²² B. PASCAL, *Pensamientos* 434 (ed. Brunschvicg).

²³ RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor*, 36-39.

Ratzinger asocia esta cristología-antropología relacional con las meditaciones cósmicas de Teilhard de Chardin, muy en boga por aquel entonces. Más allá de cómo se las quiera juzgar, lo realmente importante es que Cristo rompe el paradigma de la mónada, proponiendo a su vez el paradigma trinitario de la comunión. Un bello ejemplo de ello lo constituye el costado abierto del Crucificado, que no debe considerarse como hecho aislado sino como un detalle que condensa todo el misterio de Jesús. El futuro del hombre no está en el “optimismo romántico del progreso”, sino en aquel que es “para los demás, el hombre abierto... el hombre sacrificado. El futuro del hombre cuelga de la cruz. La salvación del hombre es la cruz” (IC 227).

Evidentemente, la insistencia en el futuro denota el interés de aquella época por las cuestiones relativas al mañana. Eran muchas las expectativas de un mundo mejor pero no había tanta claridad sobre el camino a recorrer. El mismo Ratzinger cuenta cómo sufrió ese tiempo en que dictaba clases en la Universidad de Tubinga. Quizás lo más perturbador para él fue el recurso a la violencia en nombre de la razón, ante todo por la filosofía marxista pero también de cierta teología que no supo discernir lo nocivo de ese pensamiento para la teología.²⁴ El panorama ya no es el mismo: han caído las utopías, el pacifismo ingenuo ha sido ganado por el escepticismo y buena parte de la razón contemporánea se ha debilitado al punto de no sentirse capaz de llegar a la verdad. Por eso mucha de esa literatura ha quedado desfasada. Sin embargo, cincuenta años más tarde, la cristología de Ratzinger permanece tan

²⁴ Como exponentes de teólogos que sí vieron y denunciaron la incompatibilidad entre la violencia y el Evangelio: O. CLÉMENT; J. BOSCH; M. J. LE GUILLOU, *Evangelio et révolution au coeur de notre crise spirituelle*, Paris, Centurion, 1968; M. HENGEL, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca, Sígueme, 1973.

fascinante como en aquel entonces. Porque dice la verdad, tanto de Dios como del hombre. Una verdad que no baila al compás de la moda sino que es Jesucristo, “el mismo ayer, hoy y siempre” (Hb 13,8).

Estas páginas quieren ser un modesto homenaje al Padre Alberto Espezel, profesor de cristología y gran conocedor de la teología en lengua alemana. Evocar el año 1968 significa en su caso retrotraerse a su juventud, cuando cursaba estudios de abogacía, en medio de los cuales iba madurando su vocación sacerdotal. Ya entonces -con apenas 20 años- era bien claro su interés por las humanidades así como su deseo de pensar con la Iglesia las cuestiones relativas al hombre, al mundo y a Dios. De mi parte, aprovecho para expresar con mucha sinceridad mi gratitud hacia él por su generosidad, su confianza, su franqueza, su calidez y su mirada de padre.