

Quaerite faciem eius semper: **La “cristología espiritual” de Joseph Ratzinger**

Quaerite faciem eius semper:
Joseph Ratzinger’s “Spiritual Christology”

PABLO BLANCO SARTO*

Resumen: Ratzinger propone una “cristología espiritual”, en la que se unan ontología y soteriología, teología de la cruz y de la encarnación, cristología, pneumatología y eclesiología. Para esto se requiere superar la fractura entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, y defender el *homousios* y la divinidad de Jesucristo definidos en Nicea y III Constantinopla. De igual manera recuerda Ratzinger la centralidad de la figura salvífica de Cristo, en la que no solo hay que recordar su divinidad, sino su carácter único de mediador en la salvación. No es un *avatar* más de la divinidad: es el Hijo de Dios, hecho hombre “por nosotros” y “para nuestra salvación”. Jesús de Nazaret tendrá una “singularidad y unicidad irrepetible”. Solo Él puede ser el mediador y redentor. La búsqueda del rostro de Cristo culminará en la última obra teológica del actual papa emérito.

Palabras clave: Naturaleza. Persona. Unicidad. Mediación. Concilio de Calcedonia.

Abstract: Ratzinger proposes a “spiritual Christology”, in which Ontology and Soteriology, the Theology of the cross and the Theology of incarnation, Christology, Pneumatology and Ecclesiology, will be united. This requires overcoming the rupture between historical Jesus and the Christ of the faith, and defending the *homousios* and the divinity of Jesus Christ defined in Nicaea and III Constantinople. Ratzinger, similarly, reminds the centrality of the salvific figure of Christ, in which it is not only necessary to remember his divinity, but also his unique

* Pablo Blanco Sarto é doutor em Filosofia pela Pontificia Universidade da Santa Cruz (Roma) e doutor em Teologia pela Universidade de Navarra. Professor do Departamento de Teologia Sistemática da Faculdade de Teologia da Universidade de Navarra. Contato: pblanco@unav.es

character as mediation in salvation. He is not just another *avatar* of Divinity. He is the Son of God, made man "for us" and "for our salvation". Jesus of Nazareth will be attributed with "unrepeatable singularity and unicity". He alone can be the mediator and redeemer. The search for Christ's Face will culminate in the last theological work of the present pope emeritus.

Keywords: Nature. Person. Unicity. Mediation. Chalcedony Council.

En un curso de cristología impartido por el profesor Ratzinger en Tubinga en 1967¹, afirmaba que "el concepto de Cristo ha caído en una crisis de la historia" (Ibid., p. 1). En un mundo y con una ciencia dominados por el fenómeno, la pregunta sobre el Hijo de Dios resulta inoportuna y extemporánea. Es más, la cuestión de "la muerte de Dios" parece terminar de una vez por todas con el asunto. El único acercamiento a la figura de Cristo sería teológico, pues nada podemos afirmar sobre el Jesús histórico. "Mientras los hombres lo reconocen como "un gran hombre", los "discípulos" le adoran y creen en él" (Ibid.): el Jesús histórico se encuentra netamente separado del Cristo de la fe. He aquí el dilema en que nos encontramos. "La cristología es – se acaba definiendo ahí – un intento de acoger y asumir de modo cabal el *logos* de nuestro conocimiento, de nuestro sentido. La cristología es una función de la fe; se realiza de modo pleno en la fe. Contiene no solo una función crítica sobre nuestro conocimiento, sino también sobre toda nuestra existencia que se encuentra bajo el signo del Logos, que sale a nuestro encuentro" (ibid., p. 1-2)². La cristología ha de ser al mismo tiempo crítica y creyente y, de esta forma, la "cristología espiritual" de Joseph Ratzinger debe ser también entendida a la vez – como recuerda Vidal Taléns – como contemplativa y en "un sentido trinitario y pneumatológico". Ahora que va a cumplir sus noventa años, tal vez resulte interesante acercarse al núcleo y – a la vez – la síntesis de su obra teológica (2008, p. 97; 2009, p. 67-68)³.

¹ *Christologie*, 1967: se trata de unos apuntes editados a ciclostil por J. Metzner, U. Seneca, H. Wirth y H. Zacarias, de "carácter privado" y en el que no se asume responsabilidad alguna sobre "los errores y las carencias". El mencionado texto no presenta de momento gran autoridad, aunque supone una interesante rareza en el panorama bibliográfico ratzingeriano. He de agradecer al profesor Pedro Rodríguez que me haya facilitado este documento.

² Se citan ahí las fuentes de las que se sirve: K. Adam, *Der Christus des Glaubens*, Düsseldorf, 1954; J. R. Geisselmann, *Jesus der Christus*, Stuttgart, 1951; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I: Oxford 1975; II: London 1987; A. Grillmeier – H. Bacht, *Das Konzil von Chalcedon*, 3 v., Würzburg, 1951-1954; J. Liebärt, *Christologie*, Freiburg, 1965; W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, 1966; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, II/2, München, 1963.

³ Allí se afirma que es además una cristología bíblica, eclesial y litúrgica (Cf. ibid.).

1 Tesis sobre Jesús

En la conocida *Introducción al cristianismo* (1968), el profesor Ratzinger presentaba a Jesucristo como Hijo y Palabra: el Hijo hecho hombre, el Logos que se ha hecho *sarx* y que se constituye en apertura al Padre y a cada uno de nosotros⁴. Ahí se adentra entonces – dice – en el “zig-zag de la teología” entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe⁵. Además, “la fe cristológica afirma decididamente la experiencia de la identidad existencia-misión en la unión inseparable Jesús-Cristo”⁶. Se da pues una unidad entre cristología y soteriología, entre el ser y la misión de Cristo, entre ser-en-sí-mismo y el ser-para-nosotros. A su vez, propone la cruz como “punto de partida de la confesión de fe”, a confesar a Jesús como “el Cristo” y, por tanto, como “verdadero Dios y verdadero hombre”. Esto lleva consigo la identidad de amor y verdad en la persona de Jesucristo, quien es el Logos encarnado, muerto y resucitado por amor. Pero esta afirmación contiene una postura implícita: “el desarrollo cristológico del dogma afirma que la mesianidad radical de Jesús exige la filiación, y que la filiación exige la divinidad” (Ibid., p. 179). De esta forma profundizaba el profesor de Tubinga en los títulos de “El Hijo” e “Hijo de Dios” (cf. S 2,7; Ex 4,22; Jn 1,34; Hch 9,20; 1 Jn 4,15; 5,5), dejando de lado el término helenístico de “hombre divino”. De modo análogo, habrá que compatibilizar la “teología de la encarnación” con la “teología de la cruz”, la ontología con el acontecimiento pascual y la doctrina de la redención (Cf. ibid., p. 192-196)⁷.

⁴ *Introducción al cristianismo*, p. 165.

⁵ Analiza en concreto las propuestas de A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1906; A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart, 1950; R. Bultmann, *Das Verhältniss der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg, 1960. Sobre el tema de la combinación entre lo ontológico y lo histórico, puede verse de igual modo su obra: *La teología de la historia en san Buenaventura*, especialmente p. 63-104.

⁶ *Introducción al cristianismo*, p. 174.

⁷ Sobre la “teología de la cruz” puede verse Blanco (2006, p. 202-207). Sobre la compatibilización entre lo ontológico y lo histórico-relacional en el concepto de persona (en las doctrinas de Tomás de Aquino y Emil Brunner), puede verse Ratzinger (1962, p. 42). Sobre la importancia del pensamiento fenomenológico y personalista en Ratzinger, Krieg recuerda “die vorgefaßte Meinung vom Begriff der Person und von Jesus als der vollkommenen Person” (1980, p. 111). Según Bellandi, este personalismo parte de la doctrina de la encarnación. “L’insistenza di Ratzinger sulla dimensione personale-cristologica del credere si fonda essenzialmente sulla centralità dell’evento dell’incarnazione, che costituisce infatti il segno distintivo e paradossale dell’annuncio cristiano di tutti i tempi” (1993, p. 188). La doble naturaleza de Cristo como Dios y hombre, Logos y carne, encontraría su correlato en el concepto cristiano de persona. Puede verse también R. Tura (1974, p. 158-161); allí concluye: “L’essenza del Cristianesimo è e rimane la persona di Cristo, il Dio fatto uomo, cioè il fatto di un “Tu” vissuto in Palestina che era Dio” (Ibid., p. 160-161). Sobre este tema puede verse mi estudio: “La teología de la persona en Joseph Ratzinger” (2007, p. 353-382).

En definitiva, Ratzinger recuerda a Cristo como “el último hombre” (1 Co 15,45): “el hombre, el hombre verdadero es el que más se abre, quien no solo toca el infinito – ¡el infinito! –, sino que se hace uno con él: con Jesucristo”⁸. Después, desarrollaba en esas lecciones tubinguesas los artículos de fe cristológicos que aparecen en el símbolo de los apóstoles. Expone así la *theologia gloriae* a propósito del artículo: “concebido por obra y gracia del Espíritu santo, nació de santa María virgen”, y la doctrina mariológica en los términos del Vaticano II⁹. Añade además que “esta filiación no significa que Jesús sea Dios y hombre a partes iguales, sino que para la fe fue *completamente* Dios y *completamente* hombre. Que sea Dios no significa que se reduzca su humanidad”¹⁰. Sobre el “padeció... fue crucificado, muerto y sepultado”, recuerda Ratzinger que la cruz – y aquí se refiere a la *theologia crucis* – es “expresión de un amor radical que se nos entrega por entero” (Ibid., p. 235). Por eso la cruz será sobre todo adoración, sacrificio y acción de gracias más que la simple expiación o satisfacción que aparece en otras religiones. En cuanto al “descendió a los infiernos” realiza una “teología del sábado santo”, con la que se refiere al silencio y a la “muerte de Dios”. “La cristología pasa por la cruz, el momento en que se percibe el amor, para sumergirse en la muerte, el silencio y el oscurecimiento de Dios” (Ibid., p. 247). En fin, con el “resucitó entre los muertos”, el profesor tubingüés traía a la memoria que “el amor es más fuerte que la muerte” (Ct 8,6). “Solo el amor [humano] unido al poder divino de la vida y del amor puede fundar nuestra inmortalidad” (Ibid., p. 255).

Con lo anterior, Ratzinger pretendía defender la divinidad de Jesucristo, a la vez que afrontaba las críticas formuladas por la teología contemporánea. Esta toma de postura la llevará también a la predicación. En unos textos que proceden de la predicación y la enseñanza en distintos lugares entre los años 1972 y 1975¹¹, el teólogo Ratzinger realizaba un recorrido por el vida

⁸ *Introducción al cristianismo*, p. 198; cf. J. Vidal Taléns (2008, p. 110-111).

⁹ Tal postura aparece resumida en el artículo: P. Blanco Sarto, “María en los escritos de Joseph Ratzinger” (2008, p. 309-334).

¹⁰ *Introducción al cristianismo*, p. 229-230.

¹¹ *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, 1972; después como *El Dios de los cristianos*, 2005; contiene: “Dios” (1973), “Jesucristo” (1972 y 1975), “El Espíritu Santo” (1973). Después aparecen algunos capítulos en *El misterio pascual*, p. 73-140; sobre este texto, puede verse: J. Vidal Taléns (2008, p. 111-112).

terrena de Jesucristo. En primer lugar, comenzaba por el *descendit de coelis*, en contraposición con los intentos ideológicos que rechazan este abajamiento y que prescinden de la realidad de Dios. El “bajar” del Verbo denota una superioridad que no todos aceptan. “Quien desee entender el descenso, debe comprender primero el misterio de la altura, que aquí se expresa con la palabra ‘cielo’ ”¹². Con un amplio desarrollo bíblico, desarrolla esta teología de la encarnación y afirma que “Jesús es el *hombre* que viene de arriba. [...] Jesús, el Hijo de Dios, ha penetrado – en cuanto hombre– en medio de los animales. En la debilidad del hombre, erige él la grandeza de Dios. [...] Va hacia los animales sin convertirse en animal, sin apropiarse de sus métodos. Y es devorado. Pero vence precisamente de este modo. La que se consideró una derrota es justamente victoria del adversario: no existe solo lo animal. Existe el “amor hasta el fin” (Jn 13,1). En él se restaura al hombre” (Ibid., p. 61). La *theologia gloriae* culmina en la *theologia crucis*¹³.

La simultaneidad entre lo ontológico y el acontecimiento pascual estará siempre presente en su cristología. Así, aborda en fin el *resurrexit secundum*

¹² *El Dios de Jesucristo*, p. 57.

¹³ Tales afirmaciones bíblicas y cristológicas tendrán unas claras consecuencias espirituales: la culminación de la cristología se encuentra en el amor, la plegaria y la obediencia al Padre por parte de Jesús. “Nuestra salvación consiste en hacernos cuerpo de Cristo, como Cristo mismo: tomándonos de él a diario, y volviendo a diario a él” (Ibid., p. 64). Tras la teología de la cruz, el predicador de Ratisbona se centrará en el *et incarnatus est*: “Aquel que es la Palabra se hizo hombre y vivió entre nosotros lleno de amor y de verdad” (Jn 1,14). Procede a un nuevo acercamiento bíblico a la infancia de Jesús y al resto de la vida pública, en la que ya se dibuja la existencia de la Iglesia. La “cristología espiritual” se convierte también ahora en cristología eclesial. A propósito de la oración de Jesús, escribe Ratzinger: “es precisamente la conversación con el Padre, su retiro al monte, lo que le hace presente, y al revés: la Iglesia es al mismo tiempo objeto de conversación entre Padre e Hijo, y con esto se arraiga *teo-lógicamente*” (Ibid., 75). Aquí se encuentra la esencia de la vida pública de Jesús: en la continua relación con el Padre, la presencia entre los hombres y la cercanía a ellos. Al mismo tiempo insiste en la consustancialidad del Hijo respecto al Padre, en el *consustantialis Patri* definido en el concilio de Nicea (325). Esta afirmación dogmática presenta así evidentes consecuencias en la espiritualidad cristiana. La palabra clave de este concilio es *homousios*: Jesucristo es consustancial al Padre y, por tanto, es Dios. ¿Tiene esta afirmación vigencia y relevancia en la actualidad?, se preguntaba el teólogo Ratzinger. Intentaba además responder *piscatorie, non aristotelice*, tal como pretendieron formularlo los obispos en tiempos de Nicea (tal expresión aparece en el *Codex Enyclius*; sobre este puede verse: A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, p. 283-300). “El vocablo *homousios* – concluye – es, en el sentir de los padres nicenos, la simple traducción conceptual de la metáfora “Hijo” ” (*El Dios de Jesucristo*, p. 84).

Scripturas, siguiendo también las aportaciones de otros autores¹⁴. En primer lugar desarrolla – como suele ser habitual en él – la cuestión bíblica, exponiendo la tradición confesional (1 Co 15,3) y la narrativa aparecida en los evangelios, en torno al relato de la resurrección de Jesucristo. Esta viene a continuación de la muerte “por nuestros pecados” y “según las Escrituras”; y del “fue sepultado” (cf. 1 Co 15,3). Añade entonces el texto neotestamentario, en el que se afirma que “resucitó al tercer día según las Escrituras” y que “se apareció a Pedro y a los doce” (cf. 1 Co 15,3-5). Sin embargo, “la resurrección no se disuelve en las apariciones. Las apariciones no *son* la resurrección, sino solamente su resplandor. Primero, esta constituye un *suceso* en Jesús mismo, entre el Padre y él, por fuerza del Espíritu santo; luego, se comunica el suceso que ha ocurrido en él”¹⁵. Quien confiesa esto no está creyendo un milagro extraño, sino en el poder de Dios sobre la creación, por el que no está sujeto a la inexorable ley de la muerte. Quien confiesa esto cree que verdaderamente Cristo es el Hijo de Dios (cf. Jn 1,34; Hch 9,20; 1 Jn 4,15; 5,5) (Cf. *ibid.*, p. 94-95).

De igual manera abordará como arzobispo de Múnich y Frisinga la teología latente en la devoción al sagrado corazón de Jesús¹⁶. En primer lugar pretende superar el debate entre liturgismo y devocionalismo en torno a este modo de acercarse a la persona de Jesús¹⁷. Ahí se relacionaba la devoción al sagrado Corazón con el mismo misterio pascual. A su vez, en el texto de Jn 19,34 (“uno de los soldados le atravesó el costado con una lanza, y al momento salió sangre y agua”), Ratzinger ve la unidad entre cristología, pneumatología y eclesiología: “Cristo se comunica en el Espíritu Santo, y es el Espíritu Santo quien transforma la arcilla en un cuerpo vivo, es decir, quien une a los hombres divididos en el único organismo del amor de Jesucristo”¹⁸. Así, pretenderá fundamentar esta devoción en la teología

¹⁴ Cf. L. Scheffczyk, *Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens*, Einsiedeln 1976; B. Rigaux, *Dieu là ressuscité*, Glembouk 1973; H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu*, Einsiedeln 1978; H.U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln 1969.

¹⁵ *El Dios de Jesucristo*, 93.

¹⁶ “Il mistero pasquale. Contenuto e fondamento profondo della devozione al sacro cuore di Gesù” (1981), p. 43-61.

¹⁷ Acude aquí a los estudios de Hugo Rahner sobre la interpretación patristica de Jn 7,37-39 y 19, 34, aparecidos en *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg, 1964.

¹⁸ *Guardare al Crocifisso*, p. 44.

de la encarnación, a la vez que considera la importancia de los sentidos y los sentimientos en la antropología cristiana, hasta llegar a un somero desarrollo en torno a la teología de la cruz¹⁹.

Sin embargo, también querrá abordar de nuevo – con más detenimiento – la cuestión cristológica en sede dogmática. Una síntesis de todos los argumentos que Ratzinger aporta se encuentra en las “reflexiones y meditaciones cristológicas” que se contienen en un pequeño libro dedicado a Alois Grillmeier (1910-1998), el conocido jesuita que dedicó gran parte de su vida a los estudios sobre la formación del dogma cristológico. Tras destacar el vínculo entre cristología y soteriología, Ratzinger presentaba y recordaba “la insoluble unidad interna entre Jesús y Cristo, y entre Iglesia e historia”²⁰. La unidad ontológica de las dos naturalezas en Cristo (la cristología inmanente, podríamos decir) está íntimamente relacionada con la salvación y la existencia de la Iglesia (la cristología económica), a la vez que se insiste en la unidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. En la misma línea de la cristología joánica, el entonces prefecto de la Congregación de la doctrina de la fe presentaba la figura de Jesús en continua unión con el Padre. Después de “una lucha por una correcta interpretación de Cristo en la Iglesia”, se llegaba – según el prefecto – a tres atributos cristológicos esenciales: Cristo-Señor-Hijo (de Dios). “Llamar a Jesús “el Hijo” no implica en absoluto aplicarle el oro mítico del dogma (como se viene repitiendo a partir de Reimarus); es por el contrario la resonancia más directa con la figura histórica de Jesús. Todo el testimonio de los evangelios

¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 47-54. “No cabe dudar del dolor de Cristo – continuaba –, no hay *Passio* sin *passiones*: el sufrimiento presupone la capacidad de sufrir, la fuerza de las pasiones. [...] Dios sufre porque está enamorado; el tema del Dios que sufre remite de modo inmediato al Dios que ama. La verdadera y propia superación de la idea antigua de Dios por parte de la cristiana estriba en conocer que Dios es amor” (*Ibid.*, p. 51-52. Se remite aquí a J. Moltmann, *Der gekreuztete Gott*, München, 1972; H.U. von Balthasar, “Zur einer christlichen Theologie der Hoffnung”, *Münchener Theologische Revue* 32, 1981, p. 81-102; *id.*, *Theodramatik IV (Das Endspiel)*, Einsiedeld 1983; J. Galot, *Dieu souffre-t-il?*, Paris 1986). Ratzinger fundamenta estas afirmaciones sobre la devoción al corazón de Jesús en Os 11 y en los Padres (Cf. *Guardare al Crocifisso*, p. 54-61. Se remite aquí entre otros a los estudios de E. von Ivánka, *Plato christianus*, Einsiedeln, 1964, y H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München, 1973). Así se acoge al augustiniano *Redeamus ad cor, et inveniamus Eum* (Cf. Conf IV,12,18), es decir, al mismo Cristo. “En el corazón de Jesús se encuentra ante nosotros el mismo centro del cristianismo. En él se dice la novedad revolucionaria de la nueva alianza. Y esto apela a nuestro corazón” (*Guardare al Crocifisso*, p. 61). Sobre este tema puede verse también: M. D. Kirby, “The Sacred Heart of Jesus in the Theology of Benedicto XVI”, p. 10.

²⁰ *Ibid.*, p. 15. Sobre la relación entre cristología dogmática y eclesial, puede verse: J. Vidal Taléns (2008, p. 100-101; 2009, p. 67-68).

concuerta a la hora de afirmar que las palabras y las acciones de Jesús procedían de la más íntima unión con el Padre²¹.

En segundo lugar, Ratzinger recuerda que Jesucristo ha muerto “rezando, amando y adorando” al Padre. “Todos [los evangelistas] están de acuerdo en que las últimas palabras de Jesús constituían una expresión de su disposición al Padre y un grito dirigido no a algo o a alguien, sino a Él: estar en diálogo con Él constituía su más íntima esencia” (Ibid., p. 23). Por eso Ratzinger añadía una tercera tesis cristológica, en la que se unen la fe y la adoración al mismo tiempo: “Puesto que la oración es el centro de la persona de Jesús, podemos conocerlo y comprenderlo solo si participamos de su oración” (Ibid.). No podremos por tanto encontrar a Jesucristo sin la oración, sin introducirnos en ese diálogo continuo del Hijo con el Padre. A lo que se añade una cuarta tesis, por la que llegamos de Cristo a la Iglesia: “La comunión con la oración de Jesús incluye la comunión con los hermanos” (Ibid. p. 25). Por eso la Iglesia es el “cuerpo de Cristo”, y todo lo que está presente en la memoria y el conocimiento de Cristo se contiene en la misma Iglesia, “pues en ella vive y está presente Cristo”. Jesús enseñó a sus discípulos a decir “Padre nuestro”, no simplemente “Padre mío” (Cf. Ibid, p. 25-26). Por eso el fin de la relación del cristiano con Cristo es no solo la comunión con Él, sino también con el Padre “que está en los cielos” (cf. Mt 5,16; 5,45.48; 6,1.14.26; 7,11; 10,32 et al.), y esta doble comunión es la que crea el “nosotros eclesial”²².

²¹ *Guardare al Crocifisso*, p. 17.

²² Cf. *ibid.*, p. 28-29. Junto a esto, clamaba una vez más el prefecto Ratzinger por la unidad de la cristología con la soteriología, de la cristología bíblica con la dogmática, de “teología de la encarnación y teología de la cruz, de la “cristología descendente” y la “ascendente” (Ibid., p. 30). Sobre la importancia de la cristología bíblica en el desarrollo teológico de Ratzinger, así como la mutua implicación entre exégesis y dogmática, puede verse: J. Vidal Taléns (2008, p. 101-102). Así, lo afirmado en la Escritura sobre Cristo no es otra cosa que la formulación del “Hijo consustancial” de los primeros concilios: el lenguaje bíblico se identifica con el filosófico en cuanto a los contenidos. “Esto quiere decir que el término filosófico “consustancial” no añade nada al Nuevo Testamento, sino que constituye el punto culminante de su testimonio y la defensa de su literalidad contra todo alegorismo. Esto quiere decir que la palabra de Dios no nos engaña. Jesús no es tan solo llamado Hijo de Dios: lo es” (*Guardare il Crocifisso*, p. 33). Así, el teólogo Ratzinger reivindicaba la fórmula neocalcedoniana, formulada en el tercer concilio de Constantinopla (680-681), por la unidad entre cristología bíblica y dogmática, y entre teología y vida. “Este [concilio] enseña, por una parte, que la unión entre Dios y hombre en Cristo no contiene limitación o amputación de la naturaleza humana. Si Dios se une a la criatura, al hombre, ni lo hiere ni lo disminuye; lo lleva más bien a plenitud. Ni siquiera queda, por otra parte (lo cual no tiene menor importancia) ningún tipo de dualismo o paralelismo entre las dos naturalezas, sino que considera necesario a lo largo de la historia defender la libertad humana de Jesús” (Ibid., p. 35). En la nota 19, Ratzinger analiza la postura de Wolfhart Pannenberg, cuya afirmación sobre la divinidad de Jesucristo se encuentra en la misma línea que el tercer concilio de Constantinopla – a pesar de la postura antineocalcedoniana del teólogo luterano –, mientras a la vez suscribe la postura duetelista presentada por K. Rahner: Cf. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, p. 351; K. Rahner, “Chalkedon – Ende oder Anfang?”, A. Grillmeier – H. Bach, *Das Konzil von Chalkedon III*, Würzburg, 1954, p. 13).

Además, la voluntad divina no anula ni absorbe la voluntad humana de Jesús, con lo que la libertad humana de Cristo sigue siendo plena. “La voluntad humana de Jesús encuentra su lugar en la voluntad del Hijo. Obrando de este modo, recibe la identidad, es decir, la subordinación completa del yo al tú, la autodonación y la entrega del yo al tú: esta es la esencia del que es pura relación y acto puro”²³. En la medida que el cristiano identifica su libertad con la de Cristo, alcanza su propia liberación, es decir, lo salva, lo diviniza, lo hace Dios. Esto es lo que se desprende al leer la Escritura. Por otra parte, Ratzinger se opone a la ideologización de la imagen de Jesús, como consecuencia de no haber hecho un análisis crítico de los presupuestos metodológicos que preceden a la misma lectura de los textos bíblicos. Por eso repropone una lectura de las fuentes bíblicas sin prejuicios ni preconcepciones. Así, revisa la “hermenéutica de la fe”, pues es “la única capaz de mantener toda el testimonio de las fuentes”, y es la única con capacidad para “trascender la diversidad de culturas, épocas y pueblos”²⁴. “En la unidad de la persona de Jesús –continuaba–, que une a Dios con el hombre, se fundamenta la unión entre Dios y el mundo, a cuyo servicio ha de estar la teología.” Pero esta síntesis solo se puede acabar – insiste de nuevo – por medio de la oración: “la cristología nace solo de la oración, y de ningún otro lugar” (Ibid., p. 41). He aquí también por qué llama a su cristología “espiritual”.

2 La centralidad de Cristo

En los años setenta y ochenta del siglo XX, las teologías de la liberación presentaban a un Jesús tan solo humano y en clave política, que en el fondo venía a ser deudor de los desarrollos cristológicos ya vistos. Después, la irrupción de la teología de las religiones y del “pluralismo religioso” tendía de nuevo a eclipsar la importancia de la figura de Cristo como único redentor. En 1989 el prefecto Ratzinger volvía a presentar un resumen sobre la situación de la cristología en aquel entonces en un curso de verano en El Escorial (España), titulado después como *Jesucristo, hoy*²⁵. En esa conferencia recordaba que Cristo es

²³ *Guardare al Crocifisso*, p. 37. Remite aquí al estudio de A. Miralles, “Precisiones terminológicas en torno al misterio de Cristo sugeridas por la lectura de los concilios I y III de Constantinopla”, L. F. Mateo-Seco (ed.), *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, Pamplona, 1982, p. 597-606.

²⁴ *Guardare al Crocifisso*, 40.

²⁵ “Jesucristo hoy”, en *Un canto nuevo para el Señor*, p. 11-39.

hombre de verdad, pero que también es Dios, tal vez para completar la figura del Cristo libertador de la teología de la liberación: "la atención centrada en la humanidad de Cristo va haciendo desaparecer su divinidad, la unidad de la persona se disgrega y dominan las reconstrucciones de Jesús como puro hombre, que reflejan más las ideas de nuestro tiempo que la verdadera figura de Nuestro Señor" (Ibid. p. 19). Se trataría de una nueva versión de nestorianismo o arrianismo, pues "se ha generalizado la opinión – continuaba – de que solo podemos seguir a Jesús hombre, no al Hijo de Dios" (Ibid., p. 12). Ratzinger reivindicaba una vez más los concilios segundo de Nicea y tercero de Constantinopla²⁶, y proponía allí a Jesucristo – el Hijo de Dios hecho hombre – como el único mediador y salvador de los hombres.

Junto a esta necesidad de reconocer las dos naturalezas de Cristo, Ratzinger desarrollaba a su vez la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe según la sentencia neotestamentaria: "Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre" (Hb 13, 8)²⁷. La perennidad y la continuidad salvífica de la persona de Cristo apuntan hacia su divinidad. Por el contrario, "el que solo quiere ver a Cristo en el ayer, no lo encuentra; y el que solo quiere tenerlo hoy tampoco lo encuentra. Él es desde el principio el que fue, es y vendrá. [...] Si renunciamos a participar en una existencia que se dilata en esas dimensiones, no podemos comprender a Jesús"²⁸. Y comprender a Jesucristo – continuaba – supone verlo como "camino, verdad y vida" (Jn 14, 6)²⁹. Será esta la sentencia fundamental del Cristo joánico que el teólogo alemán glosa del siguiente modo: "El que tenga sed, que venga: Jesús sigue siendo hoy la fuente inagotable de agua viva. Nos basta llegar y beber para que la frase siguiente valga también para nosotros: "Si alguien cree en mí, de su seno manarán ríos de agua viva" (Jn 7,38). La vida, la verdadera vida, no puede simplemente "tomar", recibir. Nos introduce en la dinámica del dar: en la dinámica de Cristo, que es la vida. Beber del agua viva de la roca significa aceptar el misterio salvador del agua y de la sangre. Es la antítesis radical a esa ansia que empuja hacia la droga. Es aceptar el amor, y es acceder a la verdad. Y eso es precisamente la vida" (Ibid. p. 39).

²⁶ Remite aquí a H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Freiburg, 1941; C. Schönborn, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Schaffhausen, 1984.

²⁷ Cf. *Un canto nuevo para el Señor*, p. 19-23.

²⁸ Ibid., p. 20. Sobre la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe según Ratzinger, puede verse: J. Vidal Taléns, "Líneas maestras de la cristología de J. Ratzinger", p. 105-110; ahí reivindica una "hermenéutica creyente y cristológica" (Ibid., p. 110).

²⁹ Cf. *Un canto nuevo para el Señor*, p. 23-39.

¿Y por qué se cree en Jesús pero no en Cristo o en su Iglesia?, sería la siguiente cuestión que abordaba Ratzinger en 1992³⁰. No solo se trata del problema “Cristo sí, Iglesia no”, sino también “Jesús sí, Cristo (o Hijo de Dios) no”. La verdadera crisis se encuentra en la cristología, no en la eclesiología. Aparece así un Jesús meramente antropológico y profundamente desmitificado. “Digámoslo con claridad: el hombre de hoy no entiende ya la doctrina cristiana de la redención. No encuentra nada parecido en su propia experiencia vital. No puede imaginar nada detrás de términos como expiación, sustitución y satisfacción. Lo designado con la palabra Cristo (Mesías) no aparece en su vida y resulta una fórmula vacía. La confesión de Jesús como Cristo cae por tierra” (Ibid., p. 3). Entonces triunfan las interpretaciones sobre Jesús de tipo sentimental, psicológico o puramente político. La consecuencia es clara: “La figura de Cristo debe presentarse en toda su altura y profundidad. No podemos conformarnos con un Jesús a la moda: por Jesucristo conocemos a Dios y por Dios conocemos a Jesucristo, y solo así nos conocemos a nosotros mismos y encontramos la respuesta sobre el sentido y la felicidad definitiva y permanente del ser humano” (Ibid. p. 47-48).

En este sentido resulta significativo que el cardenal Ratzinger firmara una presentación de un texto anterior de la Congregación para la doctrina de la fe, titulado *El misterio del Hijo de Dios*, en el vigésimo aniversario de su publicación³¹. “La figura y la obra de Jesucristo – comenzaba diciendo –, y su relación con el misterio de Dios, tienen una centralidad objetiva y fundamental, y poseen una riqueza inagotable para la fe cristiana y para la reflexión teológica de cualquier época”³². En primer lugar, el prefecto situaba la declaración en el contexto teológico del momento. Ahí se reseñaba “un protagonismo y desarrollo notable” de la cristología, en la que se intentaba conjugar el renovado interés por la historia y la antropología. Más que un enfoque meramente ontológico, se pretendía destacar la dimensión histórico-salvífica en la que se subrayaba la acción redentora de Cristo y de su muerte. Se procedía además a considerar “la figura concreta de Jesús de Nazaret” (Cf. *ibid.*, p. 16).

³⁰ “Christ und die Kirche”, en *Un canto nuevo para el Señor*, p. 41-48.

³¹ *Mysterium Filii Dei* (21.2.1972): AAS 64 (1972) 237-241. Texto en castellano: “El misterio del Hijo de Dios. Declaración para salvaguardia de la fe en torno a algunos errores recientes sobre los misterios de la encarnación y de la santísima Trinidad”, *El misterio del Hijo de Dios. Declaración y comentarios*, p. 39-45. Además del texto de Ratzinger, aparecen también comentarios de Jean Galot, Umberto Betti y Charles Boyer, así como un prólogo del cardenal Antonio Cañizares.

³² “Introducción a la declaración *Mysterium Filii Dei*”, *Ibid.*, p. 15.

De esta forma, se aprovechaba este subrayado del dato histórico-salvífico y de la concepción soteriológica de la figura y las acciones de Jesucristo, para negar las afirmaciones de tipo ontológico contenidas en los concilios de Nicea (325), Constantinopla (381) y Calcedonia (451)³³.

En concreto, recordaba Ratzinger que los conceptos de "persona", "naturaleza" y "preexistencia" siguen teniendo vigencia en la actualidad y que, por lo tanto, no se puede afirmar sin más que Jesucristo es una "persona humana" para subrayar su humanidad, ni reducir su divinidad a mera autoconciencia o autopresencia³⁴. La renovación del lenguaje teológico nos podría llevar así a vaciar de contenido la realidad del dogma. "Así – seguía diciendo – se problematizaba aquello de que, en el pensamiento cristiano tradicional, constituía el punto de partida, es decir, la existencia del Verbo eterno, verdaderamente Dios como el Padre, que asume la naturaleza humana en la unión hipostática" (Ibid.). En esta situación, intervienen por tanto no solo una mayor fidelidad a la perspectiva bíblica o una mayor sensibilidad antropológica, sino también la influencia de varias escuelas filosóficas (fenomenología, existencialismo, hermenéutica, estructuralismo). Tal "contexto problemático" podría llevar así a rechazar también las nociones de "hipóstasis" o "naturaleza divina". De esta forma, la declaración se proponía "precisar y recordar los puntos irrevocables de la profesión de fe cristológica de la Iglesia"³⁵, sin renunciar a la renovación propia del lenguaje teológico, tal como pretenden todas las ciencias.

³³ Cf. *ibid.*, p. 17. Sobre este tema, la Pontificia Comisión Bíblica había publicado *De Sacra Scriptura et christologia*, Città del Vaticano, 1984. No hemos encontrado ninguna presentación del cardenal Ratzinger a este documento. También puede verse, en lo que se refiere a la unidad entre cristología y soteriología en Ratzinger: J. Vidal Taléns, 2008, p. 102-104.

³⁴ Cf. "Introducción a la declaración *Mysterium Filii Dei*", p. 18.

³⁵ *Ibid.*, p. 19. Por un lado, seguía diciendo el prefecto, pretende evitar la separación entre Trinidad, cristología y antropología, mientras por otro se desea mantener unidas la "cristología ontológica" con la "funcional", la supuestamente helénica con la bíblica (Cf. *ibid.*, p. 23-24). Además, el texto mantiene la vigencia de los conceptos de "naturaleza" y "persona". "La noción de *persona* – recordaba Ratzinger – es definida más en términos psicológicos o fenomenológicos, olvidando el aspecto propiamente ontológico" (Cf. *ibid.*, p. 25). Junto a esto, se da también una reducción del discurso teológico al meramente cristológico, el deslizamiento de la cristología en la antropología, y la puesta en duda de la profesión de fe calcedonense. La cuestión común a todas estas propuestas sería no ver a Cristo como el "punto ideal" de encuentro entre Dios y un hombre, sino verlo como "determinante" para la historia y la experiencia humanas. Jesús de Nazaret tiene una personalidad absolutamente única: "esta singularidad y unicidad irrepetible es propia de un ser histórico, contingente, particular" (Ibid., p. 26). Por eso se ha de recordar la preexistencia del Hijo eterno, evitar la reducción de lo ontológico a la mera funcionalidad de la praxis y recordar la doctrina de las dos naturalezas en la única persona divina de Jesucristo, y por tanto la "singularidad del acontecimiento Cristo". Él no es "un hombre más", sino "la Verdad absoluta de la historia" (cf. *Ibid.*, p. 27-35). Puede verse también: P. Blanco Sarto (2007, p. 353-382).

En 1993 el prefecto Ratzinger pronunció una significativa conferencia en Hong Kong titulada *Cristo, la fe y el reto de las culturas*, ante los obispos responsables de las comisiones doctrinales de las conferencias episcopales asiáticas, en un contexto que se podía asociar al de la teología de las religiones y, sobre todo, al del “pluralismo religioso”. Ratzinger volvía a hacer mención ahí de la centralidad salvífica de Jesucristo³⁶. “Mi intención es considerar el derecho y la capacidad de la fe cristiana para comunicarse a otras culturas, para asimilarlas y para difundirse en medio de ellas”, declaraba (Ibid., p. 59). No se puede identificar a Cristo y al cristianismo con una determinada cultura, sino – por su misma voluntad salvífica – con todas ellas a la vez. Hablaba entonces el prefecto de que – al igual que las personas – toda verdadera cultura busca la verdad. Si se anula la verdad, todas las culturas (incluidas las cristianas) se sitúan en el mismo plano, y se cae por tanto en “el problema más grave de nuestros días”: el relativismo cultural. Este “dogma del relativismo” ha afectado de modo indudable a la misión y a los misioneros. La ideología occidental del relativismo religioso podría así aliarse con el sincretismo propio de las religiones orientales no cristianas, en las que cualquier divinidad – real o imaginaria – sería de por sí salvífica. Si renunciamos a Cristo como único salvador, “lo que queda después sería una selección de textos bíblicos, pero no la fe de la Biblia. [...] Sin esta opción fundamental [de anunciar a Cristo], no hay cristianismo” (Ibid., p. 73).

Cuatro años después y con motivo de la preparación del jubileo del año 2000³⁷, el cardenal Ratzinger recordaba una idea contenida en los documentos conciliares. “La revelación no está formada por una serie de afirmaciones, puesto que ella [la revelación] es Cristo mismo: Él es el Logos, la Palabra que abarca todo, en la que Dios se expresa a sí mismo, y al que por eso llamamos Hijo de Dios” (Ibid., p. 79). De esta forma Ratzinger recuerda la doctrina conciliar de Cristo como centro de la revelación, y recurre de nuevo al “logocentrismo” de Juan (1,1), inseparable del Espíritu (16,12-13), de forma que descubrimos la Palabra en las palabras. “En Cristo, Dios nos ha dado a su Hijo, se ha dado a sí mismo, nos ha dado toda su Palabra: más

³⁶ “Der christliche Glaube von der Herausforderung der Kulturen”, 1993, p. 9-26; después en *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, 2003a, p. 59ss.

³⁷ “Guardare Christo”, *Osservatore Romano* (7.3.1997) 6ss.; después en *Caminos de Jesucristo*, p. 77-98.

no podía darnos" (Ibid., p. 80). Tras remitirse al relato de las tentaciones de Jesús (Mt 4,-11), el prefecto recordaba que la salvación que nos trae Jesucristo no es política o intramundana. "Jesús establece el primado de Dios y define el mundo como su reino, como el reino de Dios" (Ibid., p. 95). Dios es lo único absoluto, que se hace presente en la persona de Cristo. Por eso, la unión con Dios pasa de modo necesario por Jesucristo, por "la comunión de pensamiento y voluntad con Él, [por] confiar en Él, encomendarse a Él, seguir sus caminos"³⁸.

Tras la caída de las ideologías, existía el riesgo del nihilismo y el relativismo, a pesar de que las religiones corrían también a cubrir ese vacío. Cabe aquí el riesgo de otro relativismo más sutil: el religioso. La presión de las demás religiones confirma a nuestro teólogo en la necesidad de anunciar a Cristo, evitando todo relativismo: "el encuentro entre las religiones no puede darse con una renuncia a la verdad, sino con su profundización. El escepticismo no une, ni tampoco el pragmatismo. Estas dos posiciones lo único que hacen es abrir la puerta a las ideologías que, después, se presentan todavía más seguras de sí mismas" (Ibid., p. 71). Si es necesario buscar en el otro siempre lo positivo y si, por tanto, también el otro ha de ser para nosotros una ayuda en la búsqueda de la verdad, no puede ni debe faltar sin embargo el elemento crítico. "La religión [no cristiana] custodia la preciosa perla de la verdad, pero al mismo tiempo la oculta, y está siempre bajo el riesgo de perder su propia naturaleza. La religión puede enfermar y convertirse en un

³⁸ Ibid., p. 97. Ese mismo cristocentrismo que apreciábamos en los escritos de Barth, Guardini y de otros autores del periodo de entreguerras, y que sirvió de columna vertebral a los textos del Concilio Vaticano II, seguirá apareciendo en los trabajos de Ratzinger de los últimos años. El motivo parece claro, dado el desarrollo actual del llamado "pluralismo religioso". "Ratzinger lo ha comparado con la teología de la liberación de nuestros días – afirmaba uno de sus biógrafos –, y la comparación es acertada. Ambos movimientos reflejan la "irrupción" del Tercer Mundo en la conciencia católica" (ALLEN, 2000, p. 235). Nombres como Hick y Balasuriya o Dupuis ocupan lugares importantes en las bibliotecas de teología (Cf. ibid., p. 241-250). Ratzinger lo explicaba del siguiente modo: "Los cambios históricos que se han verificado desde el año 1989 [con la caída del Muro de Berlín] han llevado también a un cambio de temas dentro de la teología. La teología de la liberación, entendida políticamente, había proporcionado a los problemas de la redención y de la esperanza del mundo – olvidados desde hacía tiempo – una forma nueva, precisamente política, atribuyendo así a la política una misión que no podía asumir. [...] Este contexto diferente [en que nos encontramos ahora] supone el diálogo entre las religiones del mundo, que con el desarrollo del encuentro y del entrelazamiento de culturas se ha convertido en una necesidad interna" (*La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, p. 5).

fenómeno destructivo” (Ibid., p. 72). Como consecuencia de todo lo anterior, el diálogo debe ir siempre acompañado del anuncio de Cristo como salvador del mundo. “El diálogo [del cristianismo con otras religiones] no es una diversión sin un fin claro, sino que se dirige a la persuasión, al descubrimiento de la verdad, pues de otro modo carece de valor. [...] En este sentido, en el diálogo interreligioso debería darse lo que Nicolás de Cusa expresó como un deseo y una esperanza en su visión de la asamblea celestial: el diálogo entre las religiones debería convertirse siempre en la escucha del Verbo, que nos señala la unidad en medio de nuestras divisiones y contradicciones” (Ibid., p. 73-74).

En esos años, tal reivindicación será una constante en los escritos y palabras del prefecto Ratzinger. En torno a la declaración *Dominus Iesus* (2000)³⁹, el prefecto de la Congregación de la doctrina de la fe abordaba una vez más este tema⁴⁰. Ahí recordaba el acto de fe de Pedro (“Tú eres el Mesías”: Mc 8,29), a la vez que pasa revista a la idea de Jesús que aparece en el siglo pasado (Harnack y Jaspers, Bultmann y Moltmann, entre otros), en las que se separa el Jesús histórico del Cristo de la fe. Además, si se parte de un presupuesto positivista, solo puede haber experiencias subjetivas, nunca una revelación en cuanto tal. “Se dan luces, pero no la Luz; palabras, pero no la Palabra. En esta situación es inevitable el relativismo religioso. Entonces se le puede conceder – como sucede también fuera del cristianismo – que Jesús es una persona de grandes experiencias religiosas, un iluminado y un iluminador”⁴¹ como tantos otros. Pero solo Dios es Dios, y solo se ha encarnado en Cristo Jesús. Solo Él es Luz de Luz. “Solo Él puede decir: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”; todos los demás nos pueden mostrar partes del camino, pero no son el camino. Pero sobre todo, [solo] en Jesucristo están unidos Dios y el hombre, el Infinito y lo finito, el Creador y la criatura. El hombre ha encontrado sitio en Dios. Solo Él mismo puede traspasar la distancia infinita entre el Creador y la

³⁹ Sobre el ambiente que rodeaba esta declaración, puede verse: L. Rodríguez Duplá, “El contexto filosófico y cultural de la declaración *Dominus Iesus*”, p. 469-486.

⁴⁰ “Die Einzigkeit und Heiluniversalität Jesu Christi und der Kirche”; después en *Unterwegs zu Jesus Christus*, 2003, p. 55-78; tr. esp.: “La unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia”, 2003, p. 4-10.

⁴¹ “La unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia”, p. 6.

criatura. Solamente Él que es hombre y es Dios, es el puente existencial entre el uno y el otro"⁴².

De esta forma, la misión actual de los cristianos resulta pues clara, tal como relataba en una anécdota de 1978. "No hace mucho tiempo, recibí la visita de dos obispos sudamericanos, con quienes hablé tanto de proyectos sociales como de sus experiencias y fatigas personales. Me hablaron de la intensa campaña de propaganda desarrollada en aquel país tradicionalmente católico por las cien confesiones cristianas reformadas [allí presentes], que estaban cambiando el panorama religioso de aquella nación. La conversación derivó hacia una curiosa anécdota que ellos consideraban sintomática y que les llevó a hacer examen de conciencia sobre el rumbo que había tomado la Iglesia en Sudamérica desde finales del concilio. Me contaron que unos delegados de una aldea visitaron al obispo, para comunicarle que se habían pasado a una comunidad evangélica. Aprovecharon la ocasión para agradecerle todos sus esfuerzos sociales, todas esas cosas tan bonitas que habían hecho por ellos en

⁴² Ibid., p. 8. Solo Él puede ser el mediador y redentor. Ahora bien, surge entonces una duda, tal como oímos en todo momento en la actualidad. ¿No supone un acto de arrogancia creer que se posee la verdad, cuando tan solo se puede estar buscándola eternamente? Ratzinger da entonces la vuelta a la pregunta: "¿No es arrogancia decir que Dios no nos puede dar el regalo de la verdad? ¿No es despreciar a Dios decir que hemos nacido ciegos y que la verdad no es cosa nuestra?" (Ibid., p. 8). La misión y el anuncio de Cristo es una consecuencia inevitable, un gozoso privilegio, no exento de consecuencias. "El hablar de Jesús como salvador único y universal no supone de ninguna manera desprecio hacia las demás religiones, aunque sí se opone decididamente a la incapacidad de conocer la verdad y de admitir la cómoda estadística del dejar-todo-como-estaba" (Ibid., p. 10). El cristianismo tiene también un inevitable poder transformador: eleva y purifica todas las culturas, interpela a las demás religiones. El cristianismo se declara asimismo como la religión del *logos* y del *agape*, de la verdad y el amor, esto es, del mismo Logos divino encarnado por amor, como venimos diciendo.

Esto trae consigo la necesaria coda eclesiológica, consecuencia no solo de las enseñanzas del Vaticano II, sino sobre todo de la unidad existente entre Cristo y la Iglesia. Cuando se publicó la declaración *Dominus Iesus*, se despertó una encendida polémica con algunas comunidades protestantes, por un presunto exclusivismo y el eclesiocentrismo que se arrogaba la Iglesia católica. "Es verdad que la Congregación de la doctrina de la fe ha sido censurada muchas veces con vehemencia por haber añadido a la defensa de la unicidad de Jesucristo una segunda parte eclesiológica. Han visto en esto un estorbo ecuménico, e incluso un "accidente de trabajo". Pero el que habla de Jesucristo como salvador de todos, también para todos los tiempos, no puede ocultar que Cristo está – y cómo está – siempre presente y que no se ha detenido en el pasado. Y esta presencia cristológica se denomina Iglesia" (ibid.). Jesús sí, pero Cristo e Iglesia también, por tanto, puesto que la misma Iglesia ha sido definida por la Escritura como el cuerpo de Cristo (Cf. 1 Co 6,15; 10,16; Ef 1,23; 4,16). Esta prolongación de la cristología como eclesiológica supone para Ratzinger una instancia irrenunciable.

todos esos años y que sabían apreciar. “Pero además necesitamos – añadieron – una religión, y por eso nos hemos hecho protestantes”⁴³. Necesitaban también que les anunciaran a Cristo crucificado y resucitado.

3 “Buscar su rostro”

En la lección inaugural pronunciada en 1959 con ocasión de la obtención de la cátedra de Bonn, el joven profesor se refería a la distinción pascaliana entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos. Tras abordar las relaciones entre fe y razón en Tomás de Aquino, el nuevo catedrático recordaba la dimensión personal del concepto de Dios (“Dios es persona, un yo que sale al encuentro del tú”), a veces olvidado – según decía – por “los apologetas y los padres del Dios filosófico”. Con lo que proponía al final el augustiniano *quaerite faciem eius semper*⁴⁴, para encontrar el necesario equilibrio entre un enfoque personalista y una fundamentación ontológica de la antropología y de la misma gnoseología. Más adelante Ratzinger llegará – en un viejo escrito sobre exégesis de 1965, publicado con otro de Karl Rahner – a una serie de conclusiones teóricas y allí proponía, en primer lugar, a Cristo como centro de la revelación: “La realidad que acontece en la revelación cristiana – decía – no es otra, ni otro, que el Cristo mismo. Es él, en sentido propio, la revelación”⁴⁵. Cristo va a ser la clave hermenéutica de toda la Escritura, y leer la Biblia será sobre todo “mirar a Cristo”⁴⁶.

Este cristocentrismo será – como hemos visto – una constante en el pensamiento y lógicamente en la “cristología espiritual” de Joseph Ratzinger. En 2001, el cardenal Ratzinger pronunció una ponencia titulada *El rostro de Cristo en las sagradas Escrituras*⁴⁷. Como el mismo título indica, se trata de un recorrido exegético a la búsqueda del verdadero rostro del Dios encarnado, pues – tal como dijo Jesús a Felipe – “quien me ve a mí, ve al Padre” (Jn 14,9).

⁴³ *Teoría de los principios teológicos*, p. 157.

⁴⁴ Cf. *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, p. 41-42.

⁴⁵ K. Rahner-J. Ratzinger, *Revelación y Tradición*, p. 42.

⁴⁶ Un buen ejemplo de esta lectura cristológica – en este caso, del Sermón de la Montaña – se encuentra en: *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor*, 1990c, p. 60-68; puede verse también *Dios y el mundo*, p. 144-145; “Relaciones entre el antiguo y el nuevo testamento”, p. 11-12.

⁴⁷ “Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen’ (Joh 14,9). Das Antlitz Christi in der Heiligen Schrift”, p. 21-35.

En el fondo, esta afirmación supone respuesta a la petición de los griegos al mismo Felipe: “queremos ver a Jesús” (12,20). “La respuesta de Jesús – continuaba Ratzinger– trasciende ese momento y se adentra en el futuro: sí, los griegos me verán y no solo estos que han venido con Felipe, sino todos los griegos. Estos verán pero no solo por medio de mi existencia terrena, histórica, “según la carne” (cf. 2 Co 5,16); estos me verán según la pasión” (Ibid., p. 22). En definitiva, la búsqueda del rostro de Cristo consiste en “mirar al que traspasaron” (Jn 19,37; cf. Zc 12,10). La *theologia crucis* vuelve así a ocupar el centro de la cristología ratzingeriana, sin renunciar a otras dimensiones del misterio del Dios encarnado⁴⁸.

A la doctrina de la filiación divina, se une un hecho diferencial con otras religiones, en las que existen dioses que son personas pero no Dios. Aquí volverá a aflorar el conocido personalismo de Joseph Ratzinger (Cf. BLANCO SARTO, 2007, p. 353-358), a la vez que lo relaciona con la teología del icono, y culmina y cierra toda la argumentación con el misterio pascual de Jesucristo. “La novedad de la religión bíblica consiste en que el mismo ser originario – el Dios verdadero –, en el que no puede existir imagen alguna, que no puede tener rostro ni nombre, es una persona. La salvación no consiste en disolverse en el anonimato, sino en “llenarse de su rostro”, que nos será concedido en la resurrección (*im Erwachen*). El cristiano va al encuentro de esta resurrección, de este llenarse, mirando al crucifijo, contemplando a Jesucristo”⁴⁹. Con todo este desarrollo conclusivo, el teólogo Joseph Ratzinger había conseguido unir exégesis, cristología, arte y espiritualidad, y de esta forma el teólogo alemán seguirá adelante esta continua “búsqueda del rostro de Cristo” en otros escritos.

⁴⁸ Tras una primera introducción sobre todo en el Nuevo Testamento, dirige la mirada a la teología del rostro de Dios en el Antiguo Testamento, para encontrar toda la profundidad de los textos neotestamentarios, a la vez que recuerda la unidad entre ambos testamentos. El rostro en la Biblia (*pânim*) – sigue diciendo – es signo de personalidad y de relación con los demás, por lo que los griegos lo tradujeron por *prosopon*, es decir, persona (Cf. *ibid.*, p. 24-25). El “contemplar el rostro de Yahveh” se puede encontrar en los salmos (4,7b; 17; 24; 24,6; 80,4.8.20; 90,8) y otros textos veterotestamentarios (Dt 31,11; Ex 32-34). En este último “el Señor hablaba con Moisés, cara a cara, como si fuera un amigo” (33,11; cf. Dt 34,10), lo cual expresa una cercanía inusitada con la divinidad. A esto añade Ratzinger una lectura cristológica: Cristo se veía “cara a cara con el Padre – más que como un profeta o un amigo – como un Hijo. Él podía ver el rostro de Dios, y su rostro se hizo visible a nosotros para la gloria de Dios (2 Co 4,6). A partir de ese momento, la búsqueda del rostro de Dios se convierte en algo más concreto: consiste en el encuentro con Cristo, en la amistad con él, que ya no nos llama siervos, sino amigos (Jn 15,15)” (Ibid., p. 31).

⁴⁹ “Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen’ (Joh 14,9). Das Antlitz Christi in der Heiligen Schrift”, p. 35.

En efecto, con el tiempo, el mismo Joseph Ratzinger se atreverá a hacer una prueba y a presentar su propia propuesta exegética – histórica, eclesial y cristológica – por medio de su último libro sobre Jesús de Nazaret. Precisamente en un momento en el que el conocimiento histórico parece separado de aquel en que creemos (el Cristo de la fe no tiene nada que ver con el Jesús histórico), el ya papa Benedicto XVI nos invitaba a dirigir de nuevo nuestra mirada crítica y creyente – con fe e inteligencia – hacia Jesús. “Solo quien conoce y ama a Jesucristo – había afirmado ya como romano pontífice – puede introducir a sus hermanos en una relación vital con él. Impulsado precisamente por esta necesidad, pensé: sería útil escribir un libro que ayude a conocer a Jesucristo”⁵⁰.

Con *Jesús de Nazaret* (2007)⁵¹, el papa teólogo concluía – según sus mismas palabras – “un largo camino interior”: “mi búsqueda personal del rostro del Señor”⁵². Se trataría de una teología de los misterios de la vida de Jesús, actualizada exegéticamente, por lo que se alcanzaría una completa interpretación de la fe cristológica (Cf. MARSCHLER, p. 90-100). “Siguiendo el estilo de los libros sobre Jesús – es un *Jesus-Buch* – respira todo él “cristología”, sin ser un tratado al uso”, resume Vidal (2008, p. 112)⁵³. Por su parte, González de Cardedal añadía que se trata de “un libro testimonio y un libro testamento” (2008, p. 85). No consiste en un libro de exégesis, sino que es sobre todo un libro de teología. Su método es el clásico de la teología: partir de la sagrada Escritura en la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento, teniendo en cuenta las interpretaciones que han ido dando a lo largo de los siglos la liturgia, los padres de la Iglesia y los teólogos, para unir a ellos la lectura que la exégesis por un lado y la fe por otro nos ofrecen hoy (Cf. *ibid.*, p. 105). De esta forma confluían en esta nueva obra distintos puntos de vista, en el que sin embargo dominaba la mirada desde arriba y desde dentro, propia de un creyente y un teólogo.

En esta obra Benedicto XVI volverá a abordar de modo decidido la cuestión histórica. La crítica que se formulaba en esas páginas se podía dirigir a

⁵⁰ “Discurso a la asamblea diocesana de Roma” (11.6.2007).

⁵¹ Edición original: *Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung I*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2007; utilizamos aquí la traducción al italiano: *Gesù di Nazaret*, 2007.

⁵² Cf. *Gesù di Nazaret*, p. 20.

⁵³ Puede verse también: Thomas Söding (Hg.), 2007a; *id.*, 2007b; H. Hoping, “Der Anfänge der Christologie im Leben Jesu”, p. 113-123. Para la situación en el contexto biográfico, puede verse: J. Martínez Gordo (2007, p. 341-378); O. González de Cardedal (2008); J. Chapa (2008, p. 257-264).

algunos sectores del mundo exegético contemporáneo, en los que la imagen sobre Jesús ofrecida es la de un personaje del pasado, que tiene muy poco que decir al mundo actual. Lo poco que es posible afirmar de él – según estos métodos – nos lo revela como un hombre de hace dos mil años que no fue más que un profeta apocalíptico, un rabino piadoso, un filósofo itinerante o un revolucionario utópico, por mencionar tan solo algunas de las distintas propuestas ya aparecidas (Cf. *ibid.*, p. 91-100). El Jesús histórico habla también al presente, sostiene por el contrario Ratzinger: “Jesucristo hoy y siempre” (Hb 13,8), repite. “Como en el siglo XIX – recuerda Chapa –, el Jesús de estos eruditos estudios históricos no hace más que reflejar la visión del mundo y del hombre que tienen sus autores. Benedicto XVI conoce la situación y, desmarcándose netamente de esta línea, sostiene que los evangelios nos dicen quién es Jesús, lo que hizo, lo que dijo y lo que significa para la historia” (2007, p. 43). Se trata por tanto de alcanzar una lectura unitaria del texto, y no una fragmentación atomizada en infinitas interpretaciones, tantas veces incompatibles entre sí. Valen aquí todas las lecturas que sean fieles y personales al mismo tiempo, puesto que ha de haber siempre una interpretación plural que mantenga de modo continuo un diálogo continuo con todas las demás interpretaciones verdaderas. Es una cuestión metodológica, que contiene importantes consecuencias para la fe y para la imagen que se ofrezca de Cristo. Por tanto, concluía, “el Jesús de los evangelios es el Jesús que realmente existió y, por tanto, el que puede y debe ser llamado el Jesús histórico” (*ibid.*, p. 18)⁵⁴.

⁵⁴ Cf. O. González de Cardedal (2008, p. 113-115). Por otro lado, señalaba Benedicto XVI una vez más que la lectura de la Escritura ha de ser en la comunidad viva de la Iglesia: son estos – Escritura e Iglesia – los dos pilares concéntricos en los que se apoya toda comprensión verdadera sobre la figura de Jesús. “El pueblo de Dios – la Iglesia – es el sujeto vivo de la Escritura; en estas palabras de la Biblia son siempre presencia” (*Gesù di Nazaret*, p. 17). La Iglesia es el ámbito hermenéutico donde se puede leer y comprender la Escritura del mejor modo posible; en ella se escucha mejor la palabra de Dios y, por eso, la Biblia es el libro de un pueblo. Sin embargo, queda todavía pendiente una pregunta: ¿cuál será el núcleo interpretativo que hace una interpretación verdadera? ¿Existe un íntimo meollo esencial? En efecto, la figura de Jesús “es mucho más lógica y también más comprensible desde el punto de vista histórico que las reconstrucciones con las que debemos enfrentarnos en las últimas décadas. Sostengo que precisamente este Jesús – el de los evangelios – es una figura históricamente razonable y convincente” (*Ibid.*, p. 18). No lo es, por el contrario, pensar que la comunidad ha sido la creadora de la imagen que tenemos de él. Solamente si ha sucedido algo extraordinario, si la figura y las palabras de Jesús habían superado radicalmente todas las esperanzas y expectativas de la época, se explica la crucifixión y su eficacia, comentaba el papa Ratzinger. Una buena explicación sobre las dos crisis en la relación entre Biblia e Iglesia se encuentra en O. González de Cardedal (2008, p. 88-90).

Y así lo confirma – por ejemplo – la cristología del himno de Filipenses 2, a la que no se puede llegar mediante formaciones comunitarias anónimas, carentes de un fundamento real e histórico. “Estoy persuadido – sigue afirmando Chapa – de que *Jesús de Nazaret* marcará un hito en la historia de las “vidas de Jesús”. Con él se recuperará buena parte de la confianza perdida por algunos en los evangelios. Benedicto XVI intenta, y a mi juicio lo consigue, presentar el Jesús de los evangelios como el Jesús real, histórico” (2007, p. 50). Con la audacia teológica que le caracteriza, Joseph Ratzinger había pretendido presentar ahora una versión personal de Jesús, que supere la fragmentación y la subjetivización en las visiones que tan solo ofrecían “fotografías de los autores y de sus ideas”⁵⁵. En diálogo también con muchos otros autores, el teólogo alemán ha intentado demostrar que “a partir del hombre Jesús se hacía visible a Dios, y a partir de Dios se podía ver la imagen de un auténtico hombre”⁵⁶. Hay que superar la aporía planteada por el método histórico-crítico que, según Voderholzer, debe más a los presupuestos de la teología liberal, que a la propia metodología positiva⁵⁷. De esta manera, como indica el exegeta protestante Gerd Lüdemann, el papa Ratzinger se enfrentaría a la fórmula exegética del “pesebre vacío y la tumba llena” (*leere Krippe, volles Grab*) que había triunfado entre los académicos de los últimos tiempos⁵⁸.

A pesar de ser una “cristología inacabada” – todas lo son –, nos encontramos pues ante una cristología creyente de verdad, ante – en palabras de Benavent – “una cristología en la que se quiere recuperar la fe como punto de partida”, en la que se combinen fe e historia, la exégesis crítica y la “cristología espiritual” (“interpretación de la Escritura en el Espíritu”, pues él es “el auténtico exegeta de Cristo”); en definitiva, ante una combinación de exégesis, cristología dogmática y contemplación creyente⁵⁹. El teólogo Ratzinger nos ofrece así una “lectura creyente” que presenta al “Jesús real” de los evangelios, a través de una combinación de la crítica racional con la “lógica de la fe”. La fe en el Jesús pospascual se fundamenta en el prepascual, es decir, en “alguien que tiene conciencia humana de su “yo divino”“. En lo que al método o la perspec-

⁵⁵ Cf. *Gesù di Nazaret*, p. 8.

⁵⁶ *Ibid.*, 7; cf. también todo el capítulo 10: p. 367-405.

⁵⁷ Cf. R. Voderholzer, “Überlegungen zur “impliziten Dogmatik” im Anschluss zn Kapitel zwei und drei”, p. 38-47.

⁵⁸ Cf. H. Hopping – M. Schulz, “Vorwort”, *id.* (Hg.), p. 7-8.

⁵⁹ Cf. E. Benavent Vidal (2008, p. 207-225); J. Vidal Taléns (2009, p. 97-100).

tiva se refiere, se trata de una "cristología "desde abajo" sostenida por el "desde arriba"⁶⁰, tal como hizo con anterioridad Walter Kasper en sus escritos cristológicos⁶⁰. Una metodología ascendente que va desde el bautismo del Señor a su manifestación divina, iluminada por el "desde arriba". Al entenderlo como Hijo de Dios, se entienden mejor sus acciones y sus palabras⁶¹.

El presentar a Cristo como verdadero Dios y verdadero hombre "es el punto de apoyo en que se basa mi libro"⁶², declaraba el mismo Benedicto XVI. De hecho, acababa significativamente su libro con la confesión de Pedro: "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo" (Mt 16,16). Para esto se ha apoyado tanto en la fe como en los logros y descubrimientos de la historia y la filología: es esta a la vez una lectura crítica y creyente, en la que caben tanto sus necesariamente limitados conocimientos exegéticos como su propia experiencia espiritual. Ha intentado por tanto trazar "una figura sensata y convincente" de Jesús, es decir, "presentar al Jesús de los evangelios como el Jesús real, como el "Jesús histórico" en sentido verdadero" (Ibid., p. 18). Jesucristo se muestra a sí mismo ante el Padre, en relación al Padre, especialmente cuando se encuentra haciendo oración ante él (Cf. SCHULZ, 2007, p. 60-72). En este Jesús humano e histórico resplandece la divinidad de Cristo, tal como ocurrió en la Transfiguración en el monte Tabor. Sobre esta escena escribía el pontífice alemán: "en su ser uno con el Padre, Jesús mismo es Luz de Luz. [...] Jesús resplandece por sí mismo: no recibe sin más la luz, sino que él mismo es Luz de Luz" (Ibid., p. 358)⁶³.

⁶⁰ Cf. W. Kasper, "Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie", p. 141-170; "Für eine Christologie in geschichtlicher Perspektive. Replik auf die Anmerkungen von Hans Küng", p. 179-183.

⁶¹ Cf. *Gesù di Nazaret*, p. 212, 214-216. Así, por ejemplo, la autoconciencia de Jesús según los parámetros ofrecidos por Ratzinger, se estudia en: T. Krenski, "Steht Jesus über unseren Psychologien? Joseph Ratzinger kommentiert Benedikt XVI.?", H. Hoping – M. Schulz (Hg.) (2007, p. 13-23); Wendel, Saskia, "Selig die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen" (Mt 5,8). Eine exemplarische Annäherung an Benedikts XVI. Auslegung der Seligspreisungen", H. Hoping – M. Schulz (Hg.) (2007, p. 38-46); A. Matena, "Theologie und Verkündigung: Die Gleichnisse", H. Hoping – M. Schulz (Hg.) (2007, p. 77-81); P. Hofman, "In den Gleichnissen spricht Christus, die Gleichnisse sprechen von Christus", H. Hoping – M. Schulz (Hg.) (2007, p. 83-88).

⁶² *Gesù di Nazaret*, p. 10.

⁶³ Esta tesis de la continua referencia al Padre se encuentra en R. Pesch, "Der Jesus der Evangelien ist auch der einzig wirkliche historische Jesus. Anmerkungen zum Konstruktionspunkt des Jesus-Buches", p. 31-56. Sobre la centralidad de la cristología joánica: Cf. *Caminos de Jesucristo*, p. 15-19; J. Vidal Taléns (2009, p. 93-96).

Referencias

ALLEN, John L. *Cardinal Ratzinger: the Vatican's enforcer of the faith*, New York: Continuum, 2000.

BELLANDI, Antonio. *Fede cristiana come stare e comprendere*, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1993.

BENAVENT VIDAL, Enrique. "El "Jesús de Nazaret" de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI: cristología y lógica de la fe", *Anales valentinos* 34/68, 2008, p. 207-225.

BLANCO, Pablo. "Cruz (teología de). Dimensión teológica". In C. Izquierdo – J. Burggraf – F. M. Arocena (eds.), *Diccionario de teología*, Pamplona: Eunsa, 2006, p. 202-207.

_____. "La teología de la persona en Joseph Ratzinger". En J. F. Sellés (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, II, Pamplona: Eunsa, 2007, p. 353-382.

_____. "María en los escritos de Joseph Ratzinger", *Scripta de Maria* 5, 2008, p. 309-334.

CHAPA, Juan, "Joseph Ratzinger / Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*", *Anuario de Historia de la Iglesia* 17, 2008, p. 257-264.

_____. "La recuperación del Jesús de la Historia", *Nueva revista de política, cultura y arte*, 112, 2007, p. 43-53.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, "*Jesús de Nazaret* de J. Ratzinger-Benedicto XVI: génesis, estructura y sentido de un libro y testamento", *Salmanticensis*, 2008/1, p. 83-123.

HOPING, H.; SCHULZ, M. (Hg.), *Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2007.

_____. "Vorwort", id. (Hg.), *Jesus und der Papst*, p. 7-8.

HOPING, Helmut, "Der Anfänge der Christologie im Leben Jesu". In H. Hoping – M. Schulz (Hg.), *Jesus und der Papst*, p. 13-123.

KASPER, Walter, "Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie", L. Scheffczyk (Hg.), *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg i. Br.: Herder, 1975 (QD 72), p. 141-170.

_____. "Für eine Christologie in geschichtlicher Perspektive. Replik auf die Anmerkungen von Hans Küng", *ibid.*, p. 179-183.

KIRBY, M. D., "The Sacred Heart of Jesus in the Theology of Benedicto XVI", *L'Osservatore Romano* (25.5.2005) p. 10.

KRIEG, R. A., "Kardinal Ratzinger, Max Scheler und eine Grundfrage der Christologie", *Theologische Quartalschrift* 160, 1980, p. 111-124.

MARTÍNEZ GORDO, Jesús, "La cristología de J. Ratzinger – Benedicto XVI a la luz de su biografía teológica", *Lumen: revista de síntesis y orientación de ciencias eclesíásticas*, 56, 2007/5-6, p. 341-378.

MARSCHLER, Thomas, "Ratzinger als Interpret der Theologie der Misterien des Lebens-Iesu". In H. Hoping – M. Schulz (Hg.), *Jesus und der Papst*, p. 90-100.

RAHNER, Karl; RATZINGER, Joseph. *Revelación y Tradición*, Barcelona: Herder, 1968.

RATZINGER, Joseph, *Christologie*, Tübingen: pro manuscripto, 1967.

_____. *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München: Kösel, 1968; tr. esp.: *Introducción al cristianismo*, Salamanca: Sígueme, 2001.

_____. *La teología de la historia en san Buenaventura*, Madrid: Encuentro 2004.

_____. *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Barcelona: Taurus 1962.

_____. *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, München, 1972, 1976; tr. esp.: *El Dios de Jesucristo. Meditaciones sobre Dios uno y trino*, Salamanca: Sígueme, 1976 (versión reelaborada de *La Palabra en la Iglesia*, Salamanca: Sígueme, 1976); después como *El Dios de los cristianos*, Salamanca: Sígueme, 2005.

_____. *El misterio pascual*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

_____. *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona, Herder, 1985.

_____. *Un canto nuevo para el Señor*, Salamanca: Sígueme, 2005.

_____. *Schauen auf den Duhbohrten*, Einsiedeln: Johannes, 1984; tr. it.: *Guardare al Crocifisso*, Milano: Jaca Book, 2005.

_____. "Jesucristo hoy". En *Jesucristo, hoy*, El Escorial: Universidad Complutense de Madrid 1989, 297-316; después en *Communio* 19, 1990, p. 56-70.

_____. "Introducción a la declaración *Mysterium Filii Dei*". En *El misterio del Hijo de Dios. Declaración y comentarios*, Madrid: Palabra, 1992, p. 15-24.

_____. "Der christliche Glaube von der Herausforderung der Kulturen". En P. Gordan (Hg.), *Evangelium und Inkulturation (1492-1992)*, Graz, 1993, p. 9-26; después en *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena: Cantagalli, 2003, p. 59-73.

_____. “Guardare Christo”, *Osservatore Romano* (7.3.1997) 6ss.; Sergio Zavoli (ed.), *Dialoghi in cattedrale*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 1997, 89-111; tr. esp.: *Humanitas* 18, 2000, p. 202-220; después en *Caminos de Jesucristo*, Madrid: Cristiandad, 2004, p. 77-98.

_____. *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor*, Valencia: Edicep, 1990, p. 60-68.

_____. “Relaciones entre el antiguo y el nuevo testamento”, presentación a Pontificia Comisión Bíblica, *El pueblo judío y sus Escrituras sagradas en la Biblia cristiana*, Roma: Editrice Vaticana 2002, p. 11-12.

_____. *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo* (1998), Cinisello Balsamo: San Paolo, 2000.

_____. “Die Einzigkeit und Heiluniversalität Jesu Christi und der Kirche”, *Die Tagepost* (1.3.2003) p. 17-19; después en *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg: Sankt Ulrich, 2003, p. 55-78. Tr. esp.: “La unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia”, *Boletín UCAM* 1, 2003, p. 4-10.

_____. “‘Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen’ (Joh 14,9). Das Antlitz Christi in der Heiligen Schrift”, AA. VV., *Il volto di Cristo*, Pomezia: Fondazione Gioventù – Chiesa – Speranza, 2005, p. 21-35.

RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo, “El contexto filosófico y cultural de la declaración *Dominus Iesus*”, *Salmanticensis* 68, 2001/3, p. 469-486.

_____. *Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung I*, Freiburg–Basel – Wien: Herder, 2007; tr. it.: *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007.

_____. “Discurso a la asamblea diocesana de Roma” (11.6.2007).

SCHULZ, Michael, “Das Gebet des Herrn. Fundamental-theologische Überlegungen zu Ratzingers Gebets-Christologie”. In H. Hoping – M. Schulz (Hg.), *Jesus und der Papst*, p. 60-72.

SÖDING, Thomas (Hg.), *Das Jesus-Buch des Paspes. Die Antwort der Neuetestamentler*, Freiburg – Wien – Basel: Herder, 2007a.

_____. *Ein Weg zu Jesus. Schlüssel zu einem tieferen Verständnis des Papsbuches*, Freiburg – Wien – Basel, Herder, 2007b.

TURA, Roberto, “La teología de J. Ratzinger. Saggio introduttivo”, *Studia Patavina*, 1974, p. 154, 158-169.

VIDAL TALÉNS, José, “Líneas maestras de la cristología de J. Ratzinger”, *Communio* 7, 2008, 97ss.

_____. "Mirar a Jesús y 'ver' al Hijo de Dios, hecho hombre para nuestra Redención. Aportación de J. Ratzinger a la Cristología contemporánea". En S. Madrigal (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y papa*, Madrid: San Pablo, 2009, p. 67-68.

VODERHOLZER, Rudolf, "Überlegungen zur "impliziten Dogmatik" im Anschluss zn Kapitel zwei und drei", H. Hoping – M. Schulz (Hg.), *Jesus und der Papst*, p. 38-47.

Artigo recebido em 17/04/2018 e aprovado para publicação em 02/05/2018

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v17i34-2018-7>

Como citar:

BLANCO SARTO, Pablo. *Quaerite faciem eius Semper: La "cristología espiritual" de Joseph Ratzinger*. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 34, p. 323-348, jul./dez. 2018. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br.