

JESUCRISTO, EL HIJO. BREVE ENSAYO CRISTOLÓGICO A LA LUZ DE ALGUNOS ESCRITOS DE JOSEPH RATZINGER

Juan David Quiceno

Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (España). Magíster en Filosofía por la Universidad Católica San Antonio de Murcia (España). Filósofo y teólogo por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (Italia). Es profesor de Antropología Filosófica en la Universidad Católica San Pablo, donde además se desempeña como coordinador del Diplomado de Antropología Cristiana y como editor de la revista *Persona y Cultura*. Es autor de *Identidad narrativa según Paul Ricoeur. Hacia una hermenéutica de la persona humana* (2021) y *Del cogito herido a la persona. Rehaciendo los pasos de la antropología de Paul Ricoeur* (2024).

RESUMEN

El texto profundiza en la pregunta “¿Quién es Jesús de Nazareth?” a la luz de algunas reflexiones cristológicas del Cardenal Joseph Ratzinger, después Benedicto XVI. El autor alemán ve que el credo cristiano es una forma de cristalizar la oración de Jesús. En esa vida íntima Dios es Padre y, por tanto, su realidad se define a partir del ser *Hijo*. Se trata del apelativo relacional que se convierte en una clave omnicomprendiva de la vida humana de Jesús, de su ser persona divina y de asumir la totalidad de la naturaleza humana en la que se “resume” la creación. De esta manera, se reflexionará con Ratzinger en la continuidad entre la reflexión evangélica sobre la vida de Jesús y el

Cristo proclamado por el dogma. Además, se dejarán en el camino algunas luces que arroja esta reflexión sobre el misterio del ser humano.

Palabras clave: Hijo, testimonio evangélico, credo cristiano, persona.

INTRODUCCIÓN

Entre los diversos títulos cristológicos con los que la fe ha intentado comprender el misterio de Jesús, el título de *Hijo* que se encuentra en los evangelios ocupa un lugar central. En efecto, en este vocativo vislumbramos la intención de los evangelistas de mostrar a Jesús de Nazareth, un hombre de la época, como perteneciente a la misma divinidad de Dios, que Israel consideraba Padre-Creador de todo lo que existe.

Joseph Ratzinger, quien fuese Papa durante ocho fructíferos años, parece haber caminado en esa misma dirección. Es decir, profundizó en la centralidad del título de *Hijo* en los evangelios y en el credo cristiano con la intención de mostrar el misterio del Amor consubstancial divino. A través de la consideración de Jesús como *Hijo*, el autor logra mostrar una clave para comprender la vida de Jesús y, en lo que es posible a la inteligencia humana, parte del sentido de su Encarnación. De esta manera, muestra la continuidad entre la reflexión evangélica sobre la vida de Jesús y el Cristo proclamado por el dogma. Jesús es el Hijo, verdadero hombre y verdadero Dios.

Joseph Ratzinger profundizó en la centralidad del título de Hijo en los evangelios y en el credo cristiano con la intención de mostrar el misterio del Amor consubstancial divino.

Para mostrar esta continuidad, el autor nos lleva inicialmente hacia la disposición adecuada para comprender la vida humana de Cristo. En el evangelio de Lucas todo el camino de Jesús está impregnado por el encuentro con Dios. De esa manera, Ratzinger invita a entrar en esa misma atmósfera para captar las disposiciones y las actitudes del modo de ser Hijo de Jesucristo. Será precisamente este entrar en la oración de Jesús lo que permitirá vislumbrar el testimonio evangélico

como focalizado en el título de Hijo y, a partir de allí, su conexión con la humanidad y la divinidad.

De esta manera, ser Hijo para Jesús es en el fondo la revelación de su ser personal. Es decir, de lo que para el Hijo significa estar en relación con el Padre y, este a su vez, a través del Hijo, con toda la humanidad. Se trata de una reflexión sobre la persona del Hijo que, en algún modo puede iluminar el misterio del hombre en tanto ser personal.

CRISTOLOGÍA DE RODILLAS

La complejidad de la reflexión teológica surge de la posición de aquel que la piensa. Es decir, se le ofrecen datos que debe aceptar como venidos de lo alto y asumir que ellos le mostrarán el modo como Dios ve al ser humano y a la creación toda. Por eso, no se trata de una reflexión de escritorio o desunida de la vida, sino al contrario, que busca conectar con esa mirada donada que es solo de Dios y que, por tanto, exige reverencia y paciencia.

El acto de fe que supone la teología es, en ese sentido, unitivo. Es decir, reúne en conjunto el conocimiento de lo humano y aquel divino. Por eso, también hay que partir de que es solo desde la fe que se pueden afirmar ciertas cosas sobre Dios que, de otra manera, se mantendrían veladas. En ese sentido, es en el conocimiento que surge de la fe que se supera la oposición positiva entre Cristo de la historia y Cristo de la fe. Todo pensamiento demasiado humano o con una pretensión divina desmedida, tiende naturalmente a fracasar. Por eso, frente al misterio se está humildemente de rodillas¹. Es solamente con el corazón de rodillas que se capta la persona de Jesús como Cristo, más aún como *Hijo*. Si esta pretensión fuese falsa la vida de Jesús no pasaría de ser un simple clásico de literatura y su historia resultaría además de incomprensible, ideológica y quizá carente de interés. En esa línea, Ratzinger afirma que «la profesión de fe cristiana no es una proposición neutra; es una oración y sólo en la oración se hace accesible»².

1 Véase Hans Urs von Balthasar, *Verbum Caro, Teología y Santidad*, Encuentro, Madrid 2001, pp. 195-225.

2 Joseph Ratzinger, *Guardare al crocifisso*, Jaca Book, Milán 2005, p. 16.

Es solamente con el corazón de rodillas que se capta la persona de Jesús como Cristo, más aún como *Hijo*.

El comentario no es de naturaleza piadosa, sino existencial. La oración es el espacio de encuentro con Dios, es la atmósfera en la que Cristo vivió su relación con el Padre y, en ese sentido, es el espacio en el que el ser humano que quiere captar su vida debe entrar delicadamente. De acuerdo con esto, la oración tiene una fuerza existencial en tanto permite entrar en la atmósfera propia del ser del hombre frente a Dios, allí donde se afirma la persona y en la que toma conciencia de su presencia y del carácter donado de su existencia³.

Ratzinger, en ese sentido, reconoce en el texto lucano una particularidad: su evangelio es el de la oración. El Señor se presenta y es presentado como Aquel que entra en contacto con Dios, que reza constantemente: antes del amanecer, antes de los momentos importantes y durante los pasajes cruciales de su misión (la Última Cena, Getsemaní, la Pasión, etc.)⁴. Según Ratzinger, «Lucas insinúa con ello que todo discurso sobre Jesús, la cristología, no es otra cosa que una interpretación de su oración: toda la persona de Jesús está contenida en su oración»⁵.

En esta oración continua, Jesús se encuentra siempre con su Padre. Jesús muestra de esta forma su comunión con el Padre. Es consciente de lo que recibe y, por ello, todo lo que hace y dice, lo hace en forma recíproca. Jesús explícitamente afirma que este espacio de encuentro es el lugar del amor.

3 «Vuestro deseo es vuestra oración: si continuo es vuestro deseo, continua es también vuestra oración. En efecto, no es casualidad que el Apóstol diga: “Orad sin cesar” (1 Tes 5,17). ¿Significa esto que debemos estar continuamente de rodillas o postrados o con las manos levantadas para obedecer el mandato de orar sin cesar? Si entendemos la oración de este modo, creo que no podemos hacerla sin interrupción. Pero hay otra oración, la oración interior, que es sin interrupción, y es el deseo» (San Agustín de Hipona, *Comentario a los Salmos, Sal 37, 13-14*; CCL 38, 391-392).

4 Véase, por ejemplo: Lc 6,12; 9,28; 11,1; 18,1.

5 Joseph Ratzinger, *Guardare al crocifisso*, ob. cit., p. 19.

En esta oración continua, Jesús se encuentra siempre con su Padre. Jesús muestra de esta forma su comunión con el Padre. Es consciente de lo que recibe y, por ello, todo lo que hace y dice, lo hace en forma recíproca. Jesús explícitamente afirma que este espacio de encuentro es el lugar del amor. La atmósfera en la que su vida de hombre adquiere sentido y en la que ofrece el sentido de todo lo que hace⁶.

Este espacio de encuentro se convierte en un criterio gnoseológico fundamental para la teología cristiana. Todo lo que el hombre no conoce dentro de la intimidad de la relación de Jesús con el Padre está fuera del “espacio” de lo que existe. En ese sentido, la relación de Jesús con el Padre no solo es “espacio” de la vida del ser humano, sino también de la posibilidad de tener un conocimiento profundo y verdadero de sí mismo y de todo lo que le ha sido dado. Además, le propone un camino. El camino de la empatía y de la simpatía. El hombre recibiendo el ser dado de la persona de Jesús y experimentando, conociendo y sintiendo sus cogniciones y emociones se embarca en el largo viaje intencional de la unidad. De esta manera, como comenta Ratzinger, se trata de «entrar en la persona en cuestión o más bien en la realidad espiritual correspondiente, haciéndose uno con ella y llegando a ser capaz de comprenderla (*intelligere = ab intus legere*)»⁷.

Solo quien es capaz de entrar en el misterio de la oración de Jesús puede verdaderamente comprender, categorizar y expresar su ser divino y, con ello, su propio ser humano.

Ante el misterio de la persona puedo recibir impresiones, ordenarlas y juzgarlas como una realidad vital, pero esto no terminará de ser decisivo. El conocimiento interior, y aquel exterior que fomenta, surge del encuentro personal, un encuentro en el que el otro se revela libremente. Con ello, se puede atender mejor a la idea de que todos los artificios y métodos científicos, filosóficos y teológicos son importantes para el conocimiento de Jesús. Pero son insuficientes si les falta

⁶ Claramente esto parece sugerirle algo a todo cristiano. Si la relación constante de Jesús con el Padre es esencial para comprender su vida, entonces, parece que para el cristiano la vía del encuentro con el Padre pasa por la participación en la oración de Jesús.

⁷ Joseph Ratzinger, *Guardare al crocifisso*, ob. cit., p. 19.

el fundamento: el *principio personal* mismo sobre el que se apoya todo conocimiento objetivo. A todo este trabajo de dedicación y búsqueda, hay que añadir, entonces, lo que Ratzinger llamaba la teología de los santos, la teología que nace de la experiencia de haber visto y oído el amor entre Jesús y su Padre. Todo progreso real en la existencia y en el conocimiento —incluso del más elemental o aquel más sofisticado— surge, en la mayoría de los casos, de forma inconsciente, precisamente de este principio y a él tiende como finalidad⁸.

En consecuencia, solo quien es capaz de entrar en el misterio de la oración de Jesús puede verdaderamente comprender, categorizar y expresar su ser divino y, con ello, su propio ser humano. Esto es lo que se ha intentado llamar «cristología de rodillas»: una propuesta cristológica nacida de la experiencia de la fe, hecha con la fe, pero basada en la unidad que supone y propone el amor. El testimonio evangélico puede ser útil a este respecto.

TESTIMONIO EVANGÉLICO

Los testimonios evangélicos intentan responder a una pregunta fundamental: ¿Quién era Jesús de Nazareth? Al abordar las diferencias de perspectivas, las disonancias y también las concordancias entre los evangelios, permanece el mismo principio de unidad que brinda la fe al intentar conocer el ser de Jesucristo. Por eso, como piensa Galot, «no se puede olvidar que la fe que impulsó la redacción de los textos evangélicos pretendía basarse en la figura histórica de Jesús. Los evangelistas pretendían informar de lo que Jesús, conocido, abordado y oído de testigos, había sido realmente durante su vida concreta»⁹. Ciertamente, los evangelios —como es natural— pueden tener la huella del prejuicio y la perspectiva propia del testigo, pero no se puede dudar de la intención —que algunos hacen explícita— de transmitir fiel y sustancialmente las enseñanzas y acciones de Jesús que permiten responder a la pregunta por su persona.

Al concentrarnos en la esencia del evangelio más que en sus particularidades —como bien han intentado varios exégetas, aunque con otros presupuestos y métodos—, la insinuación lucana de que las luces para responder a la pregunta por la persona de Jesús están con-

⁸ Véase allí mismo, p. 25.

⁹ Jean Galot, *¡Cristo! ¿Quién eres?*, Centro de Estudios de Teología Espiritual, Madrid 1982, p. 104.

tenidas en su oración se hace más resaltante. La oración de Jesús se detalla como una actividad continua. En ella, además, se le da una particular importancia al modo como Jesús se dirige a Dios: *Abbà*¹⁰.

Esta invocación es una «de las pocas joyas literarias que la comunidad cristiana primitiva dejó en arameo, sin traducir»¹¹. Como considera Joachim Jeremías, se está frente a una *Ipsissima vox Iesu*¹². Ante una palabra que Jesús usaba de un modo tan personal que los evangelistas la han querido transmitir tal cual como la escucharon, pues, en ella lo captaban tal cual como lo conocieron.

Es probable que en la antigüedad algunas culturas denominaran a Dios como Padre, en atención a que reyes y gobernantes arguyeron su poder al pretender ser hijos de Dios¹³. También en la *Torah* se usa la palabra “Padre” en referencia al Señor como quien guía y acompaña a su hijo Israel¹⁴. Sin embargo, en boca de Jesús parece tener un uso particular. Jesús al llamar a Dios *Abbà* «se distingue de los demás [usos] por la íntima familiaridad que supone con Él»¹⁵. Como es sabido por los estudiosos, para la mentalidad de la época, esta invocación resulta sorprendente. Especialmente por la marcada distancia con la que los hebreos se refirieron siempre a *Elohim*¹⁶. En vista de ello, difícilmente pudo estar presente en boca de algún judío de la época.

La comunidad cristiana, al valorar esta palabra, sugiere que es el modo como Jesús oraba concretamente. Su intimidad con Dios era algo exclusivamente suyo. En efecto, los mismos testimonios evangélicos dan noticia de esta intimidad a partir de una distinción en la paternidad divina¹⁷. La oración del *Padrenuestro* es paradigmática a este nivel. Jesús en los evangelios nunca recita el *Padrenuestro* haciendo re-

10 Marcos, un evangelio particular en la rudeza de sus expresiones, insiste también con este principio de encuentro de Jesús con el Padre. Véase, por ejemplo, *Mc* 1,35; 6,46; 14,35-39.

11 Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2001, p. 188.

12 Véase Joachim Jeremías, *Il messaggio centrale del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1982, p. 29.

13 Como comenta Ratzinger, el uso no implica que tenga las mismas condiciones. «La diferencia más importante es que en casi todos los relatos paganos la divinidad es el poder generante, fecundador, de forma que “el padre” del hijo salvador, en sentido más o menos genealógico y físico, es la propia divinidad. Ya hemos visto que en el Nuevo Testamento las cosas no son así. Aquí, la concepción de Jesús es la nueva creación, no la generación por parte de Dios. Dios no es algo así como el padre biológico de Jesús» (Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, ob. cit., p. 229).

14 Véase allí mismo, p. 184.

15 Véase Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, ob. cit., p. 189.

16 «Esto no encuentra analogía en las oraciones hebreas del primer milenio de la era cristiana. En ningún punto del patrimonio literario de las oraciones del antiguo hebraísmo —un tesoro inmenso, poco explorado— se puede encontrar esta invocación como *Abba*, ni en oraciones litúrgicas ni tampoco en aquellas privadas» (Joachim Jeremías, *Il messaggio centrale del Nuovo Testamento*, ob. cit., p. 18).

17 Véase *Rom* 8,15; *Ga* 4,6.

ferencia a una igualdad de su paternidad con aquella de los hombres. Es cierto que insiste en que sus discípulos entiendan que Dios es Padre de todos e, incluso, les enseña a dirigirse a Dios de esa forma (*Mt* 7, 21; *Jn* 2, 16; 6, 40). No obstante, cuando habla en referencia a los discípulos el pronombre “nuestro” le resulta inclusivo y exclusivo. Inclusivo porque es el modo como todo hombre, él incluido, le dirige la palabra a aquel que ha creado todo y ha creado a cada ser humano concreto. Exclusivo, porque se distancia del “nuestro”. De hecho, normalmente cuando habla de su relación íntima con el Padre no dice nunca “nuestro Padre”, sino que hace la diferencia entre “mi Padre” y “vuestro Padre”. Jesús de Nazareth tiene la intención de subrayar continuamente que su filiación era particular, era solamente suya y los demás estaban incluidos en su oración de una forma distinta¹⁸. En la oración que presenta San Juan, por ejemplo, la distinción es continua: «Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (*Jn* 20, 17)¹⁹.

A través de la oración se puede ver cómo los testimonios evangélicos intentaron señalar, directa e indirectamente, que el centro del misterio de Jesucristo estaba en su íntima y cercana relación con el Padre. Toda su vida estuvo marcada por el hecho de que Jesús se dirigía confiada y cariñosamente a Dios. Es por eso que se pueden entender los pasos más importantes de la vida de Jesús, es decir, los relatos de la pasión, muerte y resurrección siguiendo esa señal. En todos esos momentos aparece la particularidad de que la vida de Jesús parece un continuo estribillo de aquello que ha recibido en la intimidad de Dios hasta el punto de que, como comentaba Ratzinger, «Lucas elevó la oración de Jesús al rango de categoría cristológica fundamental para describir el misterio mismo de su filiación»²⁰.

En consecuencia, el testimonio evangélico parece moverse en una dirección concreta: Jesús es *Hijo* de un modo distinto al modo como los hombres son *hijos*. Esta realidad la muestran los sinópticos y, especialmente, San Juan, para quien «esta forma de llamar a Jesús constituye el centro de [la] imagen de Jesús [...] La autodenominación de Jesús como “hijo” es el hilo conductor de la imagen del Señor»²¹. El apelativo de Jesús como *Hijo* es omnicomprendido y le da carácter de unidad a su vida. Así es como se encuentra en el evangelio eclesial

18 Como comenta Ratzinger, en ese sentido, la exclusividad se convierte en una llamada de participación, «quiere llevar a todos los hombres a esa misma relación con Dios; quiere que los hombres se presenten ante él exactamente igual, que con él y en él llamen a Dios “Padre”» (Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, ob. cit., p. 189).

19 Joseph Ratzinger, *La fraternidad de los cristianos*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 43.

20 Joseph Ratzinger, *El Dios de Jesucristo*, Queriniana, Brescia 2005, p. 90.

21 Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, ob. cit., p. 189.

de Mateo como fulcro de la fe cristiana profesada a través de Pedro: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16, 16).

JESÚS ES HIJO DEL PADRE

La relación de intimidad que Jesús tiene con el Padre en cuanto *Hijo* se ha interpretado en términos no biológicos, tampoco psicológicos, sino ontológicos: comparte la misma divinidad del Padre. Así entendieron los evangelistas la relación que Jesucristo manifestaba en su intimidad con Dios. La razón de esta interpretación no fue inicialmente ontológica —que parece más velada al análisis intelectual— sino existencial y moral. Es decir, los testigos de la vida de Jesús ven que este lleva las consecuencias de su filiación hasta la muerte, manifestando el orden gratuito de la moralidad y, con ello, sus fuentes mismas y el horizonte de vida temporal y eterno de todo ser humano.

La comprensión de la filiación en esta dirección supuso una continuidad y una revolución. El Dios de Israel, que es Uno, es el mismo Dios de Jesús. No obstante, Jesús, en tanto *Hijo*, manifestó en la intimidad divina una novedad radical que el pueblo judío no conocía²² y que no podía siquiera sospechar: La posibilidad de esta “dualidad” que desafía el principio unificador de toda razón surge de la manifestación de la naturaleza divina como comunión personal de Amor²³.

La oración de Jesús, su intimidad con el Padre,
en la que se desarrolla su existencia terrena, permite
comprender que es el Hijo a quien el Padre envió
con una misión de salvación. Jesús da todo lo que
tiene, la apertura de sí al Padre parece total.
No se reserva nada para sí, ni siquiera su
propia vida, todo lo entrega.

²² «Jesús presentaría un Dios verdaderamente nuevo, desconocido hasta entonces, un Dios que no tiene nada que ver con el Dios celoso, colérico y vengativo de la antigua alianza. Su Dios sería sólo amor, perdón, alegría [...]. Sólo Él sería el “Dios bueno”» (Joseph Ratzinger, *Guardare al crocifisso*, ob. cit., p. 42).

²³ Véase Ricardo de San Víctor, *La Trinidad*, Sígueme, Salamanca 2015, pp. 139-141. Esta tradición teológica iniciada por Agustín y sistematizada por Ricardo de San Víctor presenta una reflexión de Dios que muestra que la unidad divina exige la trinidad como reclamo de la naturaleza del amor.

Para Israel esto significaba una relectura de toda la historia humana²⁴. Es decir, antes de la creación del mundo, Dios *es* amor entre el Padre y el Hijo. Todo lo que existe es fruto de esa relación —que poco a poco se irá revelando más compleja o, mejor dicho, trinitaria—. Desde esta revelación esencial se puede entender las ansias humanas de encontrar en Dios a un Padre y también la de “ser padre de muchos” biológica y espiritualmente²⁵. La filiación de Jesús es, además, una novedad impensada para todo pueblo humano precristiano: Dios «puede llegar a ser, por Jesús, nuestro Padre»²⁶, Padre de todo hombre. Esta cercanía que manifiesta el Padre supone un giro antropológico (se invierten las analogías), la paternidad divina se convierte en principio de toda paternidad y todo ejercicio de fecundidad humana en espacio de realización de su *imagen* eterna en la persona humana.

Oyendo y observando la oración y las obras de un hombre de Dios, los apóstoles se dieron cuenta, pues, de que cuando Jesús se refería a sí mismo con estas palabras, lo hacía en sentido literal, verdaderamente como *Hijo*. Mateo trasmite unas palabras ejemplares de Jesús que apoyan esta creencia apostólica.

En aquel tiempo, Jesús comenzó a decir: Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y a los inteligentes, y se las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, porque así te ha placido. Todo ha sido puesto en mi mano por mi Padre; y nadie conoce al Hijo, sino el Padre; y nadie conoce al Padre, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar (*Mt* 11, 25-28).

Estas afirmaciones encuentran eco tanto en los sinópticos como en el evangelio de San Juan, «Yo y el Padre somos uno» (*Jn* 10, 30)²⁷ y en los himnos cristológicos que recoge y elabora continuamente San Pablo²⁸. En estos testimonios, no se trata de un título o un poder que Jesús se atribuye a sí mismo, sino al modo como da a entender el carácter relativo de toda su existencia en tanto *Hijo*. Salido de la naturaleza de su relación con el Padre, los testimonios evangélicos al recogerlo transmitieron una verdad que Ratzinger explica en los siguientes

24 Véase Hans Urs von Balthasar, *Teología de la historia*, Guadarrama, Madrid 1964, p. 48.

25 Véase Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vol. 1, Paidós, México 1999, p. 252: «La idea de lo divino aparece vinculada a la sacralidad celeste, es decir, a la luz y a la “trascendencia” (altura), y por extensión a la idea soberana y capacidad creadora en su sentido inmediato, cosmogonía y paternidad. El (dios del) cielo es el padre por excelencia».

26 Joseph Ratzinger, *El Dios de Jesucristo*, ob. cit., p. 32.

27 Véase también *Jn* 1, 1-3; 6, 57; 14, 20; 17; 1*Jn* 5.

28 Véase, por ejemplo, *Flp* 2, 1-11; *Ef* 4, 4-6; 1*Co* 8, 6; *Col* 1, 15-17.

términos personológicos: «su existencia es *algo* esencialmente relativo, algo que no es sino “ser de” y “ser para”, pero al mismo tiempo, por ser *total relacionalidad*, coincide con lo absoluto»²⁹.

Este pasaje es esencial en la confesión eclesial. La radicalidad de la donación y acogida de amor entre Jesús y el Padre los une sustancialmente. La oración de Jesús, su intimidad con el Padre, en la que se desarrolla su existencia terrena, permite comprender que es el *Hijo* a quien el Padre envió con una misión de salvación. Jesús da todo lo que tiene, la apertura de sí al Padre parece total. No se reserva nada para sí, ni siquiera su propia vida, todo lo entrega. El amor y la confianza filial se manifiestan radicalmente en el ejercicio de coincidencia de voluntades o de escucha activa y obediencia: «Que no sea como yo quiero, sino como tú [quieres]» (Mc 14,36).

Este principio establece, además, un nuevo inicio para la moralidad humana. Filosóficamente se ha discutido en los últimos años con un carácter deconstruccionista. Sin embargo, representa no un modo de abolir los imperativos de la naturaleza humana, sino de manifestarles el espíritu por el que están sujetos a la libertad de la persona humana. Como comenta Ratzinger, Jesús enseña una imagen del Padre que representa la fuente de todo bien y la medida del verdadero hombre recto. Cumplir el mandato del bien inscrito en la naturaleza es una respuesta al amor primigenio de Dios. Por eso, frente a la desobediencia que provoca el mal, aparecía como rectitud o como deber frente a lo recibido *ab initio*. Sin embargo, el deber no se mantiene por sí mismo, sino que proviene de ese orden que lo sostiene, es decir, de la gratuidad del amor paterno que supera todo ámbito utilitario y mercantil. «“Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os aborrecen. Así seréis hijos de vuestro Padre que está en el cielo, que hace salir el sol sobre buenos y malos...” (Mt 5, 44ss). El “amor que llega hasta el extremo” (véase Jn 13, 1) que el Señor ha consumado en la cruz orando por sus enemigos, muestra la naturaleza del Padre: este amor es Él. Puesto que Jesús lo pone en práctica, Él es totalmente “Hijo” y, a partir de este criterio, invita a que también *todos los hombres sean “hijos”*»³⁰.

En consecuencia, se puede entender razonablemente por qué la oración constante de Jesús es categorizada de forma ontológica como una relación con carácter de unidad sustancial (Jn 17). El Padre y el Hijo son el Dios que Israel profesa celosamente como único Dios (*Dt*

29 Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, ob. cit., p. 190.

30 Joseph Ratzinger/Benedicto XVI, *Jesús de Nazareth. Desde el Bautismo hasta la Transfiguración*, Planeta, Bogotá 2007, p. 170.

6,4). Empero, su *relacionalidad total* los manifiesta como com-uni3n primigenia e infinita. El gran misterio de la comuni3n cristiana es justo ese: el amor que Jes3s manifiesta como retorno de su vida al Padre se funda en un darse primigenio que no est3 cerrado, sino abierto infinita y libremente y que, en la relaci3n, no borra su particularidad de Hijo³¹. De aqu3 que el Amor se convierta en principio de todo acto humano de Jes3s y, con 3l, de la moralidad de todo acto cristiano³².

Con ello, Jes3s "abrevia" la ley porque capta su esp3ritu m3s profundo. Asimismo, los hombres cristianos parecen empezar a comprender mejor su propia limitaci3n. Sin libertad el deber se hace un fardo que corroe el coraz3n. Pero esa libertad proviene de la gracia. El hombre necesita de "otro" para actuar seg3n la rectitud del ser hijo. Es decir, del darse primigenio de Dios que hace capaz al ser humano de, superando el plano de la reciprocidad utilitaria, dar sin inter3s. En ello, el mandamiento del amor cambia tambi3n de perspectiva: ya no es un peso con el que el ser humano debe cargar inexorablemente y que manifiesta la trascendencia de Dios, sino que es una promesa con la que Dios se vincula al ser humano³³. Dado que el amor depende de la iniciativa divina, cuando el hombre responde libremente a ella, como el Hijo lo hace, su existencia se introduce en la din3mica relacional entre las personas divinas. Por eso, la filiaci3n de Jes3s es para los ap3stoles y los hombres en general, una posibilidad de participar en la naturaleza divina que no tendr3a c3mo sospechar la reflexi3n humana sin la Revelaci3n.

En esto se puede decir que Dios no es como un Padre, sino que en Dios hay *Alguien* que es verdaderamente Padre, el Padre de Jesucristo, como el mismo se presenta al hablar: «Este es mi Hijo amado, en quien tengo mi complacencia, escuchadle» (Mt 17, 5).

EL HIJO ES VERDADERAMENTE "HIJO DEL HOMBRE"

Al afirmar que el Hijo comparte la misma naturaleza divina del Padre, se re-propone en otros t3rminos el problema de la humanidad

31 «Cuando el Padre engendra, lo hace por un amor que quiere comunicar al Hijo no solamente una representaci3n intelectual de su ser, sino toda la plenitud de vida que posee. Engendrar es comunicar la vida. El Padre es el que da la vida. El Hijo lo ha recibido todo del Padre, de manera que el acto de generaci3n ha comprometido todo lo que pertenec3a al ser divino. La generaci3n fue un primer acto de amor, en el que el generante comunic3 al engendrado toda su riqueza divina» (Jean Galot, *Padre ¿Qui3n eres?* Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, p. 33).

32 A este respecto, v3ase Juan Jos3 P3rez Soba, *El amor: introducci3n a un misterio*, BAC, Madrid 2011, pp. 135-145.

33 V3ase Benedicto XVI, *Deus Caritas est*, 14.

del Hijo. En otras palabras, hasta dónde es posible que Dios (*el Hijo*) se haga hombre y cuál es el sentido de su encarnación en la naturaleza humana. En este caso, al asumir la filiación de Jesús desde la infinitud de Dios, se trata de ver cómo es su relación con la “carne” humana y qué revela ello de la intimidad que permite denominarlo *Hijo*.

El Hijo, se decía, muestra, sin que necesariamente podamos comprenderlo a cabalidad, que el sentido de la creación está contenido en la Comunión-Personal divina. «La comunión de las Personas divinas está al principio tanto de la naturaleza como de la historia humana»³⁴. El Hijo trata de darle a entender al hombre que el sentido de la Creación del mundo y de su propia Creación surgiría del Amor entre las Personas divinas. No se trata de una necesidad, tampoco de un deber o de un desborde incontenido, sino de una manifestación propia de la fecundidad de la vida de Dios. Este misterio que el ser humano solo puede ver-veladamente parece esencial para comprender algo del sentido de la Encarnación.

Frente a la lejanía que supuso el pecado, Dios parece volver a recomponer la relación constitutiva con el hombre y le propone nuevos términos, sin abolir aquellos del inicio³⁵. El deseo humano de infinito sigue indicando la misma dirección, pero ahora la comunión con lo trascendente se repropone con mayor claridad como filiación. De aquí que la comunión se convierta en lugar de comprensión del ser humano pues, Dios que lo ha creado *sin preguntarle*, porque en Él abundaba el amor, está dispuesto a todo para comunicar su vida a la criatura que es su imagen, *preguntándole* su parecer. El Amor de Dios actúa viendo en el hombre “alguien” que ha surgido de su misma comunión y que “no está dispuesto a perder” sin más.

En atención a lo anterior, la Encarnación supone un principio que evita todo rechazo dualista o maniqueo: solo podría tener sentido si Dios tomara al hombre entero sin rechazarlo. El desprecio sería contradictorio con la posibilidad de encontrar sentido a la totalidad de la creación en el amor. La empatía de Dios con la naturaleza humana, como siempre se pensó, es total. No porque no la conociera desde la

34 Massimo Serretti, *Naturaleza de la comunión. Ensayo sobre la relación*, Fondo Editorial de la Universidad Católica San Pablo, Arequipa 2011, p. 20.

35 «Jesucristo recorre a la inversa el camino de Adán. En oposición a Adán, Él es realmente “como Dios”. Pero este ser-como-Dios, la divinidad, es ser-hijo y así la relación es completa. “El hijo no hace nada desde sí mismo”. Por eso, la verdadera divinidad no se aferra a su autonomía, a la infinitud de su capacidad y de su voluntad. Recorre el camino en sentido contrario: se convierte en la total dependencia, en el siervo. Y como no va por el camino de la fuerza, sino por el del amor, es capaz de descender hasta el engaño de Adán, hasta la muerte y poner en alto allí la verdad y dar vida» (Joseph Ratzinger, *Creación y pecado*, EUNSA Astrolabio, Pamplona 2005, p. 102).

eternidad o no estuviera dentro de sus perfecciones o posibilidades, sino porque hace visible que también tiene la *experiencia de...* Es decir, el Hijo manifiesta que Dios conoce de primera mano todos los sufrimientos y dificultades de la creatura humana. Por eso, Jesús no duda continuamente en denominarse a sí mismo frente a quienes lo escuchan como *Hijo del hombre*³⁶. Él mismo reconoce pertenecer al linaje de Adán, si bien esa pertenencia en realidad era fruto de su primado.

Ratzinger presenta un análisis de la *Carta a los Hebreos* que resulta sumamente estimulante para comprender el sentido eterno de la Encarnación según este punto de vista³⁷. En el capítulo 10 de la carta, el autor retoma las palabras del salmo 40 (véase *Sal 40-39; 7-9*), en las que se entiende que para Dios los animales —la vida biológica— no son apropiados para establecer una verdadera relación entre Dios y el ser humano. Por eso dice «no quisiste sacrificio ni ofrenda, sino un cuerpo que me preparaste. No has querido ni holocaustos ni sacrificios por el pecado. Entonces dije: he aquí que vengo —porque de mí está escrito en el rollo del libro— para hacer, oh Dios, tu voluntad» (*Hb 10, 8-9*).

Para el autor de la *Carta a los Hebreos*, como piensa el autor alemán, se hace perceptible «ese diálogo entre el Padre y el Hijo que es la Encarnación. A través de ellos la Encarnación se abre como un proceso intratrinitario, espiritual»³⁸. En lugar de “solo escuchar” la palabra del Padre, el Hijo responde tomando la iniciativa para darle el amor total que este busca. El Padre se muestra insatisfecho con una “parte” del hombre. No lo complace su alianza a través de la carne y sangre de los animales. Por eso, le prepara un cuerpo al Hijo. El cuerpo representa en este caso, el *cuerpo vivido*. Es decir, no su aspecto objetivo, sino aquel que es personal. Solo así se entiende que el Hijo pueda responder al Padre según su deseo. El Hijo asume la realidad humana, empezando por el cuerpo, que son coordenadas, posibilidades concretas y temporalidad. Sin embargo, lo que hace al asumirlo es arrogarse todo lo “objetivo” de lo humano y personalizarlo. En otras palabras, la vida de Jesús se presenta como una ofrenda de toda la naturaleza humana al Padre como ejercicio de amor radical de su ser Persona divina.

36 Este título mesiánico se repite 161 veces en los cuatro evangelios. Se trata de un número significativo para un título poco desarrollado temáticamente por la comunidad primitiva. Esas repeticiones se distribuyen de la siguiente forma: 58 en Mateo, 26 en Marcos, 52 en Lucas y 24 en Juan. Curiosamente, solo se encuentra 1 vez en los Hechos de los Apóstoles y 1 en la Carta a los Hebreos.

37 Véase Joseph Ratzinger, *El Dios de Jesucristo*, ob. cit., p. 70.

38 Allí mismo, p. 71.

En esto Ratzinger insinúa cómo la teología de la Palabra se convierte en teología de la Encarnación. La palabra no solo es comunicación inmanente, sino que es asunción de la creación. «La entrega del Hijo al Padre es fruto de un diálogo intradivino: se convierte en acogida y, por tanto, en ofrenda de la creación resumida en el hombre. Este cuerpo, o más bien la realidad humana de Jesús, es el producto de la obediencia, el fruto de la respuesta de amor del Hijo»³⁹. Toda la vida de Jesucristo, tanto la encarnación como la pasión y el sufrimiento en la cruz están en «profunda correspondencia íntima con el misterio mismo del Hijo. El Hijo es por esencia don y restitución de sí mismo»⁴⁰.

En algunos momentos especiales de la pasión —de ese cuerpo preparado como ofrenda y restitución apropiada— ese diálogo se hace más evidente. Especialmente, en los testimonios de la agonía en el huerto de Getsemaní y del camino a la cruz. Por algo se dice que en la dificultad se muestra lo que realmente hay en el corazón. Como se ha ya sugerido anteriormente, estos pasajes se desarrollan en la oración, la cual en momentos tiene respuesta y en otros un silencio que parece abandono. En el primero, el Hijo se encuentra frente al abismo estremecedor del mal y el abismo de la muerte y la nada. Los testimonios evangélicos recogen los sentimientos de angustia de Jesús «mi alma está triste hasta la muerte» (*Mt* 26, 38). Esta tristeza parece provenir no solo de la inminencia de la muerte, sino de la conciencia del mal del hombre y de la ingratitud de su libertad.

Precisamente porque es Hijo, ve con extrema claridad toda la marea sucia del mal, todo el poder de la mentira y la soberbia, toda la astucia y atrocidad del mal, que se enmascara de vida pero que está continuamente al servicio de la destrucción del ser, de la desfiguración y la aniquilación de la vida⁴¹.

Esta angustia interior con la que el Hijo vive la pasión llega a su clímax en la cruz. Allí, ya no hay solo una visión panóptica de la prisión que causa el mal, sino que el Hijo se somete a la contingencia, miseria y limitación que causa. El asunto lo recoge San Pablo en unas metáforas sumamente vivaces: se hizo pecado (*2Co* 5,21) y maldición (*Ga* 3,13). El Hijo asume ya no solo la naturaleza humana, sino además todas las consecuencias que ha provocado su desintegración.

39 Lug. cit.

40 Allí mismo, p. 72.

41 Joseph Ratzinger/Benedicto XVI, *Jesús de Nazareth. Desde la entrada de Jerusalén hasta la Resurrección*, Planeta, Bogotá 2011, p. 184.

En ambos momentos, el diálogo se manifiesta siempre con la misma intencionalidad. «¡*Abbà*, Padre! Todo te es posible; ¡aparta de mí este cáliz! Pero no lo que yo quiero, sino lo que tú quieres» (Mc 14,36). «“Padre, en tus manos pongo mi espíritu” y, dicho esto, expiró» (Lc 23, 46). El Padre aparece como depositario del sacrificio del Hijo. Por ello, como sospecha la fe cristiana, la muerte de Cristo, vista desde la perspectiva del Padre, está cargada de sentido. En ella se manifiesta el amor que busca la comunión personal, que en adelante todo ser humano puede aspirar a hacer crecer. En efecto, la cruz es manifestación de unidad en tanto es expresión del amor extremo del Hijo. «En efecto, Dios hace ver claramente así precisamente lo que es: el Dios que, en el abismo de su amor, en la entrega de sí mismo, opone a todos los poderes del mal el verdadero poder del bien»⁴².

Esto conduce de nuevo al principio: la vida humana de Cristo es también «algo esencialmente relativo, algo que no es sino “ser de” y “ser para”»⁴³. Es posible, por ello, que el Hijo asuma toda la naturaleza humana, sin fisura ni separación. En esa asunción, que permite decir que era igual en todo a los hombres, se manifiesta el espacio existencial mismo sobre el que las personas humanas apoyan su ser, la relación de Amor entre el Padre y el Hijo. Precisamente, en donde decíamos, parece estar contenido el sentido de la Creación y, según lo dicho, también de la Encarnación.

LA CONTINUIDAD ENTRE EL CRISTO HISTÓRICO Y EL CRISTO ECLESIAL

El núcleo del dogma definido en los concilios de la Iglesia primitiva consiste en afirmar que Jesús es el verdadero Hijo de Dios, de la misma naturaleza que el Padre y también, por la encarnación, de la misma naturaleza que nosotros. En definitiva, se puede decir que esta definición no es más que «una interpretación de la vida y la muerte de Jesús, caracterizada siempre por el diálogo del Hijo con el Padre»⁴⁴. Por todo lo dicho, no se podría separar el testimonio evangélico de la tradición eclesial, que trata de hacer comprensible, en la medida de lo posible, el misterio de la vida terrena del Hijo, sus consecuencias temporales y meta-temporales. Esta razón es en la que Ratzinger

⁴² Joseph Ratzinger/Benedicto XVI, *Jesús de Nazareth. Desde la entrada de Jerusalén hasta la Resurrección*, ob. cit., p. 186.

⁴³ Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, ob. cit., p. 190.

⁴⁴ Joseph Ratzinger, *El Dios de Jesucristo*, ob. cit., p. 33.

considera que se apoya el hecho de que la cristología bíblica y aquella eclesial no pueden separarse como no lo hacen el ser del Hijo de su propia misión redentora.

Lo que hace el credo cristiano es dar fe de la oración de Jesús en lenguaje filosófico-teológico, y esto «en su verdadera intención no es más que una traducción del término “Hijo”»⁴⁵ Es decir, que cuando Jesús rezaba dirigiéndose al Padre le decía que era verdaderamente el Hijo de su misma naturaleza. Al asumir esta oración como un hecho, el credo cristiano propone un giro radical de toda interpretación del ser, de la moralidad y de la historia humana en general.

Quedaba por resolver un problema: cualquier palabra humana aplicada a Dios debía tomarse en sentido analógico. Por ello, la Iglesia continuamente reflexionó sobre la literalidad con la que debía asumir dicho término. Dado su carácter omnicomprendido, los Padres de la Iglesia manifestaron conciencia que esa resolución definiría intrínsecamente el sentido de la vida de Jesús.

Como comenta Ratzinger, lo que en realidad han dicho aquí los Padres es una respuesta simple (de pescadores): *la palabra debe tomarse literalmente*⁴⁶. Este término no tiene valor metafórico o analógico: Jesucristo es uno con el Padre. Por eso, «no es una filosofía al lado de la Biblia, sino la defensa de la Biblia de toda intromisión filosófica⁴⁷. Esa la defensa de su “literalidad” en la disputa hermenéutica»⁴⁸.

Esta palabra es válida en su sencillez, en ella alcanzamos la realidad que toca la vida de todo hombre, sea padre, madre o hijo. No es puro pensamiento, sino realidad. «El Hijo es verdaderamente el *Hijo*. Por esto murieron los mártires, por esto viven los cristianos de todos los tiempos: sólo esta realidad es duradera»⁴⁹.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Como hemos visto, captamos la vida del Hijo en la oración donde se encuentra ese rostro de verdad y de bondad que es Dios. La oración de Jesús forma parte constitutiva de su ser. Un Jesús que no estuviera constantemente en la más íntima comunicación con el Padre sería al-

45 Lug. cit.; Véase también Joseph Ratzinger, *El camino pascual*, BAC popular, Madrid 1990, pp. 103-104.

46 Véase Joseph Ratzinger, *El Dios de Jesucristo*, ob. cit., p. 101.

47 Sobre las relaciones y continuidad entre Escritura y Dogma también hace un aporte en Joseph Ratzinger, *Teología e Historia*, Sígueme, Salamanca 1972, pp. 109. 120-121.

48 Allí mismo, p. 101.

49 Lug. cit.

guien distinto del Jesús que encontramos en la Biblia y del Jesús real de la historia que anuncia la Iglesia. Jesús vivió centrado en la oración, en ese centro podemos comprenderle y entrar en su intimidad.

Su relación con el Padre es muy especial, Jesucristo es el Hijo del Padre, distinto de ser hijo de los hombres. A través de este *Hijo* se encuentra a un Dios que es verdaderamente Padre, es decir, en el que hay distinción de personas que no rompe la unidad divina y que manifiesta la comunión de Amor en la que subsiste dicha unidad. Esta es una novedad radical para toda religión y pensamiento humano pues la razón de la Creación se revela en esa comunión. Esa comunión ilumina el sentido de vida de toda persona humana y todos sus deseos, facultades, tendencias y aspiraciones.

El Hijo asume toda la naturaleza humana y con ello parece certificar que Dios ha querido al hombre para sí, que para él toda persona humana no es ni error y mucho menos un juguete. Por cada hombre Dios ha demostrado que es capaz de hacer los mayores sacrificios.

Jesús revela a un Dios que crea por amor, y es en este amor donde la encarnación encuentra también su sentido. El Hijo asume toda la naturaleza humana y con ello parece certificar que Dios ha querido al hombre *para sí*, que para él toda persona humana no es ni error y mucho menos un juguete. Por cada hombre Dios ha demostrado que es capaz de hacer los mayores sacrificios. Esto viene a ser la mirada que manifiesta la verdad misma del hombre, es decir, lo que Dios ve cuando mira a cada hombre. Solo en eso, que resulta incomprensible y desconcertante, se entiende aquello de que, en Jesús el *Hijo*, «que es el nuevo Adán, precisamente revelando el misterio del Padre y de su amor, revela también plenamente al hombre a sí mismo y le manifiesta su vocación más alta. Sufriendo por nosotros, no nos ha dado simplemente un ejemplo para que sigamos sus huellas, sino que nos ha abierto el camino: si lo seguimos, la vida y la muerte adquieren un sentido nuevo»⁵⁰.

⁵⁰ *Gaudium et spes*, 22.