

“INTRODUCCIÓN AL CRISTIANISMO” Y LA REPRESENTACIÓN VICARIA

BORJA LLEÓ*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Creo en Jesucristo, su único hijo, nuestro Señor*. 1. Jesucristo: la identidad entre su persona y su obra. 2. Cristología adamítica. III. *Padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado: la pregunta por el sentido de la cruz*. IV. *Conclusión*.

I. INTRODUCCIÓN

En 2018 se han cumplido cincuenta años de la publicación de *Introducción al Cristianismo*,¹ uno de los libros más conocidos de Joseph Ratzinger, el más traducido y difundido después de su trilogía sobre Jesús de Nazaret. El mismo Ratzinger, en su libro autobiográfico, ofrece el contexto en que surgió esta obra:

Dado que en el año 1967 el curso principal de dogmática lo había impartido Hans Küng, tenía libertad para realizar por fin un proyecto que acariciaba desde hacía diez años. Me atreví a experimentar con un curso que se dirigía a estudiantes de todas las facultades, con el título *Introducción al Cristianismo*. De estas lecciones nació un libro, que ha sido traducido a diecisiete lenguas y reeditado muchas veces, no sólo en Alemania, y que continúa siendo leído. Era y soy plenamente consciente de sus limitaciones, pero el hecho que este libro haya abierto una puerta a muchas personas es para mí un motivo de satisfacción, junto a mi gratitud hacia Tübinga, en cuya atmósfera tuvieron origen estas lecciones.²

En el año 1966, en efecto, Ratzinger había decidido abandonar Münster y trasladarse a Tübinga para tomar posesión de la segunda cátedra de dogmática que se

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, en IDEM, *Gesammelte Schriften 4. Einführung in das Christentum*, Herder, Freiburg im Breisgau 2014, 31-344. Seguiremos la siguiente edición española: IDEM, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Sígueme, Salamanca 2007.

² IDEM, *Mi vida: recuerdos (1927-1977)*, Encuentro, Madrid 1997, 115. En su último libro de entrevistas, Benedicto XVI aclara que la idea del texto nació ya en forma de libro, aunque antes de publicarlo impartiera un curso en Tübinga sobre el tema: cfr. BENEDETTO XVI, *Ultime conversazioni*, Garzanti, Milano 2016, 147.

había instituido en esa universidad. Allí trabajaría junto a Hans Küng, con quien mantenía buenas relaciones desde que se conocieran con ocasión de un congreso en 1957. Küng había insistido en la candidatura del teólogo alemán y logrado la aprobación de otros colegas.³

En su primer encuentro con las aulas de Tübinga –en el semestre de invierno de 1966-1967–, Ratzinger impartió un curso de cristología. En su libro de recuerdos señala que su intención entonces era reaccionar contra el influjo de Bultmann, incluyendo los cambios aportados por Käsemann, y hacerlo desde una perspectiva de diálogo.⁴ Fue al terminar este curso cuando pudo dedicarse al proyecto del que venimos hablando, durante el semestre de verano de 1967.

Por el prólogo a la primera edición,⁵ sabemos que la preocupación fundamental que inspiró *Introducción al cristianismo* radicaba en evitar una pérdida de sustancia de la fe cristiana, como pone de relieve el cuento de Hans que allí se narra. El libro recorre el credo apostólico y toma de él su estructura.⁶ En el presente artículo queremos profundizar en la contribución de este texto a una categoría teológica que ocupa un lugar importante en el pensamiento de Ratzinger.

La representación vicaria (*Stellvertretung*) es una noción que, a juicio de autores como Ruddy⁷ o Koch,⁸ se encuentra en el corazón mismo de la teología ratzingeriana y que, sin embargo, ha sido ignorada o apenas desarrollada en la mayoría de los estudios publicados sobre su pensamiento.⁹ En opinión de nuestro autor, se trata de un principio esencial para el cristianismo –«una de las ideas

³ Cfr. *ibidem*, 111-112.

⁴ Cfr. *ibidem*, 136-137.

⁵ Cfr. IDEM, *Introducción al cristianismo*, 33-34.

⁶ En palabras de González de Cardedal, «Ratzinger se ha atrevido a realizar lo que es un sueño de todo teólogo: decirse a sí mismo y a los demás, en forma personalmente válida e intelectualmente legítima, qué es el cristianismo» (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Nota preliminar* en RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 15).

⁷ Cfr. C. RUDDY, “For the many”. *The Vicarious-Representative Heart of Joseph Ratzinger’s Theology*, «Theological Studies» 75 (2014) 564-584, aquí 564.

⁸ Cfr. K. KOCH, *Das Geheimnis des Senfkorns: Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI*, Pustet, Regensburg 2010, 18; también K.-H. MENKE, *Stellvertretung: Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Johannes, Einsiedeln 1991, 321-338. O’Callaghan habla de la representación vicaria como “categoría clave” de la soteriología de Ratzinger: cfr. P. O’CALLAGHAN, *God is love: Divine Paternity and Christian Brotherhood in the Theology of J. Ratzinger*, «PATH» 6 (2007) 79-93, aquí 83.

⁹ Cfr. RUDDY, “For the many”, 565, nota 2. Entre otros señalados por el autor: J. CORKERY, *Joseph Ratzinger’s Theological Ideas: Wise Cautions and Legitimate Hopes*, Paulist, New York 2009; E. DE GAÁL, *The Theology of Pope Benedict XVI: The Christocentric Shift*, Palgrave Macmillan, New York 2010; S. HAHN, *Covenant and Communion: The Biblical Theology of Benedict XVI*, Brazos Press, Grand Rapids 2009; A. NICHOLS, *The Thought of Benedict XVI: An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*, Continuum, New York 1988. La mayoría de estos autores subraya la

fundamentales de la revelación bíblica»—,¹⁰ como queda reflejado a lo largo de su producción científica.¹¹

El término alemán *Stellvertretung* ha sido típicamente traducido como “sustitución” o “representación”.¹² Aunque el concepto se ha desarrollado en diversos ámbitos de la teología,¹³ la tradición cristiana le ha prestado atención sobre todo en el tratado de soteriología. En los recientes trabajos de edición de las obras completas de Ratzinger, se está abandonando la traducción del término como “sustitución”, optando por expresiones como “representación vicaria”,¹⁴ “función vicaria” o simplemente “representación”.¹⁵

En las siguientes páginas ofrecemos un análisis de *Introducción al cristianismo* desde la pregunta por el significado teológico de la representación vicaria.¹⁶ El estudio se limita a la parte cristológica del texto,¹⁷ que algunos autores han calificado como la obra más representativa de la cristología de Ratzinger en su época

relación que se da en la cristología de Ratzinger entre la representación vicaria (*Stellvertretung*) y la pro-existencia, categoría mejor estudiada hasta el momento.

¹⁰ J. RATZINGER, *Sustitución/Representación*, en H. FRIES (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología*, iv, Cristiandad, Madrid 1966, 292-303, aquí 292.

¹¹ Aunque la reflexión de Ratzinger en torno a esta categoría debe mucho a su tesis sobre S. Agustín, el primer desarrollo explícito que ofrece su obra se encuentra en *Los nuevos paganos y la Iglesia* (1958) y en *La fraternidad de los cristianos* (1960). En adelante, los textos más significativos aparecen, a nuestro juicio, en *Stellvertretung* (1963; voz de diccionario), *Introducción al cristianismo* (1968), *Escatología* (1977), *Puntos de referencia cristológicos* (1983), *El espíritu de la liturgia* (2000) y *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén a la Resurrección* (2011).

¹² Literalmente, el significado se acerca más a “representación”: actuación en lugar de otro haciendo sus veces. Así, por ejemplo, en la definición que ofrece www.duden.de: *Substantiv, feminin - Vertretung eines anderen; das Handeln im Namen eines anderen*. En alemán existe también el término *Ersatz*, que puede traducirse como “sustitución” o “sustituto”.

¹³ Cfr. MENKE, *Stellvertretung*.

¹⁴ Nos inclinamos por esta traducción. Con “representación vicaria” se quiere significar tanto la participación del representado, cuya responsabilidad no queda anulada, como la singularidad del representante, que posee verdaderamente la capacidad de ocupar el lugar de los hombres. Cfr. RUDDY, “*For the many*”, 564, nota 1.

¹⁵ Esta última es preferida cuando el texto original emplea el término *Vertretung*.

¹⁶ Las primeras contribuciones de nuestro autor sobre el tema remiten expresamente al pensamiento de Karl Barth —su doctrina de la predestinación—, que Ratzinger recibe a través de H. U. von Balthasar: cfr. J. RATZINGER, *Los nuevos paganos y la Iglesia*, en *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, 359-373, sobre todo 368-373; IDEM, *La fraternidad de los cristianos*, en *Obras Completas VIII/1. Iglesia. Signo entre los pueblos*, BAC, Madrid 2015, 3-65, en especial 52-60. La referencia a Barth disminuye en la voz de diccionario *Stellvertretung*, de 1963, a partir de la cual empieza a percibirse más claramente un desarrollo propio: cfr. IDEM, *Sustitución/Representación*. En *Introducción al cristianismo*, Ratzinger afronta el tema por primera vez en un contexto amplio de ámbito cristológico.

¹⁷ Cfr. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 165-271.

de profesor.¹⁸ Según comenta Uríbarri, una prueba del valor que el propio autor concedía a esta exposición es que él mismo apelara a su contenido para justificar la falta de notas en una contribución de 1972. Ratzinger anunciaba entonces la publicación de una cristología propia,¹⁹ que desafortunadamente no pudo llevar a término.

Nuestro autor estructura en dos secciones su reflexión sobre Jesucristo en *Introducción al cristianismo*. La primera, titulada *Creo en Jesucristo, su único hijo, nuestro Señor*,²⁰ aborda el contenido dogmático y la fundamentación teológica de la filiación divina de Jesús, y considera también los problemas metodológicos de la cristología. Es importante profundizar en el primer aspecto, puesto que el misterio de la representación vicaria hunde sus raíces en la relación Padre-Hijo. Se consideran también otros temas relacionados con la categoría estudiada, como la comprensión de la cruz y la encarnación en su interrelación, y la doctrina de Jesús como nuevo Adán.

La segunda sección se titula *El desarrollo de la confesión cristiana de fe en los artículos de fe cristológica*,²¹ en ella se abordan de forma sistemática las afirmaciones cristológicas del credo apostólico. Detendremos la atención en el segundo epígrafe –*padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado*–, donde Ratzinger, partiendo de la pregunta por la cruz de Cristo, desarrolla los conceptos básicos de la soteriología cristiana: redención, expiación, culto, etc. Aquí se encuentran las aportaciones más significativas de *Introducción al cristianismo* a la noción de *Stellvertretung*, así como un marco de comprensión que ayuda a situar esta categoría dentro de la visión cristológico-soteriológica de nuestro autor.

II. CREO EN JESUCRISTO, SU ÚNICO HIJO, NUESTRO SEÑOR

1. Jesucristo: la identidad entre su persona y su obra

El discurso sobre Jesucristo en *Introducción al cristianismo* comienza con «el escándalo propiamente dicho de lo cristiano: [...] Jesús, un hombre histórico, es el hijo de Dios, y el hijo de Dios es el hombre Jesús».²² Queda claro desde el

¹⁸ Cfr. C. IZQUIERDO, *Jesús, el redentor*, en G. RICHI (ed.), *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, Publicaciones San Dámaso, Madrid 2011, 192; G. URÍBARRI, *Jesucristo, el Hijo. La clave del “yo” de Jesús*, en RICHI (ed.), *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, 123.

¹⁹ Cfr. URÍBARRI, *Jesucristo, el Hijo*, 119 (nota 10) y 124 (nota 29). La publicación a la que hace referencia es J. RATZINGER, *Die Legitimität des christologischen Dogmas*, en *Gesammelte Schriften* 6/2. *Jesus von Nazareth*, Herder, Freiburg im Breisgau 2013, 832-848.

²⁰ Cfr. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 165-225.

²¹ Cfr. *ibidem*, 227-271.

²² *Ibidem*, 165-166.

inicio que la cuestión central de la cristología, que lo es al mismo tiempo de la fe cristiana, se concentra en Jesús como hijo de Dios.

Ratzinger reflexiona sobre el problema metodológico de la cristología, y en particular sobre la legitimidad del método histórico. Ante las dificultades que plantea una aproximación historicista, la propuesta del teólogo pasa por comprender lo que dice la fe: «creo en Cristo Jesús». De este modo, elabora una primera tesis a partir de la unión entre el título “Cristo” y el nombre “Jesús”, que pronto llevó a cabo la comunidad cristiana:

(Esta unión) muestra el núcleo de la comprensión de la figura de Jesús realizada por la fe. Éste es justamente el enunciado auténtico de la fe, porque afirma propiamente que en ese Jesús ya no cabe distinguir entre oficio y persona, que esa distinción sería sencillamente contradictoria, porque la persona *es* el oficio y el oficio *es* la persona [...]. Aquí no existe el yo separado de la obra, porque el yo es la obra y la obra el yo.²³

A partir de la cruz comienza un proceso de comprensión que llevó a los cristianos a identificar la persona, la palabra y la obra de Jesús. En la cruz se da la identificación entre la obra de Cristo y su yo crucificado, y solo en un segundo momento la comunidad reflexiona sobre los hechos y palabras del Señor. Entonces «la comunidad ve asombrada en sus recuerdos cómo la palabra de Jesús se centra también en su yo, cómo su mismo mensaje, leído desde atrás, conduce siempre a ese yo, a la identidad entre palabra y persona». ²⁴ Este movimiento alcanza su cumbre en el evangelio de Juan, que es «a un tiempo lectura continua de las palabras de Jesús desde su persona y de su persona desde sus palabras». ²⁵

a) Jesucristo, el Hijo. La clave del “yo” de Jesús

Una vez establecido el punto de partida –alternativo al método histórico–, Ratzinger se pregunta cómo sostener hoy las afirmaciones del dogma de Calcedonia. ²⁶ Después de ver que el sí de la fe cristiana a Jesús lo afirma también como Cristo, es decir, como aquel en quien se identifican persona y obra, el teólogo considera que el yo de Jesús al que se orienta la fe «es plena apertura, plena “palabra”,

²³ *Ibidem*, 173. Se puede notar que Ratzinger razona a partir de un principio que para él es fundamental: la indagación teológica del yo de Jesús –tal y como la fe lo propone– es la clave para acceder al tema central de la cristología y superar los límites del método histórico. El autor reconoce que la teología de Barth se encuentra en el origen de esta visión: cfr. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* III/2, Evangelischer, Zürich 1948, 66-69, que Ratzinger cita según H. U. VON BALHASAR, *Zwei Glaubensweisen*, en IDEM, *Spiritus Creator*, Johannes, Einsiedeln 1967, 76-91.

²⁴ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 176.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ El enunciado del epígrafe remite claramente a Calcedonia: 3. Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre (*ibidem* 178) y c) Legitimidad del dogma cristológico (*ibidem* 182).

pleno “hijo”». ²⁷ Ambas realidades, “palabra” e “hijo”, son dinámicas: «la palabra consiste en la unión del “de” y del “a” [...]. “Hijo” indica una parecida duplicidad del “de” y del “para”». ²⁸

En realidad, advierte Ratzinger, el gran escándalo de lo cristiano radica en la transformación de la fe en el Hijo como fe en la divinidad real de Jesús. Por eso se propone desarrollar, siguiendo el dogma cristológico, cómo es posible dar el paso de la filiación a la divinidad, para lo cual privilegia la vía del amor: la apertura total del Hijo –ser “desde” el Padre y “para” nosotros los hombres– radica en el amor. De este modo se alcanza el reconocimiento de su divinidad: «si se confiesa ese yo que es pura apertura, total ser desde el Padre; si es “hijo” –*actualitas* del puro servicio– en toda su existencia; si, por decirlo de otro modo, esa existencia no solo *ama*, sino que es amor, ¿no habremos de identificarlo con Dios, único ser que es amor? Jesús, el hijo de Dios, ¿no será entonces Dios?». ²⁹

El Hijo nos dice que Dios es amor, pero nos dice también que el hombre es entrega. En el ser “para” de Jesús se revela la radicalidad de lo que es el ser humano: «profesa el dogma que Jesús, en su servicialidad más radical, es lo más humano del hombre». ³⁰

Ratzinger advierte que, en el momento en que escribe, la opinión mayoritaria atribuye el desarrollo del dogma de la filiación divina a la influencia del mundo helénico, del que el cristianismo habría tomado la idea del “hombre divino” (*theios aner*). Como respuesta, nuestro autor ofrece una fundamentación bíblica de la fe en Jesús como hijo de Dios. Ésta se desarrolla en dos momentos, correspondientes a dos denominaciones referidas a Jesús que encontramos en el Nuevo Testamento: “hijo de Dios” e “Hijo”. ³¹

b) La representación vicaria, verdadero sentido de la realeza

La primera expresión, “hijo de Dios”, procede de la teología real del Antiguo Testamento, como desmitologización de la doctrina oriental del soberano y repre-

²⁷ IDEM, *Introducción al cristianismo*, 178.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, 179.

³¹ En *Jesús de Nazaret*, J. Ratzinger/Benedicto XVI retoma con más detenimiento el tema de los títulos cristológicos y de los nombres con que Jesús se designa a sí mismo. En todo caso, al llegar a las denominaciones “hijo de Dios” y “el hijo” (sin añadiduras), remite expresamente a *Introducción al Cristianismo*. Por lo que se refiere al análisis bíblico, basta decir que “hijo de Dios” apenas se encuentra en labios de Jesús –tan solo en algunos pasajes del evangelio de Juan–, mientras que “el hijo” es uno de los dos nombres preferidos por Jesús para hablar de sí mismo, junto con el de “hijo del hombre”. Cfr. J. RATZINGER, *Obras completas*, VI/1. *Jesús de Nazaret*, BAC, Madrid 2015, 353-380.

sión de la teología de la elección. Su figura central es el rey, y su texto fundamental el Salmo 2,7: «Proclamaré el decreto del Señor. Él me ha dicho: “Tú eres mi hijo. Yo te he engendrado hoy”».

Este oráculo se recitaba en la ceremonia de entronización de los reyes de Israel. Cuando la corte de David asumió la fórmula, la idea de que el rey era engendrado físicamente por Dios fue sustituida, de modo que el acto de procreación se entendió como elección: «el rey es hijo, pero no porque Dios lo haya engendrado, sino porque lo ha elegido».³²

En la época real comienzan a aplicarse estos textos al rey de Israel, queriendo significar con ello que en el sucesor de David se condensa la vocación de todo el pueblo. En palabras de Ratzinger, «el rey es el representante de Israel, el que reúne en sí el misterio de la promesa, de la vocación y del amor de Israel».³³

La historia obligó a Israel a convertir el Salmo 2 en una profesión de esperanza, puesto que parecía ridículo aplicar el contenido del texto al rey del momento. Precisamente aquí comienza el nuevo uso que hace la comunidad cristiana después de la resurrección.³⁴ Contra todo pronóstico, los primeros cristianos se convencieron de que la resurrección de Jesús, que ellos aceptaban por la fe, era el acontecimiento en el que se cumplía lo que el Salmo anunciaba. Esto significa que la esperanza de Israel en el rey futuro se cumple precisamente en el crucificado:

Significa que se está convencido de que el que murió en la cruz, el que renunció al poder mundano [...], el que prohibió la espada y no mandó a otros a la muerte sino que murió por ellos, el que vio el sentido de la existencia humana no en el poder y en la autoafirmación, sino en el radical ser *para* los otros, como muy bien muestra la cruz, precisamente ése es al que Dios le dice: “Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy”.

Contemplando al crucificado comprende el creyente el verdadero sentido de aquel oráculo y de aquella elección. No es un privilegio ni un poder para *sí*, sino un servicio a los demás. Ahí es donde comprende el verdadero sentido de la historia de la elección, el verdadero sentido de la realeza: estar en lugar de otro, ser “representación”

³² IDEM, *Introducción al cristianismo*, 184.

³³ *Ibidem*. En el artículo *Stellvertretung*, Ratzinger señala que el rey de Israel aparece en muchos pasajes de la Sagrada Escritura como “representante” del pueblo ante Dios; se trata de un dato común de las concepciones orientales, de donde Israel lo habría tomado otorgándole un matiz propio: cfr. IDEM, *Sustitución/Representación*, 293.

³⁴ En *Jesús de Nazaret*, Ratzinger dirá que el texto de Hch 13,15-42, donde se narra la exposición de la historia de la salvación que hace Pablo a los judíos de Antioquía de Pisidia, es «modelo de la primitiva predicación misionera a los judíos, en la que nos sale al paso la lectura cristológica del Antiguo Testamento por parte de la Iglesia naciente» (IDEM, *Obras completas*, VI/1, 366). San Pablo cita expresamente ante los judíos el Salmo 2 (v. 7) como prueba del cumplimiento de las promesas de Dios en Jesucristo.

(*Stellvertretung*, “*Repräsentation*”). “Representar” (“*Repräsentieren*”) significa ser para los demás haciendo sus veces. El sentido ha cambiado por completo.³⁵

El desarrollo de la representación vicaria que ofrece Ratzinger en este texto es original en relación a sus escritos precedentes. Lo primero que se dice es que la historia de la elección –que comienza con Israel, culmina en Cristo y se prolonga en la Iglesia– está íntimamente ligada con la realeza y con el servicio, mientras que, por otra parte, la elección se da como filiación: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado (elegido) hoy». Ratzinger sintetiza esto en una noción –representación vicaria– que acentúa un aspecto esencial: representar es «estar en lugar de otro», «ser para los demás haciendo sus veces». En este sentido, “representar” constituye el verdadero sentido de la realeza.

Nuestro autor añade un comentario a estas palabras: «el sentido ha cambiado por completo». Se puede decir que está hablando de la representación vicaria, sin duda, pero que se refiere también a la realeza, a la elección, a la filiación y al servicio. Cristo, en quien estas categorías bíblicas tocan su cima, aporta una plenitud de sentido que no deja de estar en continuidad con lo que el Antiguo Testamento había anunciado. Él es *el* rey, *el* elegido, *el* hijo y *el* siervo; y es *el* representante ante Dios de «los demás», es decir, de todos los hombres.

En la voz de diccionario *Stellvertretung*, de 1963, Ratzinger explica que la sustitución/representación, idea presente en el culto de las religiones antiguas, adquiere en la revelación veterotestamentaria un rasgo libre y personal que es único de Israel, gracias al carácter propio de la piedad israelita.³⁶ En el texto que venimos analizando, el cambio que se presenta es más bien el que se da en Cristo sobre la base de la sustitución/representación bíblica. Ratzinger desarrolla ahora esta síntesis que en Cristo alcanzan la filiación, la realeza, el servicio y –aunque no se diga expresamente– también la representación vicaria:

La idea del hijo de Dios, que al explicar la resurrección y la cruz por el Salmo 2 entró a formar parte, de este modo y manera, de la confesión de fe en Jesús de Nazaret [...] presenta a Jesús como el auténtico heredero de toda la tierra, como el heredero de la promesa en quien se consuma el sentido de la teología davídica. Al mismo tiempo se ve que la idea de rey, que de algún modo se aplica a Jesús en el título de hijo, se entrecruza con la idea de siervo. En cuanto rey es siervo, y en cuanto siervo de Dios es rey.³⁷

El título “hijo de Dios” incluye, por tanto, la idea de rey, la cual se entrecruza con la idea de siervo. Nuestro autor aprovecha esta correspondencia para profundizar

³⁵ IDEM, *Introducción al cristianismo*, 185.

³⁶ Cfr. IDEM, *Sustitución/Representación*, 293.

³⁷ IDEM, *Introducción al cristianismo*, 186.

en la relación entre filiación, servicio y realeza a partir de un texto de la tradición paulina.

c) La “*evacuatio*” de Cristo (Flp 2,5-11)

El teólogo alemán pasa así a considerar el himno cristológico de la Carta a los Filipenses (2,5-11). En opinión de nuestro autor, se trata de la «formulación más grandiosa»³⁸ que se encuentra en la Sagrada Escritura acerca de la unidad que alcanzan en Cristo las ideas de hijo, rey y siervo. El texto procede del ámbito cristiano palestinese:³⁹

En este texto se presenta el ejemplo fundamental de los sentimientos de Cristo que, siendo igual a Dios, no codició tal semejanza, sino que se hizo siervo hasta vaciarse por completo. El término *evacuatio* que utiliza el texto latino quiere decir justamente eso, que se ha “vaciado”, que ha abandonado su ser-para-sí y se ha entregado al puro movimiento del “para”.⁴⁰

Nuestro autor retoma aquí el tema del “para”, que se encuentra presente a lo largo de su reflexión como principio que define la existencia de Cristo. Se precisa ahora que la *evacuatio* del Señor –su “anonadarse”, su “vaciarse”– no consiste simplemente en renunciar a lo que le es propio, a su ser-para-sí, sino en hacerlo en favor de los demás, ocupando el lugar que les corresponde. Esto es “representar”, «estar en lugar de otro», «ser para los demás haciendo sus veces». Por otra parte, el texto de Flp 2 subraya también la relación entre la realeza de Cristo y su condición de siervo:

Precisamente por eso, como muy bien dice el texto (Flp 2,5-11), es por lo que se convierte (Cristo) en Señor del universo, ante quien éste realiza la *proskynesis*, es decir, el rito y el acto de someterse que solo corresponde al verdadero rey. El que obedece voluntariamente se convierte, pues, en el que domina. El que ha descendido a la nada de su vaciamiento, se convierte por eso mismo en el Señor del mundo.⁴¹

³⁸ *Ibidem*. Diez años después dirá que se puede considerar este himno como la síntesis de la teología bíblica (cfr. IDEM, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, en *Obras completas*, X. *Resurrección y vida eterna*, BAC, Madrid 2017, 3-253, aquí 62). En *Jesús de Nazaret*, lo calificará de «cristología plenamente desarrollada» (IDEM, *Obras completas*, VI/1, 103).

³⁹ Lo cual se adecuaba a cuanto había escrito el autor años antes: «Hoy parece seguro que la más antigua cristología de Jerusalén era una cristología del Siervo de Dios» (IDEM, *Sustitución/Representación*, 295).

⁴⁰ IDEM, *Introducción al cristianismo*, 186.

⁴¹ *Ibidem*.

Estudiando el desarrollo del Salmo 2 y su aplicación por parte de la comunidad cristiana al resucitado, Ratzinger indaga en los orígenes de la expresión “hijo de Dios” y desarrolla la síntesis que encuentran en Jesús las categorías de elección, filiación, realeza y servicio. En relación a la representación vicaria, el teólogo muestra que se fundamenta en Jesús-hijo de Dios y que constituye «el verdadero sentido de la realeza: estar en lugar de otro». Al considerar el himno cristológico de la carta a los Filipenses (Flp 2,5-11), señala que la realeza de Cristo de la que habla el Salmo 2 –y por tanto, su «ser representación»– se pone de manifiesto en su “anonadamiento” (*evacuatio*): «el que ha descendido a la nada de su vaciamiento, se convierte por eso mismo en el Señor del mundo».⁴² En resumen, filiación, realeza y servicio delimitan el marco de comprensión de la representación vicaria, e iluminan su significado: «ser para los demás haciendo sus veces».

d) “El Hijo”. La ontología del cuarto evangelio

«La denominación de Jesús como “el hijo” se aleja del concepto “hijo de Dios” que ya hemos estudiado».⁴³ En efecto, la expresión “el hijo” procede directamente del mismo Jesús, del lenguaje de sus parábolas y de la apertura de su corazón al círculo íntimo de los discípulos. En particular, resulta decisiva su oración: «la vida de oración de Jesús es la fuente verdadera de donde fluye la palabra; corresponde profundamente a la nueva invocación de Dios: *Abba*».⁴⁴ Nuestro autor establece así una estrecha relación entre el *Abba* en labios de Jesús y su ser “el hijo”: «está en perfecta consonancia con esta locución que Jesús se llamara a sí mismo hijo. Ambas muestran cómo oraba Jesús, su conciencia divina, que también pudo contemplar, como a través de un velo, su círculo íntimo de amigos».⁴⁵

Se puede notar que para Ratzinger, más allá de lo dicho hasta ahora, la verdadera comprensión del ser de Jesús pasa por adentrarse en su vida de oración. Por eso concede tanta importancia al término *Abba*, que revela la intención de la primera comunidad cristiana de afirmar la intimidad exclusiva que Jesús tenía con Dios: este es el motivo que llevó a conservar el término en su sonido original. En este sentido, el título “el hijo” –a diferencia de “hijo de Dios”– habla de «algo

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, 188.

⁴⁴ *Ibidem*. Ratzinger remite a la obra de J. JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1999, 15-38. Para profundizar en el valor que otorga Ratzinger a la oración de Jesús, cfr. sobre todo J. RATZINGER, *Puntos de referencia cristológicos*, en IDEM, *Miremos al traspasado*, Fundación San Juan, Rafaela 2007, 11-57, así como el capítulo de *Jesús de Nazaret* dedicado a la oración del Señor: IDEM, *Obras completas*, VI/1, 205-236.

⁴⁵ IDEM, *Introducción al cristianismo*, 189.

completamente distinto, infinitamente más sencillo y a la vez infinitamente más personal y profundo».⁴⁶

La denominación “el hijo” aparece en labios de Jesús sobre todo en el evangelio según San Juan. Allí se encuentra en dieciocho ocasiones. «La autodesignación de Jesús como “hijo” es el hilo conductor de la imagen del Señor. Después, todo el tenor del evangelio explica el alcance de la palabra».⁴⁷ Por este motivo, el título “hijo” se asemeja a otros términos con que se designa Jesús, como “palabra” y “enviado”. La cristología de Juan, en continuidad con lo que dicen los sinópticos acerca de la oración de Jesús, tiene como espina dorsal la identidad entre el obrar y el ser.

En Juan se encuentra una auténtica “ontologización” de lo que es el ser de Jesús como pura actualidad, «un regreso al ser que se esconde tras el fenómeno del puro acontecer [...]. Su obra llega hasta lo profundo de su ser y se identifica con él; lo que le caracteriza es la unidad de ser y acción».⁴⁸ En este sentido, los concilios de Nicea y Calcedonia «solo quisieron expresar la identidad entre servicio y ser en la que se manifiesta todo el contenido de las palabras “*Abba-hijo*”».⁴⁹ La cristología de Juan y de las primeras confesiones cristianas afirma que Jesús es su obra: «tras ella no está el hombre Jesús en el que no acontece absolutamente nada. Su ser es pura *actualitas* del “de” y del “para”. Y precisamente porque ese ser es inseparable de su *actualitas*, coincide con Dios y es el hombre ejemplar».⁵⁰

⁴⁶ *Ibidem*. Comenta Uríbarri: «nótese que, al tratar de la oración, aunque (Ratzinger) no lo haya expresado en estos términos, entramos en la profundidad más íntima del yo de Jesús. Ahí reside su conciencia más radical de su ser filial, como el fundamento de su ser y de su actuar. También, dado que lo comunica, la percepción de los discípulos de Jesús como el Hijo no se debe ni a un añadido posterior de la comunidad en el proceso de la tradición, ni menos aún a una perversión por un sincretismo con concepciones de carácter helenista sobre el “hombre divino”, ni tampoco a una mera recepción de la concepción veterotestamentaria del mesías-rey como hijo de Dios, sin salto cualitativo sobre la misma. Es la misma persona de Jesús, con la profundidad de su yo particular, la causa primera y principal sobre la que se sostiene y fundamenta la comprensión cristiana de Jesús como el Hijo, el hijo de Dios, si bien no está ni mucho menos en contradicción con el cumplimiento superador de las promesas veterotestamentarias relativas al mesías» (URÍBARRI, *Jesucristo*, el Hijo, 131).

⁴⁷ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 189-190.

⁴⁸ *Ibidem*, 190.

⁴⁹ *Ibidem*, 191. Por este motivo, frente a la teología existencial de Bultmann, Ratzinger quiere dejar claro que «la “ontología” del cuarto evangelio y de las antiguas confesiones de fe contienen un actualismo mucho más radical que lo que hoy lleva la etiqueta de actualismo» (*ibidem*). La fenomenología y los análisis existenciales no bastan para la cristología, porque en el fondo no saben cómo enfrentarse al ser.

⁵⁰ *Ibidem*. La importancia de la noción de *actualitas* para nuestro autor ha sido puesta de manifiesto por R. BARTOLOMÉ, *Metafísica e Historia de la Salvación en la reflexión teológica de Joseph Ratzinger* Edusc, Roma 2017, 387-493.

2. *Cristología adamítica*

Con lo expuesto nos hemos apropiado de los elementos fundamentales en la comprensión de Jesús como hijo de Dios en *Introducción al cristianismo*. La filiación divina de Jesús y la identidad entre su persona y misión han sido el hilo conductor de las páginas precedentes. Dirigimos ahora la atención a otro aspecto importante para nuestro estudio, la reflexión sobre Cristo como nuevo Adán (cfr. Rm 5,12-21; 1Cor 15,45-49).⁵¹

En escritos anteriores a *Introducción al cristianismo*, Ratzinger se refiere a la doctrina paulina de Cristo nuevo Adán como «el fondo especulativo» de la teología de la representación vicaria.⁵² Gracias a ésta, Pablo puede establecer el binomio humanidad-Jesucristo como la contraposición definitiva de la historia, superando así la contraposición judío-gentil. La verdadera permuta de posiciones –que tiene lugar mediante el misterio de la representación vicaria– se da en el intercambio entre Cristo y el hombre, y por eso toda salvación proviene del servicio representativo de Jesús. Por otra parte, la doctrina del nuevo Adán permite ensanchar la teología de la representación vicaria a la existencia histórica de cada hombre, pues todos somos “primer Adán” –pecadores, encerrados en nosotros mismos– llamados a ser en Cristo “segundo Adán”, es decir, a tomar parte en su servicio de representación y llegar a ser-para-los-demás.

En *La fraternidad de los cristianos*, a su vez, nuestro autor expresa algo similar en el marco de una reflexión sobre el sentido cristiano de fraternidad. Allí se ve que Pablo reinterpreta cristianamente la doctrina judía del único Adán y acaba con la peculiaridad excluyente de Israel. Cristo, segundo Adán, es padre de una humanidad nueva, con la que surge también una nueva fraternidad que supera y sustituye a la antigua. Ésta, aunque comporta –igual que la anterior– una demarcación entre los hombres, tiende a ser universal, pues el objetivo de la obra de Jesús es la unidad del género humano. Es precisamente el misterio de la representación vicaria que se prolonga en el hoy de la Iglesia –Dios quiere salvar a “los muchos” a partir de “los pocos”– el que da pleno sentido a la demarcación que establece entre los hombres la fraternidad cristiana.⁵³

En *Introducción al cristianismo*, Ratzinger desarrolla estas ideas con más detenimiento, las profundiza –apropiándose del pensamiento de otros autores–

⁵¹ Cfr. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 197-204. Antes de entrar al tema, Ratzinger dedica unas páginas al problema de la separación entre teología de la encarnación y teología de la cruz, es decir, entre una teología que privilegia la metafísica y otra que da prioridad al acontecimiento (cfr. *ibidem*, 192-196). La cuestión está relacionada con la dualidad ser-misión de Jesús. Volveremos sobre ello al hablar del sentido de la cruz.

⁵² Cfr. IDEM, *Sustitución/Representación*, 298.

⁵³ Cfr. IDEM, *La fraternidad de los cristianos*, 25-26 y 52-57.

y saca importantes consecuencias que son de gran interés para el estudio de la representación vicaria.⁵⁴

a) Cristo, el “último hombre”, el “hombre ejemplar”

La fe cristiana ve en Jesús de Nazaret al “hombre ejemplar”. Así prefiere traducir nuestro autor el concepto paulino de “último hombre” (cfr. 1Cor 15,45), pues deja más claro que Cristo es el hombre definitivo, el que lleva al ser humano a su futuro, que consiste en ser uno con Dios. La expresión “hombre ejemplar” dice también que Cristo es “Adán”, lo cual significa que su existencia abarca a toda la humanidad:

Si Jesús es el hombre ejemplar en quien se manifiesta plenamente la verdadera figura del hombre, la idea de Dios sobre él, no puede distinguirse por ser una excepción absoluta, una curiosidad en la que Dios nos muestra lo que es posible. Su existencia, pues, atañe a toda la humanidad. El Nuevo Testamento lo pone de manifiesto cuando lo llama “Adán”. En la Biblia esta palabra expresa la unidad de todo el género humano, y por tanto puede, desde una perspectiva bíblica, hablarse con razón de una “personalidad corporativa”. Ahora bien, si Jesús se llama Adán es porque reúne en sí a todo el ser “Adán”. Lo que Pablo llama “cuerpo de Cristo” y que actualmente nos resulta casi incomprensible, es exigencia íntima de la existencia que no puede ser una excepción, sino que tiene que “atraer a sí” a toda la humanidad (cfr. Jn 12,32).⁵⁵

El término “personalidad corporativa”, como señala Sanz,⁵⁶ fue acuñado en las primeras décadas del siglo pasado por H. W. Robinson, y utilizado en la importante obra de Jean de Fraine, *Adam et son lignage*. Ratzinger cita expresamente ambos autores.⁵⁷ «Para el pensamiento hebreo –dice del Pozo–, el primer padre

⁵⁴ Un desarrollo amplio de la cristología adamítica de Ratzinger puede encontrarse en G. DEL POZO, *Jesucristo, nuevo Adán: centro de la teología y unidad de los hombres*, en RICHI (ed.), *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, 215-283.

⁵⁵ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 198. El error de considerar a Cristo como una excepción de lo humano está también a la base de algunas desviaciones en la reflexión sobre el concepto de persona: cfr. IDEM, *Die Legitimität des christologischen Dogmas*, 844.

⁵⁶ Cfr. S. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación: los apuntes de Münster de 1964 (II). Algunos temas fundamentales*, «Revista española de teología» 74 (2014) 201-248, aquí 218.

⁵⁷ Cfr. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 198, nota 25. Las referencias son: H. W. ROBINSON, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, «Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 66 (1936) 49-62; J. DE FRaine, *Adam et son lignage: études sur la notion de personnalité corporative dans le Bible*, Desclée de Brouwer, Paris 1959. Sanz hace ver que Ratzinger maneja también estas obras en unos apuntes de 1964 sobre la doctrina de la creación. Referencias al concepto de personalidad corporativa aparecen ya en textos anteriores del autor, como: *La fraternidad de los cristianos*, 33; *Origen y naturaleza de la Iglesia*, en *Obras completas*, 8/1, 104-119, aquí 111.

(Adán) no es uno más de la serie, sino la unidad interna de todos. Hablar de Adán es hablar de la unidad de la humanidad».⁵⁸

Junto a esta dimensión colectiva de lo humano, la doctrina de Cristo nuevo Adán pone de manifiesto que el hijo de Dios es más que un caso especial; en Él no solo se revela la grandeza del hombre –«lo que es posible»–, sino que esta grandeza se despliega y abraza a toda la humanidad. «La dinámica de la existencia humana, pues, puede describirse como el movimiento desde Adán a Cristo».⁵⁹

En *Introducción al cristianismo*, Ratzinger enriquece sus consideraciones sobre Cristo nuevo Adán con ideas de Teilhard de Chardin (1881-1955), primer pensador que se atrevió a tematizar la relación entre el misterio de Cristo y el punto omega hacia el que –según la teoría de la evolución– tiende la historia del cosmos.⁶⁰ Nuestro autor se refiere a las ideas de Teilhard como «una síntesis y una visión nueva de la orientación de la cristología paulina a partir de una concepción moderna del mundo», aunque «con un lenguaje a veces demasiado biológico».⁶¹ Se presenta el misterio de la salvación como la unificación de la humanidad en Jesucristo:

La fe ve en Jesús el inicio del movimiento en que la humanidad dispersa es introducida en el ser del único Adán, del único “cuerpo”, del hombre futuro. La fe ve en Jesús el movimiento que conduce al futuro del hombre en el que éste es “socializado” e incorporado a lo único, pero en que el hombre no es eliminado, sino que llega plenamente a sí mismo.⁶²

⁵⁸ DEL POZO, *Jesucristo, nuevo Adán*, 231. Del Pozo pone de manifiesto que, en este tema, Ratzinger debe mucho a la eclesiología agustiniana, que conoce bien por su tesis de doctorado.

⁵⁹ SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, 219. El autor traduce y transcribe unas palabras de Ratzinger en los apuntes que hemos mencionado: «Jesucristo aparece como la interpretación definitiva del tema del hombre. Este hecho, que Cristo es la interpretación del hombre, y que el cristiano experimenta desde Él qué significa ser hombre, se hace particularmente perceptible en el título de Cristo como el “segundo Adán”, donde “Adán” aparece como un concepto colectivo. Este título significa que el marco individual del “acontecimiento de Cristo” será superado, que no se trata sólo de un caso especial, sino que Cristo debe ser interpretado como Adán, como el hombre. En Él se manifiesta como definitivo lo que se quiere significar con el hombre. Y así, Cristo deja de ser un caso de excepción, y se revela como el telos (el fin) del hombre» (*ibidem*, 218-219).

⁶⁰ Cfr. C. TRESMONTANT, *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid 1964.

⁶¹ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 200-201. Posteriormente, Ratzinger señalará en alguna ocasión los riesgos que conlleva para la fe cierto “teilhardismo”: cfr., por ejemplo, J. RATZINGER, V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985, 89.

⁶² *Ibidem*, 201.

El teólogo vuelve sobre el evangelio de Juan para mostrar cómo el apóstol habla también de estas ideas. Especialmente importante es el paso de Jn 19, 34: «uno de los soldados le atravesó con su lanza el costado y al instante salió sangre y agua»:

Jesús ya no es un individuo, es el “Adán” de cuyo costado nace Eva, la nueva humanidad. La palabra costado [...] revive en toda su profundidad la escena de Gen 2,21s, en la que Eva es formada de la costilla de Adán, simbolizando gráficamente su perpetua referencia y su unidad en la nueva humanidad. El costado abierto del nuevo Adán repite el misterio creador del “costado abierto” del varón, es el comienzo de una nueva y definitiva comunidad humana.⁶³

b) El principio “El individuo y el todo”

Ratzinger introduce un excursus sobre las “estructuras de lo cristiano” entre las dos secciones de la cristología de *Introducción al cristianismo*.⁶⁴ Se trata de seis principios de la existencia cristiana que desarrolla desde la dinámica de la vida trinitaria. Nos detenemos brevemente en el primero de ellos, “El individuo y el todo”, porque desarrolla algunos aspectos que acabamos de ver con un lenguaje más comprensible para el hombre contemporáneo.⁶⁵

El resumen de este principio dice así: «el cristianismo debe su existencia al principio de “corporeidad” (carácter histórico) y solo tiene sentido si se contempla desde el todo. Pero a la vez debe admitir y admite el principio del “individuo”, que es su auténtico escándalo, pero también lo que hace que se nos presente como profundamente necesario y razonable».⁶⁶

La corporeidad del hombre tiene un doble significado. Por un lado, es principio de disociación, porque el cuerpo separa al hombre de los demás, hace imposible que uno esté en otro. Por otra parte, el cuerpo indica procedencia: «el hombre está profundamente marcado por su pertenencia a toda la humanidad, es decir, a “Adán”». ⁶⁷ El cuerpo, en cuanto “principio de comunidad”, abarca todas las dimensiones de lo humano: «Ser hombre es ser-con no solo cuando vivimos, sino en todas las dimensiones posibles, hasta el punto de que en cada individuo están presentes el pasado y el futuro de la humanidad, que cuanto más cerca se la ve, tanto más se nos presenta de verdad como único “Adán”». ⁶⁸

⁶³ *Ibidem*, 202.

⁶⁴ Cfr. *ibidem*, 204-225; El texto reelabora una colección de homilías de Adviento publicadas en 1965 bajo el título *Ser cristiano*: cfr. IDEM, *Vom Sinn des Christseins*, en *Gesammelte Schriften 4. Einführung in das Christentum*, Herder, Freiburg im Breisgau 2014, 363-395.

⁶⁵ Cfr. IDEM, *Introducción al cristianismo*, 205-210.

⁶⁶ *Ibidem*, 210.

⁶⁷ *Ibidem*, 206.

⁶⁸ *Ibidem*, 207.

Ratzinger explica la coherencia de la fe cristiana con esta concepción antropológica: «la fe cristiana no parte del individuo aislado, sino de la convicción de que no existe el individuo puro, de que el hombre es hombre cuando se tensa en el todo: en la humanidad, en la historia, en el cosmos, algo que le es esencial y a lo que tiende como “espíritu encarnado”». ⁶⁹

La Iglesia y el cristianismo tratan de un hombre que es ser-con: «son un servicio a la historia como historia, quieren cambiar o quebrar ese enrejado colectivo que es el lugar de la existencia humana». ⁷⁰ Desde aquí hay que entender conceptos como pecado original, resurrección de la carne o juicio universal, y solo desde esta perspectiva antropológica se entiende también la idea cristiana de redención:

(Redención) no tiene ninguna relación con el destino libre del individuo como mónada. El plano de la realidad del cristianismo hay que buscarlo, pues, en el ámbito de lo que, a falta de otro término mejor, podemos llamar historicidad. Por eso podemos decir ahora para aclarar, que el ser cristiano, en su acepción principal, no es un carisma individual, sino social. No somos cristianos porque solo los cristianos se salvan, sino porque la diaconía cristiana tiene sentido y es necesaria para la historia. ⁷¹

Estas palabras evocan textos precedentes de Ratzinger sobre la representación vicaria. ⁷² «Se es cristiano para participar en la diaconía de la totalidad», ⁷³ dice nuestro autor, pero precisamente aquí es donde *el todo* se descubre necesitado *del individuo*, «porque la transformación de la historia [...] solo puede realizarse desde el individuo». ⁷⁴ Así, «en el cristianismo todo depende en definitiva del *individuo*, de Jesús de Nazaret [...]. La llamada del cristianismo es una llamada radical al individuo, porque considera la historia como un todo. Y por eso depende en su totalidad *del* individuo y del único en quien aconteció la ruptura mediante la caída de las potencias y de las fuerzas». ⁷⁵

⁶⁹ *Ibidem*, 205.

⁷⁰ *Ibidem*, 208.

⁷¹ *Ibidem*, 209.

⁷² Por ejemplo: «En el organismo de la humanidad existen funciones de servicio, las cuales, si bien no se exigen a todos, son necesarias para todos [...]. El único servicio, el servicio central del que depende todo este organismo, es el servicio de Jesucristo [...]. Este servicio lo continúa la comunidad de los creyentes y [...] sin su diaconía la humanidad no podría vivir». (IDEM, *Sustitución/Representación*, 302).

⁷³ IDEM, *Introducción al cristianismo*, 209.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*, 209-210.

c) El segundo Adán deshace el camino recorrido por el primero

Hemos recogido el desarrollo de la cristología adamítica que ofrece *Introducción al cristianismo*, sobre todo en lo que se refiere a Jesucristo como punto de apoyo y de partida de la nueva humanidad.⁷⁶ Cerramos la temática con una mirada rápida al “hombre ejemplar”; nuestro autor señala su esencia más propia:

Recordemos Jn 12,32: “Cuando sea levantado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí” [...]. Como hombre futuro, Cristo no es el hombre para sí, sino esencialmente el hombre para los demás; en cuanto hombre abierto es el hombre del futuro. El hombre para sí, el hombre que quiere permanecer en sí mismo, es el hombre del pasado que debemos olvidar para seguir nuestro camino. Es decir, el hombre del futuro es un “ser-para”.⁷⁷

Se compara aquí veladamente el ser de Adán y el ser de Cristo como seres que recorren caminos opuestos. El primer Adán es el hombre del pasado, «que quiere permanecer en sí mismo»; el segundo es «el hombre para los demás». El tema aparece más desarrollado en obras posteriores, como *Creación y pecado* o *Jesús de Nazaret*, de las que podemos aprovechar algunos textos:

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 la vida.⁷⁸

Jesús presta a sus discípulos (en el lavatorio de los pies) un servicio propio de esclavos, “se despojó de su rango” (Flp 2,7). Lo que dice la Carta a los Filipenses en su gran himno cristológico –es decir, que en un gesto opuesto al de Adán, que intentó alargar la mano hacia lo divino con sus propias fuerzas, mientras que Cristo descendió de su divinidad hasta hacerse hombre, “tomando la condición de esclavo” y haciéndose obediente hasta la muerte de cruz–, puede verse aquí en toda su amplitud en un solo gesto.⁷⁹

⁷⁶ Sobre el tema, es también interesante el artículo *Salvación e Historia*, cercano en el tiempo a *Introducción al cristianismo*: cfr. IDEM, *Salvación e historia*, en *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985, 181-203.

⁷⁷ IDEM, *Introducción al cristianismo*, 201.

⁷⁸ IDEM, *Creación y pecado*, Eunsá, Pamplona 1992, 102.

⁷⁹ IDEM, *Obras completas*, VI/1. *Jesús de Nazaret*, 429.

El aprecio de Ratzinger por el himno de la Carta a los Filipenses es manifiesto. Sanz hace notar que, ya en sus clases sobre doctrina de la creación en Münster, nuestro autor ponía en paragón este texto con el gesto de Adán.⁸⁰ El camino del Hijo, que supone un acercamiento de Dios a los hombres, puede leerse como contrapunto del alejamiento de Dios realizado por el primer hombre.

III. PADECIÓ BAJO EL PODER DE PONCIO PILATO, FUE CRUCIFICADO, MUERTO Y SEPULTADO: LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DE LA CRUZ

La segunda sección de la cristología de *Introducción al cristianismo* comienza con la pregunta por el origen de Jesús. Nuestro autor pone de relieve que se trata de un misterio íntimamente relacionado con la historia de la salvación, que va más allá del lugar geográfico en que nació el Salvador. Los evangelistas que relatan los comienzos de Jesús recurren al Antiguo Testamento para mostrar que lo que ahí sucede es la consumación de la historia sagrada. Más aún, el horizonte «llega hasta la creación, superando la historia de la alianza con Israel [...]. Lo que acontece en María es una nueva creación: el Dios que de la nada llamó al ser, realiza un nuevo comienzo en medio de la humanidad, su palabra se hace carne».⁸¹

El nacimiento virginal de Jesús es el tema sobre el que más se detiene Ratzinger en estas páginas. ¿Cuál es el significado de este misterio? «La salvación del mundo no viene de los hombres ni de su poder [...]. El nacimiento virginal es, tanto en primer como en último lugar, teología de la gracia, noticia de cómo nos viene la salvación».⁸² Así, el sentido de los nacimientos milagrosos que se narran en el Antiguo Testamento –como el de Isaac, Samuel o Sansón– no se aleja demasiado del nacimiento de Jesús, ya que estos acontecimientos de la historia sagrada quieren revelar ante todo que la salvación procede de Dios. No obstante, Ratzinger subraya que el nacimiento virginal –si bien se sitúa en continuidad con el actuar de Dios en el Antiguo Testamento– constituye al mismo tiempo una ruptura con lo anterior.⁸³

Llegamos de este modo al artículo de fe que confiesa la pasión y muerte de Jesús, sobre el que nos detendremos en las siguientes páginas.⁸⁴ La pregunta fundamental puede enunciarse así: «¿Qué lugar tiene la cruz en la fe en Jesús

⁸⁰ Cfr. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, 219.

⁸¹ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 228.

⁸² *Ibidem*, 232.

⁸³ Cfr. *ibidem*, 233. En relación al nacimiento virginal, Ratzinger habla de María como paradigma de fe. Ella es «imagen de la Iglesia, imagen de los creyentes que solo por el don del amor –por la gracia– pueden salvarse y ser ellos mismos» (*ibidem*, 234).

⁸⁴ Cfr. *ibidem*, 235-245.

como Cristo?». ⁸⁵ Es una cuestión que pertenece a la soteriología, lo que permite retomar un tema que habíamos dejado en espera.

Ratzinger es un defensor de la «profunda e inseparable unión entre cristología y soteriología propugnada por teólogos de la primera mitad del siglo XX», ⁸⁶ como puede verse en *Introducción al cristianismo*. ⁸⁷ A su juicio, la progresiva separación que se dio entre cristología y soteriología a lo largo de la historia trajo como consecuencia que ambas disciplinas se cerraran en sí mismas, hasta hacerse difícilmente comprensibles. ⁸⁸ Para nuestro autor, la vía de solución de esta “antítesis” se encuentra en la consideración unitaria de la persona de Jesucristo, de su ser y misión. Hablamos de un punto ya considerado, aunque conviene añadir que no se trata de lograr una «síntesis simplificadora».

A lo largo de nuestras reflexiones queremos mostrar algo así como la unidad definitiva de ambos enfoques, unidad que posibilita su polarización y que impide que se derrumben como realidades contrapuestas. Hemos visto que el *ser* de Cristo (teología de la encarnación) es *actualitas*, salida, éxodo de sí mismo [...]. Ese hacer no es puro hacer, sino ser que llega hasta lo más profundo del ser y se identifica con él [...]. Por eso una cristología del ser y de la encarnación rectamente entendida debiera transformarse en teología de la cruz e identificarse con ella. Y viceversa. ⁸⁹

Para el teólogo alemán, Jesús no es redentor en un segundo momento respecto a su ser en el mundo, sino que lo es por su propio ser, y desde el comienzo de su vida en la tierra. Por eso, como dirá años más tarde, «la cristología debe ser tratada en el horizonte soteriológico». ⁹⁰ Desde la perspectiva ratzingeriana, para el estudio científico de Cristo, el único punto de encuentro es el yo de Jesús, que «tiene esta propiedad: su yo no es en modo alguno un yo separado, sino ser procedente del Padre y ser para el vosotros de los hombres». ⁹¹

⁸⁵ *Ibidem*, 235.

⁸⁶ IZQUIERDO, *Jesús, el redentor*, 193. Entre otros motivos, Izquierdo señala el itinerario intelectual de Ratzinger: «la influencia de Agustín y Buenaventura –reforzada en este punto por la filosofía alemana del XIX y XX– le llevaba a primar sobre todo las explicaciones inclusivas en las que los elementos tienden fundamentalmente a converger, y solo en un segundo momento muestran sus fronteras interiores» (*ibidem*, 194).

⁸⁷ Cfr. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 192-196.

⁸⁸ Cfr. *ibidem*, 194. De modo análogo, nuestro autor habla de dos líneas de desarrollo dentro de la teología que con el pasar de los siglos se vieron afectadas por el mismo fenómeno: las llamadas “teología de la encarnación” y “teología de la cruz”.

⁸⁹ *Ibidem*, 193-194.

⁹⁰ IDEM, *Caminos de Jesucristo*, Cristiandad, Madrid 2005, 29-30.

⁹¹ IDEM, *Introducción al cristianismo*, 177.

a) Límites de la visión anselmiana

Entrando propiamente al discurso sobre la pasión y muerte de Jesús, nuestro autor se propone indagar el sentido de la cruz y situar el lugar que ocupa dentro de la fe cristiana. Introduce la reflexión a partir de la visión soteriológica que se remonta a Anselmo de Canterbury (1033-1099).

El teólogo alemán considera la teoría de la satisfacción de San Anselmo como la base sobre la que se apoya la concepción general de los cristianos en lo que se refiere a la doctrina de la redención. La teoría anselmiana, «que se impuso casi por completo en el pensamiento occidental», recibe a primera vista una crítica severa por parte de Ratzinger: «esta teoría no se sustrae a la parcialidad ni en su forma clásica. Pero cuando se la observa con las lentes de aumento de la conciencia popular, parece un mecanismo grosero, casi inadmisible».⁹² Estaríamos ante un ejemplo de lo que puede traer consigo la separación entre cristología y soteriología, de la que se hablaba hace unos instantes.⁹³

Lo que parece inaceptable a nuestro autor es la pretensión de deducir por motivos necesarios (*rationibus necessariis*) la obra de Cristo, es decir, demostrar «irrefutablemente que (la redención) *tuvo* que llevarse a cabo tal y como se realizó».⁹⁴ Por eso, aun admitiendo que la teoría anselmiana «contiene intuiciones decisivas tanto bíblicas como humanas», y después de afirmar que «merece la atención de todos los tiempos», se inclina por rechazarla, al menos en cuanto a su enfoque original:

Nadie podrá negar que la perfección lógica del sistema jurídico divino-humano construido por Anselmo, desfigura las perspectivas e ilumina la imagen de Dios con una luz sospechosa [...]. Las cosas cambian mucho si, en lugar de separar la obra y la persona de Jesús, admitimos que en Jesús no hay ninguna obra separada de su persona, ninguna obra que Dios, obligado a mantener el orden, pueda exigir.⁹⁵

⁹² *Ibidem*, 194.

⁹³ Cfr. *ibidem*, 195-196.

⁹⁴ *Ibidem*, 195. La *curativa* es del autor. La misma idea puede encontrarse en una recensión hecha por Ratzinger en 1956 al *Cur Deus homo* de Anselmo: cfr. IDEM, *Obras completas, II. Comprensión de la revelación y teología de la historia de San Buenaventura*, BAC, Madrid 2013, 731-732.

⁹⁵ IDEM, *Introducción al cristianismo*, 196. Según Izquierdo, «Ratzinger no cae en el esquematismo frecuente que atribuye a San Anselmo la imagen de un Dios vengativo, aunque tampoco llega a la más amplia comprensión que años más tarde expondría Walter Kasper» (IZQUIERDO, *Jesús, el redentor*, 202, donde cita W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1976, 271-272). No hemos encontrado textos de Ratzinger posteriores a *Introducción al cristianismo* en los que se vuelva sobre la doctrina soteriológica de San Anselmo, hasta la publicación de la entrevista que concedió a Jacques Servais como Papa emérito: cfr. BENEDETTO XVI, *La fede non è un'idea ma la vita (Intervista di Jacques Servais)*, «L'Osservatore Romano» 63 (2016), 4-5. Aquí se dice que es necesario comprender de nuevo la verdad que se esconde tras el modo de expresarse

La conciencia cristiana está condicionada generalmente por la concepción de San Anselmo. «Para muchos cristianos [...], la cruz es una pieza del mecanismo de un derecho violado que tiene que restablecerse».⁹⁶ Pero nuestro autor no solo considera la teoría anselmiana equivocada desde el punto de vista de su enfoque original –el error, como veíamos, radica en considerar separadamente la persona y la obra de Cristo–, sino que entiende que este enfoque ha llevado a oscurecer la categoría de la representación vicaria, privándola de su «primitiva luminosidad».⁹⁷ En *Introducción al cristianismo*, como veremos, Ratzinger se propone redescubrir ese original sentido escriturístico de las principales categorías soteriológicas: la expiación, el sacrificio, la representación vicaria, etc.

b) La noción cristiana de expiación

Con lo dicho parece claro que, para nuestro autor, el pensamiento de Anselmo –o, mejor, la «conciencia cristiana en general»– no hace justicia al verdadero sentido de la cruz. En su propuesta, lo primero que constata es que la Sagrada Escritura habla de un modo muy distinto: «(la Biblia) no nos presenta la cruz como una pieza del mecanismo del derecho que ha sido violado. La cruz, en la Biblia, es más bien expresión de un amor radical que se entrega por completo, el hecho en el que uno es lo que hace y hace lo que es; expresión de una vida que es ser totalmente para los demás».⁹⁸

Ratzinger retoma aquí el discurso cristológico de *Introducción al cristianismo* y lo lleva al terreno de la doctrina de la redención. La obra y la persona de Jesús no

del santo doctor, y se señala que la aparente contraposición entre Padre e Hijo es en sí misma equivocada. El tema de la soteriología anselmiana ha sido ampliamente debatido en la teología contemporánea; ofrece una breve síntesis y bibliografía al respecto A. DUCAY, *Examen de la soteriología contemporánea*, «Annales Theologici» 25 (2011) 123-188, aquí 170-172.

⁹⁶ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 235. Más allá de la comprensión ratzingeriana de la soteriología de San Anselmo, sus consideraciones pueden aplicarse a lo que Izquierdo llama «la reducción de la doctrina anselmiana operada por la teología barroca», que sería lo que terminó predominando y determinando la general conciencia cristiana a la que se refiere nuestro autor. Como es sabido, el pensamiento moderno se ha expresado con frecuencia en términos críticos frente a una idea de redención entendida de este modo. Ratzinger se sitúa junto a otros teólogos del siglo XX que han procurado atajar estas críticas, tratando de “descontaminar” la noción de redención de una visión demasiado jurídico-retributiva: cfr. B. SESBOÛÉ, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, I, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990, 41-58.

⁹⁷ «El aspecto cristológico de la idea de sustitución (*Stellvertretungsgedankens*) fue ampliamente desplazado por la teoría de la satisfacción, la cual, si bien lleva en sí el concepto de sustitución (*Stellvertretungsidee*), lo recarga hasta tal punto de categorías jurídicas, que apenas si es posible ya reconocerlo en su primitiva luminosidad» (RATZINGER, *Sustitución/Representación*, 300).

⁹⁸ IDEM, *Introducción al cristianismo*, 235.

son realidades distintas. Sobre esta base, como veremos a continuación, el teólogo expone su comprensión de la redención sirviéndose de las categorías tradicionales de la soteriología.

«Quien observe atentamente, verá que la teología bíblica de la cruz es una revolución frente a las ideas de expiación y redención de la historia de las religiones no cristianas».⁹⁹ En opinión de Ratzinger, casi todas las religiones giran en torno a la idea de expiación, porque nacen de la conciencia culpable del hombre frente a Dios: «(las religiones) son justamente un intento de borrar el sentimiento de culpabilidad y de superar la culpa mediante las acciones compensatorias ofrecidas a la divinidad. La obra expiatoria con que los hombres quieren reconciliarse con Dios y aplacar a la divinidad constituye el centro de la historia de las religiones».¹⁰⁰

“Expiar” tiene que ver con “compensar” la culpa ante Dios, al menos en la historia de las religiones paganas.¹⁰¹ Sin embargo, el Nuevo Testamento ofrece una visión distinta:

No es el hombre quien se acerca a Dios y le ofrece un don que restablece el equilibrio, sino que es Dios quien se acerca a los hombres para dispensarles un don. El derecho violado se restablece por iniciativa del amor [...]. Éste es el cambio que supuso el cristianismo frente a las demás religiones. El Nuevo Testamento no nos dice, como cabría esperar, que los hombres han expiado ante Dios, porque al fin y al cabo son ellos los que han pecado, no Dios. Lo que dice es lo siguiente: “Porque era Dios el que reconciliaba consigo al mundo en Cristo” (2 Cor 5,19).¹⁰²

La expiación de la que habla el Nuevo Testamento es «algo realmente inaudito y nuevo, punto de partida de la existencia cristiana y médula de la teología neotestamentaria de la cruz».¹⁰³ Como dice Izquierdo, «la cruz es consecuencia de la redención, y no al contrario. No se ofrece la cruz para pagar una deuda, en la línea de las expiaciones religiosas, sino al contrario».¹⁰⁴

Comienza así a perfilarse el contraste con respecto a la visión anselmiana y de la manualística tradicional. «¿Es exigida la cruz por Dios para salvar y redimir al hombre pecador? Los manuales del XIX y de la primera mitad del XX situaban la cruz en la perspectiva ascendente: expresaba el sacrificio que Jesús, Dios-hombre, ofrecía al Padre para redimirnos de nuestros pecados [...]. Ratzinger subraya, en cambio, que la cruz es ante todo don de Dios».¹⁰⁵ Nuestro autor señala la

⁹⁹ *Ibidem*, 236.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Cfr. IDEM, *Sustitución/Representación*, 292-293.

¹⁰² IDEM, *Introducción al cristianismo*, 236.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ IZQUIERDO, *Jesús, el redentor*, 205.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

primacía que tiene el movimiento descendente en la concepción neotestamentaria de la cruz, que «no es la obra de reconciliación que la humanidad ofrece a un Dios airado, sino la prueba del amor incomprensible de Dios que se anonada para salvar al hombre». ¹⁰⁶

¿Qué significa esto para el cristianismo? Ratzinger afirma que «con el cambio de la idea de expiación, núcleo de lo religioso, tanto el culto cristiano como toda la existencia toman una nueva dirección». ¹⁰⁷ Concretamente, si la expiación cristiana consiste ante todo en un don que el mismo Dios concede a la humanidad, esto afecta necesariamente a la idea de adoración: «en el cristianismo, la adoración es *ante todo* acción de gracias por haber sido objeto de la acción salvadora de Dios. Por eso la expresión esencial del culto cristiano se llama con razón eucaristía, acción de gracias. En este culto no se ofrecen a Dios obras del hombre; consiste más bien en que el hombre acepta el don». ¹⁰⁸

La adoración del cristiano, en resumen, queda configurada en relación al don recibido. No es servilismo, no es sentimiento de inferioridad: es aceptación agradecida. De modo similar, el concepto de sacrificio adquiere también un sentido renovado, pues no consiste en ofrecer algo propio, sino en recibir:

No glorificamos a Dios cuando creemos que le ofrecemos algo (¡como si eso no fuera ya suyo!), sino cuando aceptamos lo que él nos da y lo reconocemos como único Señor. Lo adoramos cuando abandonamos la ficción de que somos autónomos y contrincantes suyos, siendo así que solo podemos ser en él y desde él. El sacrificio cristiano no consiste en que le damos a Dios algo que no podría tener sin nosotros, sino en que recibimos lo que nos da, en que le dejamos que nos dé algo. El sacrificio cristiano consiste en dejar que Dios haga algo en nosotros. ¹⁰⁹

c) La Carta a los Hebreos

Llegado a este punto, Ratzinger se pregunta si es honesto quedarse tranquilos con lo dicho o si, por el contrario, es necesario enfrentarse con la dimensión ascendente de la cruz. En otras palabras: el acto expiatorio de Jesús, ¿consiste o no

¹⁰⁶ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 236.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 237. La *cursiva* es del autor.

¹⁰⁹ *Ibidem*. En la idea de sacrificio se percibe especialmente la sintonía entre Ratzinger y S. Agustín, que desarrolla el tema sobre todo en el libro X del *De civitate Dei*. Se pueden confrontar, en comparación con lo dicho en *Introducción al cristianismo*, textos como: J. RATZINGER, *Obras completas*, I. *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de S. Agustín sobre la Iglesia*, BAC, Madrid 2015, 211-244; IDEM, *Teología de la liturgia*, en *Obras completas XI. Teología de la liturgia*, BAC, Madrid 2012, 483-496.

en ofrecer un sacrificio al Padre? Toda una serie de textos del Nuevo Testamento parece apuntar en esa dirección.

Nuestro autor acude a la Carta a los Hebreos, paradigma del proceso interior que siguieron los primeros cristianos para entender lo que había ocurrido con Jesús. Al reflexionar sobre el crucificado y resucitado, los discípulos –convencidos ya del triunfo de Cristo– acuden al Antiguo Testamento para tomar imágenes y conceptos que les ayuden a explicar lo sucedido. «Esta es la razón de que el Nuevo Testamento explique la cruz utilizando, entre otros, los conceptos de la teología del culto del Antiguo Testamento»,¹¹⁰ y la Carta a los Hebreos constituye la continuación más consecuente de esta tarea.

La Carta a los Hebreos es un texto que presenta la muerte de Jesús en relación con el rito y la teología de la fiesta judía de la reconciliación¹¹¹. Interpretando su contenido, Ratzinger retoma la noción de representación vicaria y desvela el sentido que ésta adquiere a la luz de Cristo. Veamos su explicación paso por paso:

Los sacrificios de la humanidad, los intentos de reconciliación con Dios a través del culto y de los mitos, de los que tan saturados está el mundo, no sirven para nada porque son obras humanas, porque lo que Dios quiere no son ni toros, ni machos cabríos, ni nada que se le pueda ofrecer ritualmente [...]. Al Señor de todo no se le puede dar nada, aunque el hombre quemase sacrificios en su honor.¹¹²

El autor de la Carta a los Hebreos se sirve del Salmo 50 para ilustrar su mensaje: «¿Acaso como yo carne de toros, o bebo sangre de machos cabríos? Ofrece a Dios un sacrificio de alabanza y cumple las promesas que hiciste al altísimo» (Sal 50,13-14). Y comenta Ratzinger: «el “sí” humano sin reservas a Dios es lo único que puede constituir la verdadera adoración».¹¹³ De hecho, contrariamente a lo que el culto precristiano pretendía, la fe enseña que «ni la sangre de toros ni la de machos cabríos pueden sustituir (*ersetzen*) o representar (*vertreten*) el “sí” del hombre a Dios por el que vuelve a entregarse a él. “¿Pues qué dará el hombre a cambio de su alma?”, pregunta el evangelista Marcos (Mc 8,37). Y la respuesta es ésta: pues nada, porque no hay nada en el mundo que se le pueda comparar».¹¹⁴

A la luz de Cristo resulta patente que los cultos paganos pretenden «sustituir lo insustituible», y por eso son inútiles. También la teología veterotestamentaria era consciente de ello, pero no había llegado a una solución aceptable, porque no existía. Por eso la Carta a los Hebreos «se atreve a manifestar sin reservas el

¹¹⁰ *Ibidem*, 238.

¹¹¹ Cfr. al respecto los numerosos trabajos de Albert Vanhoye, entre otros: *Carta a los Hebreos*, BAC, Madrid 2014.

¹¹² RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 238.

¹¹³ *Ibidem*, 239.

¹¹⁴ *Ibidem*.

naufraigo total de las religiones, porque sabe que la idea de sustitución (*Ersatzes*) y de representación (*Vertretung*) tienen en Cristo un sentido nuevo, radicalmente nuevo»:¹¹⁵

El que, desde la perspectiva del derecho religioso, era un simple laico, que no desempeñaba ninguna función en el culto de Israel, era el único verdadero sacerdote. Su muerte, un acontecimiento totalmente profano desde el punto de vista histórico –condena de un criminal político– fue en realidad la única liturgia de la historia humana, una liturgia cósmica por la que Jesús entró en el templo real, es decir, en la presencia de Dios, no en el ámbito restringido de la escena cúlrica, en el templo, sino ante los ojos del mundo. Por su muerte, no ofreció cosas, sangre de animales o cualquier otra cosa, sino que se ofreció a sí mismo (Hb 9,11s).¹¹⁶

El cambio que nos presenta la Carta a los Hebreos, y que constituye su idea central, es que Cristo «arrebató a los hombres de sus manos las ofrendas sacrificiales y en su lugar ofreció el sacrificio de su persona, su propio yo».¹¹⁷ Estas palabras dan efectivamente al concepto de representación vicaria (*Stellvertretung*) un sentido nuevo. Ya no se trata, como en las religiones antiguas, de restablecer la relación perturbada con Dios mediante el ofrecimiento de una obra sustitutoria-expiatoria. Ni siquiera es suficiente la idea de que «son los hombres, idealmente representados en Cristo, quienes ofrecen la expiación por sus pecados a través del sacrificio del cuerpo y de la sangre de Jesús, con el que ellos se pueden asociar a través de su propio sacrificio».¹¹⁸ Esto tiene una parte de verdad, porque el culto de los hombres y de la Iglesia depende del culto original que es el sacrificio de Cristo; pero quedarse ahí sería permanecer en un esquema decididamente “ascendente”. Ratzinger quiere cambiar el punto de mira.

«Arrebató a los hombres de sus manos las ofrendas sacrificiales y en su lugar ofreció el sacrificio de su persona, su propio yo». Aquí se encuentra la diferencia fundamental. Por eso, como explica nuestro autor, la sangre con la que Cristo realizó la justificación (cfr. Hb 9,12) no ha de ser entendida como un don material, «como un medio cuantitativo de expiación, sino como la concreción del amor que llega hasta el final (cfr. Jn 13,1)».¹¹⁹ Lo esencial del sacrificio cristiano no es el dolor o la destrucción, sino el amor. Quizás ahora se entienden mejor las palabras ya citadas: «el sacrificio cristiano no consiste en que le damos a Dios algo que no

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Ibidem*. Es interesante comprobar que el núcleo de las ideas que aparecen a continuación se encuentra ya en una recensión de Ratzinger a un texto de 1959 sobre la teología paulina: cfr. IDEM, *Paulinisches Christentum?* (1959-60), en *Gesammelte Schriften*, 6/2, 1029-1041.

¹¹⁸ IZQUIERDO, *Jesús, el redentor*, 208.

¹¹⁹ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 240.

podría tener sin nosotros, sino en que recibimos lo que nos da, en que le dejamos que nos dé algo. El sacrificio cristiano consiste en dejar que Dios haga algo en nosotros».¹²⁰

d) La idea de “Stellvertretung” a la luz de Cristo

Hagamos un paréntesis para aclarar lo que venimos diciendo. A comienzos de 1967, Ratzinger llevaba tiempo preparando las clases de introducción al cristianismo que impartiría en el verano de aquel año. Fue entonces cuando Radio Bávara invitó al profesor de Tubinga a preparar unas homilías sobre el triduo pascual, con ocasión de la cercana Semana Santa. Treinta años después, en un volumen elaborado junto a William Congdon, el propio Ratzinger explicaría que acogió aquella invitación con gusto, pues la preparación de esas homilías le serviría para las clases del verano.¹²¹ «Tenía claro que la cristología debía constituir el núcleo de estas clases y que en ellas a la teología del misterio pascual le correspondía un puesto igual de central».¹²² En las siguientes páginas nos serviremos del texto de aquellas homilías, que aparecieron publicadas por primera vez en español dentro del volumen *Ser cristiano*.¹²³

Como se ha visto, la visión ratzingeriana de la cruz privilegia el movimiento descendente sobre el ascendente –la cruz es ante todo don de Dios–. Ambos, sin embargo, se encuentran en el Nuevo Testamento, por lo que se hace necesario entender qué papel juega realmente cada uno en la comprensión del sentido de la cruz. El evangelio de San Juan, dice Ratzinger, pone en relación la muerte de Cristo con la pascua judía, mostrando así la dimensión ascendente del sacrificio de Jesús:

“No le quebrarán hueso alguno”, dice Juan, y cita una frase del ritual de la pascua judía, una de las prescripciones acerca del cordero pascual. Con esto da a conocer que Jesús, cuyo costado fue traspasado a la misma hora en que tenía lugar el sacrificio ritual de los corderos pascales en el templo, es el verdadero cordero pascual, inmaculado, en quien por fin se realiza el sentido de todo culto y de todo ritual, y en quien se hace visible lo que en realidad significa el culto.¹²⁴

El evangelista muestra la continuidad con que se relacionan el sacrificio de Cristo y la teología del culto veterotestamentaria. El cuarto evangelio, como la Carta

¹²⁰ *Ibidem*, 237.

¹²¹ Cfr. J. RATZINGER, W. CONGDON, *El sábado de la historia*, Encuentro, Madrid 1998, 17.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Cfr. J. RATZINGER, *Ser cristiano*, Sígueme, Salamanca 1967. El texto original se encuentra en IDEM, *Gesammelte Schriften*, 6/2, 1107-1122.

¹²⁴ *Ibidem*, 100.

a los Hebreos, pone de manifiesto que Jesús era consciente de estar llevando a cumplimiento en su persona las promesas de Dios al pueblo escogido. Sin embargo, la diferencia entre el culto instaurado en Cristo y el culto israelita se encuentra precisamente en la idea de sustitución:

Todo culto precristiano descansaba, en el fondo, en la idea de la sustitución (*Vertretung*): el hombre sabe que para honrar a Dios de forma conveniente debe entregarse a él por completo, pero experimenta la imposibilidad de hacerlo y entonces introduce un sustitutivo (*Ersatz*): cientos de holocaustos arden sobre los altares de los antiguos, constituyendo un culto impresionante. Pero todo resulta inútil porque no hay nada que pueda sustituir (*ersetzen*) en realidad al hombre: por mucho que éste ofrezca, siempre es poco. Así lo indican las críticas de los profetas al culto, imbuido de un excesivo ritualismo: Dios, al que pertenece todo el mundo, no necesita vuestros machos cabríos y vuestros toros; la pomposa fachada del rito sólo sirve para ocultar el olvido de lo esencial, del llamamiento de Dios, que nos quiere a nosotros mismos y desea que le adoremos con la actitud de un amor sin reservas.¹²⁵

«No hay nada que pueda sustituir en realidad al hombre», dice Ratzinger en esta homilía, como repetirá después en *Introducción al cristianismo*. ¿Cómo puede entonces la humanidad expiar los pecados? La pregunta deja en evidencia lo insuficiente de un culto entendido desde el movimiento ascendente. El hombre no puede. Pero el Dios de los cristianos –en Jesucristo, hombre perfecto también– sí:

Mientras los corderos pascuales sangran en el templo, muere un hombre fuera de la ciudad, muere el hijo de Dios, asesinado por los que creen honrar a Dios en el templo. Dios muere como hombre; se entrega a sí mismo a los hombres, que no pueden dársele, sustituyendo así los cultos infructuosos con la realidad de su inmenso amor [...].

La realidad del amor que se entrega a sí mismo termina con todos los sustitutivos. El velo del templo se ha rasgado y, probablemente, ya no queda más culto que la participación en el amor de Jesucristo, que es el día eterno de la reconciliación cósmica. Naturalmente, la idea del sustituto (*Ersatzes*), de la sustitución (*Vertretung*), ha recibido con Cristo un nuevo sentido inimaginable. A través de Jesucristo, Dios se ha puesto en nuestro lugar y ahora vivimos sólo de este misterio de la sustitución (*Vertretung*).¹²⁶

La transformación que se ha llevado a cabo es clara. «La realidad del amor que se entrega a sí mismo termina con todos los sustitutivos», que eran incapaces de lograr su propósito. «La idea de la sustitución ha recibido con Cristo un nuevo sentido», a saber: «a través de Jesucristo, Dios se ha puesto en nuestro lugar y

¹²⁵ *Ibidem*, 101.

¹²⁶ *Ibidem*, 101-102.

ahora vivimos solo de este misterio de la sustitución». Con Cristo ha cambiado el modo de restablecer la relación perturbada con Dios: ya no es el hombre quien se acerca a Dios y le ofrece un don que restablece el equilibrio, sino que es Dios quien se acerca a los hombres para dispensarles un don. Así, el sacrificio de Cristo en la cruz no es, sobre todo, ofrecimiento de la humanidad a Dios, sino don de amor de Dios a la humanidad.

e) La esencia del culto cristiano

Con lo dicho, podemos preguntarnos: ¿dónde queda la dimensión ascendente de la cruz y del sacrificio cristiano? El cambio que se lleva a cabo con Cristo en el ámbito del culto y de la idea de sustitución, ¿relega o no al hombre a un papel pasivo? Hemos leído que «el sacrificio cristiano consiste en dejar que Dios haga algo en nosotros». O también: «ya no queda más culto que la participación en el amor de Jesucristo». ¿Qué es ese «dejar hacer a Dios» al que está llamado el cristiano? No se trata de que el hombre juegue un papel solo receptivo en la dinámica de la redención, pero sí deja de jugar el papel protagonista. «Ahora vivimos sólo de este misterio de la sustitución».

Ratzinger afirma que Cristo termina con la sustitución según la entendían los cultos precristianos. Esto significa que ha concluido el tiempo en que la humanidad, incapaz de entregarse a Dios completamente,¹²⁷ tiene que refugiarse en un elemento sustitutivo para reconciliarse con Dios. Dicho de otro modo: con Cristo, «el velo del templo se ha rasgado», porque Él se ha entregado a sí mismo como corresponde al verdadero amor. Lo que los hombres no podían hacer, lo ha hecho Jesucristo. «La realidad del amor que se entrega a sí mismo termina con todos los sustitutos», y por eso «ya no queda más culto que la participación en el amor de Jesucristo». Ya es posible, por tanto, «honrar a Dios de forma conveniente»; ahora le toca al hombre seguir los pasos de Cristo, participar en su amor.

Así se entiende que Cristo no es un sustitutivo como lo eran los corderos pascuales que se ofrecían en el templo. Sustituye a los hombres, en efecto, porque ocupa su lugar ante Dios. Pero el misterio no termina ahí, porque Él pide que sigamos su ejemplo, que le dejemos «hacer algo en nosotros».

Si retomamos el texto de *Introducción al cristianismo*, puede verse que el teólogo se concentra sobre lo que es propiamente el culto cristiano. Su esencia «no está ni en ofrecer ni en destruir cosas»: «el culto cristiano se basa en el carácter absoluto del amor que solo podía ofrecer aquel en quien el amor de Dios se ha hecho amor humano; consiste en una nueva forma de representación (*neuen*

¹²⁷ Recordemos unas palabras citadas: «el hombre sabe que para honrar a Dios de forma conveniente debe entregarse a él por completo» (*ibidem*, 101).

Form von Stellvertretung) que implica este amor, a saber, en que él se puso en lugar nuestro y en que nosotros nos dejemos poseer por él». ¹²⁸

Estas palabras constituyen el “punto de llegada” de nuestro estudio sobre la representación vicaria en la cristología de *Introducción al cristianismo*. Ratzinger da en ellas la clave para comprender este misterio a la luz de Cristo. El culto cristiano «consiste en una nueva forma de representación que implica este amor –el amor absoluto que solo podía ofrecer aquel en quien el amor de Dios se ha hecho amor humano–, a saber, en que *él se puso en lugar nuestro y en que nosotros nos dejemos poseer por él*». El misterio de la representación vicaria, en Cristo, queda definido por el amor del Dios-hombre, que se ha puesto en nuestro lugar y que ahora quiere tomar posesión del cristiano. Por este motivo, «Dios nos pide que, en vez de justificarnos y de enfrentarnos destructivamente a los demás, aceptemos el don de Cristo, que consintamos unirnos a él y que, con él y en él, nos hagamos adoradores». ¹²⁹

Dentro de este marco fundamental, Ratzinger explica en qué consiste el sacrificio cristiano, cuya componente principal hemos llamado “descendente” –don de Dios al hombre– pero que comporta también un movimiento “ascendente”, es decir, respuesta del hombre al don. El sacrificio cristiano «no es sino el éxodo del “para” que se abandona a sí mismo y se consume en el hombre [...]. El principio constitutivo del culto cristiano es ese movimiento de éxodo en su doble y a la vez única dirección: hacia Dios y hacia los demás». ¹³⁰

f) La cruz como revelación

Nuestro autor concluye sus reflexiones sobre el sentido de la cruz subrayando el carácter de revelación que ésta posee. La cruz «nos dice cómo es Dios y cómo es el hombre». En el fondo, esta consideración se encuentra detrás del cambio de perspectiva que la teología de Ratzinger presenta. La cruz ofrece una revelación de Dios que la teología no puede ignorar, una revelación que incluye tanto la dimensión metafísica como la histórico-salvífica. ¹³¹

¿Qué dice la cruz del hombre? Ratzinger hace referencia a un texto de Platón, que habían comentado previamente E. Benz y H. U. von Balthasar. En la *República*, el filósofo griego concluye que un hombre solo llega a ser perfectamente justo cuando asume la apariencia de injusticia sobre sí mismo, ya que entonces muestra claramente que no sigue la opinión de los hombres, sino que se orienta

¹²⁸ IDEM, *Introducción al cristianismo*, 240.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ibidem*, 241. El autor afronta también el sentido del dolor en este contexto y su carácter secundario en relación al amor: cfr. *ibidem*, 241-243.

¹³¹ Cfr. IZQUIERDO, *Jesús, el redentor*, 206.

a la justicia por amor a ella. «Para Platón, el incomprendido y el perseguido es el auténtico justo en este mundo. Y no duda en escribir: “Dirán, pues, que en esas circunstancias será atormentado, flagelado, encadenado, y que después lo crucificarán...”».¹³² En este texto se vislumbra que «la verdad del hombre es que siempre se opone a la verdad. El justo crucificado es el espejo que se ofrece al hombre para que vea sin engaños lo que es».¹³³

Pero la cruz no solo revela al hombre, sino también a Dios. «Dios es de tal manera que en este abismo se ha identificado con el hombre y lo juzga para salvarlo. En el abismo de la repulsa humana se manifiesta todavía más el abismo inagotable del amor divino».¹³⁴ Así pues, la cruz es «el verdadero centro de la revelación, de una revelación que no nos dice nada desconocido, sino que nos revela quiénes somos de verdad al ponernos ante Dios y al poner a Dios en medio de nosotros».¹³⁵

IV. CONCLUSIÓN

Aquí termina nuestro análisis de la parte cristológica de *Introducción al cristianismo*. Ratzinger continúa su exposición ofreciendo reflexiones interesantes acerca de otros misterios de la cristología recogidos en el credo apostólico: el descenso a los infiernos –misterio del sábado santo–, la resurrección, la ascensión y el juicio final. Con lo visto, no obstante, nos hemos apropiado de los elementos más importantes de la cristología de Ratzinger en esta obra, en particular en lo que se refiere al concepto de representación vicaria.

Se ha visto la importancia que tiene para nuestro autor el principio de la unidad entre el ser y la misión de Jesucristo a la hora de tratar los temas de la soteriología. Cristo es ser-para-los-demás y, en consecuencia, su obra redentora debe estudiarse desde su realidad ontológica. La crítica de Ratzinger a la teoría anselmiana de la satisfacción se comprende adecuadamente desde este punto de vista.

A propósito de la visión de San Anselmo –punto de partida en la reflexión sobre el sentido de la cruz–, nuestro autor defiende decididamente un cambio de perspectiva, que se concreta en otorgar un lugar de prevalencia a la dimensión descendente de la cruz. La pasión y muerte de Cristo son, en primer lugar, un don de Dios al hombre.

En este sentido, la idea de sustitución, que se encuentra en el centro tanto del culto precristiano como de la teoría de la satisfacción, se ve afectada radicalmente si se estudia el problema desde el ser de Cristo. Con la entrega de sí mismo a

¹³² RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 244.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*, 244-245.

¹³⁵ *Ibidem*, 245.

los hombres hasta la muerte, Cristo termina con la vieja idea de sustitución. Ya no se trata de plantear el problema de la redención desde el hombre, sino desde Dios, que en Jesucristo se ha hecho plenamente humano. En resumen: no son los hombres los que expían, sino que es Dios quien otorga a la humanidad el don de la reconciliación.

En la Carta a los Hebreos, Ratzinger encuentra el fundamento escriturístico de esta propuesta. Allí se muestra la pasión y muerte de Cristo en continuidad con los sacrificios del Antiguo Testamento, pero al mismo tiempo queda en evidencia la novedad radical que el hijo de Dios trae consigo. Cristo no ofrece algo, sino a sí mismo. Se entrega a la muerte con la libertad del amor¹³⁶, y de este modo muestra que la verdadera adoración solo puede darse en el sí humano a Dios sin reservas. El autor lo expresa con palabras de una singular belleza: «arrebato a los hombres de sus manos las ofrendas sacrificiales y en su lugar ofreció el sacrificio de su persona, su propio yo».¹³⁷

Gracias a las homilías predicadas por Ratzinger en la semana santa de 1967, poco antes de impartir las clases de introducción al cristianismo en Tubinga, hemos podido profundizar en la idea de representación vicaria a la luz de Cristo. Ante todo, se ha visto que «la idea del sustituto, de la sustitución, ha recibido con Cristo un nuevo sentido inimaginable. A través de Jesucristo, Dios se ha puesto en nuestro lugar y ahora vivimos sólo de este misterio de la sustitución». Cristo se pone en lugar nuestro –como se ponía el cordero sacrificial– para sanar con su amor infinito la herida que originó el pecado, no para sustituirnos en el castigo. Así hace al hombre capaz de adorar a Dios verdaderamente, participando de su amor.

El culto cristiano, por tanto, no consiste en ofrecer ni en destruir cosas, sino en aceptar el don de Cristo, unirse a él y, con él y en él, llegar a ser adoradores. Esta es la nueva forma de representación instaurada por Cristo; consiste «en que él se puso en lugar nuestro y en que nosotros nos dejemos poseer por él».¹³⁸

ABSTRACT

El artículo pretende introducir a los lectores en la reflexión de Joseph Ratzinger sobre la representación vicaria (“Stellvertretung”) a partir de las páginas de *Introducción al cristianismo* dedicadas al misterio de Jesucristo. La representación vicaria es una categoría de primer orden en la teología del Papa emérito que ha sido poco explorada hasta el momento. A través de ella se puede profundizar tanto en los fundamentos de la cristología de Ratzinger (primera sección), como

¹³⁶ Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Via Crucis*, Rialp, Madrid 1986, X estación.

¹³⁷ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 239.

¹³⁸ *Ibidem*, 240.

en lo peculiar de su propuesta soteriológica (segunda sección). Jesucristo, cuya persona se caracteriza por la unidad ser-misión, “es” representación (ser para los demás que hace sus veces) y lleva a cumplimiento los intentos del hombre por hacerse representar ante Dios a través del culto.

The article aims to introduce readers to Joseph Ratzinger’s reflection on vicarious representation (“Stellvertretung”) from the pages of *Introduction to Christianity* dedicated to the mystery of Jesus Christ. The vicarious representation is a prominent category in the theology of the Pope Emeritus that has been little explored so far. Through it one can delve into both the foundations of Ratzinger’s Christology (first section) and the distinctiveness of his soteriological proposal (second section). Jesus Christ, whose person is characterized by the unity of being-mission, “is” representation (being for the others who take his place) and brings to fulfillment man’s attempts to be represented before God through worship.