

JESÚS DE NAZARET DE J. RATZINGER:

UNA VALORACIÓN TEOLÓGICA

*J. Serafín Béjar Bacas**

Recientemente hemos conocido la publicación de la primera parte de una obra cristológica que se ha convertido en *best-seller*. La peculiaridad principal de la misma proviene de su autoría: el actual papa Benedicto XVI. Aunque evidentemente no se trata de una obra de carácter magisterial, esta cristología va a ser determinante en el pensamiento teológico que se desarrolle en el futuro. De ahí la necesidad de acercarse a unas claves de interpretación que nos ayuden a una lectura reposada y atenta. En este sentido, pretendemos hacernos eco de una invitación que el propio Ratzinger lanza en el prólogo de su obra, donde afirma:

Sin duda, no necesito decir expresamente que este libro no es en modo alguno un acto magisterial, sino únicamente expresión de mi búsqueda personal del “rostro del Señor” (cf. Sal 27,8). Por eso, cualquiera es libre de contradecirme. Pido sólo a los lectores y lectoras esa benevolencia inicial, sin la cual no hay comprensión posible¹.

De esta manera, pertrechados no sólo de una benevolencia inicial, sino incluso de una manifiesta empatía, queremos dejarnos interpelar por una obra que, de entrada, pertenece a uno de los teólogos más significativos del pasado siglo XX. Al mismo tiempo, reconocemos que toda propuesta cristológica tiene inevitablemente un plus de significatividad porque atañe a la esencia misma de lo cristiano. Es decir, en el presente libro de Ratzinger no sólo reconocemos una mirada a la figura de Jesús de Nazaret, sino una propuesta de reelaboración del cristianismo que atañe a aspectos fundamentales de método teológico y que va a dar que hablar en años venideros. Así pues, nuestra reflexión va a tener una triple articulación que hace referencia, en primer lugar, a aspectos metodológicos; seguidamente, al contenido mismo de la propuesta; y, por último, a algunos apuntes críticos acerca de la obra objeto de estudio.

1. Los problemas de método

La pluralidad de cristologías contenidas en las páginas del Nuevo Testamento es un hecho evidente. La figura del Jesús contemplado en la fe es objeto de infinidad de acercamientos que ofrecen una meditada comprensión de su misterio a la altura del tiempo y en referencia a los contextos de germinación de la primitiva comunidad eclesial. Por ello, la búsqueda de un cuadro armónico que dé razón de Jesucristo como totalidad, objetivo irrenunciable del teólogo², choca con evidentes dificultades:

* Profesor de Cristología y Antropología Teológica de la Facultad de Teología de Granada.

¹ J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, I, Madrid 2007, 20.

² Como posible definición: “La cristología es la reflexión sistemática que, desde dentro de la comunidad, los creyentes hacen sobre Jesucristo, con racionalidad histórica y método científico, refiriéndolo a la situación de redención o irredención, vivida por la humanidad en medio de la cual él es anunciado como evangelio de la salvación, surgiendo en una historia particular y siendo a la vez logos de verdad

crisologías desde arriba, desde abajo, desde dentro; una mirada crisológica desde la constitución ontológica, psicológica o moral de Cristo; la atención a la confesión de fe, a la narración de los hechos de su vida, a la proposición de su verdad universal; el en sí de Jesucristo, el para mí, el allí y entonces... Es evidente que los distintos acercamientos u opciones previas, legítimos en su pluralidad, van a determinar que “el método de la crisología pueda ser diverso”³.

En este sentido, no es de extrañar que el libro del papa comience con un prólogo centrado en aspectos metodológicos y formales. Su lectura es determinante para evidenciar la honestidad intelectual del autor y el reconocimiento, ya desde el principio, de que su reflexión teológica, como no puede ser de otro modo, está posicionada a partir de su peculiar análisis del devenir de la reflexión crisológica en las últimas décadas. Por tanto, el acercamiento a dicho análisis es del todo necesario para la comprensión de la obra en cuestión.

1.1. Cuestionamiento de los métodos histórico-críticos

El mencionado prólogo comienza con una alusión clara al problema fundamental de la crisología contemporánea, es decir, “la grieta entre el *Jesús histórico* y el *Cristo de la fe* se hizo cada vez más profunda; a ojos vista se alejaban uno de otro”⁴. Simplificando mucho, podemos decir que durante prácticamente dieciocho siglos prevaleció en la Iglesia la consideración de los evangelios como reportajes biográficos fidedignos de lo que Jesús enseñó e hizo. Su historicidad estaba fuera de toda duda y el trabajo teológico y exegético consistía en desentrañar su contenido doctrinal. Así, las evidentes aporías de los evangelios eran solucionadas de modo concordista sin atender siquiera a la posibilidad de distintas fuentes o tradiciones literarias. El ejemplo más significativo de esta visión historicista es el esfuerzo realizado con los evangelios concordados, donde la vida de Jesús es reconstruida cronológicamente integrando, con una fusión forzada, las peculiaridades de las cuatro narraciones evangélicas.

Sin embargo, el comienzo de la Ilustración va a significar una forma nueva de aproximación a los relatos evangélicos, partiendo de la actitud crítica propia del tiempo de la razón emancipada y adulta. Ahora, el protagonista absoluto es el texto escrito y a él, no sólo desde una actitud reverente de respeto a un libro considerado sagrado, se aplicarán todo tipo de “cribas” y “filtros” que pretenden establecer la historicidad de lo allí narrado⁵. Con este objetivo, se establece la cronología de los textos bíblicos a partir de una metodología de distinción y estratificación de los textos que desvela la existencia de diversas fuentes y que se irá perfeccionando con el tiempo en una atención también a la labor de los redactores. Este instrumento de trabajo se ha dado en llamar con el nombre de método histórico-crítico⁶.

universal”, en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Crisología*, Madrid 2001, 31.

³ *Ibid.*, 17.

⁴ J. RATZINGER, *o. c.*, 7.

⁵ Cfr. J. RATZINGER, *La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy*, en L. SÁNCHEZ NAVARRO Y C. GRANADOS (Eds.), *Escritura y Tradición. Los fundamentos de la interpretación bíblica hoy*, Madrid 2003, 19ss.

⁶ Para una exposición del método histórico-crítico, cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Madrid 1998, 33-39.

Aunque en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica se afirma que “es un método que, utilizado de modo objetivo, no implica de por sí ningún *a priori*”⁷; Ratzinger, a propósito de la aplicación del mismo para la solución de esta problemática típicamente moderna, pone de relieve prejuicios hermenéuticos. El ejemplo más claro de ello es la alusión velada a la obra de 1906 de A. Schweitzer *De Reimarus a Wrede. Una historia de la investigación sobre la vida de Jesús*⁸, cuyas conclusiones fundamentales son tematizadas por el papa como sigue:

Los avances de la investigación histórico-crítica llevaron a distinciones cada vez más sutiles entre los diversos estratos de tradición. Detrás de éstos la figura de Jesús, en la que se basa la fe, era cada vez más nebulosa, iba perdiendo su perfil. Al mismo tiempo, las reconstrucciones de este Jesús, que había que buscar a partir de las tradiciones de los evangelistas y sus fuentes, se hicieron cada vez más contrastantes: desde el revolucionario antirromano que luchaba por derrocar a los poderes establecidos y, naturalmente, fracasa, hasta el moralista benigno que todo lo aprueba y que, incomprensiblemente, termina por causar su propia ruina. Quien lee una tras otra algunas de estas reconstrucciones puede comprobar en seguida que son más una fotografía de sus autores y de sus propios ideales que un poner al descubierto un icono que se había desdibujado⁹.

Desde estas claves, son comprensibles las reservas que muestra nuestro autor frente a lo que considera límites del método histórico-crítico; principalmente cuatro¹⁰. En primer lugar, el método, por su propia naturaleza, no da respuesta al creyente que se siente interpelado por la Biblia ya que deja la palabra en el pasado; o, como afirma la Pontificia Comisión Bíblica en el documento antes citado, el uso de este método “se restringe a la búsqueda del sentido del texto bíblico en las circunstancias históricas de su producción, y no se interesa por las otras posibilidades de sentido que se manifiestan en el curso de las épocas posteriores de la revelación bíblica y de la historia de la Iglesia”¹¹. En segundo lugar, el método presupone una historicidad cerrada o lineal que no prevé la posibilidad de irrupción de un *novum* metahistórico y, por tanto, trata a la palabra humana en cuanto humana. Tercero, no contempla como dato históricamente inmediato la unidad de todos los escritos bíblicos, sino principalmente las condiciones de posibilidad de su propia aparición y la subdivisión de cada libro en fuentes. Y por cuarto y último, todo conocimiento del pasado que propugnan estos métodos no puede superar la categoría de hipótesis. En este sentido, conectamos con lo anteriormente dicho a propósito de Schweitzer para evidenciar cómo, a juicio del papa, toda reconstrucción del pretendido verdadero Jesús histórico se mueve siempre en un ámbito

⁷ *Ibíd.*, 38.

⁸ A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913.

⁹ J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, I, Madrid 2007, 8. Cfr. también J. RATZINGER, *La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy*, en L. SÁNCHEZ NAVARRO Y C. GRANADOS (Eds.), *Escritura y Tradición. Los fundamentos de la interpretación bíblica hoy*, Madrid 2003, 28: “Una auto-crítica del método histórico debería comenzar por una lectura diacrónica de sus propios resultados; debería, por tanto, renunciar a la apariencia de una certeza equiparable a la de las ciencias de la naturaleza, con la cual hasta ahora son generalmente presentadas sus interpretaciones”.

¹⁰ Cfr. para esto J. RATZINGER., *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, I, Madrid 2007, 12ss.

¹¹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Madrid 1998, 38s.

hipotético que no nos es permitido trascender. Por ello, “la exégesis histórico-crítica ha tenido que corregirse en repetidas ocasiones, y no es capaz de ofrecernos informaciones definitivas”¹².

De esta manera, y aunque no se encuentre explícitamente en el texto objeto de nuestro estudio, se puede hacer patente un aquilatado juicio sobre la evolución del pensamiento cristológico de los últimos dos siglos. En efecto, la teología moderna y contemporánea aceptó los presupuestos de un debate que degeneraba la esencia misma de lo cristiano al intentar imponer la pureza del método frente a la naturaleza del objeto puro de la fe. De ahí que se pueda entrever la atemática denuncia del papa a una cierta “dictadura de la exégesis” que, desde una metodología discutible, ha impuesto al misterio los ámbitos posibles de su propia automanifestación. Así, es fácil comprender las repetidas referencias a formas de cristianismo no cristiano; como, por ejemplo, el cristianismo liberal de A. Harnack¹³, el cristianismo judío representado por J. Neusner y asintóticamente presente en toda la reflexión del *Jesus Seminar*¹⁴ y el cristianismo revolucionario tan propiciado en reflexiones de determinadas teologías de la liberación de las décadas de los sesenta y setenta¹⁵.

Por ello, J. Ratzinger evidencia cómo, desde la *Old Quest* hasta la *Third Quest*, muchas de las distintas reflexiones sistemáticas sobre Cristo han asumido presupuestos implícitos de carácter hermenéutico que prevalecían sobre la verdad de fe. De esta manera, la construcción de reflexiones que asumían como irrenunciable la hipótesis de la fuente Q, la plasmación de una especie de canon dentro del canon que privilegiaba ciertas partes de los sinópticos y dejaba prácticamente fuera la reflexión paulina o joánica¹⁶, la imposición de fuentes no evangélicas para el conocimiento de Jesús, etc... son claros ejemplos de progresivas reducciones del misterio de Cristo. Nuestro autor se muestra tajante al afirmar que la exégesis, si quiere permanecer cristiana, tiene que asumir dos presupuestos que le son ineludibles. El primero de ellos es de carácter cristológico y reivindica la posibilidad de que el eterno acontezca en el tiempo (encarnación). Y el segundo, de naturaleza eclesiológica, hace referencia a la

¹² Cfr. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, I, Madrid 2007, 224. En este sentido, es interesante cfr. U. LUZ, *¿La investigación marquiiana en un callejón sin salida?*, en R. AGUIRRE Y A. RODRÍGUEZ CARMONA (eds.), *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*, Navarra 1996, 127-151. En estas páginas el autor analiza recientes comentarios al evangelio de Marcos, concretamente el de R. Pesch, J. Gnilka y W. Schmithals, quedando sobrecogido por la heterogeneidad de conclusiones que se sustentan todas en el método histórico-crítico. En la p.128 afirma: “Los comentarios son muy a propósito para recoger y resumir los resultados de la investigación. Pero, ¿qué es lo que hay que recoger? El resultado es decepcionante”.

¹³ Cfr. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, I, Madrid 2007, 29, 78s., 142, 154, 288, 416.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, 97, 133-147, 150, 152s., 155, 354, 414, 416.

¹⁵ Cfr. *Ibid.*, 80s., 154.

¹⁶ En este sentido, afirma Ratzinger: “El grandioso prólogo del Evangelio de Juan no dice otra cosa que lo que dice el Jesús del Sermón de la Montaña y el Jesús de los Evangelios sinópticos. El Jesús del cuarto Evangelio y el Jesús de los Evangelios sinópticos es la misma e idéntica persona: el verdadero Jesús histórico”, en *Ibid.*, 141s. También cfr. la introducción del capítulo 8 que trata sobre “La cuestión joánica”, especialmente p.279, donde afirma: “Este Evangelio nos muestra al verdadero Jesús, y lo podemos utilizar tranquilamente como fuente sobre Jesús”.

preeminencia de una comunidad de fe, surgida en el encuentro con el Resucitado, que da sentido a la existencia de unos relatos escritos¹⁷.

Así pues, la polémica ilustrada acerca de la continuidad o discontinuidad entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe sólo puede ser “superada” en la medida en que el discurso teológico rechace las condiciones previas que se imponen a dicho debate. Desde este presupuesto, la ciencia histórica no puede reducir la realidad en virtud del purismo del método, sino que tendrá que estar continuamente en un tentativo de búsqueda que no acabe reduciendo la inabarcable riqueza de la vida¹⁸. Por ejemplo, si preguntáramos si ha existido alguna vez en la historia un hombre que haya amado sin reservas, de modo incondicional y universal, que se haya dedicado por completo al servicio del hombre... el historiador se vería sobrepasado por la naturaleza misma de la pregunta. Pero, al mismo tiempo, la certeza de un amor que se haya manifestado realmente sólo podrá ser percibida a través de un hecho verificable en la historia y, en este sentido, entra en el campo de los objetos propios de esta disciplina. Ahora bien, la naturaleza del objeto propuesto impondrá a la ciencia histórica una reubicación de su método. Así, la pregunta por la existencia de un amor incondicionado tropieza con la imposibilidad de una verificación objetiva del mismo y empuja a la investigación histórica a un cambio de perspectiva.

El amor sólo es reconocible a través de aquellos que se han visto provocados existencialmente por él, que han sentido su influjo y han visto su vida envuelta en una dinámica de amor que superaba sus propias expectativas y previsiones. O de otro modo, hay acontecimientos vitales que sólo pueden ser objetivados o verificados en el interior de una corriente de tradición que es capaz de mantener vivo el influjo primero de tal evento. Y tal tradición se media inevitablemente en unos testigos que se han dejado transfigurar por el influjo primero. Porque el amor sólo es verificable en la medida en que la persona es alcanzada por su influjo vital. O de otro modo, sólo se sabe del amor sintiéndose amado. El problema del Jesús de la historia y el Cristo de la fe se redimensiona si la teología reivindica la peculiaridad del objeto con el que trabaja y solicita métodos adecuados a dicho objeto¹⁹. Así, “la perspectiva teológica es la única justa al enfrentarse con la persona y la causa de Jesús”²⁰.

1.2. *El método adecuado al objeto: la exégesis canónica*

A lo largo de las más de cuatrocientas páginas que componen la reflexión de Ratzinger podemos constatar la reivindicación de otra forma de hacer teología. En efecto, ha habido una forma de realización teológica que podemos denominar como “acomplejada” frente al estatuto epistemológico de las distintas ciencias que, pretendiendo abrirse camino entre ellas, ha acabado sacrificando la especificidad de la esencia de la fe al purismo de los métodos²¹. En este sentido, Ratzinger se muestra nada

¹⁷ Para esta reflexión cfr. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología*, II, Madrid 2006, XXVIII-XXXIX, 47; ID., *Jesús de Nazaret: Aproximación a la Cristología*, Madrid 1993, XXIII-LXIV; ID., *Reflexión sobre la teología de hoy*: Vida Nueva 2272 (2001/I) 29s.

¹⁸ Cfr. H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio*, Brescia 2001, 360-372.

¹⁹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *De la teología de Dios a la teología eclesial*: Communio (1981) 384.

²⁰ W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Salamanca 1994, 85.

²¹ Una muestra de lo dicho puede ser el siguiente juicio del papa sobre la exégesis liberal: “Cuenta todo esto con tanto detalle porque nos permite hacernos una idea de los límites de la exégesis liberal, que en su tiempo fue considerada como el culmen insuperable del rigor científico y de fiabilidad histórica, y hacia

interesado en dar respuesta a una problemática que se ha de considerar pre-teológica, ya que el esclarecimiento del Jesús de la historia puede dar respuesta a ciertos interrogantes de tipo ilustrado que hacen del cristianismo una mitologización de la realidad, pero nada son capaces de aportar a la pretensión propiamente cristiana de confesión del Verbo encarnado. En este sentido, puede ser significativo un texto de J. Meier, en su obra magna *Un judío marginal*, que intenta responder a la pregunta sobre la utilidad del conocimiento del Jesús histórico para la fe:

Mi respuesta es clara: ninguna, si se pregunta sólo por el objeto directo de la fe cristiana: Jesucristo, crucificado, resucitado y ahora reinante en su Iglesia. Este Señor ahora reinante es accesible a todos los creyentes, incluidos los que nunca, ni un solo día de su vida, estudiaran historia o teología. Sin embargo, mantengo que la búsqueda del Jesús histórico puede ser muy útil si aquello por lo que se pregunta es la fe que trata de entender; o sea, la teología, en un contexto contemporáneo²².

En efecto, la utilidad de la investigación crítica sobre el Jesús histórico tiene un interés dialogal en el actual contexto postilustrado. De esta manera, la teología trata de mostrar con credibilidad, ante los interrogantes del hombre contemporáneo, que el fundamento del cristianismo no se cifra en un mito o en un arquetipo ideal de humanidad. Al origen de la fe pascual encontramos la provocación de un hombre concreto de carne y hueso, que vivió en la Palestina del siglo I y que, después de un breve ministerio público, fue crucificado. Pero al mismo tiempo, y esto es determinante, el objeto de la teología nunca podrá quedar reducido a este Jesús histórico, sino al Jesucristo real que sólo podemos encontrar en la comunidad creyente. Porque el único criterio normativo para nuestra fe son los textos neotestamentarios donde se ha objetivado la revelación de Dios en Cristo.

Así, la intencionalidad de los evangelios es devolvernos una realidad que sólo es accesible con los ojos de la fe; o de otra manera, los evangelios tienen la pretensión de verdad de que el judío Jesús es el Hijo de Dios bendito²³. Por tanto, la “mirada de fe”²⁴ nos ayuda a trascender lo empírico e inmediato para descubrir “ni lo que el ojo vio ni el oído oyó, ni el corazón humano imaginó” (1 Cor 2,9). En este sentido, afirma González de Cardedal:

Nunca ninguna ciencia, ni veinte siglos de acreditación del cristianismo, harán manifiesto que un judío era el Hijo de Dios, Dios en persona. La fe no es sólo la cualificación que Dios da a quienes no fuimos contemporáneos de Jesús para que podamos creer en él sin haberle visto sino que es la cualificación ontológica para que podamos conocerle a él como Dios, en sí

la que también los exegetas católicos miraban con envidia y admiración”, en J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, I, Madrid 2007, 226.

²² J.P. MEIER, *Un judío*, I, 213. Cfr. también O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología I. El camino*, Madrid 2005, 288ss.

²³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria I. Una estética teológica. La percepción de la forma*, Madrid 1985, 143.

²⁴ “Quien reza comienza a ver; rezar y ver dependen uno del otro, pues – como dice Ricardo de san Víctor – *El amor es el ojo*”, en J. RATZINGER, *Miremos al traspasado*, Santa Fe – Argentina 2007, 30.

mismo y en su figura histórica. Dios, cuando se da a conocer, crea la figura exterior proporcionada y la luz interior proporcionante²⁵.

De esta manera, llega a ser un momento verdaderamente denso de la exposición del prólogo aquel en el que el papa afirma que ha “intentado presentar al Jesús de los Evangelios como el Jesús real, como el *Jesús histórico* en sentido propio y verdadero”²⁶. Se trata de una aseveración francamente provocadora que intenta introducir una nueva criteriología teológica para la realización de una cristología que tantas veces ha aparecido distraída en la labor preteológica de búsqueda del Jesús histórico. Así pues, desde este importantísimo previo hermenéutico, Ratzinger está intentando decir cómo “para mi presentación de Jesús esto significa, sobre todo, que confío en los Evangelios”²⁷. O de otro modo, este criterio hermenéutico supone la elección de otro tipo de exégesis que califica explícitamente como “la exégesis teológica”²⁸ y que concretamente hace referencia a la “exégesis canónica”.

En efecto, el papa “se propone leer los diversos textos bíblicos en el conjunto de la única Escritura, haciéndolos ver así bajo una nueva luz”²⁹. Ahora bien, la unidad de la Escritura no es simplemente un a priori que se establece desde fuera como dato de fe, sino que hace referencia a un proceso de relectura rigurosamente histórico donde los textos bíblicos ya escritos van a ser retomados desde nuevas situaciones de vida del pueblo de Dios y van a ser ensanchados más allá de las determinaciones socio-históricas en las que fueron redactados. En palabras de la Pontificia Comisión Bíblica:

El estudio crítico de este proceso examina cómo las antiguas tradiciones han sido utilizadas en nuevos contextos, antes de constituir un todo a la vez estable y adaptable, coherente y unificante de datos diversos, del cual la comunidad de fe extrae su identidad. En el curso de este proceso se han puesto en acción procedimientos hermenéuticos, y ellos continúan actuando después de la fijación del canon. Frecuentemente son de género midrásico, que sirven para actualizar el texto bíblico. Favorecen una constante

²⁵ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1998², 80s.

²⁶ J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, I, Madrid 2007, 18. A propósito de esta equivalencia, afirma GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología*, II, Madrid 2006, XXXV: “Es esencial en un primer momento situar a Jesús en su medio propio y comprenderle desde lo común humano, desde lo vigente en su tiempo y geografía, desde las esperanzas históricas proyectadas en su momento sobre él. Todo esto es necesario, ya que no hay un Cristo que no sea Jesús; ni un Hijo de Dios que no sea el judío hijo de María; ni un Señor glorificado que no seas el Mesías crucificado; ni un Hijo consustancial con el Padre que no sea el mismo que vivió en relación de filialidad, obediencia y fidelidad expresadas con el término ‘*abba*’ desde su oración de cada día hasta el grito en la agonía de Getsemaní; en una palabra, el consustancial con nosotros”.

²⁷ J. RATZINGER, *o. c.*, 18.

²⁸ *Ibíd.*, 16.

²⁹ *Ibíd.*, 14. En la misma obra, p. 232, afirma Ratzinger: “leemos la Biblia, y especialmente los Evangelios, como una unidad y una totalidad que, aun con todo sus estratos históricos, expresa un mensaje intrínsecamente consecuente”. También cfr. ID., *La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy*, en L. SÁNCHEZ NAVARRO Y C. GRANADOS (Eds.), *Escritura y Tradición. Los fundamentos de la interpretación bíblica hoy*, Madrid 2003, 25.

interacción entre la comunidad y sus Escrituras, recurriendo a una interpretación que procura hacer contemporánea la tradición³⁰.

De esta manera, el papa destaca dos virtualidades de este acercamiento que, como ya hemos reflejado anteriormente, es denominado, frente a la exégesis histórico-crítica, como exégesis teológica. La primera virtualidad se caracteriza por contemplar la palabra humana con una significación que va más allá de la que su autor pasado quiso concederle, es decir, un “valor añadido intrínseco de la palabra”³¹; algo verdaderamente sugerente a la hora de comprender la inspiración de un autor que no habla como sujeto individual y privado, sino desde una comunidad creyente y una tradición viva. La segunda virtualidad de este acercamiento subraya el triple sujeto a que remite el texto bíblico: el autor o grupo de autores, el sujeto común del Pueblo de Dios y, más aún, a Dios mismo.

Ahora queda, a partir de la explicitación del método elegido, su aplicación al ámbito de la cristología, es decir, la contemplación de este proceso a partir de la figura de Jesucristo. En palabras de Ratzinger:

Ciertamente, la hermenéutica cristológica, que ve en Cristo Jesús la clave de todo el conjunto y, a partir de Él, aprende a entender la Biblia como unidad, presupone una decisión de fe y no puede surgir del mero método histórico. Pero esta decisión de fe tiene su razón – una razón histórica – y permite ver la unidad interna de la Escritura y entender de un modo nuevo los diversos tramos de su camino sin quitarles su originalidad histórica³².

En efecto, la razón histórica de la que habla el papa hace referencia a cómo el Jesús histórico tuvo que confrontarse con el horizonte hermenéutico concreto de su propia tradición religiosa para entenderse a sí mismo y descodificar su misión. O de otra manera, la Escrituras de su pueblo fueron amasando, en un proceso de confrontación con las mismas, su propia autocomprensión. Al mismo tiempo, los discípulos asustados de viernes santo que tienen la dicha del encuentro con el Resucitado comienzan un proceso de relectura de la historia acontecida, tanto retrospectiva como prolepticamente, a partir de los textos sagrados de su pueblo³³. La descodificación de la identidad de este profeta galileo se realiza en una recíproca correlación de historia acontecida y Escritura sagrada. De esta manera, podemos comprender que en la introducción del libro del papa, “Una primera mirada al misterio de Jesús”, se haga referencia a la expectativa del pueblo de Israel de un nuevo Moisés como a la lógica de la propia autocomprensión de Jesús y de su significación para la primitiva Iglesia³⁴.

Ahora sí estamos en condiciones de entender la equivalencia entre el Jesús de los Evangelios, el Jesús histórico y el Jesús real. No se trata sólo de una opción de fe, que evidentemente la presupone, sino de una necesaria reivindicación de la historia realmente acontecida. Por ello, y a juicio de Ratzinger, “esta figura resulta más lógica y, desde el punto de vista histórico, también más comprensible que las reconstrucciones

³⁰ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Madrid 1998, 49.

³¹ J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, I, Madrid 2007, 16.

³² *Ibid.*, 15.

³³ Cfr. B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Milano 1988, 29-42.

³⁴ Cfr. J. RATZINGER, *o. c.*, 23-30.

que hemos conocido en las últimas décadas” ya que “precisamente este Jesús – el de los Evangelios – es una figura históricamente sensata y convincente”³⁵.

Es curioso constatar cómo de esta manera el papa está realizando una cristología fundamental de carácter netamente intrínseca. La credibilidad de la cristología es entendida como una dimensión formal, es decir «*quo*», del acto de fe y se deriva del mismo posicionamiento creyente. Esta postura supone una mayor honestidad epistemológica en la medida en que reconoce que todo hablar de Dios es un hablar situado. De esta manera, la fe, entendida como dimensión totalizante del hombre, es luz interior que permite recomponer la figura de la revelación y, por ende, es capaz de hacer la síntesis de todos los signos históricos y antropológicos de credibilidad que, sin esta luz interior, no alcanzarían a rehacer ningún cuadro armónico³⁶. Si el método histórico-crítico se encuentra imposibilitado para mostrar que Jesús como hombre era Dios y que dio a conocer esto veladamente en su ministerio público³⁷; el acercamiento canónico, partiendo del convencimiento confesado en la fe de la divinidad de Jesús, intenta mostrar cómo, desde esta convicción, la historia realmente acontecida, la crucifixión y su eficacia, el vertiginoso proceso de elaboración del dogma cristológico, etc... resulta verdaderamente más creíble porque a su origen está la absoluta singularidad y novedad de una figura que hace saltar todas las categorías disponibles, haciéndose comprensible sólo desde el misterio de Dios:

Por el contrario, si a la luz de esta convicción de fe se leen los textos con el método histórico y con su apertura a lo que lo sobrepasa, éstos se abren de par en par para manifestar un camino y una figura dignos de fe. Así queda también clara la compleja búsqueda que hay en los escritos del Nuevo Testamento en torno a la figura de Jesús y, no obstante todas las diversidades, la profunda cohesión de estos escritos³⁸.

Por tanto, y como conclusión de este apartado, es importante subrayar que Ratzinger se sitúa “más allá de la interpretación meramente histórico-crítica”³⁹ para realizar una interpretación teológica de la Biblia que, aunque exige la fe, no renuncia a una honesta seriedad histórica⁴⁰.

³⁵ *Ibíd.*, 18.

³⁶ Cfr., para las distintas formas de credibilidad en Teología fundamental, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *¿Dios funcional o Dios real? Verdad y plausibilidad como problema fundamental del cristianismo contemporáneo*: Salmanticensis 49 (2002) 5-58. Para el correlato de estas tres posturas cfr. S. PIÉ-NINOT, *La teología*, 51ss. y 214s. Si el teólogo abulense habla de «decisionismo», «racionalismo» y «fundacionismo», el teólogo catalán habla de concepciones «dialéctica», «analítica» y «sintética». Para un estudio detallado de estas dos últimas cfr. A. RODRÍGUEZ RESINA, *En torno a la noción de credibilidad*: Revista Catalana de Teología 7 (1982) 303-366.

³⁷ Cfr. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología*, II, Madrid 2006, 47: “La investigación histórico-crítica deja fuera de su consideración la perspectiva de una verdad que, insertándose en la historia desde fuera de ella (revelación), pueda ensanchar la razón más allá del horizonte intramundano, y ponerla ante la decisión. La ciencia sólo sabe de informaciones, mientras que la fe vive sobre todo de decisiones; aquélla investiga facticidad intrahistórica, mientras que ésta, traspasando los hechos, discierne en ellos la llamada de Dios y la acoge”.

³⁸ J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, I, Madrid 2007, 19.

³⁹ *Ibíd.*, 20.

⁴⁰ Cfr. en este mismo sentido A. CORDOVILLA, *El ejercicio de la teología*, Salamanca 2002, 132 donde afirma: “¿Y qué mejor precomprensión puede tener el lector e intérprete de la Escritura que el *ámbito*

2. El contenido: Una cristología teocéntrica

Así pues, y desde estas claves fundamentales de método, el papa va elaborando paso a paso una presentación de Jesús de Nazaret que abarca desde su bautismo en el Jordán, previo al comienzo de su vida pública, hasta la transfiguración, póstumo a la subida a Jerusalén. En este recorrido, ¿cuál es la clave de comprensión de su obra? Pues bien, centrado exclusivamente en una lectura de los evangelios dentro del marco más amplio de toda la Escritura, Ratzinger va a reconocer como clave de comprensión de la vida de Jesús su relación con Dios. En efecto, el punto decisivo de comprensión de los evangelios, que al mismo tiempo es ofrecido como dato verdaderamente histórico, es la relación de intimidad que Jesús entabla con Dios. Es decir, el papa “considera a Jesús a partir de su comunión con el Padre. Éste es el verdadero centro de su personalidad. Sin esta comunión no se puede entender nada y partiendo de ella Él se nos hace presente hoy”⁴¹.

Y esto, a nuestro juicio, porque “la pregunta cristológica central del Nuevo Testamento es precisar cuál es la relación de Jesús con Dios”⁴². De esta manera, creemos encontrar el hilo conductor que unifica la entera reflexión que nos ocupa y que pretende dar lugar a una *cristología teocéntrica*, es decir, a una cristología que, presentando el rostro del Dios verdadero, nos desvela, al mismo tiempo, el rostro de Aquel que lo hace presente entre los hombres: Jesús. En efecto, el verdadero rostro de Dios sólo puede ser reconocido en Jesús de Nazaret; al mismo tiempo que las profundidades de conciencia de este judío del siglo I sólo son agotadas si las ponemos en relación al Dios de quién vivió y al que sirvió a lo largo de su existencia terrena. No es extraño, por tanto, que el papa escriba de la siguiente manera:

Jesús puede hablar del Padre como lo hace sólo porque es el Hijo y está en comunión filial con Él. La dimensión cristológica, esto es, el misterio del Hijo como revelador del Padre, la “cristología”, está presente en todas las palabras y obras de Jesús. Aquí resalta otro punto importante: hemos dicho que la comunión de Jesús con el Padre comprende el alma humana de Jesús en el acto de la oración. Quien ve a Jesús, ve al Padre (cf. Jn 14,9). De este modo, el discípulo que camina con Jesús se verá implicado con Él en la comunión con Dios. Y esto es lo que realmente salva: el trascender los límites del ser humano, algo para lo cual está ya predispuesto desde la creación, como esperanza y posibilidad, por su semejanza con Dios⁴³.

Por esta razón, una de las claves fundamentales de la reflexión del papa será establecer cómo Jesús, en el desarrollo de su vida pública, en el ejercicio concreto de su ministerio, en sus palabras, en sus obras, y, sobre todo, en su modo de orar⁴⁴, nos ayuda a evangelizar nuestras imágenes falsas de Dios. Un ejemplo de cómo esta clave de

espiritual en que fue escrita y el *sentido último* para el que fue escrita? Ámbito espiritual y sentido último que los cristianos llamamos fe y que permite una continuidad y connaturalidad única entre el sujeto que hoy accede al texto y el contexto real en que ese texto surgió. Porque mientras la historia aleja, la fe acerca”.

⁴¹ J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, I, Madrid 2007, 10.

⁴² O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1998², 75.

⁴³ J. RATZINGER, *o. c.*, 30.

⁴⁴ Cfr. especialmente J. RATZINGER, *El camino pascual*, Madrid 2005, 90-97.

lectura permea toda su cristología, la tenemos a propósito del diálogo que se establece con el demonio cuando éste usa la Biblia para tentar a Jesús:

El debate teológico entre Jesús y el diablo es una disputa válida en todos los tiempos y versa sobre la correcta interpretación bíblica, cuya cuestión hermenéutica fundamental es la pregunta por la imagen de Dios. El debate acerca de la interpretación es, al fin y al cabo, un debate sobre quién es Dios. Esta discusión sobre la imagen de Dios en que consiste la disputa sobre la interpretación correcta de la Escritura se decide de un modo concreto en la imagen de Cristo: Él, que se ha quedado sin poder mundano, ¿es realmente el Hijo del Dios vivo?⁴⁵

Dios y Jesús son los dos elementos fundamentales que Ratzinger quiere articular en su libro⁴⁶. Dos realidades que, a la luz del Nuevo Testamento, se descubren inseparables, mutuamente relacionadas, recíprocamente interpretadas. Jesús sin Dios es incomprendible, Dios sin Jesús es inalcanzable. Jesús en Dios y Dios en Jesús es la clave de interpretación que permite elaborar esta reflexión de fe como una cristología teocéntrica. Por esta razón, es un momento especialmente lúcido de la reflexión del papa aquel en el que, a propósito del comentario a la tercera tentación de Satanás en el desierto, se lanza una pregunta determinante:

Aquí surge la gran pregunta que nos acompañará a lo largo de este libro: ¿qué ha traído Jesús realmente, si no ha traído la paz del mundo, el bienestar para todos, un mundo mejor? ¿Qué ha traído? La respuesta es muy sencilla: a Dios. Ha traído a Dios⁴⁷.

Ahora bien, esta orientación cristológica hubiera sido muy pertinente a la hora de elaborar una verdadera y propia crítica de la religión. De hecho, la lectura atenta de los evangelios pone de relieve cómo Jesús se mostró siempre sensible frente al carácter ambiguo de lo religioso. En efecto, la propuesta de Jesús supone una evidente purificación religiosa, entendida como la permanente tentación de construir a un Dios a nuestra imagen y semejanza. De hecho, la relación entre Dios y Jesús es lo que está realmente en juego cuando rastreamos las causas históricas de su condena a muerte. O de otro modo, porque Jesús se considera en una relación única y singular con respecto a Dios, es capaz de erigirse en el intérprete último del verdadero rostro de Dios. Aquí radica la gravedad del asunto: hay una lucha de dioses. El Dios de Jesucristo no es el Dios oficial⁴⁸. Y también aquí estriba la paradoja: el intérprete definitivo del verdadero rostro de Dios es condenado a muerte en nombre de Dios. Así pues, encontramos evidenciados los mecanismos que la misma religión está dispuesta a generar para hacerse con la prerrogativa de Dios. Es decir, “la religión piensa que no puede

⁴⁵ J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, I, Madrid 2007, 61. Para el tema de las imágenes de Dios cfr. *Ibid.*, 184, 228, 261.

⁴⁶ “ser una sola cosa con la voluntad del Padre es la fuente de la vida de Jesús. La unidad de voluntad con el Padre es el núcleo de su ser en absoluto”, en *Ibid.*, 184.

⁴⁷ *Ibid.*, 69.

⁴⁸ “La causa de la muerte de Jesús (como muerte de cruz) es el intento de presentar como falsa su pretensión, es decir, la forma teológica de comunicarse Dios en la vida de Jesús (y en su entrega hasta el final)”, en F. G. BRAMBILLA, *El Crucificado Resucitado*, Salamanca 2003, 300s.

mantenerse si no tiene el monopolio de expresar a Dios, y está dispuesta a reivindicarlo incluso en contra de la palabra de Dios”⁴⁹.

Por esta razón, llama la atención la dureza con que el papa analiza el devenir del hombre moderno y la práctica total ausencia de un análisis de las trampas engañosas de la religión. De esta manera, el lector puede llegar a quedar un tanto desconcertado al comparar la dureza del análisis de la situación del mundo⁵⁰ con la percepción que se tiene de la misma Iglesia.

3. Límites de la propuesta

Hemos prestado una especial atención, ante todo, a aspectos formales y metodológicos de la propuesta cristológica del papa. En ella, se ha realizado un detenido análisis de los métodos histórico-críticos, atendiendo especialmente a sus inherentes dificultades. No obstante, el papa afirma repetidas veces que no está en contra de dichos métodos, sino agradecido a sus muchas aportaciones a la labor de investigación teológica. En efecto, Ratzinger nos dice que confía “en que el lector comprenda que este libro no está escrito en contra de la exégesis moderna, sino con sumo agradecimiento por lo mucho que nos ha aportado y nos aporta”⁵¹. O de otro modo, “hay que decir, ante todo, que el método histórico es y sigue siendo una dimensión del trabajo exegético a la que no se puede renunciar”⁵².

Sin embargo, una lectura atenta de la obra objeto de estudio no deja la impresión de tal necesidad. En efecto, creemos que el papa promueve una superación del método histórico crítico, y en ello estamos de acuerdo, pero dicha superación debería darse por integración y no por exclusión⁵³. De hecho, aunque se muestra prolijo en evidenciar los principales límites de la metodología histórico-crítica, nada dice acerca de los límites de la exégesis canónica asumida por él. Dicha exégesis, a nuestro juicio, adolece principalmente de dos limitaciones.

La primera hace referencia al peligro de un excesivo concordismo entre Antiguo Testamento y Nuevo Testamento, entre la Alianza mosaica y la cualitativamente distinta Alianza en Cristo. En este sentido, nos parece que el capítulo sobre el Sermón de la Montaña, anclado fundamentalmente en la versión mateana, puede ser un exponente de ello. Sobre todo si repetidas veces se hace referencia a la afirmación de Jesús: “No creáis que he venido a abolir la Ley o los Profetas: no he venido a abolir, sino a dar plenitud” (Mt 5, 17). Estas palabras, a juicio de Ratzinger, “aclaran de modo inequívoco la fidelidad de Dios a sí mismo y la lealtad de Jesús a la fe de Israel”. De otra manera el

⁴⁹ J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios. Cristo en la historia de los hombres*, II, Bilbao 1995, 142.

⁵⁰ Cfr. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, I, Madrid 2007, 58, 114, 127, 202s., 214, 303.

⁵¹ J. RATZINGER, *o. c.*, 19s.

⁵² *Ibíd.*, 11.

⁵³ “En este sentido, en nuestro esfuerzo por lograr una síntesis mejor entre el método histórico y teológico, entre la crítica y el dogma, no pisamos tierra inexplorada”, en J. RATZINGER, *La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy*, en L. SÁNCHEZ NAVARRO Y C. GRANADOS (Eds.), *Escritura y Tradición. Los fundamentos de la interpretación bíblica hoy*, Madrid 2003, 27. Este deseo no lo vemos satisfecho en su reflexión cristológica.

papa intenta expresar lo mismo clarificando la distinción entre superación (*Überschreitung*) y transgresión (*Übertretung*)⁵⁴.

La segunda limitación evidencia que sólo una lectura canónica de los textos corre el peligro de quitar movimiento y vida a la figura de Jesús en pro de un Jesús hierático que sólo es contemplado con el foco de luz que brota del evento pascual, es decir, un Jesús “demasiado” divino. O de otro modo, si el Jesús histórico fragua su identidad en recíproca correlación con las Escrituras que delinear el horizonte de sentido de su propio pueblo, si el Jesús del siglo I se autocomprende a partir de la Palabra que alimenta y da vida a unos hombres insertos en una tradición común, entonces Jesús de Nazaret tuvo que conocer una evolución de su propia conciencia coextensiva con el desarrollo de su historia vital. Por esta razón, y aquí encontramos la falla fundamental de la excelente obra de J. Ratzinger, se deja notar la falta de una aquilatada reflexión que, echando mano de la distinción entre pre-pascual y post-pascual facilitada por los métodos histórico-críticos, hubiera buceado en las profundidades de conciencia de este Judío del siglo I, solidario de nuestra frágil condición humana. En este sentido, hay dos temas adquiridos por la gran teología de segunda mitad del siglo XX que se muestran fundamentales en la tarea de ofrecer, como modelo de identificación de nuestra vida creyente, la humanidad de Jesús: su propia fe⁵⁵ y el desarrollo de su autoconciencia⁵⁶. Ambos temas están totalmente ausentes de la reflexión del papa.

Así es, Jesús no fue una foto fija de sí mismo sino que, al igual que cada uno de nosotros, fue ensanchando su propia conciencia al hilo del duro oficio de vivir. En efecto, el hombre está hecho de una mezcla de deseo y realidad, de anhelos profundos que deben ser negociados continuamente frente a la dureza de la realidad. Así, toda crisis personal tiene como desencadenante último un choque dramático entre los propios sueños y el desenvolvimiento mismo de la existencia, entre nuestros anhelos más íntimos y las decisivas interrupciones de la vida, entre las experiencias límite y el límite de toda experiencia... En el caso de Jesús no fue distinto⁵⁷. En este sentido, la reflexión cristológica del papa adolece del movimiento y de la vida que habría proporcionado una presentación de Jesús desde la conjugación dramática del ejercicio de su ministerio y su propia evolución de conciencia.

El ministerio profético de Jesús ha comenzado bajo el signo de la esperanza. El anuncio del Bautista del castigo inminente de Dios se torna, en la vida del Nazareno, en una irrupción novedosa de gracia y misericordia divinas para todos los hombres. Se trata de un anuncio fresco que ilusiona a las masas y provoca, tal como relatan los evangelios, entusiastas adhesiones. Es lo que se conoce con el nombre de la primavera de Galilea. Sin embargo, también los evangelistas testimonian para sus interlocutores que este aparente avance de la Buena Noticia se ve truncado. La primavera inicial deja

⁵⁴ Cfr. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, I, Madrid 2007, 152s.

⁵⁵ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Fides Christi*, en ID., *Ensayos teológicos*, II, Madrid 1965, 57-96.

⁵⁶ Cfr. K. RAHNER, *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo*, en ID., *Escritos de Teología*, V, Madrid 1964, 221-243.

⁵⁷ “La autoconciencia de Jesús es coextensiva a su propia realidad ontológica, tiene la misma historia que ella y se va constituyendo por la vida interior, la relación exterior, la apertura al Padre, el aprendizaje de los hombres, los sobresaltos de la historia y la esperanza del futuro”, en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos*, II, 946.

paso a la crisis de Galilea. Esta crisis está sellada con las palabras del evangelista Juan al final del relato del discurso del pan de vida: “Desde entonces muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no andaban con él” (Jn 6, 66).

No obstante, la existencia de dicha crisis es bastante discutida; sobre todo si se la entiende como una deserción en masa⁵⁸. Lo que sí parece claro es el progresivo desplazamiento desde el entusiasmo a la incomprensión⁵⁹. Así, para Marcos, la primera parte de su evangelio es un recorrido por los principales grupos de poder y su rechazo a Jesús, llegando a la incomprensión de los propios discípulos y la tergiversación de su mesianismo (cfr. Mc 8, 33). Este esquema, aunque sin la radicalidad de Marcos, es compartido substancialmente por el tercer evangelista (cfr. Lc 9, 18-26), mientras que Mateo expresa esta ruptura en el hecho de que Jesús deja de hablar a las multitudes y se concentra en la intensa formación de sus discípulos (cfr. Mt 13, 11). La fractura, por tanto, en la actividad misionera de Jesús está atestiguada por todos los evangelistas y adquiere una coloración especial al constatar que incluso el escenario geográfico, que para el Nuevo Testamento nunca es un elemento neutro, se ve desplazado desde Galilea a Jerusalén. En síntesis, y como afirma K. Rahner, “si al principio Jesús espera la victoria de su misión religiosa en el sentido de una *conversión* de su pueblo, luego crece en él cada vez más la vivencia de que su misión le lleva a un conflicto mortal con la sociedad religioso-política”⁶⁰.

Pues bien, nada de este proceso interno en la evolución de conciencia de Jesús queda reflejado en el libro del papa. De esta manera, podemos decir que si bien Ratzinger alcanza una clarividencia precisa y preciosa del mensaje de Jesús, su cristología, sin embargo, no acaba por esclarecer la figura del mensajero. Y así, un Jesús humanado, con dudas, crisis de identificación⁶¹ y crisis pastorales es igualmente un Jesús evangélico que puede ser de gran ayuda a la hora de aquilatar nuestra experiencia creyente y servir al cristiano de hoy como modelo de identificación.

4. Conclusión

El teólogo J. Ratzinger nos lega un libro con mucha y buena teología. Un libro que, desde sus opciones metodológicas fundamentales, devuelve a la teología una dimensión simbólica y metafórica acaso olvidada. Un libro que pretende ampliar los horizontes de una teología que, deslumbrada por el proceso de emancipación del hombre ilustrado, ha podido tener el pecado de reducir el misterio a los estrechos límites de nuestra razón. Un libro sobre Cristo que hace una reivindicación expresa y valiente: sólo se puede saber del amor sintiéndose amado.

⁵⁸ Cfr. R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Bilbao 1987, 51 donde se niega que el desencadenante de la crisis fuera el abandono de las masas.

⁵⁹ Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, la historia de un viviente*, Madrid 1983, 225.

⁶⁰ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1998, 293.

⁶¹ Rahner afirma cómo Jesús “está amenazado por crisis supremas de propia identificación”, en *Curso*, 294.