opusdei.org

La cristologia catòlica

Text de la conferència que Mons. Angelo Amato va pronunciar durant les XLIII Jornades de Qüestions Pastorals, el passat dia 7 de febrer al Seminari Conciliar de Barcelona. L'acte fou organitzat pel Centre Sacerdotal Montalegre, iniciativa promoguda per la Societat Sacerdotal de la Santa Creu.

08/02/2008

[Més informació de les XLIII Jornades de Qüestions Pastorals]

1. Una emergencia cristológica

Jesucristo constituye la identidad cristiana en su estadio naciente, y la cristología no es otra cosa que la reflexión creyente sobre este ADN del Cristianismo. En concreto la tarea de la cristología es la de anunciar siempre de nuevo y motivar constantemente hoy la fe en el misterio de la encarnación salvífica, expresada en el símbolo niceno-costantinopolitano de 381:

«Et in unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei unigenitum,

et ex Patre natum ante omnia saecula.

Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero,

genitum, non factum, consubstantialem Patri: per quem omnia facta sunt.

Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis.

Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est.

Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato; passus et sepultus est,

et resurrexit tertia die, secundum Scripturas,

et ascendit in caelum, sedet ad dexteram Patris.

Et iterum venturus est cum gloria,

iudicare vivos et mortuos, cuius regni non erit finis».

La cristología es, por lo tanto, «intellectus et redditio mysterii incarnationis et redemptionis in cultura nostrae aetatis».

A diferencia de la teología ortodoxa, anclada sustancialmente en la cristología de los Padres de la Iglesia y de los primeros siete concilios ecuménicos, y a diferencia asimismo de la teología protestante, con su típica cristología de la Cruz, la cristología católica presenta una originalidad metodológica con una triple referencia: escucha fundante de la Sagrada Escritura, adhesión indispensable a la tradición de la Iglesia (gran teología, liturgia, espiritualidad) y diálogo con la cultura.

La cristología católica, por consiguiente, tendría una *constante* contenutística, al reproponer y motivar siempre de nuevo el nucleo esencial de la cristología (encarnación y redención), y una *variable* metodológica, dada por el diálogo con los diferentes contextos culturales: secularización, pluralismo

religioso, post-modernidad, relativismo, indiferentismo.

Si, teóricamente hablando, la impostación católica parece la más adecuada y completa, ya que es capaz de componer de manera armónica las instancias de fidelidad a la tradición de la Iglesia (cristología ortodoxa) y de adhesión al texto bíblico (cristología protestante) con las instancias y los desafíos provenientes de la cultura contemporánea, en realidad los resultados no parecen del todo satisfactorios. Con frecuencia la cristología aparece reductiva, minimalista, insuficiente, porque no acoge el Misterio revelado en su integridad. Y ello deriva – como señala la Conferencia Episcopal Española, aunque el juicio vale para toda la Iglesia – de una concepción racionalista de la fe y de la revelación, de un humanismo inmanentista aplicado a Jesucristo,

de la absolutización arbitraria del método histórico-crítico. En definitiva, se ha abandonado lo que era específicamente cristiano, como el valor definitivo y universal de la revelación de Cristo, su condición de Hijo del Dios vivo, su presencia real en la Iglesia, la universalidad de su sacrificio redentor. [1]

Se trata de una situación crítica, de una verdadera y propia emergencia, no fisiológica, desde luego, sino más bien patológica, que afecta a toda la Iglesia y necesita una rápida terapia de curación.

2. Un Cristo «desfigurado»

2.1. Una investigación débil sobre Jesucristo

No pretendemos de ningún modo formular una valoración negativa de la investigación histórico-crítica. Reconocemos, por el contrario, que a ella se debe un mayor conocimiento

del texto bíblico y del contexto social y religioso de la Palestina del siglo primero de la era cristiana. Sin embargo, no podemos dejar de constatar que tal investigación ha fragmentado la imagen de Jesús en una multiplicidad de interpretaciones a menudo contradictorias y no raramente tendentes a disminuir su importancia universalmente salvífica.

Ciertamente, también el arte nos ha transmitido una galería riquísima de retratos: el Cristo transfigurado de los iconos bizantinos no es el Cristo muerto de Mantegna y el severo Juez miguelangelesco de la Capilla Sixtina no es el Cristo humanísimo y desfigurado de Rouault. Pero en todas estas imágenes emergía, en el fondo, una precisa identidad: la del Hijo de Dios encarnado, verdadero Dios y verdadero hombre. La creatividad artística respetaba

sustancialmente los cánones bíblicos, ofreciendo, aún en la diversidad de las interpretaciones, los rasgos esenciales para un inmediato reconocimiento del rostro de Cristo. [2]

Lo mismo se puede decir de las grandes presentaciones literarias de Jesús: diversas en sus puntos de vista pero convergentes en las líneas de fondo. El Cristo “epifanía de Dios” de Fedor Dostoievskij es diverso del Cristo “hijo del hombre” de Miguel de Unamuno, así como el “Cristo de la santa Agonía” de Georges Bernanos no coincide con el Cristo “revolucionario del amor” de Giovanni Papini o con “el eterno compañero del hombre” del Shusaku Endo. Narraciones literarias diferentes, pero el mismo Cristo de la tradición bíblica y eclesial.

La investigación contemporánea sobre el Jesús histórico, por el

contrario, parece haber extraviado el rostro auténtico del Señor, reduciéndolo a una oscura figura del pasado, del cual nada puede afermarse certeza, sino que fue al máximo, un moralista, un revolucionario o un predicador.

A diferencia de todos los demás grandes personajes de la antigüedad – Buda, Sócrates, Confucio, Julio Cesar… – de los cuales no se discute casi nada, respecto a Jesús hay un verdadero y propio encarnizamiento investigativo, que, con frecuencia, llega, si no a negar su misma existencia histórica, ciertamente a disolver su significato y valor, sembrando la sombra de la duda sobre todo aquello que dijo e hizo, que la Iglesia ha transmitido y vivido con fidelidad en sus dos mil años de existencia. Se trata de una verdadera y propia galería de falsificaciones, en las que Jesús se pierde en una madeja de mitos y leyendas, en base

a pretendidos descubrimientos de nuevas fuentes o desconcertantes interpretaciones finalmente “verdaderas” del fundador del Cristianismo. [3]

Concordamos con cuanto Klaus Berger, docente de Teología del Nuevo Testamento en la facultad de teología evangélica de la universidad de Heidelberg y uno de los más conocidos exegetas de lengua alemana, afirma en su reciente libro dedicado a Jesús:

«Algunos estudiosos han sacado su imagen de Jesús exclusivamente de una parte de los tres primeros evangelios, los de *Mateo* , *Lucas* , *Marcos* , sin tener en consideración el evangelio de *Juan* . Después han puesto en cuestión la autenticidad de muchas otras palabras de Jesús. Sin demasiadas escrúpulos han declarado leyenda textos que podrían resultar embarazosos para

los iluminados contemporáneos, atribuyendo a la comunidad formada tras la Pascua la responsabilidad del hecho de que Jesús se haya convertido en una especie de Dios. Esto ha redimensionado a Jesús: lo ha convertido una persona cualquiera, que ha dicho y hecho menos de lo que cuenta el Nuevo Testamento. Las narraciones sobre Jesús fueron privadas de su sal, haciéndose insulsas e insípidas. Y la persona misma de Jesús fue empequeñecida». [4]

Esta reducción hermenéutica de Jesús acaba por apagar todo interés en él y en sus ideales. Ha sido reducido a una sombra aquel que se ha definido luz del mundo. ¿Cómo se puede seguir y amar a un fantasma así? [5]

2.1. Una historia todavía por conocer

Todo ello, sin embargo, no es una novedad. Para los estudiosos de la

investigación histórica sobre Jesús se trata de una película ya vista. Hoy, de hecho, parece que hayamos regresado a los inicios de la *Leben-Jesu -Forschung* de los siglos [dieciocho y diecinueve] XVIII-XIX, [6] cuando, en plena euforia racionalista, Hermann Samuel Reimarus (+ 1768) rechazó como fraudulenta la imagen neotestamentaria de Jesús, muerto y resucitado, verdadero Dios y verdadero hombre. Tuvo inicio así el llamado «retorno al auténtico Jesús de la historia», con las numerosas vidas racionalistas, sobre todo protestantes, como, por ejemplo, la de de Heinrich E.G. Paulus, que acepta los milagros de Jesús, pero explicándolos de modo racional: las curaciones milagrosas serían debidas a las simple fuerza sicológica de Jesús. A las vidas racionalistas les siguieron las interpretaciones fantásticas, en las que la clave interpretativa de Jesús ya no era la

razón sino la fantasía: se inventan personajes, se narran episodios jamás mencionados en los evangelios – Jesús que llora por la muerte de Sócrates (!) – , se prefieren los apócrifos a los evangelios canónicos. Estas vidas fantásticas, por ejemplo, explican los milagros recurriendo a la “Reiseapotheke” (una especie de farmacia de viaje), que Jesús llevaba siempre consigo.

A todo ello siguió la interpretación mítica de David Friedrich Strauss, la escéptica de Bruno Bauer (que negò la misma existencia histórica de Jesús), la estética de Ernst Renan, la liberal de Adolf von Harnack, la modernista de Alfred Loisy. En este caleidoscopio interpretativo, había una pre-comprensión de fondo: el rechazo *a priori* de lo sobrenatural, la duda metódica sobre la validez testimonial de las fuentes neotestamentarias y el

reconocimiento del solo mensaje moralista de Jesús.

La publícistica hodierna – películas, documentales, novelas, publicaciones de nuevos “apócrifos”, el “Jesus Seminar” – parece querer proponer de nuevo el mismo clima creado por la teoría del fraude de Reimarus, que consideraba el Cristianismo como fruto del engaño de los primeros discípulos. Retorna, pues, de actualidad el juicio del famoso estudioso protestante Joachim Jeremias, gran intérprete del Nuevo Testamento, que definió tal teoría «necia y diletante». [7]

2.3. El carácter «biográfico» de los Evangelios

Afortunadamente, otros acercamientos no ideológicos han sacado a la figura de Cristo del callejón sin salida del prejuicio racionalista para colocarlo en la vía maestra de la investigación científica

más sólida y no condicionada *a priori* . Se trata de un siglo de desarrollos originales y positivos, que han dado resultados convincentes.

En efecto, al racionalismo liberal se opusieron con toda la fuerza de su competencia y su prestigio los exponentes de la llamada teología dialéctica, que, con Rudolf Bultmann, más que apuntar al Jesús de la historia hicieron hincapié en el Cristo del kerygma. Deseando, sin embargo, reconocer también el dato histórico, han sido numerosos los estudiosos – entre los cuales el ya citato Jeremias, pero también Ernst Käsemann. Günther Bornkamm, Heinz Conzelmann – que revalorizaron en modo sustancial el Jesús de la historia como importante para la fe, desde el momento que la comunidad cristiana primitiva no tenía intención de dejar que se

esfumara en el mito la historia y la persona de su maestro.

En esta línea de revalorización de la fiabilidad histórica de los Evangelios, se insertan estudiosos como Charles Harold Dodd, con su insuperable análisis de los fundamentos históricos del cuarto evangelio; los exponentes de la escuela escandinava, con su estudio sobre los medios y los controles de la transmisión de la tradición oral y escrita en tiempos de Jesús. La fase más reciente de esta cuestión, llamada " *Third Quest* " – tras la "primera" racionalista y la "segunda" bultmanniana y post-bultmanniana –, subraya, sobre indiscutibles bases arqueológicas, papirológicas e histórico-documentarias (como la valorización de nuevas fuentes no ficticias sino auténticas: Qumran, Nag-Hammadi, la literatura inter-testamentaria y helenística), la validez histórica de los Evangelios,

ofreciendo al respecto una adecuada criteriología. En esta línea se pone el óptimo volumen *Jesús, la respuesta a los enigmas* del prof. Armand Puig i Tàrrech. [8]

A todo ello se debe añadir también una nutrida serie de estudiosos, que, trabajando sobre la literatura comparada, han dato asimismo una respuesta convincente a la *vexata quaestio* de si los Evangelios nos transmiten una *vida* de Jesús o son simplemente fruto del la experiencia religiosa de la primera comunidad cristiana. Desgraciadamente, una actitud escéptica, tanto por parte de la literatura académica como de la formación catequística, tiende a subestimar o incluso a rechazar del todo la finalidad biográfica de los Evangelios.

En realidad, comenzando con Clyde Weber Votaw, que colocaba los evangelios en el ámbito de la

literatura biográfica greco-romana, y prosiguiendo con Graham N. Stanton, Charles H. Talbert, Philip Shuler (que motiva el carácter biográfico del evangelio de Mateo), Hubert Cancik (que muestra la estructura historiográfica de Marcos), y Klaus Berger, se llega a la síntesis de Richard Burridge, el cual, mediante un análisis comparado de las biografías helenísticas greco-romanas, incluído el Moisès de Filón de Alejandría, reafirma el carácter "biográfico" de los Evangelios. Burridge muestra cómo el verdadero género literario de los Evangelios es el *bíos* . Como las biografás de la época (*bíoi*), en efecto, también los Evangelios tienen una longitud relativamente breve; tienen un solo protagonista (Jesucristo, y sólo él; los demás personajess, incluída su madre o el mismo Pedro, disponen de un espacio mínimo); a diferencia de las modernas biografías, se concentran en el período más

significativo del personaje biografiado: en nuestro caso en el ministerio público de Jesús y en el misterio pascual, con una breve referencia a su nacimiento. [9]

Podemos entonces resumir los resultados más fiables de la investigación sobre la vida de Jesús señalando lo siguiente:

1. los datos científicamente más acreditados concuerdan en dar testimonio del valor histórico de los Evangelios;

2. los estudiosos revalorizan también la fiabilidad histórica del Evangelio de Juan, notando su fuerte conexión con el propio ambiente socio-cultural, con sus numerosos *topoi* , hoy arqueológicamente confirmados;

3. finalmente, un estudio desapasionado, libre de prejuicios racionalistas, lleva a concluir que los Evangelios son parte del género

literario *bíos* : eso significa que las narraciones evangélicas están más interesadas en referir acerca de “las gestas” de Jesús que a dar testimonio de la “fe” de los primeros cristianos.

Los evangelios se concentran en la persona, el mensaje, las actitudes y las obras de Jesús, en resumen, sobre su “vida”, en su momento más decisivo. La experiencia cristiana, en cambio, nos ha sido transmitida sobre todo en el resto del Nuevo Testamento: los *Hechos de los Apóstoles* , las *Epístolas* y el *Apocalipsis* .

La Iglesia antigua no habría elaborado los evangelios como *bíoi* si no hubiera estado interesada en la persona de Jesús. El hecho de que los evangelistas hayan elegido expresarse a través del género literario *Evangelio* , indica que hay una existencia histórica concreta en la raíz de su testimonio: si la carne –

concluye Burridge – no hubiera tenido relevancia para el evangelista o si el revelador no hubiese asumido en absoluto una existencia humana plena, ¿por qué el evangelista habría escrito un Evangelio? [10]

El valor histórico de los Evangelios y su cualidad biográfica devuelven a la teología una base insustituible para su elaboración cristológica.

3. Armonía entre historia y fe: *Jesús de Nazaret* de Benedicto XVI

El volumen *Jesús de Nazaret* de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI – se inserta en este contexto. [11] Siguiendo las vicisitudes del tiempo, se coloca en el punto más armonioso de la investigación histórico-crítica contemporánea. El texto contiene dos importantes premisas para el estudio de la cristología católica: una premisa metodológica y otra contenutistica.

3.1. Premisa metodológica

Metodológicamente hablando, el Papa sigue la línea interpretativa que reconoce tanto el valor histórico-documental y "biográfico" de las fuentes bíblicas, como la armonía entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Se individua, además, una "cristología pre-pascual", de la que el mismo Jesús da testimonio durante su existencia terrena.

El Santo Padre ya había preparado este volumen con su libro *Unterwegs zu Christus* (2003), en el cual, el entonces cardenal Ratzinger lamentaba tres límites presentes en la cristología contemporánea. Ante todo una inquietante *descristologización* , que reduce a Jesús a un simple personaje humanitario y tolerante, que no exige nada y aprueba todo. [12] En segundo lugar, el rechazo de lo sobrenatural como algo que está

presente en la historia. Un prejuicio que conduce a una interpretación de la figura de Jesús que se dice "científica", pero que, en realidad, es "ideológica". [13] En tercer lugar, una mal entendida actualización, que se convierte en criterio arbitrario de individuación de la autenticidad las palabras y acciones de Jesús, omitiendo elementos centrales del misterio de Cristo, para poner en evidencia sólo lo que se "presupone" que es "actual":

«Las presuposiciones acerca de lo que Jesús no podía ser (Hijo de Dios) y de lo que debía ser, se convierten en criterios de interpretación, y hacen aparecer como fruto de un riguroso análisis histórico lo que en realidad es sólo el resultado de premisas filosóficas». [14]

En *Jesús de Nazaret* , el Santo Padre relee la "historia" en su doble significado, es decir, como

acontecimiento espacio-temporal (*Historie*) y como evento salvífico (*Geschichte*). Estos dos significados dan la clave para entender en modo armónico el “evento Cristo”, tal como lo transmite la primera predicación apostólica post-pascual (cf. Hch 2, 22).

La historia de Jesús no es una creación mitológica de la comunidad cristiana o una consecuencia de las condiciones socio-políticas y económicas del tiempo. Ella es un soporte imprescindible de la realidad de Jesús. Esa historia es necesaria para no reducir la figura de Jesús a la de un héroe imaginario o a un simple maestro atemporal de humanidad, ni caer en un fideísmo acrítico, como sucede con las lecturas fundamentalistas de la Biblia.

La originalidad del Cristianismo reside justamente en la afirmación de que la historia humana ha

acogido al “evento Cristo”, regalo de amor del Padre a toda la humanidad; el Verbo hecho carne que hay que adorar; el Redentor que hay que querer; el Juez escatológico que hay que temer. Con eso se afirma que la totalidad de su evento y cada uno de sus «misterios» es historia de salvación de Dios Trinidad para el hombre. En Cristo, la historia humana se ha convertido en evento salvífico.

Por lo tanto no “ *sola fides* ”, porque una “ *fides sine historia* ” es infundada. Ni tampoco “ *sola historia* ”, porque una “ *historia sine fide* ” es insuficiente para aferrar la verdad del don de Dios en Cristo. Así, “ *historia et fides* ” están inseparablemente unidas y constituyen los pilares de la verdad del Cristianismo, que es salvación en la historia y en la fe.

Por la fe bíblica – advierte el Papa con razón – es indispensable y fundamental el *factum historicum* , es decir la referencia a acontecimientos históricos realmente acaecidos. El *incarnatus est* no es una afirmación poética o simbólica, sino fuertemente realista.

Por esto, él opta por una interpretación eclesial (*exégesis canónica*), que, si por un lado confía en los resultados de la investigación histórico-crítica, sin embargo no absolutiza su valor ni comparte su actitud de sospecha metódica.

Sus criterios interpretativos son por tanto los siguientes: confianza en la autenticidad histórica del dato neotestamentario; afirmación de la unidad y la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; importancia hermenéutica de la tradición viva de la Iglesia; atención a la analogía de la fe, entendida

como consonancia de las correspondencias interiores del dato de fe.

3.2. Premisa contenutística

La segunda premisa, que hace referencia al contenido, constituye el motivo dominante de la obra, y consiste en la presentación de Jesús como el nuevo Moisés profetizado por las Escrituras. Lo que hizo decisiva la figura de Moisés no fue tanto su potencia taumatúrgica o la liberación de su pueblo de la esclavitud egipcia, sino más bien el haber conversado «cara a cara» con Dios, como hace el amigo con su amigo (cf. Ex 33, 11). Este acceso inmediato a Dios le permitió comunicar al pueblo elegido la palabra y la voluntad de Dios de primera mano y sin falsificación.

Sin embargo, esta familiaridad tenía límites. Moisés, incluso hablando con Dios, no vio nunca su rostro, sino

sólo sus espaldas (Ex 33, 21s). La visión plena de Dios debía ser prerrogativa del nuevo Moisés, que habría vivido en la presencia de Dios no sólo como amigo, sino como Hijo. Y de esta comunión filial él habría sacado su autoridad doctrinal, la eficacia de sus obras de poder y la originalidad de sus actitudes: «A Dios nadie lo ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conbocer» (Jn 1, 18).

Benedicto XVI ve realizada en Jesús, plenamente y sin límites, la promesa del nuevo profeta y del mediador de la nueva alianza. Ésta es la clave para una recta comprensión de Jesús. Su enseñanza «con autoridad» no proviene de un aprendizaje humano, recibido en una escuela, sino del contacto inmediato con el Padre, que él ve cara a cara y del que es “la Palabra”: «La dimensión cristológica, es decir, el misterio del Hijo como revelador del Padre, la “cristología”,

está presente en todos los discursos y en todas las acciones de Jesús». [15]

4. La revalorización de la "cristología pre-pascual"

El volumen propone, por lo tanto, abundantes elementos para una cristología pre-pascual – ignorada por la mayor parte de los manuales de cristología –, ofrecida por el mismo Jesús antes de la Pascua, que posee todos los elementos que se necesitan para una comprensión correcta de su misterio. Una cristología que por parte de Jesús es explícita, pero que, antes de la Pascua, queda implícita para los discípulos. Ellos confesarán con fe a Jesús en su encuentro con el Resucitado. También aquí el Santo Padre nos ofrece una novedad teológica significativa, que merece ser acogida y seguida.

Después del capítulo sobre las tentaciones, el Papa afronta la

predicación de Jesús. El capítulo tercero, en efecto, trata del Evangelio del Reino, que constituye el eje de la predicación pre-pascual de Jesús. La llegada del Reino es la llegada misma de Jesús. El Reino de Dios es Jesús en persona. Es así rechazada la interpretación secularística del Reino o *reino-centrismo* , según la cual el Reino indicaría sencillamente un mundo en el que dominan la paz, la justicia y la salvaguardia de la creación, independientemente de la referencia a Dios. Para el Papa, en cambio, la expresión «Reino de Dios» subraya justamente el señorío de Dios, fuente y criterio de paz y justicia en el mundo. Y es en Jesucristo donde Dios obra y reina en modo divino, es decir, sin poder mundano; reinando y sirviendo con amor; un amor que va hasta el fin, hasta a la Cruz.

También el Sermón de la montaña (capítulos cuarto y quinto) es

cristologicamente decisivo. Jesús se sienta sobre la «cátedra» de la montaña, no como los maestros de Israel, sino como el nuevo Moisés, el Moisés más grande, que amplía la alianza a todos los pueblos sobre el nuevo Sinai. El Sermón de la montaña es la nueva Torah traída por Jesús. El Papa no examina todo el contenido del Sermón, sino que elige tres temas: las Bienaventuranzas, la nueva Torah del Mesías y la Oración.

Las Bienaventuranzas tienen un gran valor para el discípulo, puesto que antes han sido vividas y realizadas por el mismo Cristo, como en su prototipo. Ellas son una especie de biografía oculta de Jesús; su retrato fiel. [16] También las Bienaventuranzas contienen elementos concretos de una cristología implícita o pre-pascual, que el Papa, en este contexto, llama “cristología escondida”. [17] Tras el Sermón de la montaña yace la figura

de Cristo, de ese hombre que es Dios y les enseña a sus discípulos las sendas de la verdadera vida.

Después de las Bienaventuranzas se presenta la Torah del nuevo Mesías, que no ha venido para abolir la ley antigua sino a darle cumplimiento. Este cumplimiento exige un “ *plus* ” de justicia: la justicia de los discípulos de Jesús, en efecto, tiene que ser superior a la de los escribas y fariseos. Aún en la fidelidad y la continuidad, la relación entre la Torah de Moisés y la Torah del Mesías es, sin embargo, ilustrada a través de una serie de antítesis: «se dijo a los antiguos, pero yo os digo».

Con el fin de hacer luz sobre este aspecto sorprendente, el Papa teje un respetuoso diálogo con Jacob Neusner, un rabino contemporáneo, el cual, conversando idealmente con Jesús, resulta impresionado por la grandeza y pureza de sus palabras.

[18] Sin embargo, el rabino se queda perplejo frente a la imposibilidad de conciliar el corazón del Sermón de la montaña con la Torah, decidiendo no seguir a Jesús, sino permanecer fiel al “eterno Israel”. [19]

¿Qué es lo que ha turbado al hebreo observante Neusner frente al mensaje de Jesús? La centralidad del Yo de Jesús, que imprime a todo una nueva dirección: «La perfección, el ser santos como Dios es santo, exigido por la Torah, ahora consiste en seguir a Jesús». [20]

Es este el punto que distingue el mensaje de Jesús de la fe del “eterno Israel”. Cristo se coloca en el lugar de la Torah: «Jesús se entiende a sí mismo como la Torah, la palabra de Dios en persona». [21] En las antítesis del Sermón de la montaña aparece la sublimidad del *ethos* del nuevo Mesías: «no sólo no matar, sino ir al encuentro del hermano con el que se

está en conflicto para reconciliarse con él; nada de divorcios; no sólo igualdad en el derecho (ojo por ojo, diente por diente), sino dejarse golpear sin devolver el golpe; amar no solamente al prójimo, sino incluso al enemigo». [22]

Esta cristologización de la Torah, que impide al hebreo Neusner seguir a Jesús, es el núcleo irrenunciable de la enseñanza de Jesús.

Lo que la cristología católica frecuentemente no consigue ver, el hebreo Neusner lo ha percibido claramente: antes de la Pascua, en su predicación, Jesús ha pretendido tener una autoridad suprema, la autoridad misma de Dios.

La lectura cristológica del Jesús prepascual continúa en los capítulos sucesivos con la oración de Jesús, con la vocación de los discípulos, con el mensaje de las parábolas. El amplísimo capítulo octavo trata más

tarde de las grandes imágenes juánicas relativas a Jesús. Frente a una exégesis a la que le cuesta bastante reconocer la historicidad del cuarto Evangelio, considerándolo una reconstrucción teológica tardía, el Papa afirma, por el contrario, siguiendo una exégesis más atenta a la fiabilidad histórico-documentaria, que el cuarto Evangelio se apoya en un conocimiento extraordinariamente preciso de los lugares y de los tiempos y que, además, su autor es un testigo ocular fiable y veraz de los hechos de Jesús:

«La verdadera pretensión del [cuarto] Evangelio es la de haber transmitido correctamente el contenido de los discursos, el auto-testimonio de Jesús en las grandes controversias desarrolladas en Jerusalén, a fin de que el lector encuentre de veras los contenidos decisivos de este mensaje y en él la auténtica figura de Jesús». [23]

El Evangelio de Juan, en cuanto “Evangelio pneumático”, no ofrece una simple transcripción taquigráfica de las palabras y de las acciones de Jesús, sino que nos acompaña, mediante el comprender en el recuerdo, en la profundidad de la palabra y de los acontecimientos: «Este Evangelio nos muestra al verdadero Jesús, y podemos usarlo tranquilamente como fuente sobre Jesús». [24]

Tras haber recalcado y justificado la fiabilidad histórica del cuarto Evangelio, el Papa ilustra, con su extraordinaria finura expositiva, las grandes imágenes *cristológicas* contenidas en él: el agua, la vid y el vino, el pan, el pastor.

Con la confesión de Pedro, en el nono capítulo, tenemos otra importante confirmación de la autocomprensión de Jesús, que se ponía en el mismo plano del Dios viviente:

«Era éste el elemento que la fe rígidamente monoteísta de los Hebreos no conseguía aceptar; era éste el elemento que incluso el mismo Jesús podía preparar sólo lenta y gradualmente. Era éste también el elemento que – sin olvidar la continuidad ininterrumpida con la fe en la unicidad de Dios – impregna su entero mensaje y costituye su aspecto más nuevo, particular y distintivo. El hecho de que el proceso ante el Procurador romano se transformara en un proceso contra un mesianismo político correspondía al pragmatismo de los Saduceos. Pero incluso el mismo Pilatos intuyó que, en realidad, se trataba de cosa muy distinta, esto es, que nunca le habrían entregado para condenarlo a un "rey" que fuera en verdad políticamente prometedor». [25]

En Jesús las palabras y las promesas mesiánicas se hacen realidad de

forma desconcertante e inesperada. Y los discípulos, turbados, percibían que verdaderamente Jesucristo era Dios en persona. Y manifestaban su convicción con los títulos de la Antigua Alianza: Cristo, Hijo de Dios, Señor. Sólo tras la resurrección la luz de Pascua hizo exclamar a Tomás en modo explícito y pleno: «Señor mío y Dios mío» (Jn 20,28).

También el hecho de la Transfiguración tiene que ver con la divinidad de Jesús, estrechamente relacionada con el misterio de la Cruz. En este evento se hace visible la íntima compenetración del ser de Jesús con Dios. En su ser uno con el Padre, Jesús mismo es Luz de Luz:

«Aquello que Él es en su intimidad y aquello que Pedro había tratado de decir en su confesión se hace perceptible en este momento incluso a los sentidos: el ser de Jesús en la luz

de Dios, su propio ser luz como Hijo». [26]

El volumen se concluye con el capítulo décimo, que completa esta original cristología pre-pascual con los títulos y las afirmaciones que Jesús mismo se atribuye. Si después de la Pascua se impusieron apelativos como Cristo (Mesías), *Kyrios* (Señor), Hijo de Dios, antes de la Pascua Jesús mismo utilizó en referencia a sí mismo los títulos “Hijo del hombre”, “el Hijo” y la expresión “Yo soy”. Con ello Jesús manifesta su propia originalidad y su caraterística exclusiva, que es la de estar en comunión filial con el Padre, en una comunión no sólo de carácter intelectual, sino también ontológica: Jesús es verdaderamente el Hijo de Dios y Dios él mismo. Cuando el primer Concilio de Nicea (325 d.C.) usó el adjetivo *omooúsios* (de la misma substancia o consubstancial al Padre), no helenizó la fe, sino que

fijó el elemento incomparablemente nuevo que había aparecido en el hablar de Jesús con el Padre: «En el Credo de Nicea la Iglesia, junto con Pedro, dice siempre de nuevo a Jesús: “Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo” (Mt 16, 16)». [27] **5. Cristología y tradición bíblico-ecclesial: una indispensable correción de rumbo**

Si hasta ahora hemos dado gran espacio al libro del Santo Padre, lo hemos hecho con la precisa convicción de que la obra constituye un verdadero “ *turning point* ” de la cristología católica contemporánea y, por consiguiente, un importante indicador en la investigación, en la enseñanza y en la catequesis. El *Jesús de Nazaret* ratzingeriano es el mismo que nos ha transmitido la tradición bimilenaria de la Iglesia, no como fruto de la creatividad de la comunidad cristiana primitiva, sino como manifestación auténtica y veraz de la persona, de las palabras,

de las actitudes y de las obras de Jesús de Nazaret. La comunidad cristiana no ha inventado, desfigurato o transfigurado a Jesús de Nazaret. Simplemente lo ha testimoniado y anunciado con coherencia.

Por ello el volumen del Papa – que pronto se completará con la segunda parte, relativa al evento de la encarnación y al misterio pascual – por sí solo contiene implícitamente un conjunto de orientaciones "contenutísticas" y "bibliográficas" no sólo para una actualización de nociones, sino sobre todo para una significativa correción de rumbo de la actual navegación de la cristología católica. [28]

6. Cristología y diálogo interreligioso

6.1. Los desafíos de la cultura contemporánea a la cristología

Un elemento intrínseco del método teológico nos lo da el *auditus culturae* , que al día de hoy puede ser estimulado por un triple diálogo: diálogo con las otras religiones del mundo, diálogo con la cultura post-moderna, diálogo con las situaziones de injusticia.

Por lo que se refiere al diálogo interreligioso, es un hecho que hoy como ayer la humanidad vive en una pluralidad de religiones, y es otro dato de hecho que la Iglesia católica no rechaza nada de cuanto es verdadero y santo en las otras religiones. [29] Por otra parte, empero, el Señor Jesús, antes de ascender al cielo, confió a sus discípulos el mandato de anunciar el Evangelio al mundo entero y de bautizar a todas las naciones (cf. Mc 16, 15-16 *passim*). Esta misión universal de la Iglesia, que nace del mandato explícito y solemne de

Jesús, se halla todavía lejos de su cumplimiento. [30]

El desafío que la presencia de fieles de otras religiones constituye para los católicos tiene un doble efecto: les obliga a redescubrir su propia identidad de bautizados y les constriñe a valorar el significato salvífico de las otras religiones.

Desgraciadamente, sin embargo, en la práctica y en la profundización teórica del diálogo entre la fe cristiana y las otras tradiciones religiosas «el perenne anuncio misionero de la Iglesia es hoy puesto en peligro por teorías de tipo relativista, que pretenden justificar el pluralismo religioso, no sólo *de facto* sino también *de iure* (o de principio)». [31] Y a estas teorías decididamente pluralistas y relativistas se dirige la Declaración *Dominus Iesus* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, al fin de

contestar sus presupuestos y rechazar sus conclusiones.

En realidad, una respuesta oportuna y autorizada a las hipótesis pluralistas de la teología de las religiones – ya sustancialmente presentes en los años ‘80 en la reflexión teológica sobre todo en lengua inglesa – había sido dada ya en 1990 por la Encíclica – fundamentalmente cristológica y doctrinal, además de misionera – *Redemptoris missio* de Juan Pablo II. En ella se afirmaba: 1. Jesucristo es el único salvador de la humanidad (*RMi* n. 4-11); 2. existe una indisoluble unidad personal entre el Verbo eterno y el Jesús histórico (*RMi* n. 6); 3. el reino de Dios se identifica con la persona misma de Jesucristo, y la Iglesia está al servicio del Reino (*RMi* n. 12-20; n. 9).

A propósito de Jesucristo, Único Salvador» de la entera humanidad,

fuente de gracia y salvación también fuera del Cristianismo, Juan Pablo II se expresaba así:

«Los hombres, pues, no pueden entrar en comunión con Dios, si no es por medio de Cristo y bajo la acción del Espíritu. Esta mediación suya única y universal, lejos de ser obstáculo en el camino hacia Dios, es la via establecida por Dios mismo, y de ello Cristo tiene plena conciencia. Aun cuando no se excluyan mediaciones parciales, de cualquier tipo y orden, éstas sin embargo cobran significado y valor *únicamente* por la mediación de Cristo y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias» (*RMi* n. 5).

Este importante pronunciamiento magisterial ha sido desatendido en sus afirmaciones doctrinales probablemente por dos motivos: por su contexto temporal, dado que en la

teología occidental no se entendió de inmediato la extensión de las tesis pluralistas y su perniciosa importancia; y por su índole misionera, en cuando la encíclica fue recibida, leída e interpretada en sus aspectos propiamente misionológicos, pastorales y espirituales más que en sus aspectos doctrinales.

Tampoco el documento de la Comisión Teológica Internacional “ *El Cristianismo y las religiones* ” (1997), [32] que, retomando el magistero de la Iglesia, ofrecía un amplio y orgánico cuadro de referencia para aclarar la relación salvífica del misterio de Cristo y de la Iglesia con las otras religiones, ha tenido mejor fortuna. La consecuencia ha sido una ulterior difunsión a todos los niveles, doctrinales y pastorales, de teorías y de actitudes decididamente relativistas y pluralistas.

Añadamos en seguida que, teniendo en cuenta la particular situación teológica de Asia, en noviembre del 1999, en la exhortación apostólica post-sinodal *Ecclesia in Asia* , el Santo Padre Juan Pablo II reafirmaba oportunamente la doctrina de la unicidad y universalidad salvífica del misterio de Cristo:

«Desde el primer instante del tiempo hasta el último, Jesús es el único Mediador universal. También para cuantos no profesan explícitamente la fe en él como Salvador, la salvación llega a través de él como gracia, mediante la comunicación del Espíritu Santo. Nosotros creemos que Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, es el único Salvador, dado que sólo él, el Hijo, ha realizado el plan universal de la salvación». [33]

6.2. La Declaración “ *Dominus Iesus* ”

En este inexplicable clima de desatención e incluso en ocasiones aversión, la Congregación interviene con un documento extremadamente breve y con un «lenguaje expositivo» de indudable claridad (DI n. 3). La Declaración no pretende tratar de modo orgánico y amplio toda la problemática relativa a la unicidad y universalidad del misterio de Cristo y de la Iglesia, ni proponer soluciones teológicas originales, sino simplemente exponer de nuevo los fundamentos de la doctrina católica, a menudo olvidados o negados por la teología pluralista incluso católica.

Desde un punto de vista cristológico, tres son sustancialmente los contenidos doctrinales que la *Declaración "Dominus Iesus"* desea recalcar para contrastar interpretaciones erróneas o ambiguas acerca del acontecimiento central de la revelación cristiana, o sea sobre el significado y el valor

universal del misterio de la encarnación:

1. la plenitud y la definitividad de la revelación de Jesús (n. 5-8);

2. la unidad de la economía salvífica del Verbo encarnado y del Espíritu Santo (n. 9-12);

3. la unicidad y universalidad del misterio salvífico de Jesucristo (n. 13-16).

1. La reafirmación de la plenitud y de la definitividad de la revelación cristiana pretende oponerse a la tesis sobre el carácter limitato, incompleto e imperfecto de la revelación de Jesucristo, considerada como complementaria a aquella presente en las otras religiones. El fundamento de esta aserción errónea sería el hecho de que la plena y completa verdad acerca de Dios no podría ser monopolio de ninguna religion histórica. Ni siquiera el

Cristianismo, por tanto, podría expresar adecuadamente todo el entero misterio de Dios.

Esta posición es rechazada como contraria a la fe de la Iglesia. Jesús, en cuanto Verbo del Padre, es «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6). Es él quien revela la plenitud del misterio de Dios: «A Dios nadie lo ha visto jamás: el Hijo Único, que está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer» (Jn 1, 18). Justamente, la *Declaración* indica que la fuente de la plenitud, la globalidad y la universalidad de la revelación cristiana es la persona divina del Verbo encarnado: «La verdad sobre Dios no es abolida o reducida porque sea dicha en lenguaje humano. Ella, en cambio, sigue siendo única, plena y completa porque quien habla y actúa es el Hijo de Dios encarnado» (n. 6). Por consiguiente, la revelación cristiana lleva a plenitud todas las demás

revelaciones salvíficas de Dios a la humanidad.

2. En cuanto a la unidad de la economía salvífica del Verbo la *Declaración* pretende contrastar tres tesis que, con el objeto de fundar teológicamente el pluralismo religioso, buscan relativizar y disminuir la originalidad del misterio de Cristo.

La primera considera a Jesús de Nazaret, como una de las tantas encarnaciones histórico-salvíficas del Verbo eterno, reveladora de lo divino no de manera exclusiva, sino complementaria a otras figuras históricas. Contra tal tesis, se reafirma la unidad entre el Verbo eterno y Jesús de Nazaret. Solo Jesús es el Hijo y el Verbo del Padre. Es por lo tanto contrario a la fe cristiana introducir una cualquiera separación entre el Verbo y Jesucristo: Jesús es el Verbo encarnado, persona una e

indivisible, hecho hombre para la salvación de todos (cf. n. 10).

Una segunda tesis errónea, derivata de la primera, establece una distinción dentro de la economía del misterio del Verbo. En virtud de ella, existiría una doble economía salvífica, la del Verbo eterno y la del Verbo encarnado: «La primera tendría una plusvalía de universalidad respecto a la segunda, limitada solamente a los cristianos, aunque si bien en ella la presencia de Dios sería más plena» (n. 9). La *Declaración* rechaza esta distinción y reafirma la fe de la Iglesia en la unicidad de la economía salvífica querida por Dios, Uno y Trino, «cuya fuente y centro es el misterio de la encarnación del Verbo, mediador de la gracia divina en el plan de la creación y de la redención» (n. 11). Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, es el único mediador y redentor de toda la humanidad: si

hay elementos de salvación y de gracia fuera del Cristianismo, estos hallan su fuente y su centro en el misterio de la encarnación del Verbo.

Una tercera tesis errónea separa, en cambio, la economía del Espíritu Santo de aquella del Verbo encarnado: la primera tendría un carácter más universal que la segunda. La *Declaración* rechaza también esta hipótesis como contraria a la fe católica. La encarnación del Verbo es, en efecto, un evento salvífico trinitario: «el misterio de Jesús, Verbo encarnado, constituye el lugar de la presencia del Espíritu Santo y la razón de su efusión a la humanidad, no sólo en los tiempos mesiánicos, sino también antes de su venida en la historia» (n. 12). El misterio de Cristo está íntimamente conectado con el del Espíritu Santo, por lo cual la acción salvífica de Jesucristo, con y por su Espíritu, se extiende, más allá de los

confines visibles de la Iglesia, a toda la humanidad. Hay una única economía divina trinitaria, que se extiende a la humanidad entera, por lo cual «los hombres no pueden entrar en comunión con Dios si no es por medio de Cristo y bajo la acción del Espíritu» [34] (n. 12).

3. Finalmente, contra la tesis que niega la unicidad universalidad salvífica del misterio de Cristo, la *Declaración* reafirma que «debe ser *firmemente creída* , como dato perenne de la fe de la Iglesia, la proclamación de Jesucristo, Hijo de Dios, Señor y único salvador, que en su evento de encarnación, muerte y resurrección ha llevado a cumplimiento la historia de la salvación, que tiene en él su plenitud y su centro» (n. 13). Recogiendo los numerosos datos bíblicos y magisteriales, se declara que «la voluntad salvífica universal de Dios Uno y Trino es ofrecida y cumplida

una vez para siempre en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios» (n. 14).

La misma Congregación para la Doctrina de la Fe publicò en 2001 una *Notificación* a propósito del libro de Jacques Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso* . La Notificación confuta algunas afirmaciones erróneas o peligrosas, reproponiendo, en la línea trazada por la *Dominus Iesus* , la verdad evangélica de la mediación salvífica única y universal de Jesucristo, de la unicidad y plenitud de la revelación cristiana, de la acción salvífica universal del Espíritu Santo, de la ordenación de toda la humanidad a la Iglesia.

7. Cristología y diálogo con la cultura contemporánea

El diálogo con la cultura contemporánea implica también el encuentro con la llamada cultura

post-moderna, fundamentalmente relativista y pluralista. Este diálogo, por tanto, no puede descuidar la recta metodología teológica.

Un ejemplo de tergiversación metodológica lo constituye la interpretación post-moderna de la cristología realizada por Roger Haight, el cual, pretendiendo valorizar el dato cultural contemporáneo – o aquello que él considera como tal –, corre el riesgo, sin embargo, de falsear el dato de fe.

Para Haight, en efecto, «no se puede seguir afirmando […] que el Cristianismo es la religión superior o que Cristo es el Centro absoluto, respecto al cual todas las demás mediaciones históricas son relativas. […] En la cultura post-moderna es imposible pensar […] que una religión pueda pretender ser el centro al cual todas las demás deben ser reconducidas». [35]

Con una impostación metodológica errónea las consecuencias son fácilmente imaginables. De hecho, la *Notificación* de la Congregación para la Doctrina de la Fe relativa al libro *Jesus Symbol of God* de Roger Haight, además de señalar una metodología carente, enumera algunas otras graves carencias de contenido acerca de la preexistencia del Verbo, la cual no tendría un fundamento bíblico; acerca de la divinidad de Jesús, el cual sería solo una persona finita, una persona humana, un ser humano exactamente como cada uno de nosotros; acerca de la Santísima Trinidad, cuyo misterio resulta vanificado por la negación de la divinidad de Jesús; acerca del valor salvífico de la muerte de Jesús, que sería sólo un profeta; acerca de la unicidad y universalidad de la mediación salvífica de Jesús y de la Iglesia: sólo Dios operaría la salvación, la mediación universal de Jesús no sería, pues, necesaria;

acerca de la resurreción, que carecería de pruebas históricas. [36]

También en el ámbito de las situaciones de injusticia y de pobreza, una errada impostación teológica no sólo no responde a las exigencias de justicia y de solidaridad, sino que priva a la teología de su verdadera fuerza, esto es, la del Evangelio de Jesús. En la fe de la Iglesia, fuente de cualquier discurso teológico, y no separada de ella, la *Iglesia de los pobres* recibe su valoración cristiana, como testimonia la larga tradición de la doctrina social de la Iglesia, que sale al paso evangélicamente de las exigencias de equidad e igualdad de todo ser humano.

La falta de atención a las fuentes de la fe, pone en riesgo contenidos substanciales de la confesión de fe cristiana. Por ello la *Notificación* de la Congregación para la Doctrina de

la Fe sobre la cristología de Jon Sobrino, poniendo de manifiesto la debilidad de sus presupuestos metodológicos, enumera las interpretaciones erróneas dadas por el autor a la divinidad de Jesús, al misterio de la encarnación, a la relación Jesucristo-Reino de Dios, a la autoconciencia de Jesús, al valor salvífico de su muerte. [37] **8. La guía del magisterio**

En nuestra reflexión sobre la cristología católica hemos omitido un importante acento, esto es, la referencia antropológica. La cristología – o sea, el recto anuncio de Cristo – es base insustituible para una sana antropología cristiana. *Cristo* y *hombre* son términos co-esenciales. Cristo, Hijo de Dios encarnado, se ha hecho verdadero hombre, al fin de que el hombre pudiese hacerse verdadero hijo de Dios:

«Por esto la Palabra se hizo hombre y el Hijo de Dios se hizo hijo del hombre, para que el hombre, captando la Palabra y recibiendo la filiación, se hiciese hijo de Dios». [38]

La cristología católica debe recuperar el auténtico Cristo bíblico-eclesial, piedra angular de la Iglesia, para poder relanzar una auténtica antropología cristiana, que restituya al hombre post-moderno la esperanza y el gozo de su existencia humana.

En tal recuperación nos ha hecho de guía también el magisterio de la Iglesia, que, no sólo no es insensible a la investigación, apreciando su perseverancia y sus fatigas, sino que, al contrario, recoge con gratitud sus frutos maduros y los difunde a manos llenas.

Con todo ello contribuye a poner de nuevo en la justa dirección el indispensable trabajo de búsqueda y

profundización bíblico-teológica. Como para el debate mariológico y eclesiológico de los años 1970-1990, también para la *quaestio christologica* del pasado ventenio el magisterio se hace interlocutor y protagonista de la correcta elaboración metodológica y contenutística de la comprensión verdadera de Jesús al inicio del tercer milenio.

Este protagonismo no está dictado por actitudes censorias, sino por el amor: « *Solus amor* ». Asì Pedro respondió a Jesús: «Señor, tu lo sabes todo; tú sabes que te amo» (Jn 21, 17). De este amor por Jesús brota la misión pastoral de Pedro y de los Apóstoles.

+*Angelo Amato, SDB*

.....

[1] Cf. Conferencia Episcopal Española, *Teología y Secularización*

en España , Edice, Madrid 2006, n. 5, per sobre todo n. 23-32.

[2] Cf. Christoph L. Frommel y Gerhard Wolf (a cura), *L'immagine di Cristo dall'acheropita alla mano d'artista* , Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2006.

[3] Un ejemplo típico lo tenemos en la novela *The Da Vinci Code* (2003) de Dan Brown, en la que no se sabe si lamentar más la ignorancia respecto a Jesús de Nazaret y la Iglesia o la arrogancia con la que propone una larga serie de verdaderas y propias falsificaciones históricas e interpretativas. Para una crítica rigurosa de los errores contenidos en esta " *fiction* ", cf. Carl E. Olson y Sandra Miesel, *The Da Vinci Hoax. Exposing the Errors in The Da Vinci Code* , Ignatius Press, San Francisco 2004. El hecho, sin embargo, de que entre los cristianos se haya producido un desconcierto tal

respecto al libro y al film, demuestra la escasa importancia dada tanto en las escuelas teológicas como en la catequesis a la historia de los orígenes del Cristianismo y a sus fuentes. Paradójicamente, el mismo desorientamiento se ha dado ante el film “ *The Passion of Christ* ” (USA-Italia 2004), clasificado “restricted”en los Estados Unidos de América, esto es, prohibido a menores de 17 años no acompañados. Y sin embargo la película contenía no una narración novelesca, sino la descripción evangélica puntual de la pasión de Jesús, con las escenas realistas de la traición de Judas, de la flagelación, de la coronación de espinas, del cruel camino al Calvario de Jesús cargado con la cruz, de la crucifixión y de la muerte. El suplicio crudelísimo de la crucifixión con el golpe final de la lanza es exactamente lo que sucedió hace veinte siglos, y que viene representado en la piedad mariana

por los misterios dolorosos del Rosario.

[4] K. Berger, *Gesù* , Queriniana, Brescia 2006, p. 9-10.

[5] «Un Jesús irreconocible», es el juicio que José Rico Pavés ha dado recientemente a un volumen sobre Jesús, muy difundo en España: J.A. Pagola, *Jesús. Aproximación histórica* , PPC, Madrid 2007.

[6] Cf. A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù* , Brescia, Paideia 1986.

[7] J. Jeremias, *Il problema del Gesù storico* , Brescia, Paideia 1973, p. 11.

[8] A. Puig i Tàrrech, *Gesù. La risposta agli enigmi* , San Paolo, Cinisello B. 2007.

[9] R. Burridge, *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-*

Roman Biography, Cambridge, University Press 1992.

[10] Ib. p. 257.

[11] Joseph Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret* , Rizzoli, Milano 2007.

[12] J. Ratzinger, *In cammino verso Gesù Cristo* , San Paolo, Cinisello B. 2004, p. 6.

[13] Ib. p. 52.

[14] Ib. p. 53.

[15] Joseph Ratzinger – Benedicto XVI, *Gesù di Nazaret* , p. 28.

[16] Ib. p. 98.

[17] Ib. p. 124.

[18] J. Neusner, *Un rabbino parla con Gesù* , San Paolo, Cinisello B. 2007.

[19] Joseph Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret* , p. 130.

[20] Ib. p. 131.

[21] Ib. p. 137.

[22] Ib. p. 151.

[23] Ib. p. 269.

[24] Ib. p. 275.

[25] Ib. p. 350-351.

[26] Ib. p. 357.

[27] Ib. p. 405.

[28] Para el género literario "manuales de cristología", que substancialmente siguen la línea hermeneútica eclesial presente en el libro del Papa, señalamos los siguientes: Angelo Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristología* , Edizioni Dehoniane, Bologna 2003, sexta edición revisada y ampliada

con cuatro capítulos, con bibliografía internacional en cada uno de los dieciocho capítulos. Con traducción española: *Jesús el Señor* , BAC, Madrid 2006, tercera edición; Fernando Ocáriz – Lucas F. Mateo Seco – José Antonio Riestra, *Il Misterio di Cristo. Manuale di Cristología* , Apollinare Studi, Roma 2000, p. 335; Christoph Schönborn – Michael Konrad – Hubert Philipp Weber, *Dio inviò suo Figlio . Cristología* , Jaca Book, Milano 2002, pp. 312.

[29] Concilio Ecuménico Vaticano II, Decl. *Nostra aetate* , n. 2.

[30] Así se expresaba en 1990 Juan Pablo II en la encíclica *Redemptoris missio* , n. 1 (= RMi).

[31] Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus* , n. 4. De ahora en adelante las citas aparecerán en el texto con la sigla DI. Para el texto de la Declaración, véase:

Congregatio pro Doctrina Fidei, *Documenta inde a Concilio Vaticano Secundo Expleto Edita (1966-2005)* , Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, p. 496-517.

[32] Cf. Commissione Teologica Internazionale, *Il Cristianismo e le religioni* , en Commissione Teologica Internazionale, *Documenti 1969-2004* , Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, p. 543-597.

[33] Juan Pablo II, Exhort. post-sin. *Ecclesia in Asia* , n. 14.

[34] Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio* , n. 5.

[35] Roger Haight, *Jesus Symbol of God* , Orbis Books, Maryknoll 1999, p. 333.

[36] Congregatio pro Doctrina Fidei, *Notificatio de opere "Jesus Symbol of God" a Patre Rogerio Haight S.J. edito,*

13 dicembre 2004 , en Congregatio pro Doctrina Fidei, *Documenta* , p. 620-628.

[37] Congregazione per la Dottrina della Fede, *Notificazione sulle opere del P. Jon Sobrino, Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Madrid 1991) e La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas (San Salvador 1999), 26 novembre 2006* , Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006.

[38] Ireneo, *Adversus haereses* , III, 19, 1.

pdf | document generat automàticament des de https://opusdei.org/ca-es/article/la-cristologia-catolica/ (12/12/2025)