

Jesucristo, el redentor

César Izquierdo

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

PAMPLONA

RESUMEN Este texto ofrece un estudio de la soteriología de Ratzinger a partir de sus textos teológicos hasta su elección como Romano pontífice (2005). Desde el principio, Ratzinger ha considerado la misión de Cristo como un aspecto inseparablemente unido a su persona, denunciando la separación entre cristología y soteriología, entre ontología y misión. La persona es en Jesús el punto de encuentro entre encarnación y redención. Para ello, parte de una renovada concepción de la persona en la que el "estar-en-y-con-el-otro" es su forma de "estar-en-y-consigo mismo". La pre-existencia es condición de la pro-existencia de Cristo. En diálogo crítico con la teología protestante, desarrolla su propia teología de la cruz; trata asimismo del sacrificio, de la expiación y de la realización a través del dolor-amor. Termina con una alusión a la relación entre cruz y eucaristía.

PALABRAS CLAVE Jesucristo redentor, sacrificio, expiación, cruz.

SUMMARY *This text presents a study of Ratzinger's soteriology starting from his theological texts to his election as Roman Pontiff in 2005. From the beginning Ratzinger has considered the mission of Christ as an inseparable aspect linked to Him, denouncing the separation between Christology and soteriology, ontology and mission. In Jesus the humanity is the meeting point between incarnation and redemption. He starts from a renewed conception of the human being in which "being-in-and-with-the-other" is his way of "being-in-and-with-oneself". The pre-existence is condition of the pro-existence of Christ. In a critical dialogue with the Protestant theology he develops his own theology of the cross; he also deals with sacrifice, atonement and fulfilment through sorrow-love. He finishes mentioning the relation between cross and Eucharist.*

KEY WORDS *Jesus Christ the Redeemer, sacrifice, atonement, cross.*

La teología es *intellectus* y *affectus fidei*. En ambos, pero singularmente en el *affectus*, está implicada la biografía de quienes ofrecen a la iglesia su reflexión sobre la fe. No hay teología sin biografía: una afirmación de este tipo

podría considerarse en otro tiempo como una contaminación de la pureza que, se pensaba, debe tener el discurso racional sobre la fe. Hoy, en cambio, nos parece una evidencia, una estupenda evidencia porque da vida a la teología, ayuda a encontrar claves para interpretarla y relativiza sanamente el discurso –los discursos teológicos–. Lo que los teólogos afirman es importante en la medida en que sirve a la fe, despierta la crítica y promueve una discusión no sobre palabras, sino sobre las cosas –sobre los misterios– de las que también la teología es testimonio.

Me parece prudente comenzar por la consideración anterior, porque el tema de mi intervención está afectado por aspectos biográficos del autor cuya teología nos convoca, en un doble sentido. En primer lugar porque el teólogo Joseph Ratzinger es ahora el Obispo de Roma, el papa Benedicto XVI. Este aspecto final de la biografía señala un límite que me propongo no traspasar, aunque tampoco querría que ello impidiera la valoración serena y clara de la teología que, como autor, J. Ratzinger ha producido. Aunque Benedicto XVI puede intervenir como autor privado –lo ha hecho en sus dos libros sobre *Jesús de Nazaret* y, en cierto modo, en el libro-entrevista *Luz del mundo*– lo que le caracteriza es el ejercicio ordinario del magisterio pastoral. Mi exposición por tanto tomará en cuenta las obras de Joseph Ratzinger hasta el 19 de abril de 2005, fecha de su elección como sucesor de Juan Pablo II.

Más importante es la implicación biográfica de la teología de Ratzinger en un segundo sentido, aquel que es común a todos los teólogos. En cuanto cristianos de su propio tiempo y circunstancia, los teólogos realizan una reflexión sobre la fe cristiana que responde a las coordenadas concretas de su propia experiencia existencial, histórica y cristiana. Y así, la biografía marca los puntos de inflexión, los momentos de “crisis”, los acontecimientos que han dejado una estela ancha y profunda en la reflexión de cada teólogo.

En el caso de Ratzinger, se puede hablar de tres momentos en su biografía teológica. El primero de ellos va desde su habilitación en 1957 hasta 1969. Es éste el tiempo de afianzamiento en el trabajo teológico, y de magisterio en las universidades de Bonn, Münster y Tübinga. Es también el tiempo del concilio Vaticano II en el que participó activamente. El *aggiornamento* que parecía ser el banderín de enganche de toda la renovación católica tenía en Ratzinger uno de los protagonistas indiscutibles. Pronto, sin embargo, Ratzinger, junto con otros teólogos señalados, se vio ante la necesidad de discernir lo que era renovación de lo que se mostraba progresivamente como confron-

tación y ruptura. El caso de la revista *Concilium* fue significativo. Después de haber formado parte del grupo fundador, J. Ratzinger se vio cada vez más alejado de las posiciones de *Concilium*, hasta el punto de separarse y promover junto a Balthasar y de Lubac la revista *Communio* (1972), que representaba indudablemente una alternativa a la anterior¹.

En 1969, J. Ratzinger cansado del ambiente contestatario iniciado en el mundo universitario en torno a mayo del 68, abandonó Tübingen, y se trasladó a Regensburg donde encontró la serenidad que necesitaba para proseguir su trabajo como teólogo, hasta 1977 año en que fue nombrado Arzobispo de Munich. El notable cambio de orientación vital que este nombramiento suponía no significó un freno a su reflexión teológica, pero es evidente que al ejercer el ministerio episcopal ya no era el teólogo profesional ocupado de la investigación, sino un pastor-teólogo para quien era esencial lo que podríamos llamar el centramiento eclesial (pastoral) de su labor teológica. Una consecuencia de ello fue el desarrollo de su actividad homilética; en el texto muy trabajado de las homilías de estos años se encuentran intuiciones y formulaciones teológico-catequéticas de gran profundidad. Este periodo alcanza hasta 1981 cuando fue llamado a Roma por Juan Pablo II para ser Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

El tercer periodo abarca desde 1981 hasta 2005, es decir, durante todo su servicio como Prefecto de la Congregación romana. No fueron años de silencio para Ratzinger que intervino en numerosas ocasiones como conferenciante². Ciertamente el cambio de circunstancias personales supuso una nueva orientación en su teología. Si en los años como arzobispo de Munich debió incorporar la perspectiva de la Iglesia concreta en su complejidad de Iglesia particular, al pasar a Roma esa perspectiva se amplió al tener en cuenta la totalidad de la Iglesia aunque ahora se tratara sobre todo de la doctrina de la fe.

¿Qué reflejo ha tenido cada uno de esos periodos en la soteriología de Ratzinger? En el primero, el autor elaboró su comprensión personal de la salvación realizada por Jesucristo. Conecta y corrige planteamientos soteriológicos recibidos, y presenta los elementos fundamentales de una teología de

1 T. ROWLAND, *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI* (Nuevo Inicio, Granada 2009) 53.

2 Según J. Martínez Gordo, el cardenal Ratzinger pidió permiso –y lo obtuvo– a Juan Pablo II para “seguir actuando como teólogo a título particular y de manera diferenciada de su responsabilidad al frente de dicho dicasterio”: J. MARTÍNEZ GORDO, *La cristología de J. Ratzinger-Benedicto XVI a la luz de su biografía teológica* (Cristianisme i Justícia, Barcelona 2008) 8.

la cruz en continuidad con la encarnación. Refiriéndose a la acción del Vaticano II, Ratzinger afirmaba en 1967 que su orientación fundamental podía ser caracterizada como "apertura dentro de la teología para superar una estrecha manera de teologizar" que consistía en limitarse a registrar, y también quizá a sistematizar, las declaraciones del magisterio. En este terreno el Concilio señaló que la manera de hacer teología debía tener en cuenta la totalidad de las fuentes entendidas en sí mismas; no debía atender únicamente la tradición católica interna, sino también pensar y recibir con sentido crítico el desarrollo teológico de las demás Iglesias y confesiones cristianas; y escuchar las inquietudes del hombre de hoy, escuchar la realidad misma, para dejarse iluminar por ella³.

La obra más importante de esta época para el asunto que nos ocupa es *Introducción al cristianismo*, que recoge las conferencias de Ratzinger a los estudiantes de las todas las facultades de la universidad de Tübingen, en el verano de 1967. "Ratzinger quería hacer con ese libro un balance de la situación de la fe, la teología y el cristianismo en el momento actual"⁴. Por lo que se refiere a Cristo redentor, Ratzinger sitúa las cuestiones soteriológicas en el nuevo contexto teológico que había ampliado y corregido las perspectivas vigentes desde la teología postridentina: qué es la redención, cuál es el significado de la cruz, cómo hay que entender el sacrificio y la expiación de Cristo... son algunas cuestiones que en esa obra tienen un desarrollo propio, como veremos.

En el siguiente periodo, los intereses de Ratzinger se vieron fuertemente orientados a lograr una teología sensible a los problemas sociales y eclesiales del momento, y a la vez plenamente católica. La evolución del post-concilio, tan fecundo por un lado, pero también tan decepcionante en algunos campos y protagonistas, exigía una actitud de diálogo sincero intra-teológico pero también con las cuestiones que el mundo secular planteaba y que parte de la teología no estaba en condiciones de afrontar por su progresiva pérdida de identidad eclesial. Lo que estaba en juego era lo específico cristiano que había sido abandonado por muchos. Cuando en este tiempo Ratzinger fue nombrado obispo de Munich, el interés de su reflexión se fue progresivamente centrando en las cuestiones relevantes para la Iglesia. Esta nueva orientación se asentó

3 J. RATZINGER, "Iglesia abierta al mundo", en *Palabra* n.º 28 (mayo 1967) 20.

4 P. BLANCO, *Benedicto XVI. El Papa alemán* (Planeta, Barcelona 2010) 209.

definitivamente en su trabajo como prefecto de la Doctrina de la fe. En Roma, Ratzinger no necesitaba buscar en la bibliografía, porque las cuestiones candentes acababan todas en su mesa de trabajo.

En los años de Roma, el interés del cardenal Ratzinger por la redención se reorientó en la dirección de la nueva situación cultural. Por un lado, debió afrontar la interpretación social y política de la redención que hacía la teología de la liberación. Por otro, la progresiva crisis de la verdad que había acompañado a la emergencia del pluralismo cultural acabó teniendo consecuencias en la comprensión de la redención y de la salvación. Las nuevas propuestas de teología de las religiones formulaban explicaciones que afectaban al carácter absoluto y único de la salvación en Cristo. Cristo redentor sería, en estos planteamientos, una oferta de salvación que no podría reclamar la exclusividad porque quien salva es Dios, y Dios es mayor que Cristo. A todas estas ideas respondía el teólogo Ratzinger en conferencias e intervenciones de diverso signo, pero siempre profundamente trabadas y con una notable carga argumentativa. Junto a esto, en los primeros años de este periodo, se sintió movido a trabajar más en la línea de la cristología espiritual⁵. Al lado de sus intervenciones teológicas, el Prefecto de la Congregación de la fe también intervino en documentos oficiales y en decisiones disciplinarias.

En lo que sigue a continuación, me interesaré sobre todo por las posiciones soteriológicas del primer periodo, el más específicamente teológico. Las formulaciones alcanzadas por Ratzinger en sus años de docencia en Bonn, Münster y Tübingen se mantendrán sustancialmente a lo largo de todos sus escritos, aunque completadas en algunos aspectos.

1. LA PERSONA DE CRISTO, PUNTO DE ENCUENTRO ENTRE ENCARNACIÓN Y REDENCIÓN

La profunda e inseparable unión entre cristología y soteriología propugnada por teólogos de la primera mitad del s. XX encontró en Ratzinger un defensor entusiasta. No hubiera podido ser de otra manera si se tiene en cuenta su itinerario intelectual. La influencia de Agustín y de Buenaventura –reforzada en este punto por la filosofía alemana del XIX y XX– le llevaba a primar sobre

5 J. RATZINGER, *Miremos al traspasado* (=MT), Fundación San Juan, Rafaela (Santa Fe 2007) 7.

todo las explicaciones inclusivas en las que los elementos tienden fundamentalmente a converger, y sólo en un segundo momento muestran sus fronteras interiores.

En el caso de la cristología, desde el principio muestra que no es posible separar la persona de su acción. "Se reflexionaba sobre la persona y la obra de Cristo y se escribían tratados independientes; esto tuvo como consecuencia que ambas cuestiones se hicieran incomprensibles e irrealizables"⁶. Frente a ello, es preciso señalar como punto único de encuentro el yo de Jesús, su persona, que es el punto central, que "tiene esta propiedad: su yo no es en modo alguno un yo separado, sino ser procedente del Padre y ser para el vosotros de los hombres"⁷.

Jesús no es redentor en un segundo momento respecto a su ser en el mundo, como si hubiera aceptado una misión confiada en un momento de su existencia terrena, o fuera oficio o resultado de una competencia adquirida. Cristo es redentor por su propio ser, y desde el comienzo de su vida en este mundo. No cabe, en consecuencia, una distinción entre persona y acción/misión en Cristo. Por esa razón, Ratzinger se propone ofrecer una explicación en la que la acción pertenezca esencialmente a la misma noción de persona. En Cristo, ser persona es ser redentor.

La primera mirada se dirige, por consiguiente, a la persona de Jesucristo en la que, siguiendo a Ratzinger, encontramos la formación radical del redentor. ¿Qué es ser persona? Ratzinger se ha referido a esta cuestión en diversos contextos, pero sin llegar a ocuparse formalmente de ella dentro de su reflexión sistemática. En un texto en cierto modo marginal respecto a sus escritos teológicos –fue una conferencia en un congreso de pedagogía– aborda el significado de persona, y afirma: "... la apertura, la relación a la totalidad, pertenecen a la esencia del espíritu, que llega a ser él mismo precisamente no por ser simplemente, sino por extender su brazo más allá de sí. El estar-en-y-con-el-otro es su forma de estar en y consigo mismo (...) sólo alejándose de sí mismo, sólo yendo hacia el que es diferente de él, puede llegar a sí mismo y alcanzar la propia plenitud"⁸.

Detrás de la noción de persona está la enseñanza dogmática del concilio de Calcedonia (451) sobre la unidad de las dos naturalezas en un "prosopon"

6 J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (=IC), (Sígueme, Salamanca 1971) 198.

7 IC 177.

8 J. RATZINGER, "Sobre el concepto de persona en teología", en J. RATZINGER, *Palabra en la Iglesia* (=PI), (Sígueme, Salamanca 1976) 177.

y en una hipóstasis. La doctrina de Calcedonia había sido sometida a revisión en los años anteriores al concilio Vaticano II⁹. Las categorías de naturaleza y persona con las que se expresaba el misterio de Cristo parecían a algunos teólogos muy significados radicalmente problemáticas. Se acusaba a la doctrina de Calcedonia de estática y de haber dado origen a una cristología ontológica, ajena a la historia y al dinamismo de la acción. K. Rahner, por ejemplo, en un célebre ensayo sobre Calcedonia¹⁰ daba a entender que la fórmula de Calcedonia, que en sí misma era correcta, favorecía sin embargo, de hecho, una comprensión monotelita del misterio de Cristo¹¹. Frente a la enseñanza de Calcedonia que representaría la visión estática de la figura de Jesús considerado como un en-sí fijado por la noción de persona, el Concilio III de Constantinopla (680-681), que se centró en la libertad de Jesús y en el rechazo del monotelismo, supondría la defensa del dinamismo de Cristo en su acción, de su ser para-los demás, de su vida, su misión, y su entrega, etc. La revisión de la enseñanza de Calcedonia llevó a algunos teólogos a reconsiderar críticamente su validez, y a proponer alternativas que, en algunos casos, eran deficientes desde un punto de vista teológico y dogmático¹².

La tesis de Ratzinger –para quien Calcedonia “sigue siendo para la predicación y para la piedad el punto cardinal decisivo”¹³– es que sólo a partir de la teología del III de Constantinopla se abre plenamente el sentido del dogma de Calcedonia¹⁴. La “unidad de ser y relación constituye y es interiormente la Persona de Jesús”, que no queda expresada solamente en la palabra “Hijo”,

9 Cf. A. GRILLMEIER—H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 vols. (Echter-Verlag, Würzburg 1954).

10 K. RAHNER, “Chalcedon, Ende oder Anfang?” A. GRILLMEIER—H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalcedon*, III, 3-49, especialmente 13. Publicado en español con el título “Problemas actuales de cristología”, en K. RAHNER, *Escritos de Teología*, I, 5 (ed. Cristiandad, Madrid 2000) 157-206.

11 K. RAHNER, “Problemas actuales de cristología”, 168s: “Desde luego, sería totalmente falso decir que el concepto persona-naturaleza incluye la interpretación monotelita (hoy se diría, mejor y más claramente, mono-existencialista). Pero el concepto de persona, tal como se entiende de hecho, no deja de insinuar esta interpretación, que siempre actúa irreflexivamente, aun cuando no se la conciba y se formule reflexivamente, que sería herético”. La crítica de Ratzinger a esta interpretación de Rahner, en MT 48-49.

12 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción “*Mysterium Filii Dei*” 1972.

13 PI 39.

14 MT, 45. El objetivo de Constantinopla III había sido lograr una cristología espiritual, y “sólo desde esa perspectiva las fórmulas clásicas de Calcedonia adquieren su contexto correcto” (Ibidem 8). J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe*, Madrid (Cristiandad 2004) 84.

sino también en otras palabras formales como “para eso he venido”, “para eso he sido enviado”. Toda la existencia de Jesús es “misión”, es decir, relación¹⁵.

En un contexto semejante al anterior, Ratzinger da un paso más en la dirección de entañar en la noción misma de persona de Jesús la entrega de sí mismo, el “pro nobis” de su existencia. En las controversias de los siglos V y VI, se planteó la dificultad de aceptar la plenitud humana de Jesús por carecer de persona humana. Por entonces se formularon las nociones de *enhyppóstasis* y *anhypóstasis*: el hombre Jesús lo es por su naturaleza humana que existe no en una persona humana, sino en la persona del Logos. Es *anhypostática* (sin persona humana) pero existe *enhyppostasiada* en la persona divina. “Jesús —escribe Ratzinger— es el hombre verdadero, a partir del cual se mide a todo hombre, hacia el que debe ir todo ser humano para llegar a su propia autenticidad. Y él es hombre perfecto precisamente en cuanto que en esto no es «hipóstasis», ser-que-subsiste-en-sí-mismo. En efecto, más elevado aún que poder subsistir en sí mismo es el *no poder-subsistir-en-sí-mismo* y el *no quererlo*, ir hacia los demás partiendo del Padre. Jesús no es, por así decir, otra cosa que el movimiento desde sí mismo hacia el Padre y hacia los hombres. Y justamente por esto, porque en él se ha roto radicalmente el anillo de la rotación en torno a sí mismo, él es al mismo tiempo hijo de Dios e hijo del hombre”¹⁶.

Ratzinger se ha referido al término “para” como “la auténtica ley fundamental de la existencia cristiana”¹⁷. Ese principio define primordialmente la existencia de Cristo que es “para muchos”, “para vosotros”. La existencia de Cristo culmina y se realiza como existencia ejemplar en su apertura en la cruz, precisamente en el corazón traspasado (volveremos a ello). Por el momento, aquí se encuentra el núcleo de la pro-existencia de Cristo, de su ser que no tiene otro sentido que el de ser *pro vobis, pro multis*.

“El anuncio cristiano tiene por objeto a Jesucristo, Hijo de Dios, que se revela bajo el signo característico bíblico de «*pro-nobis*». En este sentido, la cristología debe ser tratada en el horizonte soteriológico. Pero, al mismo tiempo,

15 MT 23.

16 J. RATZINGER, *Cinco meditaciones*, en AA. VV.: *El sábado de la historia* (Encuentro, Madrid 1998) 30-31. El texto continúa: “Justamente porque él existe para los demás, él es totalmente él mismo —imagen final de la verdadera humanidad—. Hacerse cristiano significa hacerse hombre, llegar a la humanidad verdadera, al *ser para los demás* y al *ser-a-partir-de-Dios*. El costado abierto del crucificado, la herida mortal del nuevo Adán, es el punto de partida del verdadero ser humano del hombre: mirarán al que traspasaron”.

17 IC 217

el existir para los otros de Jesucristo, que se quería interpretar como el principio antropológico, no puede separarse de su relación con el Padre, ni de su comunión íntima con el Padre, y, en consecuencia, debe fundarse en la filiación eterna de Cristo¹⁸. En otras palabras, el principio "para" no se puede entender adecuadamente si no es en correlación con el principio "de" que designa el origen a partir del cual hay sentido, dirección, elección y misión. Una existencia que sea plena y absolutamente "para" (*pro*), entrega, don, debe necesariamente ser también plena y absolutamente "de" (*ex*), de forma que exprese el "para" de su origen. El "pro nobis" de Cristo es posible porque *ex Patre procedit*: la persona del Padre es también absoluto "para" el Hijo. En la Trinidad es donde en primer lugar y de modo único las personas son mutuamente "para". En el "para" de la misión, en el *pro nobis* de Cristo, la Trinidad se abre a su criatura para traerla e introducirla en su vida íntima.

Solamente el Hijo del Padre puede encarnar una existencia total y absolutamente "para" los hombres. En otras palabras: la «pro-existencia» de Jesús presupone esencialmente su «pre-existencia» ontológica. "De otra manera el anuncio cristiano se convertiría en una ilusión o caería inevitablemente en una ideología"¹⁹.

Esta es la razón fundamental por la que no hay otro redentor que Jesús. La obra de la salvación trasciende cualquier momento y circunstancia concretos de la existencia. Quien es salvado de un peligro determinado no por eso deja de necesitar la salvación que se sitúa en un nivel distinto, fundamental y definitivo, que afecta a la totalidad. Pensar en varios salvadores sólo se entiende si la salvación no supera acontecimientos históricos concretos; es decir, si se limita a ser una "pequeña salvación". Pero si en cambio se entiende como la posibilidad efectiva de que el hombre viva consistentemente ante Dios, o lo que es lo mismo, de existir en plenitud humana y divina, no cabe otro salvador que el Hijo que al asumir la naturaleza humana supera la infinita separación entre Dios y su criatura y la introduce en el seno mismo de Dios.

J. Ratzinger no ha explicitado una doctrina de Cristo mediador²⁰, pero su soteriología la presupone como el entramado básico que la sustenta. Al des-

18 J. RATZINGER, *Caminos hacia Jesucristo* (Cristiandad, Madrid 2004) 29-30.

19 *Ibidem*.

20 Dedicó algunas observaciones al mediador en el NT en: J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos* (Herder, Barcelona 1985) 325-329.

plazar la subsistencia del primer plano de la persona, que es entendida ante todo como relación (*ex Patre, pro nobis*), el redentor es “el mediador entre Dios y los hombres” (1 Tim 2,5). Mediador tiene aquí un significado original en cuanto que no es alguien que realiza una función mediadora, sino aquel cuya misma existencia es la mediación, en quien ser y acción se identifican. La vida de Jesucristo es la mediación entre Dios y los hombres, mediación que se define como procedencia y misión fontal a partir del Padre (*ex Patre*) destinada y recibida en la humanidad (*pro hominibus*).

“Él mismo se hizo puente. Y ahora se trata de que nosotros nos dejemos incluir en ese ser «para», que nos dejemos abrazar por su brazos abiertos que nos elevan.”²¹. “El hombre se hace hombre cuanto se supera infinitamente; por tanto, es más hombre cuanto menos cerrado está en sí mismo, cuanto menos «limitado» está. Repitámoslo: el hombre, el hombre verdadero es el que más se abre, el que no sólo toca lo infinito — ¡el infinito! —, sino el que es uno con él: Jesucristo. En él llega a su término la encarnación”²². “Una vez más se presenta aquí Cristo como el hombre totalmente abierto en quien desaparecen los límites de la existencia, como el hombre que es «paso» («pascua»)»²³.

2. EL REDENTOR Y LA REDENCIÓN

Además de la autonomía en relación con la cristología, la soteriología manualística se caracterizaba por estar centrada en la noción de redención. Lo fundamental era la salvación en cuanto liberación sacrificial del pecado, es decir en cuanto acción que libra, rescata del poder del demonio, del pecado y de la muerte. La consecuencia de ello era que otros aspectos de la salvación quedaban en un segundo plano.

Pero la salvación, que incluye esencialmente a la redención, se extiende también a otros aspectos. Dios hizo a Cristo “sabiduría, justicia, santificación y redención” (1 Co 1,30), de forma que la acción salvadora de Cristo incluye, junto a la acción redentora, una actividad que revela, justifica y diviniza. Cristo

21 J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia. Una introducción* (=EL), (Cristiandad, Madrid 2001) 81.

22 IC 202.

23 IC 206.

es redentor, pero éste es un aspecto particular de quien es, de modo más amplio, salvador.

Supuesto lo anterior, centrémonos en la redención. Para comprender el significado de la redención, y por tanto del Redentor, parece necesario tomar en cuenta los dos elementos de la relación: al redentor y a los redimidos. Si no se hiciera así, sería inevitable caer en un a priori con el riesgo inevitable de forzar las cosas. El redentor no está predefinido por una naturaleza suya, independientemente de aquellos a quienes se dirige su acción; tampoco los redimidos cuentan con una explicación puramente inmanente de su estado y de sus necesidades. Entre ellos se da un punto de encuentro y, digamos, una orientación mutua. Acudiendo a un ejemplo sencillo: dar una capacidad visual extraordinaria a un parálítico, no lo libraría de sus males, porque lo que el parálítico reclama no es ver mejor, sino recuperar la capacidad de moverse. La salvación concreta que necesita viene determinada por su estado de carencia y limitación.

Al mismo tiempo, sin embargo, el estado de quien necesita ser salvado tampoco es determinante de cómo ha de ser la salvación. A un adicto al juego no le libraría de sus males el hecho de proporcionarle el dinero que demanda urgentemente para seguir jugando; más bien lo salvaría otra ayuda que quizás no reclama o incluso rechaza para librarse de su adicción. De aquí procede una primera conclusión, de algún modo colateral, pero necesaria: hablando en general, no hay redención sin revelación. La revelación de lo que somos y de nuestras verdaderas necesidades –de las que en ocasiones no somos conscientes– es el primer elemento de una acción redentora-salvadora de Dios respecto a los hombres.

Así pues, entre redentor y redimidos no hay una relación, por así decir, extrínseca, como la que existe, por ejemplo, entre un médico y la enfermedad que cura, que afecta a otros, pero no a él. A Cristo redentor lo comprendemos en cierto modo desde los redimidos; y lo que es más importante, a los redimidos se les revela su verdadera condición y su vocación en Cristo redentor. En ese punto, se encuentra la raíz de la que brota la esperanza.

La teología del mediador ha puesto de relieve que en Cristo convergen aspectos ascendentes y descendentes de la salvación. Es Dios quien salva (=Jesús): esa es la afirmación radical que obliga a subrayar el aspecto descendente de la salvación. La salvación es acción gratuita y misericordiosa de Dios que, en Cristo, se encuentra con los hombres, los libera del pecado y los hace

hijos. No hay, por tanto, nada que los hombres puedan aportar para completar la acción salvadora de Dios que es total, incondicionada y sin reservas. Ahora bien, Dios salva a los hombres respetando su ser ya que la gracia no suprime la naturaleza y, en consecuencia, los salva como criaturas libres, capaces de aceptar libremente la salvación que se les ofrece y de cooperar con ella. Esto ha obligado a desarrollar –junto a la redención– los aspectos anteriormente mencionados (salvación como revelación, divinización, justificación y liberación). Todas ellas son acciones exclusivamente divinas que son realizadas por el Mediador.

Pero las cuestiones radicales de la redención han sido situadas, sobre todo, dentro del movimiento ascendente del mediador, aquel en el que el hombre responde, en Cristo, a las exigencias de la justicia, del derecho violado, de unas pretendidas exigencias objetivas. Esto se ha planteado habitualmente a la luz de dos momentos de la reflexión teológica: la doctrina de S. Anselmo y la teología postridentina. En ambas, los elementos principales con los que se teje la explicación son: pecado, justicia, restitución, mérito, redención, expiación.

Ratzinger no cae en el esquematismo frecuente que atribuye a san Anselmo la imagen de un Dios vengativo²⁴, aunque tampoco llega a la más amplia comprensión que años más tarde expondría W. Kasper²⁵. La reducción de la doctrina anselmiana operada por la teología barroca, acabó, sin embargo, predominando, y con ella una presentación antipática de la cruz: "Para muchos cristianos, especialmente para los que conocen la fe sólo de lejos, la cruz sería una pieza del mecanismo del derecho violado que ha de restablecerse; sería el modo como la justicia de Dios, infinitamente ofendida, quedaría restablecida con una actitud que consiste en un estupendo equilibrio entre el deber y el tener que"²⁶. Por el sacrificio de la cruz se ofrece a Dios una obra de valor infinito que expía por los pecados y restablece la justicia quebrada. Cristo merece verdaderamente nuestra redención y mediante la cruz es causa de nuestra justificación. En la cruz Jesús habría ofrecido al Padre el precio de su sangre que nos ha merecido la reconciliación con Dios.

En las versiones mencionadas de la explicación anselmiana había más que una mera doctrina aislada de la redención. La noción de Dios Padre en

24 IC 198-200

25 W. KASPER, *Jesús el Cristo* (Sígueme, Salamanca 1976) 271-272. El pecado no sólo afecta al *honor Dei*, sino también al *ordo universi*. "Este orden universal inteligible se perturbó por el pecado; lo que pone al hombre a merced del absurdo" (p. 271).

26 IC 244-5.

ella implicada no podía evitar verse contaminada por una justicia vindicativa que provoca, sobre todo, temor al que sigue la ansiedad por hallar la forma de satisfacer a sus exigencias. El deísmo ilustrado solucionó el problema alejando máximamente a Dios del hombre de forma que éste no pudiera alcanzar a Dios ni con su pecado ni con su oración, haciendo entonces innecesaria la redención. Más tarde, la crítica a la religión profundizó en la negación de la redención al establecer que de Dios nada podíamos saber, a no ser que se llegue a saber que no existe. Esta rebeldía contra Dios dejaba al hombre y su destino totalmente en sus propias manos, por lo que sólo él mismo podía ser su auto-salvador y auto-redentor. A partir de entonces, los "redentores" de los hombres sólo pueden ser otros hombres: médicos, líderes políticos, científicos, reformadores sociales, etc.

De este modo, la doctrina cristiana de la redención se vio en la necesidad de defenderse de la acusación de ser inhumana, de alimentarse —ella, pero en último término Dios mismo— del abajamiento y humillación del hombre. Como reacción, surgió en la teología del s. XX la tendencia a identificar la acción redentora y salvadora con la realización plena de la humanidad. Hubo, en palabras de Ratzinger, "un nuevo principio de comprensión, el principio antropológico. Aplicado a la interpretación del misterio salvífico, este principio actúa en el sentido de que se considera como fin preferente de la Redención la plena humanización del hombre, y no su divinización, es decir, su participación por la gracia en la vida divina"²⁷. De esa forma, la redención se hacía de nuevo humana pero al precio de dejar de ser divina.

Había en lo anterior una intuición correcta: Dios no se alimenta de las ruinas del hombre, sino al contrario: de acuerdo con la conocida expresión de Ireneo, "la gloria de Dios es que el hombre viva". Pero la cuestión que se introducía era en qué consiste la plena humanización. "El existir para los otros de Jesucristo, que se quería interpretar como el principio antropológico, no puede separarse de su relación con el Padre, ni de su comunión íntima con el Padre, y, en consecuencia, debe fundarse en la filiación eterna de Cristo"²⁸.

A partir de lo que se acaba de afirmar quedaban más claras dos cosas. La primera es que la salvación cristiana no se puede entender reductivamente como redención, es decir, como mero rescate de la opresión del pecado y sa-

27 *Introducción a la Declaración *Mysterium Filii Dei*, en *El misterio del Hijo de Dios* (Palabra, Madrid 1992) 24.*

28 *Ibidem* 28s.

tisfacción por la ofensa infinita a Dios. Junto a este aspecto, la salvación cristiana incluye la plena humanización del hombre, una humanización que es en último término divinización.

La segunda conclusión se refiere a la naturaleza misma de la redención que no es una forma de pago de una deuda por la que el hombre recupera una justicia anterior, sino una sobreabundancia del amor que vence al pecado y a la muerte. La explicación del pago por una deuda –que “se ha difundido tanto cuanto falsa es”²⁹– se enfrenta con el testimonio evidente del NT en el que aparece Dios rico en misericordia, como padre amantísimo que espera al hijo perdido para restablecerlo directamente, sin pedir nada a cambio, en su antigua dignidad de hijo; o como pastor celoso que busca a la oveja perdida. “La muerte, que según su esencia es el fin, la destrucción de toda comunicación, es transformada por Él en un acto de comunión, en un estar en mutua comunicación. Y esto es la redención de los hombres, pues significa que el amor vence a la muerte”³⁰.

3. LA CRUZ

La pregunta por la redención se concreta en la pregunta por la cruz de Cristo. La cruz es resumen, clave de la redención. El significado que se le atribuya dará la pauta para entender el conjunto de la soteriología. La cruz representa el sacrificio, la sangre, el rescate, la expiación. Apuntando hacia arriba, la cruz revela a Dios, y de Dios recibe su sentido y significado.

¿Es exigida la cruz por Dios para salvar y redimir al hombre pecador? Los manuales del XIX y de la primera mitad del XX situaban a la cruz en la perspectiva ascendente: expresaba el sacrificio que Jesús, Dios-hombre, ofrecía al Padre para redimirnos de nuestros pecados. Unidos a la Cruz de Cristo, todos los cristianos podían ofrecer también su propia cruz como reparación por su pecado. Ratzinger subraya, en cambio, que la cruz es ante todo don de Dios. “Según el Nuevo Testamento, la cruz es primariamente un movimiento de arriba abajo. No es la obra de reconciliación que la humanidad ofrece al Dios airado, sino la expresión del amor incomprensible de Dios que se anonada

29 IC 245.

30 MT 27.

para salvar al hombre; es su acercamiento a nosotros, no al revés³¹. El cambio de perspectiva –de ascendente a descendente– significa que la cruz es consecuencia de la redención, y no al contrario. No se ofrece la cruz para pagar una deuda, en la línea interpretativa de las expiaciones religiosas, sino con otro fin: la cruz es una “revolución en contra de las concepciones de expiación y redención de la historia de las religiones no cristianas”³². Frente a éstas, en la Biblia, “la cruz, es más bien expresión del amor radical que se da plenamente, acontecimiento que es lo que hace y que hace lo que es; expresión de una vida que es para los demás”³³.

Así entendida, la cruz es revelación de Dios y del hombre. Ratzinger se refiere a la teología de la cruz, de los reformadores, que no se queda en la explicación del significado de la cruz, sino que es un planteamiento teológico radical que, en el siglo XX, daría origen a la teología dialéctica. La total debilidad y humillación de la Cruz ofrecería la verdadera revelación de Dios frente al Dios de la teodicea: “Prefiere hablar de acontecimiento en vez de ontología; así continúa el testimonio inicial que no se preocupaba por el ser, sino por la obra de Dios en la cruz, y en la resurrección en la que Jesús destruyó la muerte y se reveló como Señor y esperanza de la humanidad”³⁴.

La negación de la ontología implicada en la *teología crucis* representa un problema para una plena integración. Es innegable, sin embargo, que la cruz ofrece una revelación de Dios que la teología no puede ignorar. Sucede en este punto algo semejante a la noción de persona. La persona se debe pensar metafísicamente pero sin renunciar a que su definición incluya la dimensión histórica. De modo parecido, la teodicea es irrenunciable para la teología católica, pero si se la separa del Dios revelado en Cristo se convierte en discurso irreal e ineficaz. “La cruz –escribe Ratzinger– no sólo revela al hombre, sino a Dios. Dios es tal que en este abismo se ha identificado con el hombre y lo juzga para salvarlo. En el abismo de la repulsa humana se manifiesta más aún el abismo inagotable del amor divino. La cruz es, pues, el verdadero centro de la revelación, de una re-

31 IC 246. *Catecismo de la Iglesia católica*, n.º 614: “Este sacrificio de Cristo (...) ante todo es un don del mismo Dios Padre: es el Padre quien entrega al Hijo para reconciliarnos consigo (cf. 1 Jn 4,10). Al mismo tiempo es ofrenda del Hijo de Dios hecho hombre que, libremente y por amor (cf. Jn 15,13)”.

32 *Ibidem*.

33 IC 245.

34 IC 196.

velación que no nos manifiesta frases antes desconocidas, sino que nos revela a nosotros mismos, al ponernos ante Dios y a Dios en medio de nosotros³⁵.

En la cruz culmina la existencia de Cristo que es esencialmente, totalmente, apertura porque allí es “completamente para”. Lo vemos, en primer lugar, en el gesto de extender los brazos que es la postura de la oración cristiana –“la muerte misma de Jesús fue un acto de oración”³⁶– y, al mismo tiempo, representa una nueva dimensión que constituye lo específico de la adoración: la entrega total a los hombres. Los brazos abiertos “son el gesto del abrazo, de la plena e indivisa hermandad”. En la cruz la existencia de Cristo se realiza como “existencia ejemplar”³⁷.

Pero es sobre todo en el costado abierto de Cristo donde esa apertura se ha hecho plena. Al traspasar el corazón de Jesús, las paredes han quedado destruidas, la existencia no tiene ya límites. Cristo es el “totalmente abierto, el que realiza el ser como recibir y dar”. Su corazón traspasado “no es autoconservación, sino donación de sí. Él salva al mundo en cuanto se abre”³⁸. Por esa razón, el costado abierto del crucificado es el punto en el que reconocemos el misterio de Dios³⁹, donde se cumple literalmente “la profecía del corazón de Dios que trastoca su justicia por compasión y, precisamente de ese modo, permanece justa”⁴⁰. Es también el punto de partida del verdadero ser humano del hombre⁴¹.

Al hablar del verdadero ser humano del hombre, está implicado el punto de llegada, el “*ubi illuc advenero, homo ero*” de Ignacio de Antioquía⁴²; o mejor, el “*eskbatos Adan*” de san Pablo. La total apertura de Jesús al ser atravesado su costado, evoca la figura de Adán de cuyo costado nace Eva, la nueva humanidad. “El costado abierto del nuevo Adán repite el misterio creador del «costado abierto» del varón: es el comienzo de una nueva y definitiva comunidad de hombres”⁴³. Por su parte, el hombre está llamado a ser también totalmente

35 IC 255 s.

36 J. RATZINGER, *El camino pascual* (BAC, Madrid 1990) 122.

37 IC 217.

38 MT 81-82.

39 EL, 83.

40 MT 81.

41 J. RATZINGER, *Cinco meditaciones*, 31.

42 S. IGNATHI ANTIOCHENI *Ad Romanos*, VI, 2-3: *Patres Apostolici*, ed. F. X. FUNK, I, 260-261.

43 IC 207.

“para”, apertura sin límites⁴⁴. “El hombre se hace hombre cuanto se supera infinitamente; por tanto, es más hombre cuando menos cerrado está en sí mismo, cuanto menos «limitado» está. Repitámoslo: el hombre, el hombre verdadero es el que más se abre, el que no sólo toca lo infinito — ¡el infinito! —, sino el que es uno con él: Jesucristo. En él llega a su término la encarnación”⁴⁵.

4. SACRIFICIO, EXPIACIÓN

Íntimamente unidos a la cruz, pero conceptualmente distintos, el sacrificio y la expiación aparecen como elementos necesarios de una comprensión católica de la redención obrada por Jesucristo.

En la soteriología manualística, el sacrificio expiatorio era el núcleo del acto redentor: al ofrecer su vida como sacrificio, Cristo ofrece al Padre la víctima propiciatoria como ofrenda agradable que restablece la amistad, rota por el pecado, de los hombres con Dios. La perspectiva era decididamente ascendente. Son los hombres, idealmente representados en Cristo, quienes ofrecen la expiación por sus pecados a través del sacrificio del cuerpo y de la sangre de Jesús, con el que ellos se pueden asociar a través del propio sacrificio. Del culto original que es el sacrificio de Cristo, depende el culto de los hombres y de la Iglesia.

En la misma línea de su presentación de la cruz, Ratzinger insiste en que sólo con la línea ascendente no podemos comprender la enseñanza del NT. Ciertamente, en el NT —especialmente en la Carta a los Hebreos— todo lo relacionado con la cruz de Cristo aparece explicado sobre el trasfondo de la teología del culto veterotestamentario⁴⁶. Pero hay una diferencia fundamental: al ofrecerse a sí mismo, Cristo “a los hombres les arrebató de las manos las ofrendas sacrificiales y en su lugar ofreció su propia personalidad, su propio

44 J. RATZINGER, *Ser cristiano* (Sígueme, Salamanca 1967) 102-103: “El costado abierto es, pues, el símbolo de una nueva imagen del hombre, de un nuevo Adán; define a Cristo como al hombre que existe para los demás. Es posible que sólo a partir de aquí se comprendan las profundas afirmaciones de la fe sobre Jesucristo, igual que a partir de aquí resulta clara la misión inmediata del crucificado en nuestras vidas”.

45 IC 202.

46 IC 248: “La muerte de Jesús en la cruz se relaciona con el rito y la teología de la fiesta judía de la reconciliación”.

yo". La sangre con la que realizó la justificación (Heb 9,12) no ha de ser concebida como un don material, como un medio de expiación cuantitativo, sino simplemente como la concreción del amor del que dice Juan que llega hasta el fin (Jn 13,1)⁴⁷.

Así pues, lo esencial del sacrificio cristiano no es el dolor o la destrucción, sino el amor⁴⁸. "El sacrificio cristiano no consiste en el don de lo que Dios no tendría si nosotros no le diésemos, sino en que él nos dé algo. El sacrificio cristiano consiste en dejar que Dios obre en nosotros"⁴⁹. El sacrificio de Cristo en la cruz no es, sobre todo, ofrecimiento de la humanidad a Dios, sino don de amor de Dios a la humanidad. De este modo, "la cruz supone una revolución en contra de las concepciones de expiación y redención de la historia de las religiones no cristianas"⁵⁰.

Por regla general, en las religiones, el modo de restablecer la relación perturbada con Dios tiene lugar a través de la obra y las actitudes expiatorias con la que los hombres quieren expiar a la divinidad y aplacarla. Expiación y sustitución pertenecen al ámbito mayor del pensamiento cultural⁵¹. La expiación nace de la conciencia del hombre de su propia culpa, culpa que trata de borrar a través de víctimas que le sustituyan. "Pero todo resulta inútil porque no hay nada que pueda sustituir en realidad al hombre: por mucho que éste ofrezca, siempre es poco."⁵² En el Nuevo Testamento, en cambio, no es el hombre quien se acerca a Dios y le ofrece un don que restablezca el equilibrio, sino que es Dios quien se acerca a los hombres para dispensarles un don. El derecho y el orden violados –argumento fundamental en la doctrina anselmiana de la redención– se restablece por la iniciativa del amor, de la misericordia creadora que justifica al impío. La justicia de Dios "es gracia, es justicia activa que juzga, es decir, que hace justos a los pecadores, que los justifica"⁵³.

47 IC 250.

48 EL, 48; IC 252.

49 IC 247.

50 IC 245.

51 J. RATZINGER, *Convocados* 102. "Todo culto precristiano descansaba, en el fondo, en la idea de la sustitución: el hombre sabe que para honrar a Dios de forma conveniente debe entregarse a él por completo, pero experimenta la imposibilidad de hacerlo y entonces introduce un sustitutivo: cientos de holocaustos arden sobre los altares de los antiguos, constituyendo un culto impresionante." (*Ser cristiano* 100).

52 J. RATZINGER, *Ser cristiano* 101.

53 Cf. IC 245-246.

Citando a H. Gesse, Ratzinger escribe: "La expiación no parte del hombre a través de un rito sustitutivo consistente en un sacrificio cruento, en una entrega de la vida, sino que parte de Dios. Dios establece la unión con nosotros... La cortina ante el Santísimo Sacramento se ha desgarrado, Dios se nos hace totalmente cercano, se hace presente para nosotros en la muerte, en el sufrimiento, en el morir"⁵⁴.

A la expiación le es inherente el dolor, pero no por el mismo sufrimiento, como si en él estuviera contenido el valor salvífico. "Lo que cuenta no es el dolor, sino la amplitud del amor", porque sólo el amor da dirección y sentido al dolor. Desde un punto de vista antropológico, el dolor que nace del amor responde a la estructura del perdón recibido por la ofensa cometida: un perdón que no cuesta nada al perdonado, importa poco, no es valorado. En las relaciones de amor, el ofendido perdona total e incondicionalmente al ofensor, pero "el perdón está lleno de pretensiones y compromete a los dos: al que perdona y al que recibe el perdón en todo su ser"⁵⁵. Un verdadero perdón es algo completamente distinto de una débil permisibilidad, de una cierta indiferencia ante el mal. No se puede negar la presencia del mal que introduce el pecado. Por eso, sigue Ratzinger, "el verdadero amor está preparado para comprender, pero no para aprobar, declarando bueno lo que no lo es. El perdón tiene su vía interior: perdón y curación, que exigen retorno a la verdad"⁵⁶.

Al afirmar que el perdón es curación, se quiere expresar que quien ha recibido el perdón, no puede considerar el perdón otorgado como algo normal, sin demasiada importancia o más o menos merecido. En la medida en que valora el don inmerecido del perdón, que nace de la generosidad del ofendido, se ve en la necesidad suya de "reparar". La reparación no es una exigencia del ofendido ni un intento del ofensor de merecer el perdón o de disminuir el amor de quien perdona comprándolo con obras onerosas. Es más bien intento de mostrar la sinceridad del amor que la ofensa ha turbado y oscurecido, reconocimiento consciente de la generosidad de quien perdona, como si, de algún modo, se pudiera reescribir el pasado por medio del esfuerzo y del dolor. Podría decirse que responde a la necesidad íntima de seguir un proceso de cicatrización, de expiación, de purificación⁵⁷.

54 J. RATZINGER, *Convocados* 101.

55 J. RATZINGER, *Mirar a Cristo* (Edicep, Valencia 1990) 99.

56 *Ibidem*.

57 EL 54.

Lo anterior, sin embargo, no explica el sacrificio ni el dolor de Jesús. Al mismo tiempo, es en su entrega en la cruz donde se encuentra la raíz del sentido del sufrimiento, también del que se trata en el párrafo anterior. Hay algo en el amor de Cristo que conecta con una "necesidad" de la pasión (cf. Lc 24,26), necesidad que no es exigencia de una justicia vindicativa de Dios, sino del amor con que Dios se entrega al hombre en Cristo. "Dios mismo 'bebe el cáliz' de todo lo que es terrible, y restablece así el derecho mediante la grandeza de su amor, que a través del sufrimiento transforma la oscuridad"⁵⁸.

Ratzinger hace referencia a un texto de Platón, que habían comentado previamente E. Benz y H. U. von Balthasar. En la *República*, el gran filósofo griego llega a la conclusión de que un hombre sólo llega a ser perfectamente justo cuando asume la apariencia de injusticia sobre sí mismo, ya que entonces muestra claramente que no sigue la opinión de los hombres, sino que se orienta a la justicia por amor a ella. Así pues, según Platón, el verdadero justo de este mundo es el incomprendido y el perseguido. Platón no duda en escribir que "el justo será flagelado, torturado, encarcelado, le quemarán los ojos, y tras de haber padecido toda clase de males, será al fin crucificado"⁵⁹.

El sacrificio de Cristo no es exigido por Dios, pero sí por el amor con que Dios ha amado a los hombres. La cruz revela al hombre que no puede soportar al justo, que necesita siempre de la injusticia de los demás para sentirse justificado, que escarnece a quien le ama. "La verdad del hombre es que él siempre se levanta en contra de la verdad. El justo crucificado es el espejo que se presenta ante los ojos del hombre para que vea claramente lo que es". Pero la cruz no sólo revela al hombre, sino a Dios. "Dios es tal que en este abismo se ha identificado con el hombre y lo juzga para salvarlo"⁶⁰; "el crucificado ha fundido el cuerpo de la humanidad en el "sí" de la adoración"⁶¹.

58 J. RATZINGER/BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección* (Encuentro, Madrid 2011) 270. Las líneas que preceden al texto citado dan el contexto de esta afirmación: "La realidad del mal, de la injusticia que deteriora el mundo y contamina a la vez la imagen de Dios, es una realidad que existe, y por culpa nuestra. No puede ser simplemente ignorada, tiene que ser eliminada. Ahora bien, no es que un Dios cruel exija algo infinito. Es justo lo contrario: Dios mismo se pone como lugar de reconciliación y, en su Hijo, toma el sufrimiento sobre sí. Dios mismo introduce en el mundo como don su pureza" (Ibidem).

59 PLATÓN, *República* II, 361e-362a. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, IV (Encuentro, Madrid 1986) 159; IC 254s.

60 IC 255.

61 IC 252.

Al final, la victoria no está en el lugar de los vencedores, sino en quien ocupa la cruz. "Con su herida mortal nos dice que, al final, los vencedores no serán los que matan; el mundo vive más bien gracias al que se sacrifica. El sacrificio del que se convierte en el Cordero degollado mantiene unidos cielo y tierra. En este sacrificio se encuentra la verdadera victoria. De él procede la vida que da sentido a la Historia a lo largo de todas sus atrocidades y que al final la transforma en un cántico de alegría"⁶².

CONCLUSIÓN: CRUZ Y EUCARISTÍA

Entre la muerte de Jesús en la Cruz y la última Cena hay una relación insustituible. La última cena es una anticipación de la muerte, "la transformación de la muerte en un acto de amor"⁶³. Ratzinger afirma repetidamente que la muerte de Jesús sería una muerte vacía, carente de sentido sin el acto de amor infinito de la Cena. La muerte, que es el fin, la destrucción de toda relación, en la Cena es transformada por Jesús en un acto de comunicación de sí mismo; "la muerte, que es el fin de las palabras y el fin del sentido, se transforma, ella misma, en palabra y de este modo en morada del sentido que se regala a sí mismo"⁶⁴.

La Eucaristía es entonces presencia de la cruz, el árbol permanente de la vida, situado siempre en medio de nosotros e invitándonos a recibir el verdadero fruto de la vida. Recibir la eucaristía, comer del árbol de la vida, "significa recibir al Señor crucificado, esto es, aceptar su forma de vida, su obediencia, su Sí, la medida de nuestro ser creatura"⁶⁵.

La estrecha relación entre la Eucaristía y la Cruz no significaría nada, más aún, sería una esperanza fracasada sin la resurrección. "La imagen del costado atravesado, fuente de agua y de sangre, es también imagen de la Resurrección, del amor que es más fuerte que la muerte. En la Eucaristía recibimos este amor, recibimos la medicina de la inmortalidad. La Eucaristía nos conduce

62 J. RATZINGER, *Imágenes de la esperanza* (Encuentro, Madrid 1998) 46.

63 J. RATZINGER, *El camino pascual* 123.

64 MT 28.

65 Cf. J. RATZINGER, *En el principio creó Dios* (Edicep, Valencia 2001) 100.

a la fuente de la verdadera vida, de la vida invencible, y nos descubre dónde y cómo se encuentra la vida verdadera: no en las riquezas, en la posesión, en el tener. Sólo quienes siguen los pasos de Cristo cargado con la Cruz se hallan en el camino de la vida”⁶⁶.

66 J. RATZINGER, *El camino pascual* 127.