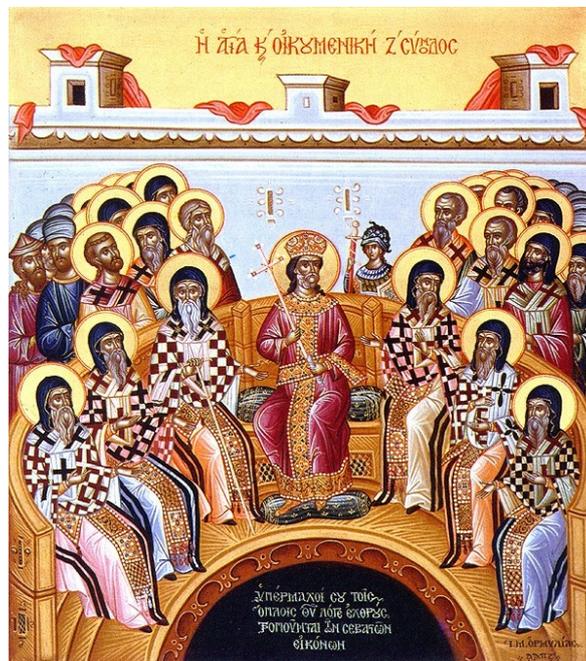


PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA



## Libertad liberadora de Cristo

La Teología neocalcedónica en la 6° tesis de las  
“Orientaciones cristológicas” de Joseph Ratzinger



Disertación escrita para la Licenciatura  
especializada en Teología Dogmática

Alumno: **Andrés Francisco Di Ció**  
(Matrícula: 4.444)

Director: **Mons. Dr. Antonio Marino**

Buenos Aires – noviembre de 2011

## Índice

<b>INTRODUCCIÓN</b>	1
Motivación personal	1
Delimitación temática y finalidad	1
Método	3
<b>0. Presentación general de Joseph Ratzinger</b>	5
0.1. Apunte biográfico	5
0.2. Aproximación a la obra teológica	13
0.2.1. Rasgos generales	13
0.2.2. Mirada desde el prisma conciliar	15
0. 3. Las “Orientaciones cristológicas”	18
0.3.1. Génesis y tradición textual	18
0.3.2. Contexto y estructura	19
0.3.3. La 6º tesis	21
<b>PARTE I: EL NEOCALCEDONISMO EN EL DESARROLLO DEL DOGMA.</b>	
<b>CONSIDERACIÓN DE HERMENÉUTICA DOGMÁTICA</b>	23
<b>Capítulo 1: El neocalcedonismo</b>	24
1.1. El poscalcedonismo	24
1.1.1. Marco general	24
1.1.2. Periodización del poscalcedonismo	26
1.2. Otras corrientes poscalcedonenses	27
1.2.1. El difisismo estricto	27
1.2.2. El calcedonismo estricto	29
1.2.3. El monofisismo	32
1.3. El neocalcedonismo	33
1.4. Conclusión	39
1.5. Apéndice: Apunte histórico	40
a. Primeras disputas en Jerusalén	40
b. Primeras disputas en Alejandría	41
c. Actividad del emperador León I	41
d. El <i>Codex encyclius</i>	42
e. El <i>Henotikón</i> del emperador Zenón	43
f. Cisma Acaciano	45
g. La actuación de Severo de Antioquía	45
h. Restauración calcedónica	46
i. El concilio de Constantinopla II (553)	47

<b>Capítulo 2: Ecos del neocalcedonismo en el siglo XX</b>	49
2.1. Panorama histórico	50
2.1.1. Primera mitad del siglo XX	50
2.1.2. Segunda mitad del siglo XX	50
2.2. Dos autores críticos	50
2.2.1. W. Pannenberg	52
2.2.2. D. Wiederkehr	54
2.3. La hermenéutica de la continuidad como respuesta	56
2.3.1. Pretensión de la fórmula calcedónica	58
2.3.2. Intérprete de la fórmula calcedónica	59
2.3.3. Recepción de la fórmula calcedónica	60
2.3.4. La hermenéutica de la continuidad y el neocalcedonismo	62
2.4. Conclusión	65
<b>PARTE II: LIBERTAD DE CRISTO.</b>	
<b>CONSIDERACIÓN BÍBLICO-DOGMÁTICA</b>	67
<b>Capítulo 3: El testimonio de la Escritura</b>	68
3.1. ¿Qué libertad? Una reflexión preliminar	68
3.2. Jesús, hombre libre	70
3.2.1. Dos escenas paradigmáticas	70
3.2.1.1. Las tentaciones	70
3.2.1.2. La oración en el huerto	73
3.2.2. La síntesis de la Carta a los hebreos	76
3.2.3. La perspectiva joánica de señorío	79
3.2.4. Libertad cotidianamente encarnada	84
3.3. Conclusión	85
<b>Capítulo 4: La síntesis especulativa del siglo VII</b>	88
4.1. El monotelismo de Sergio de Constantinopla	88
4.2. Máximo el confesor y la doctrina de las dos voluntades	92
4.2.1. El contexto de su obra teológica	92
4.2.2. Primeros pasos del “diotelismo”	93
4.2.3. Consolidación del “diotelismo”	95
4.2.3.1. Una fórmula clave	96
4.2.3.2. Perijóresis de las naturalezas	96
4.2.3.3. La hypóstasis compuesta	97
4.2.3.4. Voluntad “natural” y voluntad “gnómica”	98
4.3. El concilio de Constantinopla III	101
4.3.1. Un antecedente magisterial: el sínodo de Letrán (649)	101
4.3.2. Gestación y desarrollo del concilio	102
4.3.3. La cristología de Constantinopla III	104
4.4. Conclusión	106

<b>PARTE III: LIBERTAD LIBERADORA DE CRISTO.</b>	
<b>CONSIDERACIÓN SOTERIOLOGICA</b>	109
<b>Capítulo 5: Motivación soteriológica del desarrollo cristológico</b>	110
5.1. Dos axiomas decisivos en la teología clásica	111
5.1.1. Lo que no es asumido, no es redimido	111
5.1.2. La gracia supone la naturaleza	113
5.2. Marco soteriológico de las “Orientaciones”	114
5.2.1. La herencia filosófica de la Ilustración alemana	115
5.2.2. La “emancipación” política-cultural europea	117
5.2.3. Las teologías de la liberación latinoamericanas	118
<b>Capítulo 6: Salvación – liberación – divinización</b>	121
6.1. Salvación como liberación	121
6.1.1. Breve testimonio de la Escritura	122
6.1.2. Breve testimonio de la liturgia	123
6.1.3. Breve testimonio de la evolución dogmática	125
6.1.4. Mirada recapituladora	127
6.2. Liberación como divinización	129
6.2.1. ¿Divinización en la Escritura?	129
6.2.2. La divinización como doctrina patristica	130
6.2.3. La divinización en el horizonte contemporáneo	133
6.3. La oración como “laboratorio de libertad”	138
<b>CONCLUSIÓN</b>	140
<b>Bibliografía</b>	145

Agradecimientos:

*a Jesús Misericordioso y a la Virgen de Luján;*  
*a mis padres y hermanos;*  
*a mi obispo Jorge Mario por la confianza y las facilidades;*  
*a mis hermanos sacerdotes: Oscar y Esteban, Ramiro y Gabriel, Álvaro y Gonzalo;*  
*a la hermana Leticia;*  
*a mis amigos Santiago, Luisa y Nicolás (y sus respectivas familias);*  
*a los profesores de la Facultad por su sincero estímulo;*  
*al padre Antonio, quien me inició en la teología y me acompañó en este proyecto renunciando a su escaso tiempo libre.*

“Si el Hijo los libera, serán realmente libres”

Jn 8,36

“Para la libertad nos liberó Cristo”

Ga 5,1

“Sólo cuando tuvimos un conocimiento preciso de la grandiosa teología de Máximo el confesor, en la que se apoyó el tercero de Constantinopla, así como de su metafísica o cosmología personal de cuño cristiano, fue cuando Joseph Ratzinger pudo clarificar de nuevo el deseo profundo de este concilio”.

Walter Kasper

No canta libertad más que el esclavo;  
el pobre esclavo,  
el libre canta amor

(...)

Mira, Señor, que mi alma  
jamás ha de ser libre  
mientras quede algo esclavo  
en el mundo que hiciste;  
y mira que si el alma no libertas,  
el alma en que Tú vives,  
serás en ella esclavo,  
Tú, Tú mismo Señor!

(...)

Liberta-me,  
liberta-me, Señor!  
Liberta-te,  
liberta-te Señor!

Miguel de Unamuno

Todas las inclinaciones del mundo no valen lo que la  
hermosa y recta genuflexión de un hombre libre

Charles Péguy

## INTRODUCCIÓN

*“Después de informarme cuidadosamente de todo desde los orígenes, yo también he decidido escribir”*  
Lc 1, 3

### **Motivación personal**

Todo empezó con una nota a pie de página. El libro había llegado a través de una carmelita, sabedora de mi admiración por la teología de Ratzinger, a cuyo diáfano pensamiento me había ido acercando, con intensidad creciente, en los últimos diez años. Conocía sus tesis de juventud, sus libros más divulgados, sus penetrantes conferencias y homilias, pero aún no había llegado el turno de ese “ensayo de una cristología espiritual”: *Mirar al traspasado*.

Los detalles quedaron en el olvido. Lo que perdura es el impacto de aquella imponente nota de la 6ª tesis de las “Orientaciones cristológicas”. Primero por su extensión, luego por su contenido. Ratzinger apelaba a Máximo el confesor para luego entrar en diálogo con teólogos contemporáneos. Siempre me sedujo la integración. El asunto en juego era nada menos que el misterio de Jesús, y el dilema parecía resolverse desde la hermenéutica del dogma.

El tiempo me permitió descubrir toda la riqueza escondida y la implicancia existencial del tema. La mirada un tanto superficial del principio fue dando lugar a una consideración más madura. Más allá de la polémica teológica emergía un tema de primer orden: la libertad de Jesús y su capacidad liberadora. La 6ª tesis resumía diversos enfoques de honda resonancia personal: la oración de Getsemaní como centro de la existencia creyente, la continuidad de la historia, las claves para una correcta hermenéutica, la libertad interior del cristiano, la correspondencia entre cristología y soteriología, la catolicidad de la teología, concretada aquí en el diálogo entre Europa y América latina (espacio), así como entre la época patrística y la contemporánea (tiempo).

### **Delimitación temática y finalidad**

Como se indica en el título, se trata de estudiar la libertad de Cristo (cristología) en su carácter liberador (soteriología) desde la teología neocalcedónica plasmada en el concilio de Constantinopla III, cuyo gran inspirador fue Máximo el confesor (desarrollo

del dogma). Ello, según aparece en la 6ª tesis de las “Orientaciones cristológicas” de J. Ratzinger, escrito presentado en 1982 como conferencia para el CELAM.

El tema es muy oportuno para mostrar la unidad propia de la teología dado que pone en diálogo a autores patrísticos y contemporáneos, lo mismo que horizontes tan diversos como el alemán y el latinoamericano. Además, aquella unidad se manifiesta en las imbricaciones que existen entre los diversos aspectos del misterio de Cristo: desarrollo del dogma, especulación dogmática y dimensión soteriológica.

La libertad es un tema de extrema sensibilidad en la cultura actual. Con todo, su reivindicación y su exaltación no eximen al cristiano de una mirada crítica. A pesar de todas las proclamaciones, ¿es el hombre de hoy verdaderamente libre? ¿En qué consiste la libertad? ¿Fue Cristo libre? ¿De qué modo? Y en ese caso, ¿cómo es que él puede liberarnos? ¿Podemos estar orgullosos de las definiciones de los concilios de la Iglesia antigua? ¿O hemos de considerarlas un lastre? Para intentar dar respuesta a estos interrogantes, deberemos internarnos en la difícil época del poscalcedonismo. De entre la maraña teológica, eclesiástica y política de ese entonces, procuraremos extraer las certezas fundantes que nos permitan, hoy día, dar razón de la esperanza en un contexto evidentemente distinto, pero donde el desafío de fondo es el mismo: Cristo sigue siendo un misterio que deslumbra y excede (y en cuyo exceso algunos tropiezan), y el hombre sigue necesitado de liberación.

Dos advertencias para no generar falsas expectativas. Si bien las “Orientaciones cristológicas” fueron pronunciadas por el entonces flamante “Prefecto” de la “Congregación para la Doctrina de la Fe” y actual obispo de Roma, aquí nos interesa ante todo el *teólogo* Joseph Ratzinger. Algo semejante debe decirse respecto del contexto latinoamericano. Llegado el momento haré las consideraciones oportunas, pero desde ya dejo en claro que no me propongo estudiarlo *in recto*, sino que sólo aludiré a él tangencialmente.

Mi finalidad es triple. Por un lado, *mostrar* la lógica interna de la 6ª tesis; lo que queda patente a través del “triple abordaje”, visible a su vez en las tres partes de la disertación: desarrollo del dogma, cristología, soteriología. Por otro lado, *verificar* y *profundizar* el contenido de la 6ª tesis. Esto implica recurrir a las fuentes (explícitas o implícitas) y ampliar lo apenas insinuado, a fin de constatar o refutar las afirmaciones de Ratzinger. El estudio pretende además, *revelar* en qué medida la 6ª tesis es “orientadora”. Lo haré poniendo de relieve lo medular del tema, el contexto que se

intenta iluminar y la riqueza teológica que subyace a la sucinta modalidad propia de una conferencia.

## **Método**

Ante todo, hay que decir que por las características propias de una disertación escrita “para licenciatura”, el acercamiento predominante será el del *auditus fidei*. Por supuesto que la misma selección, articulación y exposición implica un cierto *intellectus fidei*; pero no es lo que el lector ha de esperar en primer lugar.

El trabajo entero descansa sobre la siguiente premisa: sólo el libre libera. Por tanto, las páginas que ofrecemos quieren validar la afirmación de que *en* Cristo somos libres. Dicho de otro modo: sólo si Cristo es verdaderamente libre, también lo son todos los cristianos.

La exposición avanza en tres bloques de dos capítulos cada uno. La primera parte está dedicada al neocalcedonismo bajo la perspectiva del desarrollo dogmático. Ella está estructurada diacrónicamente, por lo que inicialmente me ocuparé de los siglos V-VI, para luego estudiar el siglo XX. A su vez, el *primer* capítulo combina lo diacrónico y lo sincrónico. Siendo en gran medida un capítulo de historia de la teología (y de la Iglesia) antigua, la exposición –por momentos árida– responde tanto a la evolución de los acontecimientos y doctrinas como a la clasificación de escuelas teológicas. Esto hace que aun por encima de nuestro propósito asome ya aquí cierta complejidad especulativa. El *segundo* capítulo posee una modalidad dialéctica y comprende dos momentos: uno más positivo y otro resolutivo. Mientras que en el primero se plantean ciertos interrogantes (objeciones de algunos autores), en el segundo se les intenta dar respuesta (mediante una hermenéutica del dogma).

La segunda parte está dedicada a la libertad de Jesús desde la perspectiva cristológica y sigue un esquema clásico de teología positiva-especulativa. El *tercer* capítulo recoge el testimonio de la Escritura. En cierto sentido es un capítulo analítico porque recorre diversos enfoques, pero existe de fondo una visión sintética ya que el eje es siempre la libertad de Jesús (no cualquier libertad sino aquella capaz de hacer la voluntad del Padre). Esta visión unificadora se hace perceptible tanto en la introducción como en la conclusión de aquellas reflexiones bíblicas. El *cuarto* capítulo no depende directamente del tercero, pero a éste le debe el poder avanzar con mayor soltura en la reflexión del siglo VII. Es el más especulativo de los capítulos y sin embargo sigue un orden diacrónico porque intenta reflejar la evolución dogmática, incluso a nivel

individual, como en el caso de Máximo. También aquí vemos combinado el método diacrónico y sincrónico.

La tercera parte, dedicada al carácter liberador de la libertad de Jesús, presenta la dimensión soteriológica. El capítulo *quinto* indaga el trasfondo cristológico de la soteriología; sea del ayer o del hoy. Es verdad que se apela a la diacronía para mostrar el progreso de la conciencia teológica a la hora de vincular la soteriología a la cristología. Empero, dicho recorrido se hace recurriendo a núcleos de sentido; sean axiomas u horizontes conceptuales. El sexto capítulo ingresa de lleno en la soteriología mediante una exposición sincrónica, que a su vez integra la diacronía. Es un capítulo de síntesis por el que, gracias a lo dicho previamente, se hace más asequible la propuesta cristiana.

Se incluye además un capítulo preliminar de presentación del autor: vida, obra en general y las “Orientaciones cristológicas” en particular. Tal presentación pareció oportuna siendo ésta la primera tesis dedicada a Ratzinger en nuestra Facultad.

Con respecto a la narrativa, hubiera preferido un estilo mucho más despojado. Soy consciente del pesado aparato crítico y de la inmensa cantidad de notas a pie, que ciertamente interrumpen y fatigan la lectura, pero creo que esta instancia académica y mi condición de principiante exigían semejante trasfondo. A la vez que me disculpo, pido al lector que lo tome como señal de humildad y no de soberbio afán erudito.

## 0. PRESENTACIÓN GENERAL DE JOSEPH RATZINGER

### *Sobre el autor y la obra en cuestión*

#### 0.1. Apunte biográfico

*“En última instancia, el camino espiritual de un hombre es inseparable de su obra”*<sup>1</sup>

Toda obra se entiende mejor a la luz de la persona de quien procede. Y a su vez, toda persona se entiende mejor desde su historia. Esto, que hoy se acostumbra llamar ‘círculo hermenéutico’,<sup>2</sup> es lo que justifica este breve apartado en el que me propongo presentar al autor.

Empero, siendo éste un trabajo teológico, el valor de esta presentación inicial rebasa la formalidad académica o la exigencia metodológica y llega a ser una respuesta coherente a la pedagogía divina que culmina en la encarnación. Como enseña el concilio Vaticano II, la revelación “se realiza por medio de hechos y palabras intrínsecamente ligados entre sí” (DV 2). Así como Jesús de Nazaret acontece en un determinado marco de tiempo y espacio, y ese marco ex-plica (re-vela) mejor su persona y su obra, de la misma manera, se busca iluminar en Joseph Ratzinger su quehacer teológico desde su biografía.<sup>3</sup> Se trata de “ubicar el texto en el contexto integral (autor, época, etc.) donde éste cobra sentido”;<sup>4</sup> y quien dice sentido, dice verdad.<sup>5</sup>

El mismo Joseph Ratzinger parece haberse percatado de la importancia de una visión más amplia sobre su actividad, y ha colaborado a tal fin con la publicación de sus

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, St. Ottilien, EOS, 1992, 2 (VHG). Es significativo que ésta sea la primera página de una obra monumental.

<sup>2</sup> L. SCHEFFCZYK habla del *carácter circular* de la intelección como “círculo hermenéutico en el que lo singular presupone un todo, y, viceversa, conduce aquél nuevamente a la totalidad de sentido”; *Los dogmas de la Iglesia, ¿son también hoy comprensibles?*, Madrid, BAC, 1980, 52. “Historicidad y planteamiento del problema hermenéutico van entrañablemente unidos y se condicionan mutuamente”, *Ibid.* 46. Gadamer –que ha pensado este movimiento bajo las categorías de diálogo, juego, entrecruzamiento y vaivén– define esta circularidad como “la regla hermenéutica de que el todo debe entenderse desde lo individual, y lo individual desde el todo”, H. G. GADAMER, *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1998, 63.

<sup>3</sup> M. SCHNEIDER, *Teología como biografía*, Bilbao, Declée, 2000.

<sup>4</sup> E. BRIANCESCO, “En torno de *Fides et ratio*”, en: R. FERRARA; J. MÉNDEZ (eds.), *Fe y razón. Comentarios a la encíclica*, Buenos Aires, EDUCA, 1999, 173.

<sup>5</sup> “La hermenéutica plantea un tema sustantivo, el problema de *la verdad en la historia*”, R. FERRARA, “De la Hermenéutica Filosófica a la Teología”, en: R. FERRARA; C. GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, 249. Siguiendo a Hegel, dice nuestro autor: “c’est le Tout qui est la vérité”, J. RATZINGER, “Préface”, en: J. H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, Fribourg, Ed. Universitaires, 1985, V.

“memorias”. *Aus meinem Leben* refiere en primera persona los hechos salientes en la vida del entonces cardenal durante sus primeros 50 años (1927-1977).<sup>6</sup>

El 16 de abril de 1927 nevó fuerte e hizo mucho frío en la pequeña localidad Bávara de Marktl am Inn.<sup>7</sup> Ese día, en medio del silencio propio del sábado santo, nació y fue bautizado Joseph Alois Ratzinger.

“El hecho de que el día de mi nacimiento fuera el último de la Semana Santa y la víspera de la Pascua ha sido siempre advertido en la historia familiar (...) ser el primer bautizado con la nueva agua fue visto como una significativa coincidencia. Que mi vida, desde el principio, fuera así inmersa en el misterio pascual me ha llenado siempre de gratitud, pues eso sólo podía ser un signo de bendición”.<sup>8</sup>

La familia incluía a sus padres, Josef y Maria, y a sus dos hermanos mayores: Georg y Maria. Su padre era gendarme y con motivo de sus traslados, la familia hubo de mudarse sucesivamente hasta que aquél pudo jubilarse en 1937. Eran tiempos duros: el desempleo, las gravosas sanciones impuestas a la economía alemana, las luchas partidarias que dividían y las enfermedades que acechaban.

Ya en los primeros años de colegio, el pequeño Joseph pudo experimentar algunas de las incipientes y preocupantes tendencias del régimen Nazi. Con todo, en lo profundo, el misterio cristiano seguía impregnando lo esencial de la formación. “La vida campesina permanecía insertada en una firme simbiosis con la fe de la Iglesia”.<sup>9</sup> En especial, es notable la manera en que la liturgia parece haber modelado la espiritualidad de nuestro autor, incluso desde una edad muy temprana. Cuenta de ello dan numerosas referencias, como la siguiente: “El año litúrgico daba al tiempo su ritmo y eso lo percibí yo de niño, es más, precisamente por ser niño, con gran alegría y agradecimiento”.<sup>10</sup>

La jubilación del padre fue un alivio en más de un sentido. Porque no sólo significó el relevo del esfuerzo físico propio de las noches en vela, sino también una sana distancia respecto de la situación política reinante. Además, esta circunstancia dio a la familia Ratzinger la posibilidad de instalarse definitivamente. El lugar elegido fue Traunstein, donde Joseph cursaría el *Humanistisches Gymnasium*. Allí las lenguas clásicas seguían teniendo una importancia capital, por lo que le fueron enseñadas con

<sup>6</sup> J. RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, München, DVA, 1998 (AML).

<sup>7</sup> Para una valoración del trasfondo bávaro y de sus implicancias, cf. AML 7-15; A. NICHOLS *The Thought of Benedict XVI*, New York, Burns and Oates, 2005, 5-26; A. SCOLA, “Introducción”, en: J. RATZINGER, *Mi vida*, Madrid, Encuentro, 1997, 7-10: “Un hijo genuino del católico pueblo bávaro”.

<sup>8</sup> AML 8.

<sup>9</sup> AML 20.

<sup>10</sup> AML 21. “Jede neue Stufe im Zugehen auf die Liturgie war ein großes Ereignis für mich“, *Ibid.*, 23.

mucho rigor. De esas lecciones, que tanto le aprovecharían en el futuro, guarda nuestro autor un recuerdo agradecido. “Como teólogo no he tenido nunca dificultad para estudiar las fuentes en latín y en griego, y en Roma durante el concilio, pude ambientarme rápidamente al latín teológico hablado en aquella circunstancia, pese a no haber seguido jamás cursos universitarios en esa lengua”.<sup>11</sup> Pero la valoración positiva excede la finalidad instrumental y se ensancha haciendo del estudio un auténtico espacio liberador. “Mirando atrás, me parece que la formación en la antigüedad latina y griega creó una actitud que impedía la seducción de la ideología totalitaria”.<sup>12</sup>

Corre la pascua de 1939. Impulsado por su párroco, y no sin el sacrificio de su familia, Joseph ingresa –siguiendo los pasos de su hermano Georg– en el seminario menor. Disfruta de la amistad, de los estudios y de una iniciación espiritual sistemática, pero por temperamento sufre el internado y las dos horas diarias de deporte. Mientras tanto, el panorama nacional se vuelve cada vez más sombrío. Sumergida en una guerra de proporciones, Alemania se debate interiormente entre la embestida ideológica de Hitler y las reservas espirituales del pueblo fiel. En 1941, con motivo del curso de la guerra, Joseph vuelve a casa. Su tiempo lo invierte mayormente en literatura y algo de matemática.<sup>13</sup>

En 1943 las autoridades lo llaman a servicio. Con sólo dieciséis años, lo designan para la defensa antiaérea en Munich (Flak). El pequeño grupo de seminaristas comparte muchas de las condiciones de vida de los soldados, pero tiene el privilegio de alternar sus horas con algunas lecciones. El contacto con profesores y alumnos pertenecientes al prestigioso *Maximilians-Gymnasium*, le permite ampliar su horizonte provinciano.<sup>14</sup> En septiembre de 1944, apenas relevado de la Flak y ya con edad militar, es citado para servir, primero en el *Reichsarbeitsdienst* (RAD), y luego en el ejército. Tras la muerte de Hitler cae prisionero de los americanos. El cautiverio es exigente y la alimentación magra. Sin embargo, en medio de tanta adversidad, Joseph prosigue su formación.

“En el mismo campamento florecían cada vez más iniciativas provechosas. Había allí algunos sacerdotes que celebraban, cada día, la Misa al aire libre (...) Se congregaban estudiantes de teología de los últimos semestres, pero también académicos de diverso

---

<sup>11</sup> AML 26.

<sup>12</sup> AML 26.

<sup>13</sup> Cf. AML 28-32

<sup>14</sup> “Wir Traunsteiner waren zwar in Latein und Griechisch besser, aber wir merkten doch, daß wir eben in der Provinz gelebt hatten und daß die Metropole mit ihrem vielfältigen kulturellen Angebot unseren neuen Klassenkameraden andere Horizonte eröffnet hatte”; AML 34.

origen –juristas, historiadores del arte, filósofos–, de modo que se desarrolló un rico programa de conferencias”.<sup>15</sup>

Concluida la guerra ingresa al Seminario de Freising. Prima la gratitud, pero hay también –aunque los libros no abundan– “hambre de conocimiento”.<sup>16</sup> Así es como Ratzinger profundiza su cultura literaria, filosófica y teológica con variadas lecturas. De esa época data su encuentro con el personalismo y el impacto de san Agustín.<sup>17</sup> Terminado el filosofado en 1947, pide permiso a su obispo para estudiar la teología en la Universidad de Munich –que “en ese momento era la mejor universidad alemana”.<sup>18</sup> El motivo que lo anima habrá de caracterizar toda su vida intelectual. “Estudiando en la Universidad, esperaba poder penetrar aún más en los debates culturales de nuestro tiempo y, eventualmente, poder un día dedicarme por completo a la teología científica”.<sup>19</sup>

Dado que la Facultad de Teología había sido cerrada por los Nazis en 1938, después de la guerra, tiene que empezar de nuevo. Para ello, el cuerpo docente se forma con profesores de diversas procedencias, lo que implica una riqueza adicional.<sup>20</sup> Entre ellos se destacan el exegeta W. Maier, el canonista K. Mörsdorf, el pastoralista-liturgista J. Pascher,<sup>21</sup> el célebre dogmático M. Schmaus y quien puede ser considerado el mentor de Ratzinger: Gottlieb Söhngen, a cargo de la teología fundamental.<sup>22</sup> En Söhngen convergen numerosos planteos y autores, pero sobre todo transmite certezas estructurales que el propio Ratzinger asume como propias. “Característico de Söhngen era ante todo, que siempre pensaba desde las fuentes (...) [y] que planteaba con gran rigor la cuestión de la verdad y así también la cuestión de la actualidad de cuanto es

---

<sup>15</sup> AML 43. “...aber gerade dieses Heft ist mir zu einem wunderbaren Begleiter geworden, weil ich Tag um Tag Gedanken und Überlegungen aller Art hineinschreiben konnte; sogar in griechischen Hexametern habe ich mich versucht”; Ibid. 42.

<sup>16</sup> AML 47.

<sup>17</sup> “Die Begegnung mit dem Personalismus (...) ist für mich zu einem wesentlichen prägenden geistigen Erlebnis geworden, wobei sich mir dieses Personalismus wie von selbst mit dem Denken Augustins verband, das mir in den «Bekanntnissen» mit seiner ganzen menschlichen Leidenschaft und Tiefe begegnete”, AML 49.

<sup>18</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ratzinger y Juan Pablo II*, Salamanca, Sígueme, 2005, 27.

<sup>19</sup> AML 52. “Si de esas cuatro [estaciones fundamentales de la vida de Ratzinger] yo tuviera que elegir una como troqueladora de su personalidad, a la luz de la cual hay que entender su trayectoria, elijo la Universidad, como ámbito de búsqueda, acreditación y universalización tanto de la verdad como de la fe”; GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ratzinger* 19.

<sup>20</sup> Cf. AML 55.

<sup>21</sup> Pascher confirma en Ratzinger la centralidad de la liturgia, y lo ayuda a ver con buenos ojos el movimiento litúrgico. “In seiner Erziehungssystem war alles auf die Tägliche gefeierte Messe aufgebaut”, AML 63. Cf. BENEDIKT XVI, “Zum Eröffnungsband meiner Schriften”, en J. RATZINGER, *Theologie der Liturgie. Gesammelte Schriften Bd. 11*, Freiburg, Herder, 2008<sup>2</sup>, 6.

<sup>22</sup> En sus memorias, Ratzinger lo llama “Meister”; AML 68, 85.

creído”.<sup>23</sup> Por otra parte, desde la Facultad de Filosofía llega el influjo hondo y sereno de Romano Guardini.

A mediados de 1950 Ratzinger termina sus estudios teológicos y, estimulado por el Prof. Söhngen, participa de un concurso interno de la facultad. Al año siguiente, 1951, su trabajo *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* obtiene el primer premio y le vale como *Dissertation* con la calificación *Summa cum laude*.<sup>24</sup> Sorprende una y otra vez la profundidad y erudición de este trabajo elaborado por un joven de no más de 24 años. Aquí se comprueba el admirable manejo de las fuentes, la claridad expositiva, la capacidad de postura crítica,<sup>25</sup> y la presencia de algunos temas que lo acompañarán de por vida: Agustín y los Padres, la Iglesia, la eucaristía, la relación inter-testamentaria, la dimensión histórica y escatológica de la realidad. Ya despunta el notable teólogo.<sup>26</sup>

El 29 de junio de 1951, junto con su hermano Georg y otros, es ordenado presbítero de manos de su obispo, el cardenal Faulhaber. Tras un intenso año pastoral, Ratzinger es convocado al Seminario de Freising. Ello le permite rendir el examen propio de la *Promotion* y encarar su trabajo para la *Habilitation*. En 1953, de nuevo bajo la tutoría de G. Söhngen decide pasar de la patrística a la Edad media. “Dado que venía de Agustín, pareció natural trabajar sobre Buenaventura”.<sup>27</sup> El tema elegido, muy a tono con el interés de la época por la historia de salvación, fue el concepto de revelación. En medio de obligaciones docentes se dedica con pasión y hacia fines de 1955 entrega las dos copias requeridas. Söhngen aprueba con entusiasmo pero Schmaus, el otro examinador, no sólo demora su respuesta sino que acaba rechazando el trabajo.

Sin entrar en la tesis ni en las objeciones de Schmaus, lo cierto es que la Facultad resuelve devolver el trabajo para ser mejorado –lo cual era mucho mejor que un rechazo definitivo. El panorama es muy difícil. Pero mirando bien, Ratzinger descubre que las anotaciones de Schmaus abundan en las dos primeras partes, mientras que son casi inexistentes en la tercera: la teología de la historia de Buenaventura. “Me vino entonces una idea salvadora. Lo que había escrito sobre la teología de la historia de

---

<sup>23</sup> AML 61-63.

<sup>24</sup> AML 68; HVG VI-XX.

<sup>25</sup> Como ejemplo de respetuosa postura crítica, citamos su toma de distancia respecto de –¡nada menos!– Karl Rahner: “Ich glaube, daß hier K. Rahner (Zur Theologie der Buße bei Tertullian, a. a. O., 158f.) nicht scharf genug unterschieden hat”, VHG 74.

<sup>26</sup> J. I. SARANYANA, “Los escritos universitarios del joven Ratzinger (1951-1962)”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 15 (2006) 27-42.

<sup>27</sup> AML 78; J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, St. Ottilien, EOS, 1992<sup>2</sup>.

Buenaventura estaba, en efecto, muy ligado al conjunto del libro, pero era en cierto modo autónomo; se lo podía separar sin dificultad del resto de la obra y presentar como un todo en sí mismo”.<sup>28</sup>

Esta observación deja intuir la envergadura del trabajo original que, por otra parte, nuestro autor siempre tuvo intención de retomar.<sup>29</sup> A la defensa oral, hecha en febrero de 1957, concurre una numerosa audiencia que es testigo de las dificultades del caso. Schmaus y Söhngen protagonizan un encendido debate, luego se retiran, y sólo tras una larga y tensa espera, el decano informa parcamente que Joseph Ratzinger ha sido aprobado. Junto con la *Habilitation* llega una oferta de la Universidad de Bonn para hacerse cargo de la cátedra de Teología Fundamental. Acepta lo que para él era un “Traumziel”, y comienza una corta pero gozosa estadía en la que entabla amistad con teólogos como H. Jedin y J. Auer. A esa época corresponde la programática *Antrittsvorlesung* “Der Gott des Glaubens und der Gott des Philosophen”.<sup>30</sup>

Habiendo convocado el papa Juan XXIII un nuevo concilio, Ratzinger pasa a ser asesor del cardenal de Colonia, Joseph Frings, miembro de la Comisión central preparatoria. Así es como Ratzinger conoce y trabaja los esquemas previos, incluso antes de la apertura del concilio. Hacia el fin de 1962, con sólo treinta y cinco años, nuestro autor recibe el nombramiento de perito, es decir, teólogo oficial del concilio. Esto le permite trabajar de cerca con eminentes teólogos, jugando por momentos un rol protagónico. Por caso, cuando junto con K. Rahner prepararon la base de la actual *Dei Verbum*.<sup>31</sup>

En esa misma época le llega una nueva oferta. H. Volk, obispo electo de Mainz, lo propone como reemplazante suyo en la cátedra de Teología dogmática en Münster. Ratzinger acepta y encuentra una acogida favorable, pero algo empaña su estadía: “la enorme distancia de la Baviera natal a la que estaba y estoy profunda e interiormente unido. Tenía nostalgia del sur”.<sup>32</sup> Por eso, cuando la Universidad de Tübingen –a

<sup>28</sup> AML 87. El mismo Ratzinger “concede a este hecho una importancia capital en su formación, porque le enseñó a sufrir y le preparó para hacerse cargo de la posición del otro”, J. I. SARANYANA, *Benedicto XVI, antes Joseph Ratzinger* [en línea], Diálogos Almudí 2006 (1 de julio) <<http://www.almudi.org/tabid/36/ctl/Detail/mid/386/aid/525/paid/0/Default.aspx>> [consulta: 14-05-2010].

<sup>29</sup> Cf. BENEDIKT XVI, “Vorwort”, en: J. RATZINGER, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Gesammelte Schriften Bd. 2*, Freiburg, Herder, 2009, 6.

<sup>30</sup> J. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott des Philosophen*, Leutesdorf, Johannes, 2005.

<sup>31</sup> Cf. AML 130-131; P. BLANCO SARTO, “Joseph Ratzinger, perito del Vaticano II (1962-1965)”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 15 (2006) 43-66; K. RAHNER; J. RATZINGER, “De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta” (1962), en: E. KLINGER; K. WITTSTADT (ed.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*, Festschrift K. Rahner, Freiburg, Herder, 1984, 33-50.

<sup>32</sup> AML 137.

instancias de H. Küng– le ofrece una cátedra, Ratzinger acepta. Comienza su labor allí en 1966 tras la clausura del concilio.

Inicialmente dicta un curso de Cristología, pero rápidamente nota que “los ‘signos de los tiempos’, que cada vez más había percibido en Münster, asumían tintes dramáticos”.<sup>33</sup> En Tübingen prima la teología de Bultmann según los acentos de Käsemann, pero de súbito entra con toda fuerza la filosofía de Bloch, asumida allí por el teólogo evangélico J. Moltmann. Se trata de un cambio de paradigma. “El existencialismo se desmoronó y la revolución marxista prendió en toda la Universidad sacudiendo sus cimientos”.<sup>34</sup> En este contexto que distorsiona los fundamentos mismos de la teología, y que como decano le preocupan de manera particular, Ratzinger puede – providencialmente– dedicarse a un ansiado proyecto. En 1967 expone para alumnos de todas las facultades, una “Introducción al cristianismo”. Las lecciones se recogen en un libro homónimo que hizo de Ratzinger un autor popular. Se trata de una presentación global de la fe a partir del marco clásico del credo. La claridad de lenguaje, la seriedad científica, y el aterrizaje espiritual son las claves de este éxito editorial que aun sigue vigente.

En 1969 vuelve a recibir una oferta de Regensburg (Ratisbona), donde ahora viven su hermano Georg y J. Auer. Es la oportunidad para salir de un clima de conflicto que no le hace bien. Acepta el puesto pero, como él mismo apunta, este cambio “–estaba claro para mí– debía ser definitivamente el último”.<sup>35</sup> También para esa época integra la “Comisión Teológica Internacional” creada por Pablo VI, que más tarde presidiría en calidad de Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Entretanto se profundizan las diferencias posconciliares. Con el fin de hacer oír su voz, Ratzinger, De Lubac y Balthasar entre otros, fundan en 1972 la revista “Communio”, que –con una impronta ‘federal’– se edita hoy en más de diez países.<sup>36</sup>

Ya en un clima más propicio Ratzinger piensa concretar proyectos largamente archivados. Tal es el caso de la Dogmática que concibe junto con Auer. Pero de ella sólo logra escribir el valioso tomo de “Escatología”. Sus planes se frustran en 1977 al ser elegido obispo de München-Freising. En continuidad con su pasado, pero también

---

<sup>33</sup> AML 138.

<sup>34</sup> AML 139. “Jahre zuvor hätte man erwarten dürfen, die Theologischen Fakultäten wurden ein Bollwerk gegen die marxistische Versuchung bedeuten. Nun war das Gegenteil der Fall: Sie wurden zum eigentlichen ideologischen Zentrum”, Ibid.

<sup>35</sup> AML 154.

<sup>36</sup> J. RATZINGER, “Communio – ein Programm”, IKZ (1992/V) 454-462 [en línea], <[http://www.communio.de/pdf/ueber\\_communio/ratzinger.pdf](http://www.communio.de/pdf/ueber_communio/ratzinger.pdf)> [consulta 10 de junio de 2010].

como anticipo de lo que vendrá, elige el lema: “cooperatores veritatis” (3 Jn 8).<sup>37</sup> Al mes de su ordenación episcopal, con sólo cincuenta años, es nombrado cardenal. Participa de los dos conclaves papales de 1978 y es llamado en noviembre de 1981 a presidir la Congregación para la Doctrina de la Fe. Acepta el cargo y asume en 1982.

Desde entonces, Joseph Ratzinger ha protagonizado buena parte de la vida de la Iglesia en los últimos treinta años. Sus intervenciones, muy resistidas y muy celebradas, han suscitado siempre respeto y admiración, incluso en sus críticos más severos. Ágil de mente, con sensibilidad espiritual y preciso en su lenguaje,<sup>38</sup> ha tenido el coraje y el buen tino de generar muchos espacios de diálogo: con periodistas, filósofos, políticos y científicos. Prueba de su reconocimiento más allá de la Iglesia fue su inclusión en 1992 como miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas del Instituto de Francia.<sup>39</sup>

A pesar de ocupar un puesto poco simpático, se esforzó más de propagar la fe que de cercenarla.<sup>40</sup> Inauguró en este intento un modo peculiar –y en cierto sentido cuestionable– en el que nunca abandonó del todo la teología.<sup>41</sup> En parte por oficio pero más por vocación, ha estado presente en las más variadas cuestiones de la teología de

---

<sup>37</sup> “Ratzinger ha rescatado la comprensión dramática de la verdad que domina el evangelio de san Juan: la lucha de las tinieblas por entenebrecer la verdad y la acreditación de ésta en el mundo incluso por el martirio”, GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ratzinger* 22.

<sup>38</sup> “Zugänglich wird dies für viele durch den Umgang Joseph Ratzingers mit Wort und Sprache. Komplexe Sachverhalte werden nicht durch eine komplizierte Reflexion der allgemeinen Verständlichkeit entzogen, sondern auf ihre innere Einfachheit transparent gemacht”, G. L. MÜLLER, “Geleitwort des Herausgeber”, en: J. RATZINGER, *Theologie der Liturgie* 9.

<sup>39</sup> J. RATZINGER, “Die Freiheit, das Recht und das Gute. Moralischen Prinzipien in demokratischen Gesellschaften”. Rede anlässlich der Aufnahme als *membre associé étranger* in die *Académie des Sciences Morales et Politiques de l’Institut de France* am 7. November 1992, en: ID., *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Freiburg, Herder, 2005, 41-48.

<sup>40</sup> J. RATZINGER; V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, BAC, 2005<sup>2</sup> 26. “In dem Wort «Orthodoxie» die Worthälfte «doxa» nicht «Meinung», sondern «Herrlichkeit» bedeutet: Es geht nicht um die richtige «Meinung» über Gott, sondern um die rechte Weise ihn zu verherrlichen, auf ihn zu antworten”, J. RATZINGER, *Theologie der Liturgie* 6. “Ratzinger ha tenido una difícil tarea en un difícil momento histórico (...) Haber identificado errores o herejías no es un deshonor sino un bello servicio”, GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ratzinger* 23.

<sup>41</sup> “Aquí asistimos a un hecho nuevo en la historia de la Iglesia: el prefecto de esa congregación no se oculta tras su autoridad ni se recluye, sólo roto por sus admoniciones o condenaciones, Ratzinger, distinguiendo bien los campos, ha mantenido una labor teológica, en conexión con los problemas más vivos de la teología y de la Iglesia”, GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ratzinger* 58. “Und dennoch hielt er, wie bereits erwähnt, auch weiterhin Vorträge und veröffentlichte Aufsätze und Bücher in seiner Eigenschaft als Privattheologe, womit er in die Debatte eintrat und seine Ansichten einer kritischen Beurteilung preisgab”, V. TWOMEY, *Joseph Ratzingers Werke: ein Überblick* [en línea], <[http://www.ratzinger-papst-benedikt-stiftung.de/theol\\_ueberblick.html](http://www.ratzinger-papst-benedikt-stiftung.de/theol_ueberblick.html)> [consulta: 10 de marzo de 2010].

las últimas décadas y su voz nunca ha dejado de oírse. Esto lo convierte en una figura ineludible, a la vez que fascinante por su sencilla perspicacia.<sup>42</sup>

Su imagen mediática llega a tener puntos muy bajos.<sup>43</sup> Sin embargo, el papa Juan Pablo lo confirma porque encuentra en él a un estrecho colaborador que respalda y enriquece su magisterio. Ya como decano del colegio cardenalicio, Ratzinger preside las exequias de Juan Pablo II y el cónclave de 2005. Resulta electo obispo de Roma y asume el nombre de Benedicto XVI.<sup>44</sup> “No es ciertamente un intelectual frío y duro sino un hombre que trasluce ternura, alegría, inteligencia, sensibilidad y una fuerte espiritualidad”.<sup>45</sup> Desde entonces sigue sorprendiendo y generando críticas, pero todos admiten su solidez teológica, el inocultable rasgo que aquí me propongo investigar.

## 0.2. Aproximación a la obra teológica

### 0.2.1. Rasgos generales

Corresponde ahora presentar la teología de Joseph Ratzinger, en palabras de Cardedal, “el exponente teórico más cualificado del catolicismo actual, ya con anterioridad a ser elegido Papa”.<sup>46</sup> Por varias razones será apenas un esbozo.<sup>47</sup> Primero: por los límites de la presente disertación. Segundo: dado que el autor todavía vive, falta perspectiva y sería atrevido hablar seriamente de la recepción de sus escritos. Tercero: como es fácil de entender, con la asunción del Pontificado se multiplicó exponencialmente el interés y las aproximaciones a su figura.

La obra de Ratzinger se compone principalmente de escritos ocasionales (artículos, conferencias, sermones, entrevistas). Con todo, es posible distinguir algunos

---

<sup>42</sup> “Lo que sorprende, cuando se tiene la oportunidad de escucharle y de dialogar con él sobre los problemas más diversos, es que te comunica siempre un matiz más, algo nuevo, te abre siempre a algo que tú no habías visto antes”, A. SCOLA, *Introducción* 18.

<sup>43</sup> El cardenal de Lubac habló incluso, ya en 1985, de una “campana difamatoria”; H. DE LUBAC, *Diálogo sobre el Vaticano II*, BAC, Madrid, 1985, 123. Por otra parte, Cardedal recuerda su intento fallido de otorgarle a Ratzinger un doctorado *honoris causa* con estas palabras: “los vientos no eran favorables y ciertos nombres apenas se podían mentar”, *Ratzinger* 60.

<sup>44</sup> “Su elección como papa sólo puede entenderse como una gran confirmación de su teología”, TH. SÖDING, “La vitalidad de la palabra de Dios”, en: F. MEIER-HAMIDI; F. SCHUMACHER (eds.), *El teólogo Joseph Ratzinger*, Barcelona, Herder, 2007, 68. La continuidad entre el teólogo y el papa está explícitamente manifiesta en la firma de *Jesus von Nazaret*, y en el deseo expreso de que sus *Gesammelte Schriften* se publiquen bajo la autoría de J. Ratzinger; cf. G. L. MÜLLER, *Geleitwort* 11.

<sup>45</sup> EDITORIAL, “Benedicto XVI”, *Criterio* 2304 (2005) 202.

<sup>46</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ratzinger* 43.

<sup>47</sup> “Resulta imposible presentar, aunque sea sólo sucintamente, los múltiples temas que han ocupado al cardenal Ratzinger y menos aún confrontarlos con el panorama teológico-cultural de los últimos decenios”, A. SCOLA *Introducción* 11.

ejes dominantes. “Sus escritos son fragmentarios y generalmente incompletos, sin embargo, forman algo así como un todo”.<sup>48</sup>

Una clave ratzingeriana radica en su fino tratamiento de las fuentes. Sus estudios han sido siempre profundos y contextualizados: primero con Agustín y Buenaventura, luego con el concilio de Trento,<sup>49</sup> y de manera permanente con la Escritura –que es “como el alma de la teología” (DV 24).<sup>50</sup> Su modalidad exegética, condensada en el prólogo de *Jesús de Nazaret I* y luego consecuentemente aplicada,<sup>51</sup> consiste en hacer dialogar no sólo los libros canónicos entre sí, sino también la interpretación mística de los padres con los avances de la crítica contemporánea.<sup>52</sup> Por toda esta riqueza subyacente, los escritos de Ratzinger poseen una mezcla de frescura y precisión difícil de encontrar.

Esta dimensión dialógica también se traduce *ad extra*. Ratzinger hace teología para su tiempo, entra en las discusiones de hoy sin rehusar ningún tema. Por eso constatamos “una pasmosa (*Atemberaubende*) variedad de temas”.<sup>53</sup> A su vez, el diálogo se enriquece con su admirable capacidad de escucha y sus numerosas lecturas.<sup>54</sup>

Recapitulando. La obra, aunque mayormente fragmentaria, trasluce la coherencia de un todo que se prolonga y se profundiza con el paso del tiempo. Es un pensamiento muy marcado por la historicidad, tanto del Dios revelado en Jesucristo como de los propios hombres que viven y piensan. Coherentemente, se mueve como teólogo encarnado que protagoniza diálogos sobre los más variados temas, pero siempre con una hermenéutica de las fuentes que conjuga seriedad y sensibilidad. Más adelante

<sup>48</sup> V. TWOMEY, *Joseph Ratzingers Werke: ein Überblick*. “Die Theologie von Joseph Ratzinger ist zwar faktisch sehr unterschiedlich gelesen, kritisiert und rezipiert worden, aber die entscheidenden Aspekte dieser Grundvision lassen sich m.E. doch ziemlich klar identifizieren”, S. WIEDENHOFER, *Schwerpunkte der Theologie von Prof. Dr. Joseph Ratzinger* [en línea], <<http://www.ratzinger-papst-benedikt-stiftung.de/theolschwerpunkte.html>> [consulta: 2 de marzo de 2010].

<sup>49</sup> Cf. J. RATZINGER, “Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs”, en: ID., *Wort Gottes*. Freiburg, Herder 2005, 37-81. Originalmente publicado en la colección „Quaestiones disputatae“ 25 (1965).

<sup>50</sup> A la pregunta: “¿Qué le diría a un joven teólogo?”, Ratzinger responde: “Es importante, ante todo, conocer la Sagrada Escritura”; J. RATZINGER, “Desafíos de la Iglesia” (entrevista - noviembre de 2002), *Criterio* 2304 (2005) 233.

<sup>51</sup> J. RATZINGER, *Jesus von Nazaret*, Freiburg, Herder, 2007, 10-23.

<sup>52</sup> J. RATZINGER, “Schriftauslegung im Widerstreit”, en: ID., *Wort Gottes*. Freiburg, Herder 2005, 83-116. Originalmente publicado: “Quaestiones disputatae” 117 (1989). “Seine Schriftauslegung geht jedoch über die moderne kritische Wissenschaft hinaus. Sie folgt dem Geist der Kirchenväter, deren Schriftauslegung auf der Einheit des Alten und Neuen Testaments gründet (wobei das Neue die Erfüllung des Alten ist) sowie auf der Entfaltung der Überlieferung unter der Leitung des Heiligen Geistes bis auf den heutigen Tag”, V. TWOMEY, *Joseph Ratzingers Werke: ein Überblick*. TH. SÖDING, *La vitalidad* 26-95.

<sup>53</sup> V. TWOMEY, *Ibid.*

<sup>54</sup> “Er ist als der perfekte Zuhörer beschrieben worden, und das ist er wirklich: aufmerksam auf die Stimmen der anderen hörend, seien sie laut oder leise, seien sie die großen Denker der Vergangenheit oder seine ernsthaften Kritiker von heute. Er hört jedem zu, der irgend etwas zu sagen hat, einschließlich seinen Studenten. Aber vor allem hat er sein "Ohr" den Beiträgen der großen Denker seit ältester Zeit bis zum heutigen Tag geliehen. Seine Fähigkeit, mit Urteilsvermögen zuzuhören, macht ihn mit seiner phänomenalen Belesenheit zu einem hervorragenden Gesprächspartner.”, V. TWOMEY, *Ibid.*

se verá como esta descripción general se hace presente en las “Orientaciones cristológicas” que nos proponemos estudiar.

### 0.2.2. Mirada desde el prisma conciliar

Ratzinger no sólo ha sido protagonista del concilio sino que ha hecho de él una inspiración permanente. Pocos teólogos han acompañado el posconcilio como él, sea por el espectro temático, sea por la relevancia de sus intervenciones. Repasando su obra se advierte cómo las claves conciliares –liturgia, revelación, eclesiología, cuestión del mundo– se han ido desarrollando de modo armonioso y entrelazado a través de los años.

Por eso de entre múltiples caracterizaciones posibles,<sup>55</sup> elijo hablar de la teología de Ratzinger desde estos cuatro ejes, limitándome a una visión panorámica sin pretensión de exhaustividad.

Respecto de la liturgia ya se ha señalado lo que ella supone, desde muy temprano, para Ratzinger. Muchos de sus escritos son prédicas, es decir que brotan del humus litúrgico. En cristiano, el culto no es evasión sino la posibilidad de adentrarse correctamente en lo real.<sup>56</sup> La oración, el hablar con Dios, encuentra su último fundamento en el hecho de que Dios es en sí mismo comunicación (*Rede*): Palabra, escucha y respuesta.<sup>57</sup> El ingreso en lo más íntimo de esta dinámica propia de Dios se da por la participación, en el Espíritu, de la oración misma de Jesús. Esta identificación con Cristo es personalizante y a la vez comunitaria: la Iglesia como espacio de encuentro entre los hombres que se llegan a Cristo y el cristiano como *anima ecclesiastica* que crece en el “Mit-Beten”.<sup>58</sup> La liturgia así concebida, con rasgos trinitarios, cristológicos, antropológicos, eclesiológicos e incluso cósmicos,<sup>59</sup> sintetiza un programa y una culminación: “la adoración es la verdad”.<sup>60</sup>

---

<sup>55</sup> NICHOLS, *The Thought*; GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ratzinger 75-96*; WIEDENHOFER, *Schwerpunkte*; B. FORTE, “Búsqueda y fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger”, *Criterio* 2311 (2005) 695-699; MEIER-HAMIDI; SCHUMACHER (eds.), *El teólogo Joseph Ratzinger*; P. BLANCO, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, Madrid, Rialp, 2005; M. SCHNEIDER, “Papst Benedikt XVI. Grundaussagen seines theologischen und geistlichen Werkes”, *Geist und Leben* 78/5 (2005), 350-362.

<sup>56</sup> “Nur wenn der Mensch, jeder Mensch, vor Gottes Angesicht und unter seinem Anruf steht, ist auch seine Würde gesichert. Aus diesem Grund bewegt sich die Sorge um die rechte Gestalt der Anbetung nicht abseits der Sorge um den Menschen, sondern ist ihre Mitte”, J. RATZINGER, *Das fest des Glaubens*, Einsiedeln, Johannes, 1993<sup>3</sup>, 7 (Vorwort).

<sup>57</sup> *Ibid.* 24.

<sup>58</sup> *Ibid.* 25-28. Cf. Liturgia como “Participatio Dei”, *Ibid.* 63.

<sup>59</sup> “La liturgia cristiana es liturgia cósmica”; *Ibid.* 124. Cf. *Ibid.* 25-26, 67.

<sup>60</sup> *Ibid.* 59. Detrás de cada concepción litúrgica hay una concepción de Iglesia y del hombre en relación a Dios, y fue el concilio quien recordó que se trata del “corazón de la fe cristiana”; cf. *Informe* 132.

La revelación, la irrupción de Dios en la Historia, es sin duda uno de los grandes temas de Ratzinger. Su pensamiento está atravesado por la convicción de que Dios habla al hombre,<sup>61</sup> y de que lo ha hecho de manera definitiva en Jesús. Pero ¿cómo es que esta Palabra (*Logos*) sigue vigente hoy? ¿Cómo es la transmisión del Evangelio? Hablar de revelación implica abordar temas complejos como Escritura y Tradición, sucesión apostólica y primado, hermenéutica y autoridad, ecumenismo y diálogo interreligioso.<sup>62</sup> Porque la revelación es un acontecimiento dinámico que involucra por definición al oyente que acoge la Palabra.<sup>63</sup> Ratzinger nos recuerda que el acto de fe se da en un contexto litúrgico-ecclesial,<sup>64</sup> y lleva a sus últimas consecuencias el carácter sacramental que se deriva del mismo Cristo.<sup>65</sup>

Como no podía ser de otra manera, tanto la revelación como la liturgia nos han llevado a hablar de la Iglesia, otro gran amor del teólogo bávaro. Ella tiene como misión hacer presente el misterio de Cristo.<sup>66</sup> Ratzinger enmarca su eclesiología como obra del Espíritu y hace de la sacramentalidad el núcleo del concepto de Iglesia.<sup>67</sup> Se trata del “nuevo” pueblo de Dios,<sup>68</sup> que sólo es tal en cuanto “pueblo cultural”.<sup>69</sup> De este modo se evitan planteos reduccionistas que desfiguren su identidad. Pero, ¿qué hay del pecado en la Iglesia? Ya con Agustín descubre esta dolorosa realidad de la Iglesia peregrina: oscurecimiento del misterio, tensión propia del sacramento, incoherencia de los no plenamente redimidos.<sup>70</sup> Sin embargo, el escándalo del pecado en la Iglesia remite a la teología de la cruz y nos habla de forma consoladora de la cercana gracia de Dios.<sup>71</sup> La paradoja de una Iglesia que “vela y revela” (Forte), se resuelve en la escatología

---

<sup>61</sup> “Für das christliche Gottesbild wiederum ist es kennzeichnend, daß dieser Gott ein Jemand ist, der selbst redet und zu dem der Mensch reedn kann”, *Das Fest* 15. Aquí también se expresa el nexo entre revelación y liturgia.

<sup>62</sup> RATZINGER, *Wort Gottes*; ID., *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona, Herder, 1985, 98-180.

<sup>63</sup> “Offenbarung wird immer und nur erst da Wirklichkeit, wo Glaube ist (...) Insofern gehört in die Offenbarung bis zu einem gewissen Grad auch das empfangende Subjekt hinein, ohne das sie nicht existiert”, *Wort Gottes* 47-48. Se trata de un gran aporte que le viene de su estudio de Buenaventura, cf. AML 84; *Die Geschichtstheologie* 57-96, 73.

<sup>64</sup> RATZINGER, *Teoría de los principios* 29-49; ID., *Einführung in das Christentum*, München, Kösel, 2005<sup>5</sup>, 74-91.

<sup>65</sup> *Teoría de los principios* 49-62, 287-376.

<sup>66</sup> HVG XIV, *Teoría de los principios* 48-49;

<sup>67</sup> HVG 93-98; *Einführung* 313-340, *Teoría de los principios* 49-62, 46: “También la Iglesia es sacramento de fe”.

<sup>68</sup> HVG 78; ID., *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona, Herder, 2005<sup>2</sup>, 111 (NPD).

<sup>69</sup> “Dabei wird das Volk als Kult-Volk verstanden, d. h. die Kirche ist Volk, sofern sie Opfer ist”, HVG 295; “La Iglesia es celebración de la eucaristía y la eucaristía es Iglesia”, *Teoría de los principios* 60; “Das corpus Christi eucharistisch zu verstehen (...) die Eucharistie ekklesiologisch zu fassen”, HVG 70.

<sup>70</sup> HVG I, XVII, 139-142; NPD 267-269, 277-295; *Einführung* 321-327.

<sup>71</sup> NPD 284; *Einführung* 324-325.

consumada.<sup>72</sup> Porque el pecado es fealdad transitoria, mera apariencia de Iglesia, ya que ésta es constitutivamente “Iglesia de los santos”.<sup>73</sup>

Hablar de la Iglesia en relación con el mundo y todo lo que conlleva el orden temporal, implica abordar cuestiones complejas. Es el ámbito de la moral y la política, de las expectativas mesiánicas y de las utopías, de la fe y la razón. Esta dimensión del pensamiento de Ratzinger, sin duda presente desde sus tesis de juventud, se acentuó de manera notable en los últimos años.<sup>74</sup> En la historia hay lugar para la trascendencia y por eso se la enfoca cristológica y escatológicamente.<sup>75</sup> Ante los mesianismos revolucionarios, se insiste en el Cristo vulnerable que redime por amor; ante las utopías intramundanas y ansiosas, se ofrece la esperanza como horizonte que asume el presente imperfecto y contempla el más allá.<sup>76</sup> La audacia consiste en vivir el “ya pero todavía no” a través de un abandono semejante al de Jesús, confiando en medio del silencio de Dios y la noche de los hombres.<sup>77</sup>

En este contexto cobra urgencia la teología de la creación que instaura la lógica del don, el primado del logos y la convicción de que la historia es un proyecto de amor.<sup>78</sup> Así no sólo hay lugar para la soberanía de Dios y la tarea humana, sino que se abre un espacio para el culto como afirmación (*Zustimmung*) y contemplación de la belleza creada.<sup>79</sup> En esa contemplación la creación, la razón y la conciencia se vuelven brújula para un obrar pleno.<sup>80</sup> Porque ¿dónde encontrar el fundamento para una convivencia justa? ¿Qué garantías existen más allá del volátil consenso? ¿Cómo hablar del bien y la verdad en un mundo plural? Éstas son las preguntas que la teología plantea a la razón moderna, para poder luego responder en un marco común de correlatividad.<sup>81</sup>

<sup>72</sup> J. RATZINGER, *Eschatologie*, Regensburg, Friedrich Pustet, 1978<sup>5</sup>, 184-193.

<sup>73</sup> Para Agustín “Die katholische Kirche ist die wahre Kirche der Heiligen, die Sünder sind nicht wirklich in ihr, denn ihre Gliedschaft ist jener Schein, der dem *mundus sensibilis* eigentümlich ist”; HVG 146; NPD 283; *Informe* 58-62.

<sup>74</sup> “Una peculiar e intrínseca conexión entre Revelación e Historia, experimentada desde niño en la fe de la familia y de la Iglesia popular de Baviera, constituye a mi juicio, la característica metodológica que hace de hilo de Ariadna a través de todos los escritos de Joseph Ratzinger (...) Aquí reside, si estoy en lo cierto, el origen de la continuidad y de la evolución de su pensamiento”, A. SCOLA, *Introducción* 11.

<sup>75</sup> “Für das augustinisches Schema ist Christus der Zeiten Ende, für das bonaventuranische ist er der Zeiten Mitte”, *Die Geschichtstheologie* 18. Cf. *Einführung* 181-182.

<sup>76</sup> *Einführung* 9-17 (Vorwort 2000), 246-254; *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1980, 97-106; *Eschatologie* 19, 36-42, 61-63; *Teoría de los principios* 181-227; *Informe* 187-211; *Caminos de Jesucristo*, Madrid, Cristiandad, 2005<sup>2</sup>, 33-41.

<sup>77</sup> *El Dios de Jesucristo* 47-53; *Werte* 17-21.

<sup>78</sup> *Einführung* 23-25 (Vorwort 2000), 53, 140-145; *En el principio creó Dios*, Valencia, Edicep, 37-40.

<sup>79</sup> *Das Fest* 25-26; *En el principio* 43-49.

<sup>80</sup> *El Dios de Jesucristo* 36-47; *En el principio* 101-126.

<sup>81</sup> *Werte*; ID., *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca, Sígueme, 2006<sup>6</sup>; ID.; J. HABERMAS, *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg, Herder, 2005<sup>7</sup>.

A modo de cierre de esta sección consideremos la *Einführung in das Christentum*. “Es la obra clave de Ratzinger, sin la cual no se entenderán ulteriores acentos, insistencias y ramificaciones”.<sup>82</sup> Ella representa un ejemplo de la síntesis que hemos querido bosquejar. Concebida para gente no familiarizada con la teología, posee: una estructura litúrgica, que es el seguimiento del credo (SC); una reflexión inicial sobre el acto de fe cristiano como respuesta a un Dios que se revela *-fides qua* (DV); un desarrollo pausado sobre las verdades de fe *-fides quae* (LG); y un destino de diálogo amplio, perceptible en el lenguaje, con aquellos no especializados (GS).

### 0.3. Las “Orientaciones cristológicas”

#### 0.3.1. Génesis y tradición textual

Las “Orientaciones cristológicas” fueron concebidas y dadas a conocer bajo la forma de una conferencia. En el año mismo en que se hacía cargo de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Ratzinger fue invitado por el CELAM a un congreso de Cristología. Éste tuvo lugar en Río de Janeiro durante los últimos días de agosto y primeros de septiembre de 1982.<sup>83</sup>

Aquel texto se publica por primera vez en ese mismo año.<sup>84</sup> Se trata de un volumen a cargo del CELAM que recoge la mayoría de las ponencias pero que brinda muy poca información adicional. El exiguo prólogo de A. Quarracino –por entonces ‘secretario general’– apenas completa el panorama cristológico: “es menester reconocer que durante estos años fueron como lanzadas al voleo varias incertidumbres; que lamentablemente en demasiadas ocasiones la figura de Cristo fue desfigurada o maltrecha, cuando no se le negaron rasgos que la fe de la Iglesia aceptó y predicó desde siempre como innegables e imprescindibles en el Rostro del Salvador”.<sup>85</sup>

En marzo de 1984, la revista *Medellín* vuelve a publicar la contribución de Ratzinger.<sup>86</sup> Lo mismo que en la edición de 1982, el escrito se presenta sin notas a pie de página y en español. Esto último permite suponer que fue así, y no en portugués, como originalmente se pronunció la ponencia.

---

<sup>82</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ratzinger* 31.

<sup>83</sup> Algunos de los expositores fueron J. Galot, J. L. Illanes Maestre, C. Pozo, A. López Trujillo y J. Mejía.

<sup>84</sup> J. RATZINGER, “Orientaciones cristológicas”, en: AA.VV., *Cristo el Señor. Ensayos teológicos*, Bogotá, Celam, 1982, 3-22. Agradezco a C. M. Galli el haberme facilitado un ejemplar de esta edición.

<sup>85</sup> A. QUARRACINO, “Presentación”, en: AA.VV., *Cristo el Señor* 1.

<sup>86</sup> J. RATZINGER, “Orientaciones cristológicas”, *Medellín* 37 (1984) 3-13.

Existe también una versión alemana –“Christologische Orientierungspunkte”– que aparece durante el mismo año 1984 como parte del libro *Schauen auf den Durchbohrten*, cuyo “Prefacio” fecha el autor en septiembre de 1983.<sup>87</sup> Esta versión presenta, en relación a la castellana, ligeros agregados en el cuerpo y algunas sustanciosas notas a pie de página. La más importante de ellas pertenece precisamente a la 6ª tesis y aporta una valiosa pista de investigación cristológica que intentaremos seguir a lo largo de nuestro trabajo.

Mi elección de la versión alemana como texto base responde a dos razones. Primero: supongo con buenos motivos que se trata de la redacción original, siendo que para esa época Ratzinger no contaba con un español fluido. Segundo: tanto las notas como los agregados representan un valioso aporte a la hora de captar el interés que subyace al escrito.

### 0.3.2. Contexto y estructura

En el citado “Prefacio” a *Schauen auf den Durchbohrten* Ratzinger ubica sus meditaciones en un doble contexto. Por un lado, la celebración del Congreso sobre el Corazón de Jesús celebrado en Toulouse a continuación de aquel otro Congreso Eucarístico de Lourdes, ambos en 1981.<sup>88</sup> Por otro, los aniversarios de los concilios de Constantinopla I (381), Éfeso (431) y Constantinopla III (681). Esta doble inspiración, dogmática-espiritual, se ve condensada en el subtítulo del libro: *Versuche zu einer spirituellen Christologie*. Por su parte, las “Orientaciones” suman el contexto propio del encuentro estrictamente cristológico que, no ha de olvidarse, acaece en ámbito latinoamericano.

La conferencia posee una estructura sencilla pero muy bien engarzada: breve introducción, siete tesis y breve conclusión.

---

<sup>87</sup> J. RATZINGER, “Christologische Orientierungspunkte”, en: ID., *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln, Johannes, 1984, 13-40. Conocí primero la traducción argentina: J. RATZINGER, “Puntos de referencia cristológicos”, en: ID., *Miremos al traspasado*, Rafaela, Fundación San Juan, 2007, 11-57.

<sup>88</sup> Para completar este clima teológico-espiritual que da marco a nuestra conferencia, habría que recordar el Simposio internacional “Christusglaube und Christusverehrung” organizado por el mismo Ratzinger en su diócesis de München del 8 al 11 de abril de 1980. Cf. L. SCHEFFCZYK (ed.), *Cristología y devoción a Cristo*, Bogotá, Instituto Internacional del Corazón de Jesús, 1982; J. STÖHR, recensión de LEO SCHEFFCZYK (ed.), *Christusglaube und Christusverehrung*, Aschaffenburg, Paul-Pattloch-Verlag, 1981, *Scripta Theologica* 15 (1983) 337-339. A fin de dimensionar correctamente la importancia del culto al Sagrado Corazón para nuestro tema en particular, cf. Y. CONGAR, *Cristo, María y la Iglesia*, Barcelona, Estela, 1968<sup>2</sup>, 45: “Parece que ciertas formas modernas de devoción, particularmente el culto bien comprendido al Sagrado Corazón y la devoción a Cristo Rey, podrían ser un buen antídoto contra la tentación monofisita”.

La introducción sitúa la reflexión en el contexto posconciliar y el debate por los fundamentos, tanto de la fe en general como de la cristología en particular. Tras constatar una crisis de unidad en la teología y el consiguiente decaimiento soteriológico, Ratzinger identifica la cuestión: cómo se media el acto liberador de Jesús parece chocar con la doctrina clásica de la Iglesia sobre la gracia. Para Kasper, el problema de la mediación no es otro que el de la relación entre cristología y antropología, detrás del cual se esconde quizás “el problema más fundamental de la teología actual: el de la relación que existe entre las afirmaciones ontológicas sobre la esencia de Dios y de Jesucristo «en sí» y las aseveraciones funcionales sobre el significado que aquellas afirmaciones tiene «para nosotros»”.<sup>89</sup> Ante tamaño desafío la ponencia asume una modesta intención: “señalar indicaciones fundamentales en que se presente la unidad interior e indisoluble de Jesús y Cristo, de Iglesia e historia”.<sup>90</sup>

Las siete tesis responden al siguiente esquema: cristología bíblica (tesis 1-2), cristología espiritual (tesis 3-4); cristología dogmática (tesis 5-6); concreción del paradigma cristológico en la interpretación bíblica (tesis 7). La cristología *bíblica* manifiesta la centralidad en Jesús de la oración al Padre y legitima la preferencia eclesial por el título “Hijo”. Que Jesús haya muerto rezando confirma la ofrenda hecha en la última cena y permite entender la salvación como comunión más allá de la muerte. En continuidad con el testimonio bíblico, la cristología *espiritual* enseña que es en la oración donde conocemos y entendemos a Jesús. Rezar es amar y contemplar, no en soledad sino en la comunión del nosotros eclesial (padre *nuestro*).<sup>91</sup> La cristología *dogmática* vive del testimonio bíblico e intenta traducir esa novedad atendiendo los reclamos de preguntas irrenunciables en el hombre: verdad, libertad, liberación. Lo hace no separando u oponiendo sino integrando, lo mismo que en Cristo coexisten dos naturalezas en una única persona. Esta interacción de voluntades que sustenta el acto liberador de Jesús tiene una correspondencia en la hermenéutica de la fe para con la Palabra de Dios.

---

<sup>89</sup> W. KASPER, “Cristología y antropología”, en: ID., *Teología e Iglesia*, Barcelona, Herder, 1989, 271. “Formulado de manera más abstracta: la *relación entre metafísica e historia*. En la relación entre cristología y antropología se discute en último término la crisis de la metafísica dentro y fuera de la teología, así como la consiguiente erosión del concepto teológico de verdad, probablemente la raíz más profunda de la crisis actual de la teología”; Ibid. [Presentación ante la CTI el 3 de octubre de 1981].

<sup>90</sup> *Orientierungspunkte* 15.

<sup>91</sup> La experiencia religiosa de Jesús y la memoria eclesial no excluyen el papel de la razón. Ratzinger anticipa en la 4ª tesis la “correlatividad” enunciada en su diálogo con Habermas: la fe crea “el lugar hermenéutico de la comprensión racional” pero también es “purificada siempre de nuevo por la razón crítica”; *Orientierungspunkte* 28-29.

El párrafo conclusivo proyecta la potencialidad de las reflexiones precedentes retomando la motivación inicial –fe e historia, Jesús y Reino, servicio y belleza de la teología–, y acaba en una síntesis perfecta de su propuesta bíblica-dogmática-espiritual: “la cristología nace en la oración o en ninguna parte”.<sup>92</sup>

### 0.3.3. La 6° tesis

Según la estructura propuesta, la 6° tesis representa la culminación de un recorrido bíblico-espiritual-dogmático. El enunciado mismo lo confirma: “Para una correcta captación de la unidad interior de teología bíblica y dogmática, de teología y vida religiosa, la denominada teología neocalcedónica –recapitulada en el III concilio de Constantinopla (680-681)– ofrece un aporte importante. Sólo a partir de esta teología se abre plenamente el sentido del dogma de Calcedonia (451)”.<sup>93</sup> Por otra parte, la importancia de esta tesis queda manifiesta en que Ratzinger remite expresamente a ella en otro trabajo de tono eucarístico-eclesial incluido en *Schauen auf den Durchbohrten*.<sup>94</sup>

El desarrollo consta de cinco párrafos. El primero alude al desarrollo del dogma cristológico centrando la mirada en Calcedonia y retomando, implícitamente, la pregunta de Rahner: ¿fin o principio?<sup>95</sup> Ratzinger acerca generaciones y asocia las críticas contemporáneas con las tensiones sufridas por la Iglesia antigua. Subyace en su lectura lo que más adelante llamaremos “hermenéutica de la continuidad”. La importancia de este primer párrafo se deja rastrear por los siguientes indicios: 1. Corresponde a la última oración del enunciado que, inexistente en la versión original, fue agregada para la edición final. 2. Presenta una nota a pie en que se explicita la polémica con D. Wiederkehr y remite a su vez a la nota 2 de la introducción a las “Orientaciones”. Este regreso al inicio nos ubica en el corazón del planteo del autor; planteo que reaparecerá en el párrafo siguiente.

El segundo párrafo expone la doctrina del III concilio de Constantinopla bajo una doble dimensión. La encarnación no sólo no destruye la libertad (*via negationis*) sino que la libera o desata (*via eminentiae*).<sup>96</sup> Esto último fue lo que olvidó mucha

---

<sup>92</sup> *Orientierungspunkte* 40.

<sup>93</sup> La última oración del enunciado, “Sólo a partir de...”, no se encuentra en la publicación de 1982 ni en la de la revista Medellín.

<sup>94</sup> “Kommunion – Kommunität – Sendung”, en: *Schauen* 60-84 (esp. 76-79).

<sup>95</sup> K. RAHNER, “Chalkedon, Ende oder Anfang?”, en: H. BACHT; A. GRILLMEIER, *Das Konzil von Chalkedon III*, Würzburg, Echter, 3-49.

<sup>96</sup> “Daß die Aufnahme des menschlichen Willens in den Willen Gottes Freiheit nicht zerstört, sondern erst wahre Freiheit entbindet”; *Orientierungspunkte* 34.

insistencia en el paralelismo de naturalezas, errónea aunque bien intencionada. Las dos voluntades pueden coexistir en armonía mediante un tipo de unión personal, es decir, fundada en el amor. Ratzinger apunta el trasfondo trinitario de la encarnación y presenta la argumentación bíblica de Jn 6,38 por parte del concilio. El párrafo termina con una imponente nota a pie (ca. 400 palabras), en la que recurriendo a Máximo se profundiza la doctrina de Constantinopla III. Junto a ello se aguza la polémica contemporánea en torno a Calcedonia y el neocalcedonismo de la mano de D. Wiederkehr, W. Pannenberg y K. Rahner.

El tercer y el cuarto párrafo son deudores del segundo. Su finalidad es explicar y hacer más asequible la cristología expuesta. El tercero sigue las huellas de Máximo y su meditación sobre la agonía de Jesús (Mc 14,36). Mientras que aquí la perspectiva es ascendente, el cuarto párrafo tiene una orientación descendente; el equilibrio entre ambos párrafos es deliberado.

El quinto y último párrafo representa el salto lógico a la soteriología. Ratzinger lleva la encarnación redentora a sus últimas consecuencias, donde la libertad de Jesús es sinónimo de liberación y divinización.

# **Parte I**

## **El neocalcedonismo en el desarrollo del dogma**

*Consideración de hermenéutica dogmática*

## Capítulo 1

### EL NEOCALCEDONISMO

En este capítulo presento el neocalcedonismo en sus rasgos generales. Tras situarlo en el marco más amplio del poscalcedonismo y su respectivo ensayo de periodización (1), examino otras corrientes poscalcedónicas (2) para finalmente centrar la mirada en el neocalcedonismo (3). Deliberadamente me ciño a la *primera* etapa (451-553); respecto de la *segunda* (604-681), la que más atañe a nuestro tema, hablaré en la Parte II de esta disertación escrita. Finalmente, ofrezco como apéndice clarificador un apunte histórico para el período 451-553.

#### 1.1. El poscalcedonismo

##### 1.1.1. Marco general

Se llama poscalcedonismo al complejo período de la historia de la teología que siguió a Calcedonia (451). Los intentos por clarificar el modo de conjugación de lo humano y lo divino en Cristo, a veces teñidos de motivaciones políticas y prejuicios partidarios, se extendieron hasta fines del siglo VIII. Una de las corrientes en pugna era la denominada teología neocalcedónica.

Ante todo cabe reconocer que el poscalcedonismo, en cuanto fenómeno oriental, impone una pregunta crucial.<sup>97</sup> ¿Por qué Calcedonia no zanjó las disputas? ¿No fue acaso el concilio con mayor presencia de obispos de la historia de la Iglesia antigua?<sup>98</sup> “Calcedonia fue pensado como consolidación y símbolo de unidad estatal-ecclesial (...) Pero el concilio que debía traer paz y unidad se hizo signo de tensión entre Iglesia e imperio. Ésa es su tragedia, que no le vino de sí sino de las circunstancias históricas”.<sup>99</sup>

La definición de Calcedonia –forzada por la insistencia del emperador Marciano– es una síntesis cristológica notable; pero también una *via media* entre dos tradiciones

---

<sup>97</sup> Si bien menos importante que el oriental, se sabe de la existencia del poscalcedonismo occidental. Habiendo recibido pacíficamente el concilio de Calcedonia, Occidente vive la primera etapa del poscalcedonismo (451-604) principalmente desde la responsabilidad que le cabe a Roma. Recién en una segunda etapa (s. VII) se avivará la polémica por el adopcionismo en España –dos sujetos en Cristo– y la reacción del concilio de Frankfurt (794); cf. P. GALTIER, “L’Occident et le néocalcédonisme”, *Gregorianum* 40 (1959) 54-74; A. GRILLMEIER, “Das östliche und das westliche Christusbild”, *Theologie und Philosophie* 59 (1984) 84-96; W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca, Sígueme, 1984<sup>5</sup>, 294.

<sup>98</sup> “Fue la mayor asamblea de prelatos que se celebró en toda la antigüedad, y sólo en el concilio Vaticano de 1870 se superó el número de obispos asistentes”; L. HERTLING, *Historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1993<sup>11</sup>, 131. Según Hertling asistieron 630 obispos, pero el emperador Marciano habla de 520: A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/1, Freiburg, Herder, 2004, 111 (en adelante JCGK 2/1).

<sup>99</sup> GRILLMEIER; BACHT, “Vorwort”, en: ID. (eds.), *Das Konzil von Chalkedon* I, VI.

contrastadas.<sup>100</sup> La contribución latina a través del *Tomus ad Flavianum* del papa León facilitó el acuerdo entre el esquema alejandrino y el antioqueno, entre el descendente y el ascendente, entre el temporal y el espacial, entre uno más dinámico (*in fieri*) y otro más estático (*in facto esse*), entre un «minimalismo» y un «maximalismo» antropológico (G. Florovsky). Aunque esta caracterización sea una simplificación, el doble esquema Logos-sarx/Logos-anthropos sigue teniendo su valor.<sup>101</sup>

El concilio dejó sin embargo algunas tareas pendientes: no explicitó cómo distinguir entre hypóstasis y naturaleza; dejó la impresión de un cierto paralelismo de naturalezas en Cristo; no tematizó soteriológicamente la unidad personal e incluyó cierta ambigüedad con la expresión “consubstantialis pro nobis”.<sup>102</sup> En otras palabras, lo que Calcedonia encontró en medio de un ambiente crispado fue un equilibrio precario: ambas tradiciones contaban con exponentes radicalizados y, excediendo lo teológico, se sumaron rivalidades personales e intereses de tipo político-regional. Algunas provincias eclesiásticas rechazaron las conclusiones del concilio y en su persistencia llegaron incluso a la separación. Así, las comunidades miafisitas en Egipto y las Iglesias nestorianas en Asia Menor.<sup>103</sup>

La fórmula calcedónica, “providencialmente exacta, pero adoptada por una asamblea que no podía asumir en el momento todas las dificultades filosóficas y psicológicas que la decisión suscitaba, necesitaba una interpretación creadora”.<sup>104</sup> Esa interpretación creadora, que se abrió paso progresivamente y que implicó una más profunda toma de conciencia de la unión hipostática, es el neocalcedonismo.

---

<sup>100</sup> “Le concile apparaît donc comme le plus parfait exemple connu dans l’histoire de l’Église de cette «conciliarité» qui permet de découvrir et de formuler dans un langage vraiment «catholique» et compréhensible à tous une vérité permanente qu’aucune tradition locale isolée ne parvient à exprimer totalement”, J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, Cerf, 1969, 26; cf. Ibid. 31. Entendemos este “contraste” en el sentido guardiniano de “Gegensatz”: R. GUARDINI, *El contraste*, Madrid, BAC, 1996.

<sup>101</sup> A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1997, 392, 540-542, 690. J. MATEOS GONZÁLEZ, “Introducción”, en: LEÓN MAGNO, *Cartas cristológicas*, Madrid, Ciudad Nueva, 1999, 60-65.

<sup>102</sup> “Es war nämlich nicht klar, ob das ‘mit uns’ sich auf den Zustand vor der Sünde Adams, auf den gegenwärtigen Zustand oder auf den Zustand in der künftigen Welt beziehe”; B. STUDER, “Die soteriologie im Bannkreis von Chalkedon”, en: M. SCHMAUS ET ALLI (eds.), *Handbuch der Dogmengeschichte* III/2a, Freiburg, Herder, 1978, 214. Cf. B. SESBOÜÉ, “Cristología y soteriología”, en: ID. (dir.), *Historia de los dogmas* I, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995, 324.

<sup>103</sup> F. SCHIERSE, *Cristología*, Barcelona, Herder, 1983, 155. Hacia el siglo VI se desarrollan en Oriente, “por un lado, Bizancio y Palestina como ámbitos de decidido calcedonismo, por otro, Siria, Armenia y Egipto junto con Sudán y Etiopía como iglesias severianas; finalmente en Persia, gana importancia la teología y la iglesia nestoriana”; A. GRILLMEIER; TH. HAINTHALER, JCGK 2/2, Freiburg, Herder, 2004<sup>2</sup>, 4.

<sup>104</sup> MEYENDORFF, *Le Christ* 57.

### 1.1.2. Periodización del poscalcedonismo<sup>105</sup>

Parte de la complejidad del poscalcedonismo está dada por la interacción de múltiples protagonistas: papas y obispos, emperadores y teólogos, laicos y monjes. A fin de no perdernos en un viscoso magma teológico, el presente ensayo de periodización busca aportar claridad en el estudio de una época sumamente confusa. ¿Qué cuestiones deben retener nuestra atención? ¿Cuáles son los hitos que nos ayudan a entender? Podemos y debemos distinguir entre el debate sobre la *fórmula* y el debate sobre el *dogma* de Calcedonia. Cualquiera de estos dos puntos nos habilita a hablar de poscalcedonismo, que, según este criterio, corre en Oriente desde 451 hasta el concilio III de Constantinopla (680-681) y en cierta forma hasta el concilio II de Nicea (787).

La primera etapa del poscalcedonismo discute en torno a la fórmula y va desde 451 hasta el concilio II de Constantinopla (553). Por estar este último concilio muy ligado a Calcedonia, incluyo también aquí su preparación y recepción hasta la muerte de Gregorio Magno (604). Esta primera etapa, que en relación a la segunda comprende las más encendidas y basales polémicas, tiene a su vez dos fases. Durante la primera se destaca el *Henotikón* (482) del emperador Zenón. Mediante este “edicto de unión”, Zenón –con la ayuda de Pedro Mongo y Acacio, patriarcas de Alejandría y Bizancio respectivamente– condena a Nestorio y a Eutiques y rechaza el concilio de Calcedonia. Lejos de favorecer la unidad, a partir de ese momento crece la tensión entre papado e imperio –cisma Acaciano de por medio– hasta que en 519, con la llegada del emperador Justino I, se restablece la comunión de fe con el papa Hormisdas. La segunda fase, más significativa para la teología, comienza en 527 con el emperador Justiniano. Junto con su esposa Teodora, cercana al monofisismo, Justiniano se embarca contra el origenismo y protagoniza el incidente de los “Tres Capítulos”.<sup>106</sup> En este tiempo crece la figura del monje Severo de Antioquía y, bajo un clima de confusión doctrinal, se reúne el sombrío concilio de 553.

Entre la primera y la segunda etapa nos encontramos con la avanzada árabe. Este hecho, de importantes consecuencias para las Iglesias separadas, también juega su rol en el desarrollo cristológico –particularmente en España. La segunda etapa del poscalcedonismo representa una profundización del debate. Por una parte, el siglo VII logra plasmar una visión cristológica más dinámica, sutil e integral como respuesta a la

<sup>105</sup> Cf. GRILLMEIER, JCGK 2/1, 12-15.

<sup>106</sup> Según Hertling, “Justiniano pensó que una de las maneras de quitar fuerzas a los monofisitas, cuya doctrina vivía del antinestorianismo, consistía en condenar la herejía nestoriana partiendo de una base mucho más amplia de como se había hecho hasta entonces”; HERTLING, *Historia de la Iglesia* 144.

controversia del monoenergismo y del monotelismo. A este respecto se destacan el sínodo romano de 649, el concilio III de Constantinopla (680-681) y la figura símbolo de Máximo el confesor. Por otra parte, el siglo VIII afronta la polémica iconoclasta y ofrece la síntesis de Juan Damasceno asumida en Nicea II (787).

## 1.2. Otras corrientes poscalcedonenses

La historia de los dogmas tuvo siempre conciencia de las polémicas cristológicas que siguieron a Calcedonia, aunque quizás un tanto vagamente. Respecto de los grupos en cuestión “se conocía poco sobre su identidad, sus textos o su entramado histórico”.<sup>107</sup> Ahora la situación es distinta. Gracias al minucioso esfuerzo de especialistas a lo largo del siglo XX se llegó a una comprensión más profunda. De hecho, la expresión neocalcedonismo –que pertenece a Joseph Lebon– data de 1909. Ch. Moeller intentó precisar el alcance del nuevo término agrupando los muchos autores en cuatro grupos: difisismo estricto, calcedonismo estricto, neocalcedonismo y monofisismo.<sup>108</sup>

### 1.2.1. El difisismo estricto

El difisismo estricto, como el monofisismo, constituye una postura extrema y herética. Asociado con la escuela de Antioquía y la figura de Nestorio, este difisismo se siente cómodo con la distinción de naturalezas en Cristo pero le cuesta expresar la unidad del sujeto. Su defecto reside en la tendencia a la separación de naturalezas y la dificultad con la comunicación de propiedades. Aunque es innegable que la corriente como tal existió, hay razones serias para dudar del “nestorianismo” de Nestorio.<sup>109</sup> Algo semejante puede decirse del triste episodio en torno a los “Tres Capítulos”.

Por “Tres Capítulos” se entiende la selección de escritos –de Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa– sobre la que recayó la condena del emperador Justiniano (551), luego asumida por el II concilio de Constantinopla (553) y ratificada por el papa Vigilio (553/4). Lo que hoy sabemos, quizás mejor que los

<sup>107</sup> P. GRAY, “Neuchalkedonismus”, en: G. MÜLLER ET ALII (eds.), *Theologische Realenzyklopädie* XXIV, Berlin, 1994, 289. “... una larga lista de errores y confusiones que sólo hoy se aproximan lentamente a la clarificación”; KASPER, *Jesús* 292.

<sup>108</sup> CH. MOELLER, “Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI<sup>e</sup> siècle”, en: GRILLMEIER; BACHT, *Das Konzil I*, Würzburg, 1951, 638. Sobre la inexistencia del “calcedonismo estricto” propuesta por Gray, véase una demoledora crítica en: GRILLMEIER, *Das östliche* 84ss.

<sup>109</sup> GRILLMEIER, *Cristo en la tradición 702-720* (esp. 704-706); ID., “Das Scandalum oecumenicum des Nestorios”, en: ID., *Mit ihm und in ihm*, Freiburg, Herder, 1978, 245-282; ID., “Häresie und Wahrheit”, en: Ibid. 220, 228-229; más reservado: MEYENDORFF, *Le Christ* 18.

protagonistas de entonces, es que gran parte de la polémica se dirigía a una “grosera caricatura de nestorianismo prefabricado”.<sup>110</sup>

Estas consideraciones constituyen una advertencia. El deseo de formarse un mapa de autores debe acompañarse con una gran dosis de prudencia. Junto al discernimiento exigido por fuentes a veces tendenciosas, habrá que contemplar la posibilidad de evolución en algunos de los actores. Tal parece ser el caso de Genadio, patriarca de Constantinopla de 458 a 471, que gozó incluso de la confianza del papa León.<sup>111</sup> ¿Fue Genadio exponente de un difisismo estricto? ¿Existió en él una postura pre-calcedónica? En discrepancia con P. Gray, Grillmeier ha mostrado el progreso de este autor que, superando la terminología de adopción y admitiendo la comunicación de idiomas, llegó a ser “un decidido representante de la fórmula calcedónica”<sup>112</sup>.

De manera similar podemos juzgar a Macedonio, también patriarca de Constantinopla (496-511). Aunque el monofisita (moderado) Severo lo acuse de nestoriano cabe la duda. Ciertamente que Macedonio es reticente a usar el *Trishagion* monofisita con el agregado “crucificado por nosotros”; pero esto no lo convierte en detractor de Calcedonia. Más bien parece una legítima reserva ante una fórmula que expresa la comunicación de idiomas de manera ortodoxa pero harto barroca y algo ambigua.<sup>113</sup> En esta línea, Moeller no duda en catalogar a Macedonio como “estricto calcedoniano – no nestoriano”; y añade en defensa del patriarca que aquella fórmula “jamás ingresó en la teología oficial posterior”.<sup>114</sup>

Respecto de los monjes Acemetas de Constantinopla, condenados por el papa Juan II en 534, no es fácil expedirse.<sup>115</sup> Por una parte parece que tuvieron trato con el nestoriano Basilio de Cilicia, pero por otra, la acusación que Juan Majencio les hace merece desconfianza, ya que éste hacía lo mismo con el legado papal Dióscoro en 518. Además, las “Falsas cartas a Pedro Fulo” (512-520) –que procederían de los Acemetas–

<sup>110</sup> Cf. MOELLER, *Le chalcédonisme* 643; GRILLMEIER, *Cristo en la tradición* 757-765. Es de lamentar que los papas Vigilio y Pelagio hayan cedido a la presión del emperador. Sus idas y venidas sobre el tema muestran que el tema excedía lo doctrinal. Al final, en 557, Pelagio acaba rehabilitando a Teodoreto e Ibas: cf. DH 444 e introducción a DH 441-443.

<sup>111</sup> Cf. *Ep.* 170 (fecha: 17 de junio de 460).

<sup>112</sup> GRILLMEIER, *Das östliche* 85; ID., JCGK 2/1, 189-196; MOELLER, *Le chalcédonisme* 652.

<sup>113</sup> A la fórmula litúrgica: “Santo Dios, Santo fuerte, Santo inmortal” el patriarca monofisita de Antioquía, Pedro Fulo, le agregó “crucificado por nosotros” (ca. 435). La interpolación, formalmente ortodoxa, podía dar pie a una interpretación herética si se refería a la Trinidad o a la esencia divina (según el uso bizantino y occidental); cf. MEYENDORFF, *Le Christ* 41-42.

<sup>114</sup> MOELLER, *Le chalcédonisme* 653.

<sup>115</sup> Los Acemetas (*los que no duermen*) se distinguían por la *laus perennis* en obediencia literal al mandato del Señor de “orar siempre sin desfallecer” (Lc 18,1). Eran cerca de 1.000 monjes y su influencia creció tras la muerte de Acacio en 489; cf. GRILLMEIER, JCGK 2/1, 295

no pueden ser tildadas de nestorianas. Ellas pertenecen a la segunda fase de la controversia teopasjita y están en oposición a la doctrina de los monjes escitas, quienes liderados por J. Majencio suscribían la fórmula “Uno de la Trinidad sufrió”. Aquellas cartas son netamente calcedónicas e incluso presentan una cristología “desde arriba”. Rechazan más bien un teopasjismo de corte apolinarista (en desmedro de la naturaleza humana de Cristo), mediante un antimonofisismo moderado que ha de entenderse como “reacción legítima contra un empleo abusivo de la *communicatio idiomatum*, reacción normal, pues el teopasjismo no era una herejía irreal”.<sup>116</sup>

Casos similares son los de Heraclio de Calcedonia, Epifanio de Tiro y Cirilo de Scythopolis.<sup>117</sup> Sin embargo, a diferencia de lo que venimos observando, sí se puede afirmar un verdadero nestorianismo de parte de dos autores: Juan de Euges, conocido por su carta a Teodoreto (457) en la que se niega a admitir la única hypóstasis de Calcedonia; y Basilio de Cilicia, presbítero antioqueno, que mantuvo una controversia con Juan de Scythopolis hacia 512.

Conclusión: Al margen de autores aislados como Juan de Euges y Basilio de Cilicia, las acusaciones de difisismo estricto eran exageradas y, lamentablemente, así quedaron registradas hasta no hace mucho en la historia de los dogmas. Apoyados en la autoridad de Moeller, hemos de tener por “inexistente” una corriente nestoriana importante y peligrosa en el imperio bizantino hacia fines del siglo V y principios del siglo VI.<sup>118</sup>

### 1.2.2. El calcedonismo estricto

El calcedonismo estricto –con centro en Constantinopla– prima desde el 451, decae en el 509 y tiende a desaparecer a partir del 519 con la abolición del *Henotikón*. Sus representantes defienden la fórmula de Calcedonia contra toda acusación de nestorianismo, afirman la unión hipostática y sostienen que la naturaleza humana de Jesús no ha existido nunca sino “in Verbo”. Pero se niegan a integrar los anatematismos cirilianos (DH 252-263), así como las fórmulas “Una sola naturaleza del Verbo

---

<sup>116</sup> MOELLER, *Le chalcédonisme* 654-655; GRILLMEIER, *Das östliche* 86-87 (en réplica a Gray sobre la valoración de las *Falsas cartas*); cf. nota de introducción a DH 401. “Diese Formel zielte darauf ab, jede Spur von Nestorianismus abzuweisen (...) Sowohl Monophysiten als auch Chalkedonier dort nahmen an, daß der Theopaschismus unvereinbar sei mit chalkedonischer christologie. Ein Versuch von Monophysiten im Jahre 511, dieselbe Änderung in der Liturgie in Konstantinopel einzuführen, war sowohl bei dortigen Chalkedonier als auch in Rom auf gleich starken Widerstand gestoßen”; GRAY, *Neuchalkedonismus* 291.

<sup>117</sup> MOELLER, *Le chalcédonisme* 655-657.

<sup>118</sup> MOELLER, *Le chalcédonisme* 657-658.

encarnado” y “Uno de la Trinidad ha sufrido”.<sup>119</sup> Aquella representa a Cirilo en su versión más radical (y ambigua) asumiendo una expresión apolinarista;<sup>120</sup> ésta pertenece a los monjes escitas que sostenían el teopasjismo.<sup>121</sup>

Durante la primera etapa del posconcilio es Teodoreto de Ciro quien lidera el grupo “calcedónico”. Su respuesta a Juan de Euges es el primer intento de explicación de la nueva fórmula en terminología difisita. Juan temía ver una confusión de naturalezas en la unión hipostática, ya que no lograba distinguir entre naturaleza e hypóstasis. Teodoreto contesta que la unión hipostática no implica unidad de naturaleza o de esencia, sino de persona, ya que existe identidad de significado entre los términos hypóstasis y prósopon. Moeller ve en esta carta una doble confirmación. Primero, Teodoreto rompe aquí con todo tipo de nestorianismo; segundo, entre el nestorianismo de un Juan de Euges y lo que luego será el neocalcedonismo, hay lugar para un calcedonismo estricto perfectamente ortodoxo. En síntesis, con amplitud de miras, Teodoreto abre camino a lo que luego será el neocalcedonismo, dado que “sin admitir él mismo la terminología alejandrina, supo reconocer la misma fe bajo otro vocabulario”.<sup>122</sup>

A esta corriente pertenecen también aquellos autores ya deslindados del “difisismo estricto”: Genadio, Macedonio, los Acemetas y Heraclio. Pero a diferencia de éstos, surge nítida la ortodoxia de Hepacio, metropolitano de Éfeso desde 531. Convocado por el emperador Justiniano, que flirteaba con el monofisismo, participó en 532 de un coloquio teológico con representantes del monofisismo Severiano; de allí que el encuentro se conozca como *collatio cum severianis*.<sup>123</sup> Hepacio permanece firme en su postura de aceptar al Cirilo validado por Calcedonia pero, aunque llegue a conceder la expresión “de dos naturalezas”, rechaza como fraudulentas, es decir apolinaristas, todas aquellas fórmulas cirilianas que incluyan “la única naturaleza”. Así, Hepacio nos ha dejado un discernimiento teológico de primer orden: de Cirilo, reconocer sin dudar lo

<sup>119</sup> MOELLER, *Le chalcédonisme* 658. “Los anatematismos reflejan la cristología ciriliana en su expresión más radical, contrapuesta a la línea antioquena. Aquí aparecen las categorías sistemáticas más precisas en un sentido y más ambiguas en otro”; O. GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, *Cristología*, Madrid, BAC, 2001, 260.

<sup>120</sup> GRILLMEIER, *Cristo en la tradición* 735-744. La adopción de esta fórmula se explica por lo que se conoce como “fraude apolinarista”: queriendo Cirilo hacia el 430 profundizar su cristología “parece que algunos grupos [apolinaristas] aprovecharon el momento para facilitarle ciertos escritos sobre la materia, algunos de ellos atribuidos a los papas romanos Julio y Félix”; Ibid. 735. Más tarde, en 448, el propio Eutiques obró de manera semejante con el papa León; Ibid. 803. Según MEYENDORFF Cirilo atribuía la fórmula a Atanasio; *Le Christ* 20, 23.

<sup>121</sup> Cf. R. LACHENSCHMID, “Theopaschismus”, en: J. HÖFER; K. RAHNER (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>2</sup>, Freiburg, 1965, X, 83 (en adelante LThK<sup>2</sup>). Moeller, *Le chalcédonisme* 652-654.660.

<sup>122</sup> MOELLER, *Le chalcédonisme* 659; cf. MEYENDORFF, *Le Christ* 37.

<sup>123</sup> H. G. BECK, “Die Frühbyzantinische Kirche”, en: H. JEDIN (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte* II/2, Freiburg, Herder, 1975, 24ss (en adelante HKG).

aprobado por los concilios; y respecto de los escritos polémicos, no darles más que valor ocasional.<sup>124</sup>

Llegamos por último al controvertido Leoncio de Bizancio (†543).<sup>125</sup> Su teología acierta cuando, contra toda forma de docetismo, defiende el progreso carnal de Cristo, el realismo de sus sufrimientos y –clave de nuestro tema– su voluntad humana.<sup>126</sup> Él es de los primeros en asumir el reto lanzado a Calcedonia por la cristología severiana: “el análisis de sus obras muestra que el esquema «nestoriano-eutiquiano» es artificial (...) los verdaderos adversarios de Leoncio son los severianos”.<sup>127</sup> De antropología marcadamente dualista, prefiere hablar de unión “según la esencia” o “esencial” antes que “hipostática”, aunque, curiosamente, su mayor contribución esté en orden a la hypóstasis. Leoncio nos lega una definición: hypóstasis es “lo que existe por sí” (τὸ καθ’ ἑαυτὸν ὑπαρχόν); y un principio fundamental: “los seres de sustancia diferente se unen por hypóstasis, los seres de sustancia semejante se distinguen por hypóstasis”.<sup>128</sup> Esto significa que la hypóstasis especifica e individúa la noción genérica de esencia: ante esencias semejantes, distingue; ante esencias diversas, une.

La objeción monofisita sería: si la naturaleza humana de Jesús no tiene hypóstasis propia, ¿es una naturaleza genérica o individual? Leoncio admite que es una naturaleza individual pero, por otra parte, abandona su axioma y habla de “seres distintos por la esencia y por la hypóstasis”.<sup>129</sup> Al vincular siempre las características concretas de Jesús a la hypóstasis (divina), Leoncio podría dar la impresión de concebir ésta como un “tertium quid”. En su doctrina de la “enhypostasía” no queda clara la identidad entre Logos e hypóstasis, sino que ésta parece existir en la unión de las dos naturalezas.<sup>130</sup> Por otra parte, a pesar de ser un calcedonense estricto, Leoncio inaugura el más grosero de los ataques a Teodoro de Mopsuestia que derivará en la condena de

<sup>124</sup> Cf. MOELLER, *Le chalcédonisme* 661.

<sup>125</sup> GRILLMEIER; HEINTHALER, hablan de un “schwer bestimmbar Autor”; JCGK 2/2, 194. C. DELL’OSSO, “Leonzio di Bisanzio e Leonzio di Gerusalemme: una chiara distinzione”, *Augustinianum* 46/1 (2006) 231-259 ofrece un muy buen *status quaestionis* sobre las biografías y obras de los dos Leoncios.

<sup>126</sup> JCGK 2/2, 224-241 (voluntad humana: 234-237).

<sup>127</sup> Ibid. 193.

<sup>128</sup> MOELLER, *Le chalcédonisme* 700.

<sup>129</sup> PG 86, 1917CD, citado en: MOELLER, *Le chalcédonisme* 701.

<sup>130</sup> Ibid. 701, Cf. DThC 9, 412. Grillmeier desestima la posibilidad de un “tertium quid” en Leoncio aunque reconoce que por momentos su expresión carezca de madurez. Niega además rotundamente –en contra de muchos– que Leoncio sea origenista evagriano; GRILLMEIER; HEINTHALER, JCGK 2/2, 196-199; ID., *Das östliche* 88. Llamativamente, Grillmeier no hace referencia alguna a la postura de Balthasar: “Leoncio era origenista”; H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática* 3, Madrid, Encuentro, 2007, 202. No podemos aquí ahondar en la “enhypostaton”; cf. GRILLMEIER; HEINTHALER, JCGK 2/2, 204-208 y la toma de distancia de C. DELL’OSSO, “Still on the concept of *Enhypostaton*”, *Augustinianum* 43 (2003) 63-80.

los “Tres Capítulos”. Al hacer un balance habrá que saber matizar el duro juicio de Moeller,<sup>131</sup> particularmente a la luz de los últimos estudios.<sup>132</sup>

### 1.2.3. El monofisismo

Entre Calcedonia y la aparición del emperador Justiniano (527), prima un infructuoso debate entre dos extremos: difisismo estricto y monofisismo.<sup>133</sup> Éste acentúa de tal modo la unidad de sujeto y la realidad de lo divino que acaba desdibujando la humanidad de Cristo. Emparentado con el arrianismo, el monofisismo tuvo expresión paradigmática en Apolinar de Laodicea (†390) y en Eutiques (†454), ambos condenados por el magisterio. Apolinar se proponía combatir la cristología disociativa de Pablo de Samosata. “Es innegable la excelente intención. El temor a la separación y el empeño en asegurar la unidad en el Logos humanado son los dos componentes del ideario apolinarista, al margen de detalles”.<sup>134</sup> El interés del laodicense por una cristología vitalista y eminentemente dinámica nos obliga a valorar su preocupación. Aunque mal resuelta, la perspectiva de Apolinar anticipa los debates del poscalcedonismo.<sup>135</sup>

Eutiques, más limitado teológicamente que Apolinar,<sup>136</sup> sostiene: “nuestro Señor tuvo dos naturalezas antes de la unión, y después de la unión reconozco sólo una naturaleza” (DH 298). Esta afirmación es doblemente problemática. “Antes de la unión, la naturaleza humana todavía no pertenecía a Cristo ni existía como tal; y después de la unión, la naturaleza humana como tal ha de mantenerse en razón de la encarnación”.<sup>137</sup>

El monofisismo, que recibió un fuerte rechazo en el concilio de Calcedonia, recrudesció por un doble motivo: la piedad mal entendida y un poco obcecada (como la de los monjes seguidores de Eutiques) y la conveniencia política, que veía allí un factor de unidad imperial ante el avance de los bárbaros y luego del Islam. En este sentido, los

<sup>131</sup> “El balance teológico de la obra de Leoncio de Bizancio es negativo”; MOELLER, *Le chalcédonisme* 664.

<sup>132</sup> DELL’OSSO, *Still on the concept of Enhypostaton*, 63-80.

<sup>133</sup> “Hoy no es posible determinar si se trata de una discusión de palabras o tenían ambos [nestorianismo y monofisismo] un verdadero carácter de herejía”; P. SMULDERS, “Desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el magisterio eclesiástico”, en: J. FEINER; M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium salutis* III/1, Madrid, Cristiandad, 1971, 486.

<sup>134</sup> GRILLMEIER, *Cristo en la tradición* 527.

<sup>135</sup> “Tampoco basta aplicar a Apolinar la idea de «monofisismo» mientras se entienda éste en contraposición al concepto posterior de «diofisismo». El sistema apolinarista es más bien una visión monoenergética o monotelética, y en esta forma ejerció su gran influencia”; *Ibid.*, 539.

<sup>136</sup> “Autant le jugement de l’histoire este resté controversé au sujet de Nestorius, autant l’accord se fit sans peine, tant chez les anciens que les modernes, pour estimer qu’Eutychès était un vieillard borné, ignorant et têtue”; B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l’Église*, Paris, Desclée, 2000<sup>2</sup>, 110.

<sup>137</sup> J. AUER, *Jesucristo, hijo de Dios e hijo de María*, Barcelona, Herder, 1989, 293.

intentos imperiales –a cargo de Zenón y Anastasio– tendientes a unificar la teología trajeron más dificultades que soluciones.

Severo es aquí la figura decisiva. Monje inquieto y astuto supo ganar para su causa la influencia constantinopolitana para luego predicar, como patriarca de Antioquía, contra el concilio de Calcedonia. La fórmula “una naturaleza” tiene para él carácter absoluto. “Sin ella, en su opinión, ya no hay expresión adecuada, ni siquiera posible, del misterio de la encarnación”.<sup>138</sup> En razón del lugar que Severo da a la “realidad sárkica” de Cristo (incluida el alma) no habría motivos estrictos para identificarlo como monofisita.<sup>139</sup> Efectivamente, puede que Severo no pensara muy distinto de sus adversarios pero su limitada comprensión de Calcedonia,<sup>140</sup> su espíritu belicoso y su rigidez ciriliana,<sup>141</sup> potenciaron la conflictividad eclesial. Valga como síntesis del poscalcedonismo hasta aquí considerado la siempre valiosa reflexión de Grillmeier:

“La influencia de Cirilo fue tan poderosa que toda la historia posterior al concilio del 451 no es otra cosa que la confrontación de la fórmula de Calcedonia con su manera de exponer el dogma de la encarnación. Esa influencia no la ejerció sólo el Cirilo de la unión del año 431, sino el Cirilo de los anatemas que inquietó... y dividió a los Padres. Pero también la Iglesia se superó al destacar la *idea* cristológica de Cirilo por encima de su *fórmula*”.<sup>142</sup>

### 1.3. El neocalcedonismo

Aquella autosuperación eclesial de la que habla Grillmeier fue un largo camino en el que gravitó el neocalcedonismo. Pero ¿qué se entiende por neocalcedonismo? Es justo reconocer con Theresia Hainthaler que “todavía hoy el concepto está en discusión”.<sup>143</sup> El consenso mínimo alcanza a reconocer bajo este nombre una interpretación ciriliana de Calcedonia. Para Moeller, a diferencia del calcedonismo estricto, el neocalcedonismo utiliza “las dos fórmulas cristológicas (una naturaleza, dos

<sup>138</sup> GRILLMEIER; HEINTHALER, JCGK 2/2 162.

<sup>139</sup> GRILLMEIER; HEINTHALER, JCGK 2/2 163-167.

<sup>140</sup> “... in den Augen des Severus mit den zwei handelnden Naturprinzipien auch zwei Trägersubjekte, d.h. zwei Personen annheme”, GRILLMEIER; HEINTHALER, JCGK 2/2 175.

<sup>141</sup> “«Severianisch» heißt aber durchwegs «cyrilianisch». Severus Antiochenus – Cyrillus Alexandrinus redivivus! ”; GRILLMEIER; HEINTHALER, JCGK 2/2, 3.

<sup>142</sup> GRILLMEIER, *Cristo en la tradición* 744.

<sup>143</sup> TH. HAINTHALER, “Neocalcedonianism as solution in the dialogues today?”, *Christian Orient* 27 (2007) 137; A. GRILLMEIER, “Der Neu-Chalkedonismus”, en: ID., *Mit ihm* 371-379.

naturalezas) como condición esencial de una correcta proposición de fe”.<sup>144</sup> Esta oscilación, que responde a la indefinición terminológica de la época, se entiende mejor en el contexto polémico reinante pero sin olvidar el afán conciliador.<sup>145</sup> “La fórmula ‘una naturaleza’ se dirige al nestorianismo, la fórmula ‘dos naturalezas’ a los eutiquianos”.<sup>146</sup> En este sentido hablaba Harnack de una “Vermittlungstheologie”.<sup>147</sup>

Estamos ante una interpretación ortodoxa que se sabe en sintonía con la cristología de Calcedonia. En el caso de la fórmula ‘una *physis*’ los neocalcedónicos piensan en el concepto concreto de persona-hypóstasis; pero al hablar de ‘dos *physeis*’ se refieren a la esencia abstracta. Ciertamente, la combinación de fórmulas –por no decir, el doble discurso– fue poco feliz y se acercó peligrosamente al monofisismo de quien justamente pretendía tomar distancia.<sup>148</sup> Moeller lo describe como una “reacción polémica, una suerte de argumento *ad hominem*, utilizado por los controversistas en lucha contra los monofisitas”.<sup>149</sup> Esta actitud, con frecuencia más política que teológica, tiene algunos tibios antecedentes en el inmediato posconcilio pero se desarrolla principalmente a comienzos del siglo VI. Es un “fenómeno inducido” por la crisis religiosa y las artimañas de Severo y Filoxeno que responde al monofisismo no como herejía teórica sino como peligro concreto.<sup>150</sup> Hay que recordar que entre 509 y 512 se despierta el monofisismo latente en el imperio para intensificarse en los años siguientes (512-518). En este contexto se publica el *Typos* de Anastasio, suerte de reedición del *Henotikón* pero más netamente anticalcedónico.

Sin ser falsa, esta presentación debe ser completada. En su permanente búsqueda, Grillmeier y Hainthaler han creído oportuno matizar la postura de Moeller y para ello han distinguido entre un neocalcedonismo estricto y otro moderado.<sup>151</sup> El *estricto* respondería a la descripción de Moeller: el uso simultáneo de las dos fórmulas (una naturaleza, dos naturalezas) como condición *sine qua non*. Los autores hacen notar, y en

<sup>144</sup> MOELLER, *Le chalcédonisme* 666.

<sup>145</sup> GRILLMEIER *Mit ihm* 233.

<sup>146</sup> GRILLMEIER, *Der Neu-Chalkedonismus* 380. “Wir stehen vor einer Vermittlungstheologie mit eigener Zielsetzung, Sprache und Ideologie”, *Ibid.* 381.

<sup>147</sup> A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II/1, Tübingen, 1931<sup>5</sup>, 414ss, citado en: GRILLMEIER, *Der Neu-Chalkedonismus* 373. “Die zugrundliegende Absicht des Neuchalkedonismus bestand darin, die chalkedonische Bregifflichkeit als die authentische Stimme der cyrillischen Tradition auszugeben”, GRAY, *Neuchalkedonismus* 294.

<sup>148</sup> P. GALTIER, “L’Occident et le néochalcédonisme”, *Gregorianum* 40 (1959) 55; GRILLMEIER, *Der Neu-Chalkedonismus* 378; “Man wird nicht sagen, daß ein solcher Versuch glücklich ist”, *Ibid.* 381.

<sup>149</sup> MOELLER, *Le chalcédonisme* 667.

<sup>150</sup> *Ibid.* 669. “Le voyage de Philoxène et de Sévère à Constantinople, en 508, marque un tournant dans l’histoire de la théologie du Verbe incarné. En même temps que l’agitation monophysite, nous voyons reparaître le néo-chalcédonisme”, *Ibid.* 670.

<sup>151</sup> GRILLMEIER; HEINTHALER, *JCGK* 2/2, 450ss; HAINTHALER, *Neochalcedonianism* 137.

esto se distancian del teólogo belga, que según este criterio Leoncio de Jerusalén no podría ser considerado neocalcedoniano. Pero sí calificaría dentro del neocalcedonismo *moderado*, entendiendo por éste aquella cristología que partiendo de la base calcedónica (distinción de los términos *physis* e *hypóstasis*), “busca *rellenar* el lenguaje de Calcedonia mediante la introducción de fórmulas y términos cirilianos, en especial los de los 12 anatemas pero sin exigir el uso simultáneo de la fórmula *mia-physis*”.<sup>152</sup>

Mientras que el neocalcedonismo estricto tuvo una vigencia fugaz, la versión moderada acabó imponiéndose. Así lo atestiguan tanto el concilio de Constantinopla II (553) como el edicto anterior del emperador Justiniano (551). Precisamente de esta última *confessio fidei* extraen Grillmeier y Heintzler cinco elementos característicos de la terminología neocalcedónica: distinción de naturalezas “según la *theoría*” (distinción de razón); uso de las expresiones “de dos naturalezas - en dos naturalezas”; referencia al “Cristo uno compuesto”; unión “según la *hypóstasis*”; asunción de la fórmula “uno de la Trinidad”.<sup>153</sup>

De entre los varios exponentes,<sup>154</sup> presento aquí a Juan el Gramático, Efrén de Antioquía y Leoncio de Jerusalén. Juan el Gramático, que trabaja en Antioquía, se destaca por la claridad y el rigor lógico. Con estilo ajeno al misticismo tiende un puente precursor entre los cirilianos y Calcedonia. No sólo es “el primero de los teólogos conocidos en usar el vocabulario de los Capadocios en cristología” sino que también expresa, en terminología difisita y con una nitidez nunca vista, que la humanidad de Jesús existe sólo desde el instante de la unión hipostática.<sup>155</sup> El Gramático, lo mismo que Juan de Scythopolis, encarna algo así como la vanguardia neocalcedónica que reacciona ante la nueva escalada monofisita (512-518).

A partir de Justiniano (519) el neocalcedonismo pasa a ser la teología oficial. Efrén, patriarca de Antioquía de 526 a 544, enfrentó al monofisismo en el ámbito eclesiástico y teológico. Si bien insiste en confesar las dos fórmulas de fe y admite el *Unus de Trinitate*, “rechaza la fórmula «de» dos naturalezas, antes de la unión, pero la admite después de la unión, en el sentido de «en» dos naturalezas”.<sup>156</sup> Por otra parte, Efrén parece admitir la doctrina de Julián de Halicarnaso –“aphthartodocetismo” según

<sup>152</sup> GRILLMEIER; HEINTHALER, JCGK 2/2, 454; HAINTHALER, *Neochalcedonianism* 137.

<sup>153</sup> GRILLMEIER; HEINTHALER, JCGK 2/2 455-457; 478-483; HAINTHALER, *Neochalcedonianism* 137.

<sup>154</sup> Nefalio, Juan el Gramático, Juan de Scythopolis, Majencio, Efrén de Antioquía, Leoncio de Jerusalén, Justiniano, Teodoro de Raitu, Eulogio y pseudo Panfilio de Jerusalén, y el II concilio de Constantinopla. También cabría considerar, en otro contexto que veremos más adelante, a Sofronio de Jerusalén, Máximo el confesor, el sínodo de Letrán (649) y Constantinopla III (680-681).

<sup>155</sup> MOELLER, *Le chalcédonisme* 673. Sobre su posible influencia en Leoncio de Bizancio, *Ibid.*

<sup>156</sup> MOELLER, *Le chalcédonisme* 681.

Leoncio de Bizancio— y se niega a firmar la condena de los “Tres Capítulos”. Esto último muestra de hecho que “una cristología de tipo alejandrino es, en un sentido, perfectamente conciliable con las riquezas de la tradición de Antioquía”.<sup>157</sup>

También Leoncio de Jerusalén fue un típico neocalcedonense. Este monje culto de Palestina escribió dos obras polémicas cuyos meros títulos dan cuenta de su equilibrio: *Contra Monophysitas* y *Contra Nestorianos*.<sup>158</sup> Su contribución cristológica gira en torno a la unicidad del sujeto y el modo de unión de las dos naturalezas. Respecto de lo primero, Leoncio ve con claridad que la unicidad del sujeto se verifica en la única hypóstasis y en el único prósopon del Logos preexistente; de modo que “hay plena identidad del prósopon, de la persona y del sujeto tanto antes como después de la encarnación”.<sup>159</sup> Que la naturaleza humana asumida carezca de prósopon propio, humano, ha de entenderse como una “irrupción (*Zugriff*) en el ser sólo propia del poder creador de Dios”.<sup>160</sup> Empero, la individualidad de la humanidad de Cristo no queda excluida sino que queda abierta en toda su particularidad: “decimos que el Logos ha asumido una naturaleza singular en su propia hypóstasis”.<sup>161</sup>

Leoncio es un especulativo cuya creatividad se evidencia en la exploración terminológica referida a la unión. En esos intentos se destaca el ἐνυποστάναι: insubsistir. La humanidad de Cristo existe subsistiendo-en el Logos, y por eso es una humanidad real —no ficticia o anhipostática como cuestionaban los nestorianos.<sup>162</sup>

“No os hemos dicho que preexistió a la hypóstasis la naturaleza humana individual (ἰδική) del Señor, sino, por el contrario, que ella llega a existir al mismo tiempo que a subsistir; pero no en alguna subsistencia particular que fuese propia de ella

<sup>157</sup> MOELLER, *Le chalcédonisme* 684. “Avec Jean le Grammairien, Ephrem doit être rangé dans le groupe des théologiens qui ont véritablement enrichi la christologie”, Ibid.

<sup>158</sup> Últimamente, Krausmueller y Dell’Ossso han situado a este Leoncio en la segunda mitad del siglo VI e incluso principios del siglo VII; DELL’OSSO, *Leoncio de Bisanzio e Leonzio di Gerusalemme* 248-256.

<sup>159</sup> GRILLMEIER; HEINTHALER, JCGK 2/2, 294. Que Leoncio *admita* las dos fórmulas (dos naturalezas, una naturaleza) no significa que las equipare.

<sup>160</sup> Ibid. “El *anthropos kyriakos* no es *anhipostático*, —¡de ningún modo!—, pero tampoco *idihypostático*”, LEONT. HIER., CN II, 10: PG 86, 1556A 4-8; citado en GRILLMEIER; HEINTHALER, JCGK 2/2, 300.

<sup>161</sup> LEONT. HIER., CN I, 20: PG 86,1485C; citado en: GRILLMEIER; HEINTHALER, JCGK 2/2, 295. Balthasar ve en esto una solución incoherente con otros aspectos del pensamiento de Leoncio, por lo que acaba “enredándose en contradicciones”; BALTHASAR, *Teodramática* 3, 203.

<sup>162</sup> GRILLMEIER; HEINTHALER, JCGK 2/2, 297-302. “La encarnación es un acontecimiento de la omnipotencia divina que transfiere una naturaleza a otra hypóstasis. Eso es *enhypostasear*”; S. ZAÑARTU, “«La naturalezas de las cuales, en las cuales y las cuales es el Cristo». Máximo el confesor como culminación de un proceso de inculturación cristológica en torno a los conceptos de ΦΥΣΙΣ e ΥΠΟΨΤΑΣΙΣ”, *Teología y Vida* 59 (1992) 37; cf. DELL’OSSO, *Still on the concept of Enhypostaton* 70.

sola, como se lo reconocemos a un simple hombre, sino en la hypóstasis del Logos que pre-subsiste antes de ella”.<sup>163</sup>

Junto a la inusual claridad para afirmar la naturaleza humana particular (ιδική) de Cristo, Leoncio presenta una original concepción de hypóstasis en la que lo decisivo pasa por “la convergencia de propiedades singulares de una naturaleza”, sea particular o genérica. No que las propiedades constituyan la hypóstasis sino que ellas existen en ésta como sujeto último irrepetible. “Toda hypóstasis tiene una especificidad monádica”.<sup>164</sup>

Por otra parte, el desafío cristológico de articular unidad y dualidad debe evitar ciertos riesgos. “Leoncio intenta conducirse entre Scylla y Charybdis: o una nueva (tercera) naturaleza, o dos hypóstasis. La salvación es una nueva síntesis en «idioma» de la hypóstasis del Logos”.<sup>165</sup> Síntesis tiene aquí un sentido específico que califica la unión. De dicha síntesis no surge ninguna mezcla sino una integración óptica –en el nivel del ser– de las propiedades correspondientes a las dos naturalezas. La impecabilidad de Cristo queda así fundamentada en la unión hypostática y sin necesidad de negar su alma humana. Sin embargo, G. Essen juzga que ninguno de los dos Leoncios llega a darle a la libertad de Jesús el lugar que le corresponde. La naturaleza humana carece entonces de la autonomía exigida por una soteriología consecuente.<sup>166</sup>

Es justo reconocer el aporte que Leoncio de Jerusalén hace a la cristología como promotor de buen número de tendencias alejandrinas que luego tendrán mucha influencia, como la doctrina de la divinización.<sup>167</sup> Pero ello no impide ver los límites que acaban repercutiendo en el ámbito soteriológico. En este sentido, aunque aislada, no deja de ser significativa la tesis de Uthemann, para quien el neocalcedonismo fue la “preparación del monotelismo”.<sup>168</sup> Ésta y otras dificultades ya surgidas permiten dimensionar mejor el aporte esclarecedor de Máximo el confesor, a quien se estudiará en la segunda parte.

<sup>163</sup> LEONT. HIER., CN II, 7: PG 86/1552d; citado por: ZAÑARTU, *Las naturalezas* 38. De aquí provendría la noción “hypóstasis compuesta” de Máximo el confesor; Ibid. 38, 41.

<sup>164</sup> LEONT. HIER., CN II, 5: PG 86, 1544A10-11; citado por: GRILLMEIER; HEINTHALER, JCGK 2/2, 297.

<sup>165</sup> GRILLMEIER; HEINTHALER, JCGK 2/2, 307; cf. Ibid. 297-310.

<sup>166</sup> “Doch auch wenn die geistbeseelte Sarx nicht leugnet wird, bleibt das Verhältnis der menschlichen Seele zur Unsündlichkeit Christi prekär (...) Und auch nach *Leontius von Jerusalem* wie nach *Leontius von Byzanz* ist Christus nicht aufgrund der Freiheit menschlichen Natur sündlos; sie verdankt ihre Sündlichkeit der hypostatischen Einung mit dem göttlichen Logos”; G. ESSEN, *Die Freiheit Jesu*, Regensburg, Pustet, 2001, 57-58.

<sup>167</sup> MOELLER, *Le chalcédonisme* 687; GRILLMEIER; HEINTHALER, JCGK 2/2, 455.

<sup>168</sup> K.-H. UTHEMANN, “Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus”, en: AAVV., *Studia Patristica* 29, Lovaina, Peeters, 1997, 373-413 [XII International Conference – Oxford, 1995].

El concilio de Constantinopla II, último eslabón de esta primera etapa del poscalcedonismo (451-553), representa una cierta consagración del neocalcedonismo.<sup>169</sup> No se trata únicamente de la correcta interpretación de Calcedonia sino de librar al mismísimo cuarto concilio ecuménico de toda sombra nestoriana. Esto último explica el tono prevalentemente negativo y la ausencia de una cristología positiva. A ello se debe que los valiosos esfuerzos hayan quedado opacados en la historia de la teología por la dureza propia de la condena de los “tres capítulos” –particularmente en su carácter *post mortem*.<sup>170</sup>

Rescatemos ahora la doctrina de Constantinopla II, cuya mayor virtud reside en la precisión terminológica:<sup>171</sup> a) se habla de *hypóstasis* y *physis* como términos no sinonímicos procurando relacionar el misterio de Cristo y la Trinidad (c.1); b) se defiende la unión según *hypóstasis* (o *katá synthesin*), en contra de la *secundum natura* (c.4); c) la diferencia de naturalezas se admite sólo teóricamente: *theoría moné* (c.7); d) no se alienta el uso simultáneo de las dos fórmulas encarnatorias; aunque de hecho se señale una posible interpretación válida del *mia-physis* (c.8), se ratifica la expresión “una *hypóstasis* en dos naturalezas”; e) la unión en Cristo permite expresar el misterio según la comunicación de idiomas, incluso en la forma osada pero no teopasjita “uno de la Trinidad fue crucificado en la carne” (c.10).

No sólo por la explícita intención conciliar sino desde sus mismas resoluciones, es dable afirmar que Constantinopla II “no es ninguna mitigación de Calcedonia sino su consecuente prolongación”.<sup>172</sup> Esta continuidad conocida como neocalcedonismo moderado necesitaba sin embargo de ulteriores desarrollos. Una vez consolidada la identidad del sujeto en su distinción de naturalezas hacía falta una presentación más positiva de la articulación entre la realidad humana y la realidad divina de Cristo. Esta deuda, gravosa frente a la urgencia soteriológica inherente al kerygma, sería saldada recién en el siglo VII.

---

<sup>169</sup> A raíz de nuevas dataciones, se ha sostenido que el neocalcedonismo “nace” como tal en Constantinopla II y que sólo después de este concilio se consolida; DELL’OSSO, *Leoncio de Bisanzio e Leonzio di Gerusalemme* 258-259.

<sup>170</sup> GRILLMEIER; HEINTHALER, JCGK 2/2, 465-466.

<sup>171</sup> Ibid. 467-475.

<sup>172</sup> Ibid. 478.

## 1.4. Conclusión

Al recordar que Ratzinger pronunció su conferencia en 1982, se advierte que no contaba con los avances que las últimas tres décadas han proporcionado respecto del neocalcedonismo. Esto obliga a no exigirle más de lo que le era posible. El mismo Ratzinger, al hablar de “la denominada teología neocalcedónica”, deja ver que es consciente del riesgo de inadecuación que conlleva una categoría no consolidada. De todos modos este hecho no afecta lo sustancial. “Calcedonia había llegado a una fórmula que distingue *ὑπόστασις* y *φύσις* en Cristo, pero todavía no sabe explicar con mayor claridad esta distinción. Esta profundización será el trabajo del neocalcedonismo”.<sup>173</sup> Más allá de precisiones y encuadre de autores, Ratzinger quiere poner de relieve que existió una línea interpretativa de Calcedonia que prevaleció; y esta interpretación, que fue pulida hasta consagrarse en Constantinopla III, no puede ser soslayada. Dicho nuevamente; el interés está puesto en la denominada teología neocalcedónica, pero –muy importante– en cuanto “recapitulada en el III concilio de Constantinopla”.<sup>174</sup> Es este concilio y la figura de Máximo quienes merecen la atención de Ratzinger, y ello se comprueba no sólo en el desarrollo de esta 6ª tesis sino también en las sucesivas ocasiones en que volvió sobre este punto.<sup>175</sup>

Para este estudio sobre el actual papa y el enfoque por él adoptado respecto del neocalcedonismo, es importante notar que “estos teólogos querían ser calcedónicos, y lo eran (...) la fe y la terminología calcedónica son su punto de partida”.<sup>176</sup> Queda claro que el esfuerzo especulativo de gran parte del poscalcedonismo y del neocalcedonismo en particular, aunque manchado por algunas motivaciones políticas, es una respuesta al desafío lanzado por el mismo concilio. Los avances neocalcedónicos, hasta aquí meros tanteos, no son un repudio sino más bien una interpretación que quiere aclarar y profundizar la fe de Calcedonia; asamblea en la que se escuchó nítida e inequívocamente la aprobación: “Pedro ha hablado por boca de León”. En el próximo capítulo, una vez que se hayan presentado las objeciones contemporáneas a Calcedonia, se retomará esta cuestión para comprobar si Ratzinger tiene razón en prestar atención al neocalcedonismo en orden a la plena inteligencia del cuarto concilio ecuménico.

---

<sup>173</sup> ZAÑARTU, *Las naturalezas* 36.

<sup>174</sup> *Orientierungspunkte* 33.

<sup>175</sup> RATZINGER, *Schauen* 76-79; ID., *El camino pascual*, Madrid, BAC, 2005<sup>2</sup>, 103-106, 162-163; ID., *Un canto nuevo para el Señor*, Salamanca, Sígueme, 1999, 17-18, 33-35.

<sup>176</sup> GRILLMEIER, *Der Neu-Chalkedonismus* 380. En el mismo sentido UTHEMANN, *Der Neuchalkedonismus* 377: “Ihre Basis ist und bleibt Chalkedon”.

## 1.5. Apéndice: Apunte histórico<sup>177</sup>

Para entender mejor las dificultades en la recepción de Calcedonia hay que imaginar las comunicaciones en el siglo V. Todavía siete años después del cierre del concilio hay obispos en lo profundo del Asia Menor que poco o nada saben de las resoluciones adoptadas. En un territorio tan vasto, la mayor parte de la vida eclesial sigue su cauce ordinario sin mayores sobresaltos. El IV concilio ecuménico sólo incide en la vida espiritual de aquellos círculos que lideran la vida eclesial: el papa, el emperador, algunos obispos y monjes. Calcedonia no fue un concilio “popular” y los padres conciliares se sumieron en la pasividad ante los primeros ataques. Tocó al papa León y al emperador Marciano, junto con su esposa Pulqueria, el hacerse cargo de la promoción y defensa de Calcedonia.

El emperador interpreta el concilio como un triunfo de la verdad sobre el error y lo convierte en ley. Sin embargo, dado que a pocos meses del final hay importantes centros de resistencia –algunos opositores incluso trabajan en Constantinopla–, Marciano publica 4 edictos en 452 con el fin de difundir y defender las conclusiones de Calcedonia. Como ejemplo, a los eutiquianos se les prohíbe toda institucionalización jerárquica y se los amenaza con severos castigos en caso de desobediencia al concilio. Sin contar la propia sede imperial, Marciano tiene en vista dos lugares conflictivos: Jerusalén y Alejandría.

### a. Primeras disputas en Jerusalén

El malestar de Jerusalén comienza incluso antes de la clausura de la asamblea. El monje Teodosio hace correr la noticia de que los padres conciliares han reconocido el nestorianismo. Lógicamente, esto predispone mal a su gente y hace que toda discusión ulterior cargue con una mancha original. Durante su regreso, Juvenal, arzobispo de Jerusalén, es interceptado y cuestionado en Cesarea por una muchedumbre rabiosa. El obispo responde: “Quod scripsi, scripsi”, y vuelve hacia Marciano en busca de apoyo.<sup>178</sup> Los monjes por su parte, van a Jerusalén donde designan a Teodosio como obispo. Sumado al apoyo popular y monástico, Teodosio cuenta con el respaldo de la emperatriz Eudocia –viuda del anterior emperador Teodosio II– que reside en la ciudad. Ante este escenario, la ortodoxia jerosolimitana se retira al desierto de la mano del monje

<sup>177</sup> Para esta sección sigo muy de cerca a GRILLMEIER, JCGK 2/1, 107-137; 220ss.

<sup>178</sup> Juvenal había sido en su momento protagonista y defensor del “latrocinio de Éfeso” (449) junto con Dióscoro y Talasio. Según el papa León una cosa era la “malivolentia” de Dióscoro y otra la “imperitia” de Juvenal; cf. Ibid. 113-114.

Eutimio. La resistencia a Calcedonia está teñida de violencia e incluye muertes. Ya el primer levantamiento frente a Juvenal en Cesarea se había cobrado la vida del obispo Juan de Scythopolis entre otros. Los reaccionarios no reivindicaban a Eutiques sino que, ultracirilianos, se oponían a las “novedades” de Calcedonia. En su respuesta, Marciano exhorta a los monjes a abandonar la violencia y volver a la vida de piedad. Ante los temores suscitados por las “dos naturalezas”, el emperador aclara que “naturaleza” no posee un sentido técnico sino que sólo significa “realidad” (*veritatem*). Pero en esto desconoce el verdadero reclamo de los monjes; a ellos les preocupan las *dos* naturalezas porque creen ver *dos* sujetos. Es de lamentar que Teodosio y los suyos recurrieran a la violencia más que al debate teológico, pues mediante un intercambio más sereno – podemos pensar– habría sido posible un entendimiento.<sup>179</sup>

### **b. Primeras disputas en Alejandría**

El frente que más preocupa a Marciano es Alejandría. Allí, donde sobresale la figura de Cirilo, los contrarios al concilio se agrupan en torno a Timoteo Aulero e imponen el terror a través de asesinatos. Marciano intenta primero explicar el concilio en sintonía con la tradición alejandrina, pero no es un experto en teología. Aun cuando su fe es ortodoxa se le escapan los matices. Avanzado el intercambio identifica la cristología alejandrina con el apolinarismo, y a éste con los seguidores de Eutiques; pero el error mayor quizás esté en el desconocimiento de Cirilo. El interés último de Marciano es la unidad política. Erróneamente quiere obtener por la fuerza lo que debería haber sido una libre decantación teológica-espiritual. Al bando contrario por su parte, le corresponde la culpa de no saber manifestar la disconformidad por otros medios más civilizados. Triste ejemplo del *modus operandi* es la ordenación anticanónica de Timoteo como contra-obispo de Alejandría, quien, una vez asesinado el patriarca Proterio (marzo de 457), se hizo cargo de la sede.

### **c. Actividad del emperador León I**

A pesar de no lograr un acuerdo sobre el canon 28 de Calcedonia, acerca de las prerrogativas de la sede de Constantinopla, el emperador Marciano y el papa León unen fuerzas para defender el concilio. Pero muerto aquél en 457 cambian las cosas. El nuevo emperador León I, bajo la creciente influencia del consejero y general romano Flavio

---

<sup>179</sup> Tras luchas intestinas entre los rebeldes y la guardia imperial, Juvenal recupera su sede en 453 y convoca a un sínodo en el que junto con otros tres obispos sufragáneos confirma la fe de Calcedonia.

Aspar, termina dando a su política imperial una impronta anticalcedónica. La agitación monofisita descansa en la figura de Timoteo Aulero, disidente en Alejandría, y la prédica del presbítero Atico en Constantinopla. En estas circunstancias el papa León escribe cartas que procura hacer llegar a los obispos, convencido de que la fe calcedonense depende de la labor de los pastores, no de los gobernantes.

El emperador León I desestimaba interiormente la convocación de un nuevo concilio, pero con ánimo componedor resuelve dos cosas. Por un lado dirige una “encíclica” a los obispos consultándoles acerca de un eventual concilio para tratar la validez tanto de Calcedonia como del nuevo patriarca alejandrino Timoteo Aulero.<sup>180</sup> Por otro lado, propone un diálogo teológico para mitigar los antagonismos propios de Constantinopla. En este contexto, Filoxeno y el diácono Patricio viajan a Roma como legados del emperador y del patriarca respectivamente. Estas concesiones no son del agrado del pontífice, que considera innegociable la fe de Calcedonia. Luego de enviar legados a Constantinopla para confirmar la fe de los hijos de la Iglesia, no para disputar con los herejes, dirige al emperador una carta, la 165, también llamada *Tomus II*: el documento cristológico posconciliar más importante del papa León.

#### **d. El *Codex encyclius***

Las respuestas a la consulta del emperador, recogidas en el *Codex encyclius* (CE), arrojan una clara conclusión: predomina el rechazo del monofisita Timoteo Aulero y la aceptación de Calcedonia. Sin embargo, la resistencia persiste en los ambientes populares y monásticos al punto que sólo hacia el 460 se logra el alejamiento de Timoteo Aulero hacia Gangra (Turquía).<sup>181</sup> El CE también da cuenta de la altísima consideración que los obispos de Oriente tienen del emperador. Mientras el papa León se esfuerza en acotar la injerencia de la autoridad civil, sobre todo en lo que hace al *praedicare*, muchos pastores la celebran como instrumento divino. Algunos incluso ven realizada en el emperador la conocida promesa de Jesús a Pedro: “... sobre esta piedra edificaré mi Iglesia...” (Mt 16,18).<sup>182</sup> “Sin embargo, esta base «sacro-imperial» de unidad creyente y eclesial no era tanto una piedra sino más bien un volcán, cuyas

<sup>180</sup> Grillmeier plantea (y desarrolla) 5 cuestiones en torno a la consulta: amplitud de la información que poseemos, grado de libertad de las respuestas, postura del emperador, autoridad que los obispos conceden a Calcedonia, valoración cristológica del concilio; Ibid. 222.

<sup>181</sup> Ibid. 228-229. El combate de Timoteo contra los eutiquianos permite matizar su monofisismo doctrinal sin que mengüe su oposición a Calcedonia; cf. GRILLMEIER, “Piscatorie – Aristoltelice”, en: ID., *Mit ihm* 291.

<sup>182</sup> GRILLMEIER, JCGK 2/1, 232-233.

erupciones podían convulsionar en cualquier momento a la Iglesia. Pues la idea de unidad de fe estaba subordinada, no supeditada, a aquella otra de unidad imperial”.<sup>183</sup>

Otra sorpresa del CE es su laguna en cuanto a la recepción estrictamente cristológica. La significativa ausencia de discusiones específicas puede entenderse desde una consideración metodológica previa. Según la célebre expresión del obispo Euipo, la aproximación al documento de fe es “*piscatorie et non Aristotelice*”.<sup>184</sup> Esta perspectiva prevalentemente kerygmática, que era mayoría, eludía los nuevos conceptos y se contentaba con ver confirmada la fe de Nicea. Empero, la fascinación por Nicea tenía que admitir que en aquél entonces –*homoousios* mediante– se había dado un desarrollo (*additio*) del credo apostólico primitivo. En esta línea, el monje Baradotus logró quebrar el “veto a las novedades” que Éfeso imponía desde la sombra de Nicea. Remitiéndose a los “Hechos de los Apóstoles” defendió un legítimo desarrollo y la posibilidad de unidad de fe en la diversidad de expresiones. Más lejos fue el obispo Sebastián para quien Calcedonia representaba no sólo un avance sino un punto de llegada.<sup>185</sup> De todos modos, Nicea permanece como garantía de ortodoxia y referencia ineludible. Hay quienes se limitan a ver la nueva formulación como mera confirmación de la fe nicena (dando a Calcedonia un valor relativo); y hay quienes se permiten ver en Calcedonia un desarrollo genuino (otorgándole por ende, valor absoluto).<sup>186</sup> Pero tanto unos como otros vuelven su mirada al hito glorioso de 325. “«Nicea en Calcedonia»: con esta expresión se puede abarcar toda la historia posterior a Calcedonia hasta el concilio de Constantinopla de 553”.<sup>187</sup>

#### e. El *Henotikón* del emperador Zenón

El CE expresa una estrategia de unidad político-religiosa que depende mucho de la persona del emperador. Muerto León I en 474, asume su sobrino Zenón quien rápidamente debe huir acosado por las intrigas de la viuda Verina. El hermano de ésta,

<sup>183</sup> Ibid. 237.

<sup>184</sup> Ibid. 252ss; ID., *Cristo en la tradición* 837-839;

<sup>185</sup> “... nada de nada de todos los bienes le falta a este gran y santo concilio general de Calcedonia; no necesita aditamento ni carga con una carencia porque está condimentado con el Espíritu Santo y con la sal del cielo”, CE 17 citado en: GRILLMEIER, JCGK 2/1, 256.

<sup>186</sup> “Das Problem war dieses: Ephesus I hatte beschlossen, daß keine neue Glaubensformel aufgestellt werden soll”; Ibid. 253.

<sup>187</sup> Ibid. 239. Exponentes del grupo conservador serían Anatolio de Constantinopla, Basilio de Seleucia – “el mediador más significativo entre la cristología antioquena y la alejandrina, entre la difisita y la monofisita”; Ibid. 241, 260-262– y, sobre todo, Epifanio de Perge. En cambio, la ponderación de Calcedonia como acontecimiento en sí mismo positivo corresponde a los obispos reunidos en Sardes (CE 30) y a Julián de Kios.

conocido como Basilisco el usurpador, toma las riendas del poder e inicia una nueva fase de ataques a Calcedonia. Se manda llamar al exiliado Timoteo Aulero quien es recibido con júbilo por algunos constantinopolitanos. Aconsejado ahora por el teólogo disidente, el usurpador promulga el *Enkyklion*: un edicto de condena contra Nestorio y sus partidarios cuyo último propósito era anular el concilio de Calcedonia.<sup>188</sup> La colisión entre la aceptación general manifestada en el CE y este súbito cambio de orientación no podía sino traer consecuencias. El apoyo al emperador de unos 500 obispos en la provincia de Asia, con Pablo de Éfeso a la cabeza, da cuenta de la difícil situación.

Cuando en agosto de 476 Zenón vuelve a Constantinopla respaldado por un ejército, el pueblo y el clero se alzan contra Basilisco, y el depuesto patriarca Acacio retoma protagonismo. Convocado por su fama de santidad y en calidad de testigo el estilita Daniel, Basilisco hace una profesión de fe en sintonía con Calcedonia. Como final de su “aventura teológica” el usurpador publica un *Anti-Enkyklion* en el que se desdice de su anterior edicto. “Los efectos de este breve entreacto anticalcedonense no han de ser subestimados”.<sup>189</sup> Una gran parte del Oriente –Asia, Siria, Palestina y especialmente Egipto– experimentó en el fugaz interregno de Basilisco que la unidad imperial a fuerza de anticalcedonismo era una posibilidad real.

Impulsado por Acacio, Zenón publica en 482 el famoso *Henotikón*: “edicto de unión” que sigue el modelo ensayado en Palestina por el patriarca Martyrio (478-48) y los monjes monofisitas. Sin embargo, la diferencia reside en que Acacio elige la ambigua vía que confunde Iglesia e imperio.<sup>190</sup> Por otro lado, es justo aclarar que el *Henotikón* se dirige inicialmente a las Iglesias de Egipto y que sólo con el emperador Anastasio cobra influencia universal.<sup>191</sup> ¿Qué comunicaba el *Henotikón*? Por omisión, evitaba todo un cúmulo de expresiones conflictivas; por proposición, llamaba a la fe de Nicea-Constantinopla evitando todo tipo de “novedades” entre las que hay que contar a Calcedonia.<sup>192</sup> Este silencio cristológico privó a muchos de un valioso instrumental terminológico para defenderse de la todavía importante corriente doceta-maniquea-apolinarista. En efecto, con el tiempo el “edicto de unión” degeneró en un cisma

---

<sup>188</sup> Ibid. 267-279. El edicto, que también condena a los eutiquianos, retrotrae la situación a 431 (449).

<sup>189</sup> Ibid. 276.

<sup>190</sup> La lucha de Acacio contra Timoteo y Basilisco era menos de dogmática que de política eclesiástica (canon 28); Ibid. 287.

<sup>191</sup> Ibid. 284.

<sup>192</sup> Ibid. 285-290.

explicado lacónicamente y certeramente por Facundo de Hermiane: “Él (Zenón) no captó que la confusión no logra la unidad”.<sup>193</sup>

#### **f. Cisma Acaciano**

En 484 el papa Félix excomulga a Acacio y Pedro Mongo por atentar contra la unidad de la Iglesia. “¿Cómo puede ser que uno que ha rasgado la túnica de Cristo –que ni siquiera aquellos que crucificaron a Cristo osaron dividir– sea todavía contado entre los creyentes?”.<sup>194</sup> El papa no podía pasar por alto la actitud de Acacio para con Calcedonia, y no sólo porque agravara las tensiones de la Iglesia de Oriente sino porque estaba en juego la verdad. Grillmeier cree que ambas posturas podrían haberse encontrado dado que no estaban tan distantes.<sup>195</sup> Pasaban los años y el entendimiento no se concretaba. “La gran negligencia entre 482 y 518 fue que la base común, de hecho existente, no fue aceptada y mutuamente discutida”.<sup>196</sup> Por ello es fácil comprender que sólo con el intercambio franco que daba lugar a los matices se dieran los avances. Esa fue principalmente la tarea del siglo VII que culminara en Constantinopla III (680-681).

#### **g. La actuación de Severo de Antioquía**

A Zenón (†491) lo sucede Anastasio (491-518) cuya rígida defensa del *Henotikón* profundiza las divisiones. El caso más destacado es el del importante movimiento anticalcedónico que, liderado por Filoxeno y Severo (luego patriarca de Antioquía), se hace fuerte entre 507 y 511. A ese lapso corresponden cuatro sínodos locales y un documento imperial. Severo nace en una familia cristiana, recibe primero una educación calificada en Alejandría y luego emigra a Jerusalén para ser monje. Dadas sus capacidades, se lo designa en 508 para exponer ante el emperador Anastasio la persecución padecida por su comunidad monástica. “Todavía para este tiempo no estaba decidido si el *Henotikón* debía convertirse más en instrumento de los adversarios que de los amigos de Calcedonia”.<sup>197</sup> Aún partiendo con desventaja, Severo aprovecha esta situación y merced a su moderación gana influencia en Constantinopla. Para su propósito juega un rol clave el llamado *Typos* de Anastasio redactado por el mismo

<sup>193</sup> FACUNDUS HERM., *Pro def. trium cap.* XII 4: PL 67, 845B; citado en Ibid. 290.

<sup>194</sup> Citado en: Ibid. 328.

<sup>195</sup> Ibid. 330: “Waren die Standpunkte wirklich so verschieden?”. “Un cisma en el que se soslayaban por todas partes deliberadamente las cuestiones de fe y se forzaban hasta el límite de lo imposible las cuestiones personales”; H. G. BECK, *Die Frühbyzantinische*, en: HKG 11.

<sup>196</sup> GRILLMEIER, JCGK 2/1, 358.

<sup>197</sup> Ibid. 310. A diferencia de Severo, eran favorables a Calcedonia: Macedonio II de Constantinopla, Flaviano II de Antioquía y Elías de Jerusalén.

Severo y hasta hace no mucho ignorado.<sup>198</sup> Este documento, que no tenía pretensión universal, es concebido por el emperador como un medio al servicio de la comunión. Pero la inflexibilidad de Severo, para quien Calcedonia es esencialmente “nestorianismo”, impide este objetivo. Según A. de Halleux la estadía de Severo en Constantinopla (y el *Typos* de Anastasio) consiste en “disfrazar un texto verdadera y profundamente anticalcedónico con una apacible formulación”.<sup>199</sup>

Con la consagración de Severo como obispo de Antioquía (noviembre de 512) asistimos a un cambio de orientación. En esa ocasión el nuevo patriarca reza una profesión de fe en la que, tomando distancia de la cristología del *Henotikón*, condena a Nestorio, Eutiques, el *Tomus* de León, Calcedonia y todo defensor de las dos naturalezas luego de la unión. Como no podía ser de otra manera, esta radicalización profundiza enormemente las divisiones.

#### **h. Restauración calcedónica**

Muerto Anastasio se elige sin demoras a Justino (518-527), quien asume la defensa de Calcedonia como asunto de primer orden. En plena liturgia del patriarca Juan, el pueblo envalentonado aclama la autoridad conciliar, reprueba a Severo de Antioquía y reconoce para María el título de *Theotokos*. Un sínodo local confirma el cambio de rumbo y el papa Hormisdas acepta la plena comunión. Empero, “ni edictos imperiales ni fiestas eclesiales pro-Calcedonia podían dispensar del auténtico intercambio teológico. En 518 la fórmula calcedónica estaba todavía muy lejos de una clarificación fundamental”.<sup>200</sup>

Depuesto de Antioquía, Severo marcha a Egipto donde con su prédica anticalcedónica se transforma en símbolo de la resistencia. Desde entonces Alejandría cuenta con dos jerarquías –es decir, dos iglesias separadas– y el severianismo se afirma como corriente. “«Severiano» significa absolutamente «ciriliano». Severus Antiochenus – Cyrillus Alexandrinus redivivus!”.<sup>201</sup> Las permanentes condenas mutuas no hacían sino intensificar el clima de violencia. Otra perspectiva trajo en 527 la presencia de Justiniano, sobrino del emperador, como co-regente. Influido por su consorte, Teodora, Justiniano contempla el arribo a Constantinopla de grupos anticalcedónicos y organiza

<sup>198</sup> El texto completo está perdido pero ha sido J. Lebon quien llamó la atención sobre su importancia, estudiándolo a partir de los fragmentos conservados; cf. *Ibid.* 311.

<sup>199</sup> A. DE HALLEUX, *Philoxene de Mabbog*, Löwen, 1963, citado en: GRILLMEIER, JCGK 2/1, 315.

<sup>200</sup> GRILLMEIER; HEINTHALER, JCGK 2/2, 189.

<sup>201</sup> *Ibid.* 3.

un diálogo religioso (532). Todavía faltaba la madurez necesaria y ante la infructuosidad “el mismo emperador Justiniano regresó pronto al empleo de la violencia para instaurar la unidad”.<sup>202</sup> En 536 decretó la expulsión de las grandes ciudades de todos los líderes de la oposición calcedonense. Luego de casi un siglo la unidad eclesial seguía pendiente.

### **i. El concilio de Constantinopla II (553)**<sup>203</sup>

La acción más significativa de Justiniano, y la más teológica, es la disputa de los tres capítulos.<sup>204</sup> Si bien la animosidad contra los nombres de Teodoro, Teodoreto e Ibas cuenta ya con una considerable prehistoria, el emperador reaviva la polémica con la intención de ganar a los severianos y lograr la unidad. Diversos círculos, mayormente en Occidente, objetan al emperador: “¿Es posible condenar su memoria sin desautorizar al concilio [de Calcedonia]?”.<sup>205</sup> Consciente de las fuertes resistencias, Justiniano busca primero el apoyo papal y promulga luego, en 551 y bajo la forma de un decreto, una *confessio fidei* que sería la antesala de otra medida más contundente: el concilio de Constantinopla II. No hay duda de que, aun sin la presencia del emperador, el concilio de 553 estuvo fuertemente influenciado por sus orientaciones y sus maniobras intimidatorias.<sup>206</sup>

La asamblea trabaja sin el consentimiento del papa Vigilio quien por ese entonces, y cambiando su postura de 548, se manifiesta contrario a la condena de los “tres capítulos” (carta *Constitutum I*: mayo de 553). Pero finalmente el pontífice acaba cediendo a las presiones y confirma el concilio mediante dos cartas.<sup>207</sup>

Como ya pudimos ver, este concilio significó un paso decisivo en orden a clarificar la terminología cristológica. En este sentido contribuyó al orden y a la unidad eclesial. Pero falló en uno de los objetivos más preciados por el emperador: el acercamiento de los monofisitas. Por este motivo, y con el deseo de ganarlos

<sup>202</sup> Ibid. 372.

<sup>203</sup> Ibid. 431-485. J. MEYENDORFF, *The Church in History. Vol. II: Imperial Unity and Christian Divisions (450-680)*, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1989, 235-245.

<sup>204</sup> El término “capítulo” responde a la traducción latina *capitulum* que a su vez traduce el griego *kefálaion*; GRILLMEIER; HEINTHALER, JCGK 2/2, 432.

<sup>205</sup> MEYENDORFF, *Imperial unity* 237.

<sup>206</sup> Justiniano hizo uso reiterado de la fuerza para lograr su objetivo. “In order to assure the success of the council, imperial authorities took measures to eliminate leaders of the opposition”; Ibid. 240.

<sup>207</sup> Las dos cartas son: *Scandala* a Eutiquio, Patriarca de Constantinopla (8.XII.553) y *Constitutum II* o *Aetius* al emperador Justiniano (23.II.554). Examinando la primera de esas cartas, se puede afirmar que “Vigilio condenó en un escrito oficial, esto es, con plena autoridad papal, los tres capítulos”; GRILLMEIER; HEINTHALER, JCGK 2/2, 463.

definitivamente, Justiniano promulga en 564 un decreto en el que acepta ideas moderadamente monofisitas.<sup>208</sup> El esfuerzo no es suficiente ya que los disidentes radicalizan su postura impidiendo todo tipo de reconciliación. Hay que concluir que Constantinopla II no pudo resolver la conflictividad político-teológica que le dio origen. Todavía más. No sólo fue incapaz de convencer al monofisismo sino que profundizó la brecha con la tradición antioquena. Estar al tanto de esta dolorosa herencia es indispensable para comprender los acontecimientos que condujeron a Constantinopla III (680-681).

---

<sup>208</sup> P. YANNOPOULOS, “Del Segundo concilio de Constantinopla (553) al Segundo concilio de Nicea (786-787)”, en: G. ALBERIGO (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, Sígueme, 1993, 116.

## Capítulo 2

### ECOS DEL NEOCALCEDONISMO EN EL SIGLO XX

Se podría pensar a Calcedonia como un poderoso volcán que tras largos siglos de reposo, primero despierta tímidamente y luego erupciona con vehemencia. Este coloso de la historia de la teología recobró en el siglo XX la virulencia de sus antiguas polémicas y fue puesto nuevamente en el banquillo. No pretendo aquí un recorrido pormenorizado de las vicisitudes contemporáneas en torno al cuarto concilio ecuménico sino más bien; un panorama del redescubrimiento del neocalcedonismo en el pasado siglo (1), la postura particular de dos autores críticos (2) y un principio de respuesta a esos cuestionamientos (3). Recuerdo, antes de zambullirnos en tema, que el enfoque de esta Parte I atiende a la historia del desarrollo dogmático. El propósito de este capítulo es captar el contexto en que Ratzinger remite al neocalcedonismo: su finalidad e interlocutores. Con didáctica prolijidad nuestro autor nos hace saber que parte de una constatación. Debido al descuido de los manuales por el poscalcedonismo, la cristología acaba a menudo dando la impresión de un cierto paralelismo de las dos naturalezas en Cristo. Esta crítica a Calcedonia es recurrente, por ejemplo, en los trabajos de D. Wiederkehr, con quien se retoma, a pie de página, un diálogo ya insinuado en otra nota inicial.

“Y porque él no nota con suficiencia los desarrollos de los concilios posteriores e interpreta mal al III Concilio de Constantinopla, las buenas observaciones no ofrecen una solución satisfactoria, en especial en lo relativo a la relación entre cristología del ser y de la conciencia, entre doctrina dogmática del Hijo y expresión bíblica de la experiencia del Hijo. Para ese problema fundamental tiene un significado decisivo una interpretación correcta de Constantinopla”.<sup>209</sup>

Es fácil advertir la correspondencia entre esta nota al pie y el enunciado que encabeza la 6ª tesis. Ello dice mucho sobre la intención del autor aunque recién al final del trabajo, una vez atravesada la dimensión estrictamente cristológica y soteriológica de la libertad de Cristo, se podrá juzgar mejor este intercambio. Trataré ahora de ampliar, no sólo la crítica de Wiederkehr (y Pannenberg) sino también el mensaje del teólogo de Baviera: ¿por qué dice Ratzinger lo que dice? ¿Es verdad que algunas críticas a Calcedonia ignoran el desarrollo poscalcedónico?

---

<sup>209</sup> *Orientierungspunkte* 33 (nota 17).

## 2.1. Panorama histórico

### 2.1.1. Primera mitad del siglo XX

Como es sabido, el siglo XX comienza –en lo que a teología se refiere– con el envión propio de la renovación de las últimas décadas del siglo XIX: liturgia, biblia y patrología. En este contexto se insertan los estudios pioneros de F. Loofs, E. Schwartz, J. Lebon, M. Richard, Ch. Moeller y B. Altaner.<sup>210</sup> Debo mencionar aquí la *Kosmische Liturgie* de von Balthasar, verdadero despertador en el campo teológico, que llamó la atención sobre la figura inmensa de Máximo el confesor.<sup>211</sup>

También para esa época surgió, proveniente del ámbito litúrgico, la afirmación de un cierto monofisismo en la vida de la Iglesia. “Entre las dos guerras mundiales y en el decenio anterior al concilio, algunos grandes teólogos como J. A. Jungmann, Karl Adam, Karl Rahner y F. X. Arnorld hablaron de un monotelismo fáctico de los fieles”.<sup>212</sup> Sin juzgar la pertinencia de la crítica de estos autores, nos interesa comprobar cómo se va instalando paulatinamente una correspondencia entre dos períodos tan distantes: el poscalcedonismo y el siglo XX.<sup>213</sup>

### 2.1.2. Segunda mitad del siglo XX

Apenas comenzada la segunda mitad del siglo XX y con el explícito motivo de homenajear a Calcedonia en un aniversario por demás significativo –1500 años–, se publicó una monumental obra colectiva que habría de estimular notablemente la cristología.<sup>214</sup> *Das Konzil von Chalkedon* estudia, a lo largo de tres extensos volúmenes, la preparación histórico-teológica, la definición dogmática y la recepción del cuarto concilio ecuménico. Allí aparece entre otros, el célebre artículo de Rahner: “Calcedonia,

---

<sup>210</sup> FR. LOOFS, *Leontius von Byzanz*, Leipzig, 1887; E. SCHWARTZ (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlin-Leipzig, Gruyter, 1922; J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909; M. RICHARD, “Notes sur l’évolution doctrinal de Théodore”, *RSPTh* 25 (1936) 459-481; ID., “L’introduction de mot hypostase dans la théologie de l’incarnation”, *MRS* 2 (1945); ID., “S. Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens”, *MSR* 4 (1947) 5-54; CH. MOELLER, “Un Représentant de la christologie néochalcédonienne au début du 6. siècle en orient: Nephalius d’Alexandrie”, *RHE* 40 (1944) 73-140; B. ALTANER, “Der griechische Theologie Leontius und Leontius der skythische Mönch”, *ThQ* 127 (1947) 147-165.

<sup>211</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Freiburg, Herder, 1941<sup>2</sup>; Einsiedeln, 1961.

<sup>212</sup> J. RATZINGER, *Un canto nuevo* 34; Ibid. 14-18. El autor remite a: J. A. JUNGSMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1925; ID., *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg, 1936; K. ADAM, *Christus unser Bruder*, Regensburg, 1926.

<sup>213</sup> “Erleben wir es nicht selbst in unseren Tagen, wie kirchliche und politische Parteien sich gegenseitig verketzern, ohne daß man versucht, das wirklich Trennende und tatsächlich Einigende voneinander zu scheiden und so eine Ausgangsbasis für das Gespräch zu schaffen?”, GRILLMEIER, *Mit ihm* 231.

<sup>214</sup> A. GRILLMEIER; H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalkedon I-III*, Freiburg, Herder, 1951-1954.

¿fin o comienzo?”, en el que con evidente respeto, y como quien sigue la dinámica creyente, eleva preguntas y se propone ir más allá del concilio.<sup>215</sup> Desde entonces, y aún más en el contexto posconciliar, la teología dirigió una mirada crítica sobre Calcedonia. A los efectos de sintetizar el complejo espectro cristológico desatado nos valemos del ya clásico artículo de B. Sesboüé (1977), cuyo sólo título revela el *status quaestionis*: “El proceso contemporáneo a Calcedonia”.<sup>216</sup>

Las objeciones contemporáneas a Calcedonia se levantan contra: el lenguaje inadecuadamente helenista; la ficticia univocidad del término “naturaleza” –dicho de Dios y del hombre; el esquema dualista que atenta contra la unidad de Cristo; la cristología desde arriba; la carencia de persona humana en Jesús; la ignorancia de la dimensión histórica; y, en definitiva, la no resolución de los problemas cristológicos.<sup>217</sup> Quizás sirva tener en cuenta que las críticas proceden casi exclusivamente del campo alemán, aún cuando la postura más radicalizada sea la del holandés P. Schoonenberg. Él asume de tal modo una cristología desde abajo, que cree poder fundamentar una “inversión de Calcedonia” en la que Jesús es una persona humana. “Ahora es anhipostática, no ya la naturaleza humana sino la naturaleza divina en Cristo... La naturaleza divina es enhipostática en la persona humana”.<sup>218</sup>

En otra línea más pendiente de los aportes del siglo VII, surgen los trabajos de M-J. le Guillou, F. Léthel, J. Larchet y C. Schönborn entre otros. En síntesis, durante la segunda mitad de siglo prima una sana preocupación por una visión más histórica-existencial que haga más fácilmente reconocible al Cristo bíblico y que haga

<sup>215</sup> K. RAHNER, “Chalkedon – Ende oder Anfang”, en: *Das Konzil III* 3-49. Para la misma época y en relación con nuestro tema, el propio Congar advierte en la cristología de Lutero un cierto monofisismo, o quizás mejor, monoenergismo; Y. CONGAR, *Cristo, María y la Iglesia*, Barcelona, Estela, 1968<sup>2</sup>, 30.

<sup>216</sup> B. SESBOÛÉ, “Le procès contemporain de Chalcédoine”, *Recherches de Science Religieuse* 65/1 (1977) 45-80. Desde el campo protestante, la teología liberal de Bultmann, siguiendo el camino iniciado un siglo antes por F. Schleiermacher, hacía sentir su disconformidad con el concilio de Calcedonia; cf. W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, Salamanca, Sígueme, 1974, 49.

<sup>217</sup> Cf. SESBOÛÉ, *Le procès* 47-54. Tres años antes, en 1974, KASPER afirmaba: “la fórmula doctrinal de Calcedonia fue todavía más criticada que el credo de Nicea”; y resumía esas críticas en dos: la abstracción contrapuesta a la cristología bíblica y la equivocidad del término “naturaleza”; *Jesús* 290-291. Acerca de la presunta univocidad del término naturaleza, Schönborn muestra la inconsistencia de esta crítica con palabras del mismo Pannenberg (!): “sin duda, tampoco ésta ha sido la intención de las antiguas cristologías eclesiales”, PANNENBERG, *Fundamentos* 355; CH. VON SCHÖNBORN, “«Aporie der Zweinaturenlehre». Überlegungen zur Christologie von Wolfhart Pannenberg”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 24 (1977) 430.

<sup>218</sup> P. SCHOONENBERG, *Un Dios de los hombres*, Barcelona, Herder, 1972, 99-100; KASPER, *Jesús* 301; KASPER, *Teología e Iglesia* 304. “En la tesis (de Schoonenberg) la doctrina de Calcedonia... ha quedado arrasada”, M. SCHMAUS, “Das Christusbild des Pastoralkonzils der niederländischen Kirchenprovinz”, *Exempel Holland*, 109; citado por L. SCHEFFCZYK, *Los dogmas de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1980, 322.

resplandecer su perfecta humanidad.<sup>219</sup> La dificultad consiste en que algunas nuevas propuestas adoptan un tono dialéctico más que de complementación. En esta línea se ubican W. Pannenberg y D. Wiederkehr, que coinciden en el intento de reinterpretar Calcedonia “desde la idea de unidad epifánica y de manifestación escatológica de Dios por parte de Jesús”.<sup>220</sup>

## 2.2. Dos autores críticos

### 2.2.1. W. Pannenberg

Wolfhart Pannenberg, alemán y renombrado luterano, es desde hace décadas protagonista de la renovación teológica. En su opinión, al menos lógicamente, Calcedonia parte de “la contraposición entre Dios y la creatura”.<sup>221</sup> Por eso, junto a la paradigmática expresión “aporía”, aparecen otras como “problemas insolubles”, “lo fatal del dogma de Calcedonia”, “ninguna solución teológica”.<sup>222</sup> Se aprecia además una quasi identificación entre tendencia alejandrina y monofisismo que llama a confusión en un tema ya de por sí complejo.<sup>223</sup> Por otra parte, apenas un poco después, Pannenberg ensaya una defensa de cierto monotelismo que podría entenderse como parte del diálogo teológico del siglo VII.<sup>224</sup> Pero su juicio sobre Constantinopla III parece ir más allá (o más acá).

“Con la doctrina referente a las dos voluntades de Cristo se había impuesto de forma intransigente el esquema de las dos naturalezas. Con todo, la visión de la concreta unidad vital de Jesús se había perdido fundamentalmente. La tendencia inherente a la doctrina de las dos naturalezas que lleva a destruir la unidad de Jesucristo se hace especialmente patente en la condenación del monotelismo”.<sup>225</sup>

<sup>219</sup> Ésta es la intuición fundamental de Rahner, asumida con matices propios por Pannenberg, Wiederkehr y Kasper. Más problemática en cambio es la pretensión dialéctica de Küng: “¿Pero es que hay hoy algún hombre razonable que quiera ser Dios?... Nuestro problema es hoy no tanto la divinización cuanto la humanización del hombre”; H. KÜNG, *Christsein*, Munich, 1974, 433 citado en: KASPER, *Jesús* 269.

<sup>220</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Madrid, BAC, 1975, 318.

<sup>221</sup> PANNENBERG, *Fundamentos* 353. Sobre la aporía de las dos naturalezas presentada por Pannenberg, dice Schönborn: “Ihre erste Gestalt sieht er im Antagonismus von Einigungschristologie (Alexandrien) und Trennungschristologie (Antiochien)”; SCHÖNBORN, *Aporie* 431. ¿Exagera Schönborn? En realidad no se habla de antagonismo, pero habría que ver lo que Pannenberg entiende por “Gegensatz”.

<sup>222</sup> PANNENBERG, *Fundamentos* 353, 356, 362. El autor parece no registrar la trascendencia que él mismo otorga a Calcedonia: “... ha expresado acertadamente los momentos de verdad que defendían las dos líneas de la antigua cristología eclesial. En esto consiste su verdad imperecedera para la Iglesia: no se puede desatender ni la unidad de Dios y hombre en Jesucristo ni tampoco la verdad de su humanidad y de su ser divino”; Ibid. 362.

<sup>223</sup> “Como individuo Jesús no ha sido ningún hombre, sino un superhombre: el hombre-Dios. Esto es a lo que lleva la cristología alejandrina. La tendencia monofisita aparece ya aquí en sus raíces (...) la problemática del monofisismo... empieza ya con Cirilo e incluso radica propiamente en Atanasio”, Ibid. 361.

<sup>224</sup> Se distingue el *acto* de la voluntad de la *facultad* de querer. En el primer caso, cabría el monotelismo; no así en el segundo; cf. Ibid. 364.

<sup>225</sup> Ibid. 364-365.

Preguntamos: condenar el monotelismo ¿es destruir la unidad de Cristo? A la inversa; ¿funciona el monotelismo como garantía de la correcta comprensión de la unidad de sujeto en Jesús? Pannenberg no puede ignorar que sus expresiones, cuando no sus conceptos, son altamente equívocos. Pero quizás más importante sea su ambigüedad en torno a la ontología de Jesús (y aquí encontramos una de las preocupaciones de Ratzinger).<sup>226</sup> “¿De qué modo puede [la teología] afirmar la presencia del único Dios verdadero en Jesús de Nazaret de forma que este hombre sea en el conjunto de su existencia una misma cosa con Dios y al mismo tiempo siga siendo comprensible por lo que se refiere a su humanidad?”.<sup>227</sup> Schönborn hace notar que con esta formulación, Pannenberg cambia el planteo de la cristología de Calcedonia: “...pues no se trata de mostrar, cómo «este hombre sea en el conjunto de su existencia una cosa con Dios», sino cómo este hombre *es* verdadero Dios”.<sup>228</sup> Esta cristología desde abajo, aunque se pretenda ortodoxa, es doblemente problemática. Porque posterga la divinidad de Jesús al momento de una resurrección con sentido retroactivo,<sup>229</sup> y porque su trasfondo trinitario es deudor de la filosofía hegeliana.<sup>230</sup> Y al no distinguir bien la articulación entre trascendencia e inmanencia, la propuesta se acerca peligrosamente a la gnosis en una suerte de “aporía de la aporía”.<sup>231</sup> Con este trasfondo, se podrá sopesar mejor la conflictiva toma de postura en torno a nuestro tema:

“Los padres del sexto concilio ecuménico... hablaron de una determinación de la voluntad de Cristo por la voluntad divina omnipotente. En sentido estricto, sin embargo, esta solución no puede compaginarse con la independencia de la facultad humana volitiva que para Máximo constituía el auténtico núcleo de la voluntad”.<sup>232</sup>

<sup>226</sup> Ratzinger, *Orientierungspunkte* 29-33 (Tesis 5).

<sup>227</sup> PANNENBERG, *Fundamentos* 388.

<sup>228</sup> SCHÖNBORN, *Aporie* 430.

<sup>229</sup> Cf. PANNENBERG, *Fundamentos* 381, 398-399. Cf. SCHÖNBORN, *Aporie* 433-434, 439-440.

<sup>230</sup> SCHÖNBORN, *Aporie* 441-445. “Der tiefste und letzte Grund seiner christologischen Schau scheint mir in seiner trinitarischen Sicht des Kreuzesereignis zu liegen”; Ibid. 438.

<sup>231</sup> Cf. SCHÖNBORN, *Aporie* 439ss: “Aporien der Aporie? – Anfragen und Anregungen” (en especial 445). Cf. la réplica: W. PANNENBERG, “Zur «Aporie der Zweinaturenlehre». Brief an Christoph von Schönborn”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 25 (1978) 100-103.

<sup>232</sup> PANNENBERG, *Fundamentos* 365. Más sobre el mismo tema, cf. CH. SCHÖNBORN, “681-1981: Ein vergessenes Konzilsjubiläum – eine versäumte ökumenische Chance”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 29 (1982) 166-169. El autor señala que Pannenberg hace suya la perspectiva de Lutero, en cuya cristología, como mostrara Congar, no hay verdadero lugar para la libertad humana.

### 2.2.2. D. Wiederkehr

He dedicado especial importancia a Pannenberg porque en él, como dice Ratzinger, funda Wiederkehr sus ataques a la cristología neocalcedónica.<sup>233</sup> La relevancia de este autor como interlocutor católico se deja ver en su contribución cristológica a la obra colectiva *Mysterium salutis*. Si bien allí justifica la doctrina de las dos naturalezas como necesaria en la historia del dogma, también denuncia “las reducciones y las peligrosas unilateralidades de dicha conceptualización”.<sup>234</sup> El punto de partida para una visión más dinámica es la filiación eterna de Jesús, como correctivo de una cristología no relacional, es decir, aislada de la referencia al Padre. La *exégesis dogmática* “hace de esta dramática confrontación interpersonal [Getsemaní] una confrontación entre la voluntad divina y humana del Logos único”.<sup>235</sup>

Pocos años después, Wiederkehr ensaya una panorámica de la cristología contemporánea donde las nuevas tendencias confrontan y desafían la reflexión heredada. Propone una nueva síntesis que resulte de la común intención de la cristología neotestamentaria “pre-dogmática” y los modernos ensayos “pos-dogmáticos”.<sup>236</sup> Se trata de liberar a una dogmática encerrada.<sup>237</sup> ¿Encerrada? ¿Por qué? Más que la supuesta aporía biblia-dogma, nos interesa aquí la denuncia de “unilateralidad del modelo calcedónico”.<sup>238</sup> Wiederkehr cree que la doctrina de las dos naturalezas lleva en sí angostamientos no superados, ni superables, en tanto los esfuerzos sigan aferrados al mismo punto de partida. En su opinión, Calcedonia no logró la síntesis tan proclamada entre alejandrinos y antioquenos sino que:

“el péndulo acentuó preferentemente la distinción y la simetría de ambas naturalezas y permaneció en este acento, mientras la mística alejandrina de la unidad fue afectada para siempre con la mancha del monofisismo, quedando así perjudicada. Frente a esto tampoco las correcciones neocalcedónicas lograron cambiar nada sustancial. (...) la reflexión teológica fue sólo propiciada por el camino simétrico de la doctrina de las dos naturalezas, como lo muestra la consecuente decisión diotelita o la posterior cristología escolástica del Verbo encarnado”.<sup>239</sup>

<sup>233</sup> *Orientierungspunkte* 35 (nota 19).

<sup>234</sup> D. WIEDERKEHR, “Ensayo de una cristología sistemática”, en: FEINER; LÖHRER (dirs.), *Mysterium salutis* III/1 545.

<sup>235</sup> Ibid. 594. Hacemos notar la omisión del Espíritu Santo en este planteo, lo cual no deja de ser un déficit relacional; aspecto que se pretende subrayar.

<sup>236</sup> D. WIEDERKEHR, “Konfrontationen und Integrationen der Christologie”, en: J. PFAMMATER; F. FURGER (eds.), *Theologische Berichte II*, Einsiedeln, Benzinger, 1973, 19.

<sup>237</sup> Ibid. 9 (Vorwort), 11, 21, 27-28, 32, 119.

<sup>238</sup> Ibid. 28.

<sup>239</sup> Ibid. 28-29.

Esta desproporción cristológica habría llevado a varias aporías, pero Wiederkehr sólo se concentra en dos: por un lado, la influencia en lo que hace a la conciencia y la libertad de Jesús; por otro, el aislamiento y oscurecimiento trinitario. En ambos casos se echa de menos la presencia oxigenante de la Persona eterna del Hijo, que *abre* la cristología por su relación con el Padre (y con el Espíritu, agregamos nosotros). Veamos de cerca la crítica que más nos interesa, es decir, la referente a la libertad. “En la única persona de Cristo están ahora enfrentadas la ciencia divina y la humana; lo mismo ocurrió con la historia de libertad dentro de la única persona de Cristo, en la tensión y conciliación entre su propia voluntad divina y humana”.<sup>240</sup> Si de una parte se reconoce a Calcedonia el mérito de haber ido más allá de la estrechez antioquena de una unión meramente moral o de gracia, por otra parte, “el acierto de esa visión dinámica y personal pasa por alto la reducción de la relación personal de Jesús”:

“El acercamiento a la cristología existencial, como la del Jesús sinóptico, es apenas perceptible, pues allí nada se dice de un diálogo intracristológico en conciencia y libertad, entre una voluntad divina y una humana. El Otro frente al hombre Jesús es el Padre, no algo así como él mismo en su naturaleza y persona divinas. Con este alejamiento de la experiencia propia de Jesús se relaja de manera peligrosa la conexión y el fundamento de la cristología dogmática desde su origen histórico”.<sup>241</sup>

La realidad de Cristo “encerrada en sí misma” necesita ser quebrada por los “correctivos” de la cristología relacional. “No hay en Cristo una voluntad divina dominante frente a una voluntad humana que obedece y ejecuta; eso sería establecer una falsa autonomía divina y absolutez, y por otro lado, sería subordinar la libertad humana de tal modo que sólo muy difícilmente podría ser pensada como auténtica libertad”.<sup>242</sup> En este tipo de frases cuesta ver el rasgo distintivo de la unión personal, que no es otro que el del amor, por el cual se transfiguran conceptos como preeminencia, obediencia, libertad y subordinación.

“Si la revelación de Dios y la asunción de una historia humana propia deben acontecer realmente en aquella libertad y en aquella obediencia, entonces esta relación no debe detenerse en el límite entre la naturaleza divina y la humana de Cristo, sino que debe trasladarse hasta la relación intradivina; y, a la inversa, la obediencia de Jesús puede entenderse como la historia humana en cuanto vivida e interpretada desde el origen divino y la autotranscendencia del Hijo desde el Padre. En Jesús, la obediencia no acontece como mera obediencia *frente* al Hijo divino en su divina naturaleza, sino como obediencia *de este* Hijo frente al Padre”.<sup>243</sup>

---

<sup>240</sup> Ibid.

<sup>241</sup> Ibid. Wiederkehr se apoya aquí en las críticas de Pannenberg; cf. notas 12, 16, 17 y 18.

<sup>242</sup> Ibid. 34.

<sup>243</sup> Ibid.; cf. Ibid. 46.

En 1978, Wiederkehr retoma y prolonga la mirada crítica al “modelo” de las dos naturalezas.<sup>244</sup> Otro tanto ocurre en 1981, cuando directamente afirma “la inadecuación (*Unstimmigkeit*) entre la doctrina de las dos naturalezas y una cristología relacional-trinitaria”.<sup>245</sup> Tras reiterar su disgusto por la “simetría de la fórmula calcedónica”, Wiederkehr traslada su malestar hacia el poscalcedonismo. “Las formulaciones ortodoxas desarrollaron por su parte una autonomía que llevó más allá de las intenciones originales y que tuvo no pocas consecuencias; como la mitigación de la existencia filial de Jesús frente a una relación intracristológica entre sus dos naturalezas (!), el debilitamiento de la humanidad solidaria en orden a salvar la divinidad...”<sup>246</sup>

Hasta aquí las críticas a Calcedonia y a la teología neocalcedónica. Creo haber mostrado el contexto y el pensamiento de los interlocutores de Ratzinger. Trataré ahora de ahondar en su respuesta.

### 2.3. La hermenéutica de la continuidad como respuesta

Habiendo constatado cierto descontento contemporáneo respecto de Calcedonia y su influencia, también es posible preguntarse: este concilio, ¿es comprendido correctamente? ¿No se le exige más de lo que podía (o pretendía) dar? Cuando Pannenberg afirma que “la resolución de Calcedonia se hizo solidaria únicamente del planteamiento teológico general de su época”,<sup>247</sup> ¿es consciente de lo que eso implica a la hora de un diálogo crítico? Interpretar significa “plantear *sólo* aquellas preguntas a las que el texto se aboca”.<sup>248</sup> El problema hermenéutico es aquí de evidente actualidad.

Precisamente en este contexto, no pocos autores han ofrecido valiosas síntesis sobre hermenéutica del dogma. Respaldados por la filosofía de Gadamer han recordado que la interpretación es un *Überlieferungsgeschehen*, es decir, un acontecimiento de transmisión; histórico y comunitario.<sup>249</sup> La mejor comprensión surge no tanto de la

<sup>244</sup> D. WIEDERKEHR, “Kontexte der Christologie”, en: J. PFAMMATTER; F. FURGER (eds.), *Theologische Berichte VII*, Zürich, Benzinger, 1978, 11.

<sup>245</sup> D. WIEDERKEHR, “Weiterführende Perspektiven”, en: M. LÖHRER; CH. SCHÜTZ; D. WIEDERKEHR (eds.), *Mysterium salutis. Ergänzungsband*, Zürich, Benzinger, 1981, 226.

<sup>246</sup> Ibid. 232 (el signo de exclamación es del original). Cf. Ibid. 236.

<sup>247</sup> PANNENBERG, *Fundamentos* 353.

<sup>248</sup> GRILLMEIER, “Moderne Hermeneutik und altkirchliche Christologie”, en: ID., *Mit ihm* 494 (cursiva nuestra).

<sup>249</sup> GRILLMEIER, *Mit ihm* 423-582 (495); SCHEFFCZYK, *Los dogmas*: cf. abundante bibliografía en notas 1-6; W. KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz, Grünewald, 1965; ID., *Unidad y pluralidad en teología*, Salamanca, Sígueme, 1969; J. RATZINGER (dir.), *CTI. El pluralismo teológico (1972). Texto, comentarios y estudios*, Madrid, BAC, 1976 [1973]; H. U. VON BALTHASAR, *La verdad es sinfónica*, Madrid, Encuentro, 1979 [1972]; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mysterium Ecclesiae*, 1973; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Sobre la interpretación de los dogmas* (1989).

distancia crítica sino del enterañamiento que permite la empatía<sup>250</sup>. Sin negar los preceptos propios ni la riqueza que surge de la fusión de distintos horizontes, es necesario situarse en una corriente espiritual más amplia donde adquieren sentido términos como tradición y verdad, autoridad e historia efectual. Esa conciencia de pertenencia es todavía más intensa en el católico, para quien interpretar supone siempre ingresar “en una *communio* pneumática entre los testigos de ayer y los creyentes de hoy”.<sup>251</sup>

Ratzinger puede entender ciertas reticencias respecto de la fórmula calcedónica. De hecho no le sorprenden, ya que su panorama histórico le permite ponerlas en relación con viejos reclamos patrísticos. “Esta impresión [de un cierto paralelismo de las dos naturalezas] fue la que condujo a divisiones luego de Calcedonia”.<sup>252</sup> Tampoco tiene dificultad en aceptar que por aquel entonces la expresión *una Persona* “no había sido sondeada en todo su significado”.<sup>253</sup> Él sabe bien que “en cada dogma se da necesariamente una cierta incongruencia entre la palabra, el lenguaje en el que es dicho, y la realidad que intenta decir y que nunca se apresa del todo. La palabra en cuanto palabra humana permanece siempre a la zaga de la realidad”.<sup>254</sup> Por eso, nuestro autor no rechaza de plano los planteos de Wiederkehr y Pannenberg, sino que se refiere a ellos como “buenas observaciones”. Sin embargo, y de esto se trata, sí cuestiona el punto de partida de aquellas críticas. Para el entonces cardenal existe una lectura reductiva de la fórmula calcedónica que no le hace justicia. Una lectura más equilibrada, parece, debería responder a estas preguntas: ¿Qué pretensión tiene el texto? ¿Desde dónde ha de ser interpretado? ¿Qué nos dice del texto su propia evolución?

---

<sup>250</sup> J. PIEPER, “Was heißt Interpretation?”, en: ID., *Schriften zum Philosophiebegriff* (Werke 3), Hamburg, Meiner, 2004, 228.

<sup>251</sup> GRILLMEIER, *Ibid.* 499. “Jede hermeneutische Frage entsteht aus dem Willen, diese Spanne zwischen der Vergangenheit und Gegenwart zu überwinden und zu schließen. Sie enthüllt eine doppelte Distanz: (1) zwischen dem vergangenen Offenbarungsereignis und unserer gegenwärtiger Kultur; (2) zwischen dem geschichtlichen Ereignis und seiner schriftlichen Bezeugung”, *Ibid.* 505.

<sup>252</sup> *Orientierungspunkte* 33. Años antes, consciente de la separación de Iglesias, decía: “Ciertamente, esto no aminora la importancia de la decisión calcedónica como tal, pero sí la importancia de su lenguaje conceptual, totalmente específico frente a las Iglesias no calcedónicas”; J. RATZINGER, “Las dimensiones del problema”, en: *El pluralismo teológico* 46.

<sup>253</sup> *Orientierungspunkte* 34.

<sup>254</sup> J. RATZINGER, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Köln, Westdeutscher Verlag, 1966, 25. Cf. *Mysterium Ecclesiae* 5b.

### 2.3.1. Pretensión de la fórmula calcedónica

Las críticas a la enseñanza de las dos naturalezas parecen no tener en cuenta el propósito central de la definición conciliar: expresar la fe para salvar el kerygma. Esta clave de lectura ineludible nos permite ver el trasfondo soteriológico que animaba a los padres de Calcedonia y nos invita a no perder el contexto. “La teología posterior ha hecho muy misterioso lo que en el decreto mismo es bastante sencillo y claro”.<sup>255</sup> Juzgar demasiado rigurosamente la terminología, tacharla de abstracta o alejada de la Escritura, sería ignorar su contexto inmediato, ir más allá de la intención de los padres y ceder al anacronismo. Según el *Codex Encyclius*, los obispos asumieron Calcedonia “piscatorie et non Aristotelice”, con espíritu de pescadores (pastores) y no de filósofos. Muy pocos, apenas cuatro o cinco fueron conscientes de la novedad de lenguaje; el acento recaía sobre la realidad expresada.<sup>256</sup> En efecto, Calcedonia pertenece al género “símbolo conciliar” –distinto del *bautismal*– y tiene como tal, características propias: sirve a los obispos para proporcionar aclaraciones en orden a la “vigilancia”, es un instrumento de la Iglesia universal que supone la fe bautismal y que “intenta profundizar esta fe en el nivel de la reflexión, aunque se trata de una reflexión que no entra en los detalles de análisis científico, sino que pone los puntos de referencia básicos para la comprensión”.<sup>257</sup>

El dogma nace como confesión. Este origen litúrgico-doxológico también ha de ser tenido en cuenta a la hora de interpretar Calcedonia. Es decir, que a la tensión interna de la fórmula (hacia la realidad misma de Dios), le debe seguir la tensión real del creyente. La fe es tensión (*tendere*) hacia Cristo, es una decisión personal que me atañe directamente porque compromete mi existencia. Detrás de las discusiones sobre la identidad de Jesús hay mucho más que especulaciones metafísicas. Detrás de todo eso late una pregunta clave: ¿qué significa que yo sea cristiano? ¿qué implica doblar la rodilla ante el Nombre de Cristo? Confesar es dar un giro existencial (*Kehre-*

<sup>255</sup> B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca, Sígueme, 2006<sup>2</sup>, 299.

<sup>256</sup> GRILLMEIER, “«Piscatorie» – «Aristotelice»”, en: ID., *Mit ihm* 283-288. “El acto creyente no termina en el enunciado sino en la realidad”, ST II-II, q. 1, a. 2. “Las definiciones no son la tierra prometida en la que podemos gozar el descanso esperado, sino más bien sendas que en un momento nos orientan con seguridad para seguir caminando hacia aquella”, CARDEDAL, *Jesús* 313.

<sup>257</sup> J. RATZINGER, “¿Fórmulas breves de fe?”, en: *Teoría de los Principios* 147-148; A. BREKELMANS, “Confesiones de fe en la antigua Iglesia”, *Concilium* 51 (1970) 32-41. Leído en su totalidad, la significación de Calcedonia “es luminosa” e incluso aporta una “clarificación lógica”; “pero si alguien va más allá y propone cuestiones metafísicas (...) desborda las cuestiones que afrontaba el decreto”, LONERGAN, *Método* 270-271.

*Bekehrung*), es entrar en la dinámica de conversión (Mc 1,15) que, como nos ha enseñado Lonergan, forma parte fundamental de la teología.<sup>258</sup>

Ciertamente, existe una coincidencia básica en afirmar que: “Lo que hizo el concilio de Calcedonia en el siglo V con el modo de expresarse la Escritura sobre la humanidad y divinidad de Cristo, traduciéndolo al horizonte mental filosófico griego, esto debe hacer de nuevo el siglo XX con la fórmula calcedonense”.<sup>259</sup> La cuestión es no malinterpretar los horizontes propios de cada época,<sup>260</sup> ni tampoco olvidar el carácter vinculante que un católico reconoce en las formulaciones dogmáticas calificadas, no en sí mismas, sino en razón de la garantía que implican respecto del *depositum fidei*.<sup>261</sup>

### 2.3.2. Intérprete de la fórmula calcedónica

Para entender correctamente la pretensión original de un texto conciliar así como su impacto real en la comunidad eclesial, es imprescindible ahondar en la identidad de esta última. En una suerte de momento bisagra, consideraré brevemente la peculiaridad de la Iglesia; artífice, intérprete y receptora de Calcedonia. Los momentos son distinguibles mas no separables, y forman parte de un mismo misterio.

Los dogmas son expresiones privilegiadas de la Tradición (*Parádoxis*) viviente de la Iglesia, que es la verdadera instancia interpretativa de la Escritura. Detrás de esta afirmación está la convicción de que la Verdad sale al encuentro del hombre en Cristo de manera personal e histórica, mediante un desarrollo progresivo. Pero a la vez, que la Verdad sea Cristo *resucitado* implica que ella ya “no existe en punto alguno de la historia, sino que hay que encontrarla en la totalidad de la historia de la fe y en su tensión más allá de sí”.<sup>262</sup> El individuo que por la fe se abre a la comunión de los santos ingresa en una nueva atalaya hermenéutica.

<sup>258</sup> J. RATZINGER, *Einführung* 79-82; ID., *El pluralismo* 17-18, 31ss; ID., *Dogma* 27-42; LONERGAN, *Método* 56, 156-157, 261-285, 325-326.

<sup>259</sup> SCHEFFCZYK, *Los dogmas* 294. Cf. *Mysterium Ecclesiae* 5bc.

<sup>260</sup> “Quien no tiene ojos limpios para juzgar la historia, tampoco los tendrá para el momento actual”, SCHEFFCZYK, *Los dogmas* 216.

<sup>261</sup> Cf. “El dogma en la Iglesia como eje de la historia de la revelación”, en: SCHEFFCZYK, *Los dogmas* 180-203; Cf. *Mysterium Ecclesiae* 2-5.

<sup>262</sup> RATZINGER, *El pluralismo* 32. Ya en 1965, Ratzinger señalaba lo mismo como piedra fundamental de la historicidad del dogma cristológico: “daß christlicher Glaube in Jesus Christus nie bloß eine Gestalt der Vergangenheit, sondern immer auch eine wirksame Macht der Gegenwart und eine Verheißung des kommenden gesehen hat, daß er ihn mit anderen Worten immer in der Dreidimensioniertheit des Christus gestern, heute und in die Aeone hinein (Hb 13,8) begriffen hat”; ID., *Das Problem* 16. Cf. *Ibid.* 17; ID., “Tradition”, en *LThK*<sup>2</sup> X, 293-296; ID., “Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs”, en: ID., *Wort Gottes*, Freiburg, Herder, 2005, 54 [original de 1965].

“El cristiano siempre cree inmerso en el todo de la historia, no sólo sincrónicamente, sino diacrónicamente. Finalmente, el punto unitario de su fe no es un tiempo determinado (o un sistema determinado), sino el único sujeto vivo, la Iglesia, que atraviesa los tiempos y los comprende en sí. Por consiguiente, formaría parte de la forma fundamental de la verdadera fe creer con toda la Iglesia en camino, aceptar su ayer y saberlo al mismo tiempo abierto hacia su mañana. El que el cristiano realice su fe en el sujeto transtemporal Iglesia, significa la relativización de cualquier hoy, que debe reconocerse como una parte en la gran historia total de la fe, debe medirse en lo ya recibido y permanecer abierto de cara al futuro a la conducción del Espíritu, que enseña a entender lo que ahora todavía no podría llevarse (cf. Jn 16,12s).

La tensión de las diferentes épocas hacia la única fe despierta el problema de la hermenéutica. La respuesta teológica a esto reside fundamentalmente en la identidad del único sujeto Iglesia, que existe en la historia como un espacio histórico de experiencia y en cuyo cambio permanece idéntico. Lo mediador entre el entonces y el hoy no reside primariamente en un esfuerzo mental de la índole de siempre, sino en que el sujeto del pasado existe también hoy y ha permanecido idéntico consigo mismo; naturalmente, en un proceso de crecimiento espiritual”.<sup>263</sup>

Esta visión de la Iglesia transtemporal, de la Iglesia *una* como lugar hermenéutico, asume y clarifica las tensiones entre el lenguaje de ayer y el hoy. Lo que a ciertas aporías contemporáneas puede resultarles difícil, “a la tradición le era totalmente evidente; el yo del Credo es la Iglesia; el individuo no cree en mera soledad, sino que cree junto con toda la Iglesia”.<sup>264</sup> Por tanto, la condición de una hermenéutica correcta reside en la sintonía con aquella fe que precede al cristiano, que configura el canon neotestamentario, y desde la cual ha de leerse la Escritura. “Sólo la Iglesia *total* vive la fe *total*”.<sup>265</sup>

### 2.3.3. Recepción de la fórmula calcedónica

Por lo ya dicho, llama la atención que se pretenda interpretar a Calcedonia aislándolo de su evolución.<sup>266</sup> Por otra parte, es fácil entender que el escaso relieve dado a la posteridad calcedónica traiga aparejadas incomprensiones. Al respecto, me permito

<sup>263</sup> RATZINGER, *El pluralismo* 32. “...seine Identität nur in der Weise der geschichtlichen Verwandlungen besteht, die geradezu als Bedingung seiner Identität bezeichnet werden darf”, ID., *Das Problem* 22.

<sup>264</sup> RATZINGER, *El pluralismo* 35.

<sup>265</sup> Ibid. 39. “¿Quién podrá ya cargar solo sobre los propios hombros con el yo del Credo? En cambio, la verdadera simplificación sólo puede encontrarse en la estructura primitiva; no creer muchas cosas, sino creer con la Iglesia y entregarle finalmente su acto”; Ibid. 43. “Ein Glaubensdokument als Wort Gottes (in der Schrift oder in der Verkündigung der Kirche) ein gläubigen Hörer als Gegenüber sucht”; GRILLMEIER, *Mit ihm* 497.

<sup>266</sup> “No se debe considerar al dogma como un bloque aislado y consistente por sí mismo, como si fuera algo fuera de la historia e hipostasiado en una sobre-historia, exterior a la tradición”; RATZINGER, *El pluralismo* 186. “Nur in der Geschichte des Glaubens ist der Glaube selbst sinnvoll zu erfassen”; ID., *Das Problem* 24; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Cuestiones selectas de Cristología* (1979) n° 7.

transcribir una extensa página del propio Ratzinger, escrita casi una década antes de las “Orientaciones”.

“Si se considera un dogma por separado, aislado en sí como una tesis, al modo de los teoremas matemáticos, resulta ininteligible y aparece no diciendo nada, muerto. Pero ningún dogma se mantiene simplemente en sí como una tesis, sino que es producto de una lucha espiritual nacida de la sacudida de una pregunta que se le plantea al hombre en el encuentro con la fe, y así con las profundidades de su propio ser. Sólo el que lee el dogma desde la pregunta en la que ha adquirido forma puede, en suma, entenderlo. No pueden morir simplemente las preguntas últimas, que no sólo conmueven a escuelas teológicas particulares, sino que abarcan a la Iglesia como totalidad, y, por tanto, fuerzan a una respuesta que afecta a la Iglesia como Iglesia. Estas preguntas pueden quedar enterradas, pueden ocultarse detrás de otras cuestiones; pero si en ellas se trata de la pretensión y de la esperanza de la misma fe, nunca quedarán sin importancia. Así, por ejemplo, la fórmula de las dos naturalezas de Cristo puede sonar de momento extraña, objetivista, y parecer así superflua. Pero la cuestión de la profundidad que alcanzan la palabra y los hechos de Jesús, de la certeza y el poder que están en juego; la cuestión de si aquí ha actuado un hombre trágicamente grande o de si Dios mismo obra en él, de si yo tengo en él un compañero de discusión o debo adorarlo porque es Dios, y ama, sufre, procede y habla con obligatoriedad última, esta cuestión nunca puede ser anticuada (...) Si esta cuestión se encubre, se aparta, se reemplaza por otra, no se realiza un progreso de actualidad, sino que es una ceguera que huye de las decisiones últimas, y, por tanto, es una evasión de la totalidad del ser-hombre, una eliminación en el centro de la vida humana. [...]

Ciertamente, la historia del preguntar humano continúa incesantemente, y, por tanto, la fe y su lenguaje siguen en camino a través de toda la historia. Pero las nuevas preguntas se reavivan en las antiguas; lo que hoy significa que este hombre es verdaderamente Hijo de Dios, no se puede contestar desde Calcedonia solamente, sino que tiene que evaluarse justamente en el hoy; pero quien quiera sostener este hoy pasando por alto el radicalismo de Calcedonia, podría resultar más actual por semejante olvido sólo aparentemente; pero, en realidad, una pérdida tal de la tradición central lleva a la pérdida de la profundidad y a una superficialidad que se agota rápidamente”.<sup>267</sup>

El itinerario de una fórmula no puede desligarse de su pretensión original ni del sujeto que la acoge, aunque en ocasiones los rebase. La pregunta que suscitó en Calcedonia una determinada respuesta, por ser una pregunta fundamental, pervive en la dinámica eclesial cincelandando aquella primera respuesta. Porque si bien es justo reconocer en ese concilio un momento privilegiado del desarrollo dogmático, hemos de resistir la tentación de congelar allí el pensamiento, privándolo de su verdadero alcance. La historia de los efectos o *Wirkungsgeschichte*, destacada últimamente por Gadamer, constituye un principio hermenéutico insoslayable.<sup>268</sup> Por otra parte, ella puede enlazar sin dificultad –aunque no inmediatamente– con lo más genuino del concepto teológico

<sup>267</sup> ID., *El pluralismo* 63-64.

<sup>268</sup> H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode I* [GW1], Tübingen, Mohr, 1990<sup>6</sup>, 305ss; 367. ID., *Wahrheit und Methode II* [GW2], Tübingen, Mohr, 1993<sup>2</sup>, 10ss; 228.

de Tradición.<sup>269</sup> Aquí cabe mencionar la categoría hermana de “recepción”, que nos sale al paso como realidad eclesial y concepto teológico. Entendemos por recepción el proceso por el cual una comunidad asume como propia una realidad. Distinta de una asimilación inconsciente, la recepción “comporta un aporte propio de consentimiento, eventualmente de juicio, donde se expresa la vida de un cuerpo que ejerce recursos espirituales originales”.<sup>270</sup>

Volviendo a tema, Congar nos ayuda a ver la importancia de este proceso. “La recepción total y definitiva de Calcedonia ha exigido ella misma de explicaciones y precisiones: fue una larga historia”.<sup>271</sup> ¿Acaso es posible juzgar adecuadamente la fórmula calcedónica al margen de su dramática posteridad? Aquí confirmamos la pertinencia de la crítica de Ratzinger al descuido de la teología neocalcedónica. Si la cristología contemporánea desea ensayar una “re-recepción” de Calcedonia, deberá antes “proceder a una nueva lectura de su historia y de sus intenciones profundas”.<sup>272</sup>

#### **2.3.4. La hermenéutica de la continuidad y el neocalcedonismo**

La comprensión católica del desarrollo dogmático supone una identidad creyente que se expresa de manera significativa en la historia sin por ello traicionarse. Frente a la inevitable distancia que suponen horizontes tan disímiles como el de la patrística y el del siglo XX, la hermenéutica pretende salvar aquella brecha generadora de fricciones. Según la propuesta hecha, el desafío implica sintonizar con la pretensión del texto, con la Iglesia como intérprete y con la recepción de la fórmula en cuestión. En este contexto de mediación el objetivo pasa por tender puentes. Se trata de buscar la continuidad, lo que une a aquellos horizontes que –sólo en apariencia– colisionan. Por tanto, toda actitud rupturista conspira contra una sana hermenéutica. Al contrario, sin perder la objetividad y la científicidad necesarias, es preciso poner en juego un cierto amor.<sup>273</sup>

Teológicamente, la hermenéutica católica descansa en el concepto de Tradición que, bien sabemos, dice dinamismo y no estancamiento. Esta Tradición inspira una lectura totalizante que no anula las peculiaridades (ni las carencias) de cada momento histórico. Quien haya frecuentado el pensamiento de Ratzinger podrá validar la

<sup>269</sup> J. PIEPER, “Überlieferung. Begriff und Anspruch”, en: ID., *Schriften*, 236-299.

<sup>270</sup> Y. CONGAR, “La «réception» comme réalité ecclesiologique”, *Rev. Sc. Ph. Th.* 56 (1972), 370. GRILLMEIER, *Mit ihm* 303-334; A. ANTÓN, “La «recepción» en la Iglesia y eclesiología”, *Gregorianum* 77 (1996) 57-96; 437-469 (brinda abundante bibliografía y un encuadre teológico profundo y actualizado).

<sup>271</sup> Y. CONGAR, *Ibid.* 373. “La réception d’un concile s’identifie avec son efficacité”; *Ibid.* 374.

<sup>272</sup> *Ibid.* 375.

<sup>273</sup> RATZINGER, *Das Problem* 29-30.

convicción de que esta categoría constituye una clave fundamental de su obra. Precisamente aquella sensibilidad por el todo, tan afín a lo sapiencial, es lo que le permite corregir las críticas dirigidas tanto a Calcedonia como al neocalcedonismo. Por otra parte, hay que decir que en las críticas reseñadas apenas si hay lugar para la Escritura (aunque se pretenda lo contrario), lo que para Ratzinger es una laguna esencial. En su opinión, la interpretación de los dogmas responde a un doble principio: “1. El dogma, en cuanto interpretación, remite siempre a lo interpretado: la Escritura; 2. El dogma ha de entenderse en la unidad de su propia historia”.<sup>274</sup>

Con motivo de los debates que siguieron al Vaticano II, Ratzinger volvió una y otra vez a este enfoque interpretativo de miras anchas que, tras el ya célebre discurso de 2005 a la Curia romana, se conoce como “hermenéutica de la continuidad”. A la hermenéutica de la discontinuidad se opone “la hermenéutica de la reforma, de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino”.<sup>275</sup> Esta expresión de 2005 recapitula las reflexiones precedentes y bien puede sintetizar su preocupación, que aquí tratamos, en torno al olvido del neocalcedonismo y la consiguiente malinterpretación de Calcedonia. Para Scheffczyk, la continuidad como criterio hermenéutico en la necesaria adaptación del lenguaje creyente posee la ventaja de una mayor elasticidad y acomodación respecto de la mera identidad. “Podría caracterizarse el criterio de continuidad como el de semejanza de estructura o el de la misma intencionalidad”, pero sabiendo que “ni el creyente ni el teólogo pueden verificar en última instancia la verdad de la nueva formulación de la fe en cuanto individuos o por sí solos, sino que lo tienen que hacer en comunión con la Iglesia, sujeto propiamente dicho de la fe”.<sup>276</sup>

Habiendo justificado la importancia de una lectura más dinámica e integral de las definiciones dogmáticas, consideraré brevemente el caso particular de Calcedonia y del neocalcedonismo. Preliminarmente, digamos dos cosas. Primero, que aún cuando la

---

<sup>274</sup> Ibid. 28. “*Es gibt eine kirchliche Theologie des Neuen Testaments, die wir Dogmatik heißen*”, RATZINGER, *Wort Gottes* 56.

<sup>275</sup> BENEDICTO XVI, “Una giusta ermeneutica per leggere e recepire el concilio come grande forza di rinnovamento della Chiesa”. *Discurso a la curia romana del 22 de diciembre de 2005*, en: LIBRERIA EDITRICE VATICANA (ed.), *Insignamenti di Benedetto XVI I*, 2006, 1024; cf. J. RATZINGER, *Informe* 37-43; G. RICHI ALBERTI, “A propósito de la «hermenéutica de la continuidad». Nota sobre la propuesta de B. Gherardini”, *Scripta Theologica* 42 (2010) 59-77. Ya en 1967, decía H. DE LUBAC: “Toute recherche doit être d’abord reprise à travers de la tradition. Tout renouvellement suppose continuité, même lorsqu’on se trouve en face de situations inédites”; *Athéisme et sens de l’homme*, Œuvres complètes IV, Paris, Cerf, 2006, 412.

<sup>276</sup> SCHEFFCZYK, *Los dogmas* 323.

preocupación por la continuidad mire hacia delante —el neocalcedonismo—, no es posible olvidar el enfoque retrospectivo; Calcedonia enlaza explícitamente con Nicea y desde allí ha de ser leído. Segundo, que existe también una continuidad que hace a la idiosincrasia teológica, la cual debe ser atendida por más que Calcedonia ostente carácter ecuménico. En este sentido, J. Meyendorff ha llamado la atención sobre las peculiaridades del universo bizantino: una visión dinámica y teologal del hombre, la Verdad eminentemente personal (no abstracta) que es Cristo, la teología como experiencia mística y discurso apofático dentro del ámbito eclesial y litúrgico.<sup>277</sup>

Ratificando a G. Ebeling, Grillmeier sostiene que Calcedonia “fue interpretado de la manera más genial por Máximo el confesor”.<sup>278</sup> No siendo el único pero sí el recopilador del poscalcedonismo, es significativo que se diga de Máximo, que encontró su síntesis cristológica “en la definición de Calcedonia”.<sup>279</sup> Por otra parte, Schönborn lamenta explícitamente que Pannenberg trate la cuestión de la comunicación de idiomas sólo hasta Calcedonia y luego desde la Reforma, “ya que en ese período intermedio de mil años de reflexión cristológica ocurrió algo decisivo en esta línea. Sobre todo, habría que mirar la contribución de Máximo el confesor, que parece haber introducido el término *perichoresis* en la cristología”.<sup>280</sup> El propio Kasper resalta los “los trabajos preparatorios de la teología mediadora del neocalcedonismo” que hicieron posible, no sin rodeos, una explicación de la fórmula calcedónica. Esta explicación adquirió especial claridad en las asambleas de Letrán (649) y Constantinopla III (681), que prosiguieron “de modo consecuente la doctrina de las dos naturalezas de Calcedonia”.<sup>281</sup> A su vez, González de Cardedal ve en el cuarto concilio ecuménico “más que una realización, un programa; más que una obra ultimada, un proyecto de construcción. Por ello, la cuestión del destino calcedonense de la cristología es una

<sup>277</sup> J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology*, New York, Fordham University Press, 1983<sup>2</sup>, 1-15.

<sup>278</sup> GRILLMEIER, *Mit ihm* 503.

<sup>279</sup> GRILLMEIER, *Mit ihm* 299 (cursiva nuestra); Ibid. 542.547. La misma idea en: C. SCHÖNBORN, *El icono de Cristo*, Madrid, Encuentro, 1999, 119.

<sup>280</sup> SCHÖNBORN, *Aporie* 431 (nota 6). “P.s Kritik der Enhypostasielehre scheint mir dogmengeschichtlich nicht ausreichend begründet”, Ibid. 435 (nota 16).

<sup>281</sup> KASPER, *Jesús* 292-293. Una década más tarde, poco después de las “Orientaciones cristológicas”, Kasper vuelve sobre el mismo tema: “... la continuità dello sviluppo dottrinale nella chiesa è molto più forte di quanto finora non si pensasse. Ciò si può affermare sia nei confronti della continuità tra Efeso e Calcedonia come pure rispetto alla continuità esistente tra Calcedonia e la sua interpretazione neocalcedonense fornita dal Concilio de Costantinopoli [III]”; ID., “Il dogma cristologico di Calcedonia”, *Asprenas* (1984) 121. Ya en 1951 Pío XII había subrayado la continuidad dogmática para interpretar correctamente a Calcedonia: “la síntesis armónica de la doctrina cristológica fundamental aparece más vigorosamente en el segundo y en el tercer Concilio de Constantinopla”; Pío XII, *Sempiternus rex* [en línea], <[http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xii/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_08091951\\_sempiternus-rex-christus\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091951_sempiternus-rex-christus_sp.html)> [consulta 20-noviembre-2010].

interpretación dirigida más bien a los siglos subsiguientes que al concilio mismo”.<sup>282</sup> Finalmente, escuchemos el testimonio de Balthasar, que habla de la cristología de Máximo como “orgánicamente florecida de la de Calcedonia”.<sup>283</sup>

## 2.4. Conclusión

Tras presentar muy sucintamente la eclosión del acontecimiento “Calcedonia” en el siglo XX, me he detenido en las críticas de Pannenberg y Wiederkehr, a quienes Ratzinger pretende responder. Aún reconociendo los méritos que aquellos autores otorgan a la célebre definición de las dos naturalezas, quedaron patentes sus fuertes reservas. En esto, lo mismo que en su descuido por la llamada teología neocalcedónica, se pudo comprobar que Ratzinger no hablaba en vano. Sin entrar todavía en consideraciones estrictamente dogmáticas sino vistos desde el desarrollo dogmático, los análisis de Pannenberg y Wiederkehr dan un lugar muy reducido, casi nulo, al poscalcedonismo; y cuando lo hacen, adoptan una postura infundadamente hipercrítica. De este modo, la fórmula calcedónica queda aislada y no se le permite progreso alguno. Al contrario, en vez de leer a Constantinopla III como la superación de Calcedonia, se lo toma como la definitiva capitulación o, si se quiere, como la proyección última de la sombra calcedónica.

Tras aquel momento “negativo” siguió otro “propositivo” en el que se quiso brindar elementos esenciales a una adecuada hermenéutica dogmática. A este respecto, la voz del actual papa prestó un gran servicio mediante una clara y autorizada síntesis. Finalmente, se incluyó la coincidencia de otros renombrados teólogos en cuanto al rol clave del neocalcedonismo en relación a la decisión de 451. Dejemos que Ratzinger repita su intuición desde otro de sus escritos: “El III concilio de Constantinopla (cuyo aniversario de 1300 años en 1981 pasó, significativamente, casi desapercibido frente al recuerdo, ese mismo año, del I concilio de Constantinopla y el de Éfeso) ofrece, según mi opinión, el punto de apoyo decisivo e imprescindible para una correcta interpretación de Calcedonia”.<sup>284</sup>

---

<sup>282</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús* 306-307. La misma imagen edilicia se retoma en ID., *Fundamentos de cristología 2*, Madrid, BAC, 2006, 625.

<sup>283</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, Johannes, 1988<sup>3</sup>, 35.

<sup>284</sup> J. RATZINGER, “Kommunion – Kommunität – Sendung”, en: ID., *Schauen* 77. El olvido de Constantinopla III por parte de la comunidad teológica se torna más significativo al comprobar que su importancia fue expresamente destacada por la Comisión Teológica Internacional; cf. *Cuestiones selectas de Cristología 7*. Hay quien buscó explicaciones pero preguntándose a la vez si se trató de un “olvido” o de una “expulsión”; cf. SCHÖNBORN, *681-1981: Ein vergessenes Konzilsjubiläum* 163-169.

No deja de ser curioso que las críticas que presentaban como bandera una cristología más atenta a la dimensión histórica hayan pecado, quizás sin darse cuenta, por olvidar aquella misma historicidad del dogma. La luminosidad y la dimensión real del aporte de Ratzinger en esta 6ª tesis de las “Orientaciones” se deja ver en la valoración de un autor de la talla de W. Kasper. “Sólo cuando tuvimos un conocimiento preciso de la grandiosa teología de Máximo el confesor, en la que se apoyó el tercero de Constantinopla, así como de su metafísica o cosmología personal de cuño cristiano, fue cuando Joseph Ratzinger pudo clarificar de nuevo el deseo profundo de este concilio”.<sup>285</sup>

---

<sup>285</sup> KASPER, *Teología e Iglesia* 310; con referencia explícita (en nota a pie) a la 6ª tesis: *Schauen* 33-37. En esa misma página y refiriéndose a Constantinopla III, Kasper reitera que “Calcedonia sólo es completamente inteligible desde este punto final”; *Ibid.*

## **Parte II**

### **Libertad de Cristo**

*Consideración bíblico-dogmática*

## Capítulo 3

### EL TESTIMONIO DE LA ESCRITURA

#### 3.1. ¿Qué libertad? Una reflexión preliminar

Mucho se habla de libertad pero no siempre con el mismo alcance. Si bien acostumbramos entender el término libertad de forma análoga, vale recordar que el AT lo usa unívocamente, esto es, como realidad exclusivamente social. Por ello no es posible encontrar allí una reflexión terminológica comparable a la “libertad interior”.<sup>286</sup> Aunque más desarrollada, también buena parte de la reflexión griega quedó limitada a este sentido político-social. Recién con el pensamiento cínico-estoico asistimos a un registro más filosófico. La libertad ya no queda confinada al ámbito de la ley comunitaria sino que se experimenta como desafío personal inherente a la naturaleza.<sup>287</sup>

Mientras que el estoicismo creía encontrar la libertad en el ámbito del alma, donde no llegaban las amenazas exteriores, el NT sabe que tampoco allí hay libertad. Es lo que se afirma con claridad en Jn 8,33-34. A la sorpresa de los fariseos que como descendientes de Abraham se sienten libres, porque “nunca hemos sido esclavos de nadie”, Jesús responde con un salto de nivel: “todo el que comete pecado es un esclavo”.<sup>288</sup> El hombre está sometido, es un ser en contradicción que libra en sí mismo una batalla (Rm 7,14-20). Por ello en el NT la libertad (*eleuthería*) se predica fundamentalmente respecto del pecado, de la ley y de la muerte. El *pecado* es aquí –más que una acción puntual– un estado de vida: la esclavitud de la auto-referencialidad y de la búsqueda de sí en oposición a Dios. La *ley* implica la misma tiranía bajo el cumplimiento aparente de la voluntad de Dios; una suerte de auto-justificación legal y externa en la que la propia voluntad se disfraza de humilde obediencia. La *muerte* lleva esta dinámica hasta sus últimas consecuencias, es “el último enemigo” (1 Co 15,26), la realidad patente y patética de lo que significa vivir sin Dios.<sup>289</sup>

---

<sup>286</sup> K. BERGER, “Libertad - I. Escritura”, en: K. RAHNER ET ALII (dirs.), *Sacramentum mundi 4*, Barcelona, Herder, 1977, 285; G. RICHTER, “Libertad – II. Sagrada Escritura”, en: H. FRIES (dir.), *Conceptos fundamentales de teología II*, Madrid, Cristiandad, 1966, 513.

<sup>287</sup> H. SCHLIER, “ἐλευθερία”, en: G. KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 1935, 488-491 (TWNT).

<sup>288</sup> Los fariseos reivindicaban una libertad superior a la independencia exterior o interior, ellos se mueven en el plano de la elección de Dios (semilla de Abraham). Pero no son conscientes de su radical incapacidad para cumplir esa vocación. Sólo Jesús puede liberar del pecado que se traduce en incredulidad (Jn 8,24-36).

<sup>289</sup> SCHLIER, TWNT 496-500; J. BLUNK, “Libertad”, en: L. COENEN; E. BEYREUTHER; H. BIETENHARD (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento 2*, Salamanca, Sígueme, 1980, 433-439.

De lo dicho se desprende un concepto eminentemente teológico de libertad.<sup>290</sup> K. Rahner, en su hábito de asumir la complejidad de lo real, ha llamado la atención sobre la comprensión progresiva de la libertad en el pensamiento humano; comprensión que avanza en paralelo con la historia de salvación. Esta libertad, que va más allá de la no-coacción y que es una exigencia de decisión sobre sí y auto-responsabilidad suprema, se percibe con claridad por primera vez en el cristianismo.<sup>291</sup> Es una libertad de cara a Dios: *desde, hacia y frente* a Él. La decisión respecto del fundamento y la meta –alfa y omega– es simultáneamente decisión sobre el propio ser, y es en la “la aceptación del misterio absoluto” como “la libertad misma llega a su única consumación esencial”.<sup>292</sup> Desde esta perspectiva, la libertad adquiere la seriedad de lo definitivo porque excediendo lo coyuntural pone en juego la “capacidad del amor” como “capacidad de lo eterno”.<sup>293</sup>

“El tema explícito de la Escritura, especialmente del Nuevo Testamento, es la paradoja de que la libertad permanentemente responsable del hombre esté esclavizada, sin quedar suspendida por ello, bajo la esclavitud de los poderes demoníacos del pecado y de la muerte y, en cierto sentido, también de la ley”.<sup>294</sup>

Precisamente por esta paradoja es que el Vaticano II necesita calificar de *verdadera* a aquella libertad que es signo eminente de la imagen divina en el hombre (GS 17). Jesús nos enseña que la libertad llega a ser tal en relación al amor y la verdad: “conocerán la verdad y la verdad los hará libres” (Jn 8,32). Volviendo a la pregunta inicial: ¿qué libertad? ¿A qué prestar atención en la escucha del testimonio bíblico sobre Jesús? En cuanto católicos, leemos la Escritura no desde una *tabula rasa* sino desde la fe de la Iglesia que confiesa a Jesús como verdadero Dios y verdadero hombre. Por eso más que dar una definición acabada de la libertad que se rastrea, es preferible dejar que el hombre perfecto nos revele la perfecta libertad: *Ecce homo!* (Jn 19,5). “Dios nos ha mostrado en Cristo, de una vez para siempre, qué es el hombre y qué significa la libertad humana”.<sup>295</sup>

<sup>290</sup> “Expresa, por encima de estas tres referencias [pecado, ley y muerte], la experiencia, mucho más profunda de una libertad respecto a Dios”; A. GESCHÉ, *Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 2002, 224.

<sup>291</sup> K. RAHNER, “Teología de la libertad”, en: ID., *Escritos de Teología 6*, Madrid, Taurus, 1964, 211.

<sup>292</sup> Ibid. “La libertad alcanza su perfección cuando está ordenada a Dios” (CCE 1731).

<sup>293</sup> RAHNER, *Teología de la libertad* 220-221.

<sup>294</sup> Ibid. 217.

<sup>295</sup> J. NEUNER, “Sin monopolios en la promoción de la libertad”, *Concilium* 93 (1974) 357; cf. GS 22; VS 85.87; V. M. FERNÁNDEZ, “La frágil libertad humana testimonia la libertad omnipotente y amorosa de Dios”, en ID.; C. M. GALLI (eds.), *Dios es Espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, UCA, 2005, 131-142.154-155.

## 3.2. Jesús, hombre libre<sup>296</sup>

### 3.2.1. Dos escenas paradigmáticas

“Para el hombre religioso, los momentos de oración son los momentos de verdad de la propia vida porque se sitúa ante el misterio profundo de la propia existencia. Sólo en la oración, cuando se encuentra en la soledad ante Dios y se dirige a él, el hombre es plenamente él mismo, sin apariencias ni ficciones”.<sup>297</sup> Estas líneas de I. de la Potterie confirman la perspectiva adoptada: la oración es un ámbito privilegiado de conocimiento. A tal punto comparte Ratzinger este presupuesto que afirma que la cristología “no es otra cosa que la explicación de la oración de Jesús”.<sup>298</sup> Contemplaremos por tanto a Jesús orante en dos escenas paradigmáticas, las tentaciones y Getsemaní, en las que emerge el tema absolutamente central de su relación con la voluntad del Padre. Porque como dice B. Forte, “no fue casual que la vida pública del Profeta galileo se abriese y se cerrase con dos grandes agonías de la libertad”.<sup>299</sup>

#### 3.2.1.1. Las tentaciones (Mt 4,1-11; Mc, 1,12-13; Lc 4,1-13)

El episodio de las tentaciones de Jesús es denso de por sí. A ello se suma el considerable espacio que Ratzinger le ha concedido a través de los años.<sup>300</sup> Renuncio sin embargo a tratar cada tentación en particular, resignándome a un bosquejo elemental en el que muchas ricas intuiciones queden de lado.

Que los tres sinópticos presenten el relato de las tentaciones en el inicio del ministerio público de Jesús, e inmediatamente después del bautismo, habla de la

<sup>296</sup> CH. DUQUOC, *Jesús, hombre libre*, Salamanca, Sígueme, 1984<sup>7</sup>; ID., *Cristología*, Salamanca, Sígueme, 19783, B. FORTE, *Jesus de Nazareth: histoire de Dieu, Dieu de l'histoire*, Paris, Cerf, 1984; ID., *La esencia del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2002; AA.VV., *Jesucristo y la libertad humana*, *Concilium* 93 (1974); W. BEINERT, “Gott – der Grund unserer Freiheit”, *Münchener Theologische Zeitschrift* 26 (1975) 141-158; J. GALOT, *¡Cristo! ¿Tú quién eres?*, Madrid, Cete, 1982; ID., “Obrar humano de Cristo: conciencia y libertad”, en: AA.VV., *Cristo el Señor*, Celam 1982, 59-85; J. GUILLET, *The religious experience of Jesus and his disciples*, Indiana, Abbey Press, 1975 (traducción del *Dictionnaire de Spiritualité* [1973]); J. A. MARTÍNEZ CAMINO (ed.), *Libertad de verdad. Sobre la “Veritatis splendor”*, Madrid, San Pablo, 1995; C. SCARPONI (comp.), *La verdad los hará libres: Congreso internacional sobre la encíclica “Veritatis splendor”*, Buenos Aires, Paulinas, 2005.

<sup>297</sup> I. DE LA POTTERIE, *La oración de Jesús*, Madrid, PPC, 1999, 9.

<sup>298</sup> RATZINGER, *Orientierungspunkte* 19 (Tesis 1). Lo mismo algunos años antes: “Lucas ha elevado la oración de Jesús a categoría cristológica central”; ID., *El Dios 77*; cf. ID., *El misterio pascual* 96. “Christian faith rests on the perception of the relationship of Jesus with the Father”; GUILLET, *The religious experience* 32.

<sup>299</sup> FORTE, *La esencia* 55. Que las tentaciones se dan en un marco de oración se explica por la tradición judía, donde ayuno y oración estaban intrínsecamente unidas; cf. DE LA POTTERIE, *La oración* 114.

<sup>300</sup> RATZINGER, *El camino pascual* 13-24; ID., *Un canto nuevo* 51ss; ID., *Caminos de Jesucristo* 77-98; ID.-BENEDICTO XVI, *Jesus* 53-74. Sorprende la ausencia total de tema en J. GNILKA, *Jesus von Nazaret*, Freiburg, Herder, 2004 [335 pp.]; y W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca, Sígueme, 1976 [349 pp.].

importancia atribuida a la escena. Es como una obertura que nos sitúa prolépticamente en el corazón del drama. Sin dejar de advertir la esquematización y los simbolismos redaccionales es justo reconocer un núcleo de verdad histórica. Primero, con Forte, porque “es inverosímil que la comunidad primitiva haya inventado escenas tan contrastantes con el Señorío del Resucitado proclamado en la Pascua”.<sup>301</sup> Segundo, con Duquoc, porque se alude “a un reto con el que tuvo que enfrentarse constantemente Jesús: el del mesianismo político”.<sup>302</sup>

Tras la consagración mesiánica del bautismo viene la prueba y una primera confirmación interior.<sup>303</sup> Significativamente la incursión al desierto es obra del Espíritu. Lo que está en juego atañe a la misión de Jesús y la tentación no resulta un accidente sino un cometido. Pero ¿qué implica que el combate se dé en el desierto? Ratzinger dirá que “es el lugar de lo absoluto, *el lugar de la libertad*, que sitúa al hombre ante las cuestiones fundamentales de su vida”.<sup>304</sup> La soledad, el hambre y la pobreza pueden ser tanto apertura a la gracia como muerte. Bíblicamente, el desierto es expresión de “un vínculo misterioso entre proximidad de Dios y tentación”.<sup>305</sup>

“Al entrar en el desierto, Jesús se pone al alcance de ese poder [del diablo], se enfrenta con este poder, continúa el gesto de su bautismo, el gesto de la encarnación: no sólo se sumerge en las aguas profundas del Jordán, sino que también baja a las profundidades de la miseria humana, hasta sumergirse en las regiones del amor quebrantado, en aquellas soledades que invaden de un extremo a otro este mundo herido por el pecado”.<sup>306</sup>

En el desierto Jesús asume no sólo al Israel probado y peregrino sino que concentra en sí toda la historia de salvación. La versión minimalista de Marcos hace incluso del desierto, imagen opuesta del Edén, el lugar del nuevo Adán donde la creación vive reconciliada: “vivía entre las fieras y los ángeles lo servían” (Mc 1,13). El relato de las tentaciones no sólo habla del abismo propio de la condición humana sino de su capacidad de superación. Y ello, repito, no sólo como evento puntual sino como

<sup>301</sup> FORTE, *Jesus* 214. También se habla de una “*crux interpretum*”; Ibid. M. A. FIORITO, *Buscar y hallar la voluntad de Dios*, Buenos Aires, Paulinas, 2000, 636-640: “Historicidad de las tentaciones”.

<sup>302</sup> DUQUOC, *Jesús, hombre libre* 47.

<sup>303</sup> “Por eso conviene, en el sentido más pleno (πρέπον ἐστιν: Mt 3,15) que a la inmersión simbólica-sacramental siga el «inmediatamente después» espiritual-existencial”; H. U. VON BALTHASAR, *Gloria* 7, Madrid, Encuentro, 1998, 60.

<sup>304</sup> RATZINGER, *El camino pascual* 14 (cursiva nuestra).

<sup>305</sup> DUQUOC, *Cristología I*, 59.

<sup>306</sup> Ibid. La cadena de descendos se prolonga con la cruz y el *sheol*; cf. RATZINGER, *Caminos* 83.

una dimensión transversal en la vida de Jesús. Si ser hombre significa que la prueba es una posibilidad permanente, en Jesús, significa también la posibilidad de no caer.<sup>307</sup>

Ahora bien, ¿qué se entiende por *πειρασμός*? El término evoca dos tipos de realidades que, aunque distintas, guardan relación. Por un lado, alude a una *prueba* asociada al sufrimiento (sentido pasivo); por otro, a un *examen* destinado a conocer la realidad profunda por sobre las apariencias (sentido activo), que puede venir tanto de Dios (Gn 22; Jdt 8,26-27; St 1,2) como del Adversario (Jb 1-2). En este último caso estamos ante una tentación o seducción. “La prueba es un don de gracia, la tentación es una invitación al pecado (...) En él [Cristo], prueba y tentación coinciden y son superadas”.<sup>308</sup> R. Guardini ve sin dificultad el vínculo de este episodio con nuestro tema: “La tentación cede frente a esta perfecta libertad interior (...) se hace patente que ante la libertad divina no puede subsistir ninguna tentación”.<sup>309</sup>

La seducción es en esencia la misma de Gn 3. El sí o no a Dios, la docilidad o la rebeldía, el mesianismo de la obediencia profética o el político inmanente, la fidelidad o la tergiversación del plan del Padre... diversas formulaciones para la alternativa radical entre la vida o la muerte. Por ser Jesús quien es y por la misión recibida, ahora amenazada, se puede afirmar que allí “tuvo lugar un giro decisivo en toda la historia de salvación”.<sup>310</sup> Jesús hace su opción fundamental y elige el primado de Dios. Esta decisión, síntesis de su vida, conocerá sucesivos desafíos y habrá de ser ratificada hasta el fin (Jn 13,1).

“Jesús opta por el Padre; con un acto de soberana libertad, prefiere la obediencia a Dios y la abnegación de sí a la obediencia de sí con la consiguiente negación de Dios (...) En la hora de la tentación Jesús se mantiene libre con respecto a sí, libre para estar a disposición del Padre y de los demás, libre con la libertad del amor”.<sup>311</sup>

El de las tentaciones es un relato cristológico y se lo ha llamado incluso “vértice teológico del Evangelio”.<sup>312</sup> Nos revela que Jesús es libre frente al pecado, que es la raíz del mal en la Biblia. Todavía más. En su libertad, Jesús va a la raíz de la raíz y vence al Diablo que es autor del pecado (renuncia bautismal), padre de la mentira (Jn 8,44) y

<sup>307</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Tú tienes palabras de vida eterna*, Madrid, Encuentro, 1998, 40.

<sup>308</sup> J. CORBON, “Prueba”, en X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, Herder, 1996, 738-740.

<sup>309</sup> R. GUARDINI, *El Señor*, Buenos Aires, Lumen, 2000, 42. Quizás mejor, libertad divina-humana.

<sup>310</sup> FORTE, *La esencia* 56. Ya los Padres entendieron “las tentaciones de Jesús de forma concluyente, como la aceptación y la superación de la tentación originaria de Adán”; RATZINGER, *Caminos* 83.

<sup>311</sup> FORTE, *La esencia* 56-57.

<sup>312</sup> FIORITO, *Buscar* 645.

príncipe de este mundo (Jn 12,31; 14,30; 16,11). Sin embargo, esta primera victoria conocerá ulteriores batallas hasta la pasión, donde Cristo sondee la tentación en toda su profundidad.<sup>313</sup>

### 3.2.1.2. La oración en el huerto (Mt 26,30-46; Mc 14,26-42; Lc 22,39-46; Jn 18,1)

Mientras que los relatos de las tentaciones nada dicen de un debate interior en Jesús, de sus vacilaciones, la escena del huerto nos revela mejor la lucha interior de su libertad frente al misterio del mal. Es la hora decisiva y dramática porque es “la hora de la victoria provisional de las tinieblas frente a la luz” (Lc 22,53).<sup>314</sup> Toda la vida de Jesús tendía a este momento pero aquí hay un salto de intensidad. La hora llega y “arremete contra el que la espera arrojándole al suelo” (cf. Mc 14,35).<sup>315</sup>

Los cuatro evangelistas refieren que después de la última cena, Jesús “salió” (*exerchestai*) de Jerusalén contra la costumbre de permanecer dentro de los límites de la ciudad.<sup>316</sup> Durante esa noche santa, según antiguas tradiciones nómades, la ciudad aparecía como un espacio de salvación frente a las fuerzas caóticas de la nada. Pero Jesús sale, traspasa los límites y se adentra en la noche donde reina la confusión. “No le temió al caos, no se escondió ni se protegió frente a él, sino que fue hasta su fondo más hondo (...) El Señor ha ido fuera, éste es el signo de su fuerza”, el signo de su libertad.<sup>317</sup>

Para R. Brown, el destino importa más que el hecho de “salir”. El lugar señalado por los evangelistas acarrea un fuerte simbolismo bíblico. Por un lado, el contexto apocalíptico de la gran batalla del Día del Señor en Zac 14, único lugar del AT donde explícitamente se habla del “monte de los Olivos”. Por otro lado, quizás más evidente, la oración angustiada de David en 2 Sam 15 –cruzando “el torrente Cedrón” (15,23; Jn 18,1), en la cuesta de los Olivos (15,30).<sup>318</sup> A su vez, Ratzinger destaca el “huerto” como

<sup>313</sup> Lc 23,35-43 muestra a Cristo crucificado soportando en silencio la *triple* tentación de salvarse a sí mismo para validar su mesianismo: de parte de los magistrados, de los soldados y de un malhechor.

<sup>314</sup> DE LA POTTERIE, *La oración de Jesús* 119. Se trata del “momento oportuno” (καιρου) para la vuelta de Satanás anunciado en 4,13. Sobre la continuidad entre las tentaciones y Getsemaní; R. BROWN, *La muerte del Mesías I*, Estella, Verbo divino, 2005, 214.

<sup>315</sup> H. U. VON BALTHASAR, *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?*, Buenos Aires, Agape<sup>2</sup>, 2006, 39. En relación a la pasión dice Y. CONGAR: “hay ciertos actos de nuestra vida en los que totalizamos años y años que les estaban ordenados de antemano”; *Jesucristo*, Barcelona, Estela, 1966, 45.

<sup>316</sup> BROWN, *La muerte* 175: Cf. Ex 12,22; Dt 16,7; Neh 13,19.

<sup>317</sup> RATZINGER, “Die Pascha Jesu und der Kirche”, en ID., *Schauen* 91-92. Hacemos constar el reciente cambio de postura, según la cual Jesús habría permanecido *dentro* de la ciudad por la “ampliación” excepcional de sus límites; cf. ID.; BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret 2*, Madrid, Encuentro, 2011, 175.

<sup>318</sup> “Este relato sobre David del segundo libro de Samuel resuena en la escena sinóptica de un Jesús que va al monte de los Olivos; que está angustiado; que ora a Dios; que ha sido traicionado por alguien de su confianza, uno de los Doce: un paralelismo recalcado en Mt 27,5 al presentar a Judas ahorcándose, al

clara alusión al “jardín” del Edén –escenario del pecado original– y como prelude de aquel otro huerto que sería sede de la sepultura y resurrección de Jesús (Jn 19,41).<sup>319</sup>

Getsemaní ofrece un acceso privilegiado a la humanidad de Cristo, pero sólo se termina de captar la escena al concederle todo el peso teológico que conlleva.<sup>320</sup> ¿Quién es el que siente pavor y angustia? Es el Hijo eterno del Padre que vibra con entrañas de hombre. ¿Qué es lo que afronta? El pecado como misterio de iniquidad.

“Sólo ingresaremos en este misterio [de Getsemaní] si vemos y admitimos que nuestro pecado constituye su contenido (...) Él ve la perdición del hombre, que cala hasta el fondo de la condición humana (...) Su conocimiento es el conocimiento que Dios mismo tiene de ella. De ahí pues la terrible lucidez de su saber. De ahí su infinita soledad (...) Con su espíritu humano conoce el Señor estas cosas. Con su corazón siente la perdición del hombre”.<sup>321</sup>

La oración al Padre constituye el centro. Jesús se *adelanta* para cumplir su indelegable misión. Esta batalla interior, en una soledad que nos retrotrae a las tentaciones del desierto, significa el comienzo y el núcleo de su pasión. Recordemos el trasfondo escatológico de Zac 14 confirmado por las alusiones que el propio Jesús hace a la *hora* y la *copa*. Ambas referencias tienen sentido histórico y escatológico: Jesús sabe que su destino excede lo personal ya que es parte de una confrontación cósmica.<sup>322</sup> La clásica relación entre copa e ira de Dios también aquí corresponde, aunque los autores discrepan cómo ello afecta a Jesús.<sup>323</sup> Pero si vinculamos esta copa del huerto con aquella de la última cena percibimos todavía mejor el drama en escena. “Tras haber simbolizado en la cena una completa entrega de sí mediante la copa de vino/sangre, ¡ahora pide Jesús al Padre que le ahorre esta copa!”.<sup>324</sup>

---

igual que hizo Ajitófel en 2 Sam 17,23 (ambos personajes son los únicos de la Biblia en darse muerte de ese modo)”; BROWN, *La muerte* 176-177.

<sup>319</sup> RATZINGER; BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret 2* 178.

<sup>320</sup> No pocos sienten la necesidad de superar explícitamente una interpretación meramente psicológica: GUARDINI, *El Señor* 494; DE LA POTTERIE, *La oración* 119; BALTHASAR, *¿Nos conoce Jesús?* 39.

<sup>321</sup> GUARDINI, *El Señor* 494-495; H. U. VON BALTHASAR, *El cristiano y la angustia*, Madrid, Guadarrama, 1964, 64; RATZINGER; BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret 2* 184.

<sup>322</sup> BROWN, *La muerte* 223-227; 234; 283; 291. Las dos peticiones de Mc 14,35-36 –*hora* y *copa*– han de verse en paralelo. “Funcionan como elementos coordinados para producir el efecto de una endiada, donde el segundo de esos elementos especifica al primero: «la hora en que va a ser bebida la copa»”; Ibid. 225.

<sup>323</sup> Ibid. 225-227; BALTHASAR, *Teodramática 4*, Madrid, Encuentro, 1995, 315-327; ID., *Teología de los tres días*, Madrid, Encuentro, 87-90: “«Hora» y «cáliz» se convierten en la entrada del pecado del mundo en la existencia personal, corpórea-anímica, del representante y mediador”. Comentando la cita de Zac 13,7 –herirá al pastor– usada por Mc/Mt, dice R. Brown: “en Marcos/Mateo, el sujeto elíptico que herirá al pastor es Dios mismo”; *La muerte* 181: nota 27.

<sup>324</sup> BROWN, *La muerte* 227. “En la Biblia no se considera irreverente pedir a Dios que cambie de juicio”; Ibid. 223.

Somos testigos de una tensión que no nos es dado suavizar. Jesús siente pavor, angustia y tristeza de muerte (Mc). Sobre sus hombros pesa toda la oscuridad de la historia. Lucas, quien ofrece una versión apenas más serena, nos da la palabra que hará escuela: agonía. ¿Qué se dice con ella? El contexto es el de las competencias deportivas. Ante la prueba final, el gran *peirasmós*, Jesús experimenta “el temor o ansiedad de un atleta ante los elementos impredecibles e inescrutables de la competición y su resultado; como una tensión física y psicológica”.<sup>325</sup> De allí que la monición hecha a los discípulos sobre el contraste entre carne y espíritu (Mc/Mt) ha de interpretarse como una confianza de Jesús a raíz de su propia tribulación.<sup>326</sup>

Pero lo más importante es que Jesús, primero como súplica y luego en acto, logra someter su voluntad a la del Padre (Mc 14,36; Mt 26,42; Lc 22,42). Hay aquí dos cuestiones en una. La primera es que a pesar de la gravedad de la hora Jesús no deja de lado su filialidad: ¡Abbá, Padre! La segunda es el triunfo de la obediencia precisamente como culminación de su ser Hijo. Jesús lleva su confianza filial hasta sus últimas consecuencias en una actitud de radical libertad.

“¡La suya es la libertad del amor! En la hora suprema él opta una vez más por el don de sí, se abandona en las manos del Padre con una confianza infinita, vive su libertad como liberación, libre desapego de sí por el Padre y por los otros. Es la libertad del que encuentra la propia vida perdiéndola (cf. Mc 8,35) (...) Esta es la opción fundamental que hace de él verdaderamente «el hombre libre»”.<sup>327</sup>

“No *mi* voluntad sino la *tuya*”. En los tres sinópticos la “voluntad” en juego, la del Padre, se designa *thelêma*. Se trata de un querer frágil y susceptible de ser resistido,<sup>328</sup> de lo cual surge más nítidamente el papel de la libertad humana de Jesús. Lucas aporta incluso otro detalle. Cuando Jesús expone con franqueza su deseo, lo hace anteponiendo una frase condicional: “Si quieres...” (Lc 22,42a). Este querer (*boúloomai*), a diferencia de *thelêma*, implica en la Escritura una mayor deliberación y alude a una voluntad fuerte, consecuente, que se cumple sin más.<sup>329</sup> “El Jesús lucano se

<sup>325</sup> Ibid. 248-249. Sobre Getsemaní como el gran *peirasmós*, Ibid. 218; M. GALIZZI, *Gesù nel Getsemani*, Zürich, Pas, 1972, 68-72.

<sup>326</sup> BROWN, *La muerte* 258-261. “También para Cristo vale el refrán popular: «Del dicho al hecho hay un largo trecho». Y ese trecho lo recorre Cristo en la oración del huerto de los Olivos”; FIORITO, *Buscar* 782.

<sup>327</sup> FORTE, *La esencia* 58-59.

<sup>328</sup> R. FERRARA, *El misterio de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2005, 294-295.

<sup>329</sup> Ibid. 295.

preocupa ante todo por la dirección del plan divino antes de preguntar si, en la ejecución de ese plan, la copa puede ser apartada”.<sup>330</sup>

Anticipo aquí algo de la reflexión de Máximo, a quien se estudiará en el próximo capítulo. Para él, Getsemaní significa la transformación del modo en que la voluntad humana se relaciona con la divina. Teniendo el hombre su plenitud en la obediencia a Dios, no lo experimenta así a causa del pecado. Al contrario, siente su libertad comprometida y amenazada, y por ello acaba resistiendo a Dios. Sólo con Jesús, obediente en el huerto, el vínculo de *oposición* reinante desde Adán logra convertirse en vínculo de sinergia o *cooperación* (σύννευσις).

“El drama del Monte de los Olivos consiste en que Jesús restaura la voluntad natural del hombre de la oposición a la sinergia, y restablece así al hombre en su grandeza. En la voluntad natural humana de Jesús está, por decirlo así, toda la resistencia de la naturaleza humana contra Dios. La obstinación de todos nosotros, toda la oposición contra Dios está presente, y Jesús, luchando, arrastra a la naturaleza recalcitrante hacia su verdadera esencia”.<sup>331</sup>

En esta obediencia inaudita reside la novedad, el hápax (que es) Jesús. La oración del huerto, junto con su desenlace, cuenta no sólo por *lo hecho* en sí sino por *quien* lo ha hecho. Es decir que más allá de toda consideración moral-ejemplar, siendo la oración del Hijo eterno del Padre podemos (y debemos) esperar de ella consecuencias soteriológicas. Por eso no es exagerado decir con Ratzinger que “la redención del mundo descansa en la oración del monte de los Olivos”.<sup>332</sup>

### 3.2.2. La síntesis de la Carta a los hebreos: Hb 5,7-10

Por su estilo cercano a la meditación teológica, la Carta a los hebreos puede aludir a los sufrimientos de Jesús sin el contexto narrativo propio de los evangelios. Su sola mención destaca en la sobriedad característica del autor para con la vida terrena del Señor. Los versículos que nos ocupan (Hb 5,7-10), objeto de múltiples discusiones, vienen precedidos de afirmaciones significativas: Jesús es identificado como “sacerdote misericordioso y digno de fe” (2,17), capaz de compadecerse de nuestras flaquezas y “probado en todo igual que nosotros, excepto en el pecado” (4,15; cf. 7,26).<sup>333</sup> Cuánto

<sup>330</sup> BROWN, *La muerte* 228.

<sup>331</sup> RATZINGER; BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret* 2 190.

<sup>332</sup> RATZINGER, *Un canto nuevo* 61; ID.; BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret* 2 183.

<sup>333</sup> “La expresión «en todo» parece increíble. Aun sin necesidad de incluir en ella todo género de pecados, pone sin embargo de manifiesto hasta qué punto fue sumergido Jesús en el agua de la tentación: «Hasta el

dice este “excepto en el pecado”. Es una aclaración breve y fundamental sobre la que se erige toda una cristología de libertad obediencial reveladora de una nueva (y posible) humanidad. “Lejos de quitar a la plena *humanidad de Cristo*, el «excepto en el pecado» constituye el rasgo distintivo de su verdadera humanidad, porque el pecado es la única *superestructura*, el único agregado espurio al proyecto divino del hombre”.<sup>334</sup>

Hb 5,5 describe el sacerdocio de Cristo desde una perspectiva descendente comparable con la de Flp 2,6-8. El abajamiento alcanza niveles dramáticos en 5, 7-8 hasta culminar en la expresión “aprendió sufriendo la obediencia”.<sup>335</sup> Hablar seguidamente de la “oración escuchada” y de la “dolorosa educación” podría dar la impresión de una yuxtaposición de miradas incompatibles. Contra ello, A. Vanhoye enseña que estamos ante una “visión profunda de una realidad compleja”:

“Según la primera [perspectiva], Dios hace la voluntad de Cristo, puesto que le escucha. Según la segunda, es Cristo el que se somete dolorosamente a la voluntad de Dios (...) Las dos perspectivas son tanto la una como la otra características de la condición humana, de manera que este texto candente muestra hasta qué punto fue uno de nosotros”.<sup>336</sup>

Los “ruegos y súplicas” ofrecidos en contexto de muerte, lo mismo que “el fuerte grito y las lágrimas”, nos trasladan a Getsemaní, el Calvario y la pasión en su conjunto. El texto es fuerte y denso, pero su peculiaridad va más allá de la reacción vehemente de un hombre acorralado. “Este gritar y suplicar es el ejercicio del sumo sacerdocio de Jesús. Precisamente en su gritar, llorar y orar, Jesús hace lo que es propio del sumo sacerdote: Él lleva la zozobra del hombre hacia lo alto, hacia Dios”.<sup>337</sup> Lo notable de la reacción de Jesús está en una *petición* que es *ofrenda*. Aunque suene raro ambas pueden y deben ir de la mano. En toda auténtica oración “cuando pedimos una

cuello», estaríamos por repetir con el salmista. Él sabe por experiencia lo atractivo que puede resultar el otro camino, el que no es el camino de Dios”; BALTHASAR, *¿Nos conoce Jesús?* 26. Cf. Sal 69,2.

<sup>334</sup> R. CANTALAMESSA, *Jesucristo, el Santo de Dios*, Buenos Aires, Lumen, 2006, 47. “In einem Punkt aber unterscheidet sich der Sohn von den Söhnen, in der *Freiheit* von der Sünde ([Hb] 4,15; 7,27)”; J. GNILKA, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg, Herder, 2004, 377 (cursiva nuestra); “Jesús era libre para hacer lo que quería porque estaba libre de pecado (cf. Hb 4,15)”; R. PESCH, “Jesús, un hombre libre”, *Concilium* 93 (1974) 387.

<sup>335</sup> La debilidad humana está connotada doblemente en el inicio de 5,7: a la expresión bíblica “en los días” –con acento de límite temporal–, se suma el “de su carne” –matiz de fragilidad y mortalidad; A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo*, Salamanca, Sígueme, 2002, 137. J. H. NEWMAN identifica Hb 5,7-8 como “el misterio capital” en cuanto que es “el más sobrecogedor”, y advierte, contra la presunción humana, sobre “nuestra ignorancia” en el asunto; cf. “The humiliation of the eternal Son”, en ID., *Parochial and plain sermons* [III-12], S. Francisco, Ignatius, 1997, 583-593.

<sup>336</sup> Ibid.

<sup>337</sup> RATZINGER; BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret* 2 193. Reparemos en dos tecnicismos cultuales: *prospéreïn* (“llevar” como elevar u ofrecer) y *teleioũn* (“perfeccionar” como consagración sacerdotal).

gracia, también tenemos que ofrecer nuestra disponibilidad. No podemos imponer a Dios nuestro modo de ver las cosas”.<sup>338</sup> Así ora Jesús, con desprendimiento interior y libre de sí. En medio de una lucha intensa privilegia la relación personal por encima de su pedido, de modo que “la oración transforma el deseo que se va modelando sobre la voluntad del Padre”.<sup>339</sup> En este dejar libre curso al plan de Dios reside su “profundo respeto” (*eulabeia*: 5,7) por el que merece ser escuchado –es decir, rescatado de la muerte– y perfeccionado.

Ahora comprendemos mejor que la “oración escuchada” no está reñida –¡sino todo lo contrario!– con “la dolorosa educación”. El autor se vale de la experiencia universal, asumida y profundizada en la Biblia, que asocia sufrimiento y enseñanza (patente en la asonancia griega *pathéin-mathéin*). “Aun siendo Hijo aprendió sufriendo la obediencia” (5,8). Podríamos preguntarnos cómo es que “aprende” la obediencia siendo que Él es “resplandor de la gloria del Padre e impronta de su ser” (1,3) –el texto mismo nos revela la paradoja mediante el adverbio “aun” (*kaíper*). En efecto, este aprendizaje no significa que Jesús haya transitado alguna vez la senda de la rebeldía; lo que se nos quiere decir es que la pasión lo introduce en una experiencia de obediencia desconocida hasta entonces por él. J. Galot vincula este aprendizaje culminante con el “crecimiento en sabiduría” de la infancia lucana (Lc 2,40.52).<sup>340</sup> Es la implicancia de la encarnación. Recordemos que el contexto de la sufrida lección no es otro que el de “los días de su carne”. Jesús aprende, *en cuanto hombre*, hasta qué dolorosos extremos puede conducir la obediencia al Padre, reverso de su libertad. Y aunque era Hijo, inocente, no se le ahorró el lastre propio de la libertad corrompida.

“Jamás Jesús se mostró indócil ante Dios (...) Pero nuestra naturaleza de «sangre y de carne» que había aceptado compartir (2,14) estaba deformada por la desobediencia y tenía necesidad de enderezarse. Era menester que se purificara en el crisol del sufrimiento y se transformara por la acción de Dios. Sin embargo, ningún hombre era capaz de acoger como es debido esta acción divina terriblemente dura. Sólo Cristo, que no lo necesitaba para él mismo, fue capaz de ello y se sometió efectivamente a la prueba en el drama de su pasión. Por consiguiente, en él ha sido creado un hombre nuevo, que corresponde perfectamente a la intención divina, porque se ha formado aceptando la obediencia más total”.<sup>341</sup>

<sup>338</sup> A. VANHOYE, *Vivir en la nueva alianza*, Madrid, PPC, 1999, 94.

<sup>339</sup> ID., *Sacerdotes* 141.

<sup>340</sup> “En sentido bíblico [sabiduría] evoca en realidad un modo de pensar y de vivir que Dios comunica a los hombres (...) [Hb 5,8] era necesaria la experiencia de sufrimiento de la pasión para conferir a la obediencia de Jesús toda su profundidad”; GALOT, *¡Cristo!* 381-382; CONGAR, *Jesucristo* 47.

<sup>341</sup> VANHOYE, *Sacerdotes* 142-143. “Hay que distinguir entre la disponibilidad previa a la obediencia y la virtud de la obediencia adquirida a través de las pruebas. Sólo quien afronta y supera las pruebas más duras, adquiere, en todas las fibras de su ser, la virtud de la obediencia. Ésta es una ley de la naturaleza

Nótese que aquí se supera el mero estrato pedagógico inmanente y somos llevados a la acción divina: “a través del sufrimiento, Dios plasma al hombre, ayudándole a tener una nueva relación filial con Él. Todo esto se ha realizado en la pasión de Cristo”.<sup>342</sup> Lo que acontece es una verdadera *transformación* de la naturaleza asumida, de esa naturaleza caída a causa del pecado de Adán. Jesús atraviesa la prueba y padece *en sí* la transformación pero no *para sí* –no lo necesitaba– sino *por nosotros* (Hb 5,9).<sup>343</sup> Él es libre de realizar aquello para lo que había venido. Ninguna tentación se lo ha impedido. Encarnación y pascua atestiguan el mismo amor insobornable del Hijo: “Yo vengo para hacer, oh Dios, tu voluntad” (Hb 10,7b.d).<sup>344</sup>

### 3.2.3. La perspectiva joánica de señorío

Es bien sabido que el evangelio según san Juan presenta una cristología muy elaborada donde la divinidad de Jesús aparece con una fuerza notablemente superior a la de los sinópticos.<sup>345</sup> Por tanto, la libertad de Jesús es aquí bien nítida y sus cavilaciones apenas perceptibles. Esa libertad que se traduce en obediencia como don de sí hasta culminar en la pascua recorre todo el cuarto evangelio. Me limito a repasar algunos de sus momentos más reveladores.

Ya desde el prólogo está la identidad entre Jesús y aquella Palabra que siendo luz y vida *viene* al mundo. Esta auto-donación originaria desde el seno (*kólpon*) mismo de la Trinidad, es expresión de la libertad divina que vemos prolongada *humanamente* en el ministerio de Jesús. Así como la Palabra existía de cara a Dios –*pròs tòn theón* (1,1)– Jesús afirma: “Mi alimento es hacer la voluntad (*thelêma*) de Aquel que me ha enviado y llevar a cabo su obra” (4,34). Se trata del mismo contexto que plantea la tradición sinóptica durante las tentaciones: el contraste entre alimento terreno y alimento celestial. En Mt/Lc Jesús responde al diablo citando Dt 8,3: “no sólo de pan

---

humana. Jesús la aceptado, él no necesitaba para sí esta educación dolorosa, pero la necesitaba para nosotros”; ID., *Vivir* 97. H. U. VON BALTHASAR, *Tú tienes palabras de vida eterna*, Madrid, Encuentro, 1998, 110.

<sup>342</sup> ID., *Vivir* 98. Recordemos que el núcleo de la prueba es “la debilidad en el hecho de ser tentado, la peligrosidad de la seducción demoníaca, la dificultad de pender de la voluntad de Dios en esa tribulación. Era preciso que pasara por todo esto para adquirir como médico, el necesario conocimiento de la situación humana a la que había que poner remedio”; BALTHASAR, *¿Nos conoce Jesús?* 28.

<sup>343</sup> “Jesús estuvo allí [en Getsemaní] sin todos, a la vez que por todos”, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2001<sup>3</sup>, 571.

<sup>344</sup> Bíblicamente el hombre responde a la tríada *vocación-obediencia-libertad*; CANTALAMESSA, *Jesús* 45.

<sup>345</sup> “Con justicia la cristología juánica puede denominarse la más alta del nuevo testamento”; R. BROWN, *La comunidad del discípulo amado*, Salamanca, Sígueme, 1996<sup>4</sup>, 45; apenas más cauto: ID., *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 2001, 139-142.

vive el hombre”. Pero en Jn no hay lugar para los matices: “Jesús no tiene más que un alimento”.<sup>346</sup>

La importancia de este versículo para nuestro tema se confirma con el comentario de J. Gnilka: “Que el alimento del que vive Jesús sea la voluntad de Dios se debe a su plena unidad de acción y voluntad con el Padre (*völliger Wirk- und Willenseinheit*)”.<sup>347</sup> Por su parte, X. León~Dufour piensa que “ningún texto joánico expresa de forma tan densa la actitud de Jesús en el ejercicio de su misión”.<sup>348</sup> Reparemos en tres claves: “voluntad”, “hacer”, “llevar a cabo”. La voluntad del Padre es una noción eminentemente positiva que debemos asociar, junto con el envío, a la salvación del mundo como designio de amor (3,16-17).<sup>349</sup> Al Hijo no le toca simplemente aceptar y ejecutar sino que su “hacer” comprende una cooperación activa, interior y creativa. Esta participación de Jesús se expresa mejor en el “llevar a cabo” que es involucramiento y que habla de la libertad humana.<sup>350</sup> El matiz de finalidad y cumplimiento (*teléiōsō*) reaparecerá en momentos decisivos como la última cena (13,1), la oración sacerdotal (17,4) y la entrega del Espíritu desde la cruz (19,30). La obra del Padre es verdaderamente *de Jesús* en cuanto asumida como propia y perfeccionada en libertad. Precisamente en esta colaboración mutua queda salvada la unidad real entre ambos, donde la humanidad de Jesús es respetada (cf. 5,36; 17,4; 5,17.19).<sup>351</sup>

“[Jn 4,34] es uno de los textos clave del cuarto evangelio sobre la total obediencia de Jesús a aquel que lo ha enviado (...) Ciertamente que esta obediencia es la del hombre Jesús. Pero, como han comprendido perfectamente Orígenes y san Cirilo de Alejandría, una unión tan perfecta entre la voluntad de Jesús y la del Padre se explica en su totalidad solamente con la filiación divina y con la unidad sustancial con el Padre”.<sup>352</sup>

<sup>346</sup> X. LEÓN~DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan 1*, Sígueme, Salamanca, 2001<sup>4</sup>, 304. Esta fidelidad radical aparece, en el marco más amplio de Jn 4, y supuesto el trasfondo nupcial de Oseas 2, como contrapunto de la infidelidad de Samaría, personificada en la mujer que se llega al pozo de Jacob. Notable desde lo narrativo, Jn 4 es aun más relevante desde lo teológico por la rica presentación de Jesús: a) trasfondo patriarcal; b) Jesús profeta; c) Jesús Mesías; d) Jesús Salvador del mundo; L. ALONSO SCHÖKEL, *Biblia del peregrino. Edición de estudio*, t.3, Estella, Verbo divino, 2002, 240.

<sup>347</sup> J. GNILKA, *Johannesevangelium. Die neue Echter Bibel: NT 4*, Würzburg, Echter, 2004<sup>6</sup>, 36.

<sup>348</sup> X. LEÓN~DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan 1* 304.

<sup>349</sup> Según el esquema teológico de Jn, la obra de Dios no completada es la creación. Jesús obra en el 6º día y su tarea es terminar la creación del hombre (Jn 20,22); cf. J. MATEOS - J. BARRETO, *El evangelio de Juan*, Madrid, Cristiandad, 1979, 15.243.

<sup>350</sup> Respecto del v. 34 dice DE LA POTTERIE: “Las dos partes de esta respuesta no son simplemente sinónimas: la segunda parte dice más que la primera”; *La verdad de Jesús*, Madrid, BAC, 1979, 48.

<sup>351</sup> Cf. Ibid. A. VANHOYE, “L’œuvre du Christ, don du Père (Jn 5,36 et 17,4)”, *Recherches de Science Religieuse* 48 (1960) 377-419. No sin razón hilvana RATZINGER Jn 4,34; Hb 5,7; 10,5ss y Mt 26,39.42; cf. *Jesus* 183-184.

<sup>352</sup> DE LA POTTERIE, *La verdad de Jesús* 49.

Un segundo hito joánico sobre la libertad de Jesús lo constituye Jn 6,38: “He bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad de Aquel que ha enviado”. Es la cita usada por Constantinopla III para fundamentar su defensa de la doble voluntad de Cristo, humana y divina.<sup>353</sup> El parentesco entre esta declaración de Jesús y aquella de Jn 4,34 es evidente. Primero, por la expresa mención a la voluntad del Padre; segundo, por el simbolismo del alimento ya que Jn 6,38 pertenece al discurso del Pan de Vida.

El versículo que nos ocupa forma parte de una secuencia quiásmica (vv.36-40) cuyo centro es la bajada del cielo (38a).<sup>354</sup> Este descenso, aunque relacionado de algún modo con el maná, parece más vinculado a Is 55,10-11 y Ex 19 donde lo que baja es la Palabra: Jn 1,14. Pero la *katábasis* no es un fin en sí mismo sino que está en función de (*hína*) la obediencia filial que hace posible la vida y la resurrección de los hombres. “El movimiento hacia abajo es uno con el movimiento del amor, en que él se despoja de su propia voluntad para hacer únicamente la voluntad del Padre”.<sup>355</sup>

El Padre inicia la obra y se la confía a Jesús (6,37.39) para que éste la lleve a plenitud (Jn 19,30). Podría surgir la pregunta: ¿de qué obediencia se trata? Conocemos por experiencia la posibilidad de una obediencia desvirtuada, meramente exterior, sea apática o renuente. Ante este malentendido sale al paso San Hilario: “No dice esto porque haga lo que no quiere, sino que muestra que su obediencia está subordinada a la voluntad del Padre, *queriendo* cumplir la misma voluntad del Padre”.<sup>356</sup> Por su parte, Ratzinger comenta con su habitual claridad:

“Aquí [Jn 6,38] habla el Logos divino; y habla de la voluntad humana del hombre Jesús designándola *su* voluntad, la voluntad del Logos. (...) En él [Jesús] no existen dos yo, sino uno solo: el Logos habla del querer y pensar humanos de Jesús en primera persona; han llegado a ser su Yo, han sido asumidos en su Yo, porque la voluntad humana se ha unificado totalmente con la voluntad del Logos y con El en un puro sí a la voluntad del Padre”.<sup>357</sup>

En la tercera y última estación de este recorrido por el evangelio según san Juan contemplaremos un díptico: 10,17-18 y 12,27. El capítulo 10, dominado por el motivo

<sup>353</sup> Quizás suene paradójico apoyarse en este texto para hablar de la libertad de Jesús pero recordemos que, bíblica y teológicamente, libertad es obediencia a Dios y rechazo del pecado.

<sup>354</sup> LEÓN~DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan 2*, Salamanca, Sígueme, 2000<sup>3</sup>, 118. La expresión “bajado del cielo” aparece sólo en este discurso y en siete ocasiones; L. H. RIVAS, *El evangelio de Juan*, Buenos Aires, S. Benito, 2005, 222.

<sup>355</sup> A. VON SPEYR, *Die Streitreden. Das Johannesevangelium 6-12*, Einsiedeln, Johannes, 1949, 58.

<sup>356</sup> HILARIO, *De Trin.*, en: S. TOMÁS, *Catena Aurea - S. Juan*, Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1946, 171 (cursiva nuestra).

<sup>357</sup> *Orientierungspunkte* 49. Nuestra traducción difiere levisísimamente de *Miremos al traspasado* 47.

pastoril, presenta a Jesús consciente de su misión y plenamente libre respecto de su propia vida. “Por eso me ama el Padre, porque Yo doy mi vida para recobrarla. Nadie me la quita, yo la doy voluntariamente. Yo tengo poder para darla y para recobrarla, ese es el mandato recibido de mi Padre” (10,17-18). Para de la Potterie, es “la insistencia sobre la libre decisión del Hijo” lo que “explica la repetición, anormalmente frecuente, del pronombre de primera persona en nuestro texto”.<sup>358</sup>

Advirtamos tres paradojas latentes en este nuevo quiasmo. Primero: Jesús entrega su vida *para* recobrarla. Su muerte no es un percance sino un paso hacia la gloria, de modo que “la resurrección es el verdadero propósito de su muerte”.<sup>359</sup> Segundo: el poder de Jesús –manifiesto en dar y recobrar la vida por sí mismo– es servicio al rebaño (v.15) ejercido en el marco de amor paterno (v.17).<sup>360</sup> Tercero: la libertad total con la que Jesús dispone de sí y se resucita a sí mismo es perfecta obediencia al mandato del Padre. “El «mandato» del Padre cubre la misma área que la «voluntad» del Padre”.<sup>361</sup> Recapitulemos. Todos los comentaristas ven en esta sección una declaración fuerte de la libertad de Jesús.<sup>362</sup> Libertad perfecta que entraña obediencia, servicio, amor, poder de auto-entrega y de auto-recuperación. “Cristo es libre en la obediencia, pues ni siquiera en la ofrenda de su vida cumple su voluntad sino la del Padre. Por ello también su poder de recobrar la vida ha de verse en plena conformidad con la voluntad y la obra del Padre”.<sup>363</sup>

En cuanto culminación cristológica de una página síntesis de la teología joánica, Jn 10,17-18 presenta a Jesús bajo el señorío propio del Hijo de Dios (5,18; 10,33). Pero ¿hay lugar en el cuarto evangelio para las emociones y la fragilidad inherente a la *sarx*? Ciertamente R. Brown afirma que en Juan el peso de “la identidad exaltada aumenta tanto que la humanidad parece desaparecer”.<sup>364</sup> “Parece” pero no desaparece, como lo

<sup>358</sup> ¡6 veces –en una u otra forma gramatical– en 2 versículos!; DE LA POTTERIE, *La verdad de Jesús* 87.

<sup>359</sup> R. BROWN, *The gospel according to John I-XII*, New York, The Anchor Bible-Doubleday, 1966, 399.

<sup>360</sup> La perspectiva de “servicio pascual” de Jn 10,18 es confirmada en el lavado de pies (Jn 13) mediante la misma secuencia verbal. Así como Jesús tiene poder de dar (*theinai*) y recobrar (*labein*) su vida, lo mismo se despoja (*theinai*) y recupera (*labein*) sus vestidos; J. P. BATUT, “Creer en la resurrección”, *Communio* (Arg.) 17/1 (2010) 42.

<sup>361</sup> BROWN, *The gospel according to John I-XII* 399.

<sup>362</sup> También la liturgia, significativamente, “traduce” Jn 10,18 en términos de libertad. La antifona del cántico evangélico de las Vísperas del martes santo dice: “Soy libre para dar mi vida y libre para volverla a tomar”; Cf. Lit. de las Horas II, 417.

<sup>363</sup> GNILKA, *Johannesevangelium* 84. “El desprendimiento que hace Jesús de su propia vida queda iluminado desde dentro, como un acto de libertad basado en el poder soberano que ha recibido el Hijo (...) [“Nadie me quita la vida”] hace depender la muerte de la voluntad solamente de Jesús”; LEÓN~DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan 2* 298.

<sup>364</sup> BROWN, *Introducción a la cristología* 139.

muestra el llanto por la muerte de Lázaro (11,35); quizás la mejor exégesis de 1,14.<sup>365</sup> Precisamente la genialidad de Juan es la profundidad de la gloriosa síntesis *lógos-sarx*. Veamos cómo se refleja la tensión humana de Cristo frente a la inminencia de la pasión. “Ahora mi alma está turbada. Y ¿qué voy a decir? ¡Padre, líbrame de esta hora! ¡Pero si he llegado a esta hora para esto!” (12,27).

En medio de su último discurso público (vv.23-36) Jesús eleva una súbita oración al Padre (v.27). A falta de Getsemaní, “Juan ha conservado lo esencial de la tradición sobre la angustia de Jesús y lo ha presentado aquí, con la dignidad que caracteriza al Logos encarnado”.<sup>366</sup> Si la reacción sinóptica ante la hora buscaba apartar el cáliz, aquí la lucha interior es más sutil: se trata de resistir incluso la oración de súplica.<sup>367</sup> La seguridad exhibida en otras ocasiones (4,34;6,38;10,18) parece trastabillar. “No menos que en los sinópticos, el Jesús joánico está temeroso de cara a la horrible batalla contra Satán (v.31) que forma parte de la hora de su pasión y muerte”.<sup>368</sup>

“Al aproximarse a la cruz hace ver lo que en Él hay de humano, y la naturaleza que no quiere morir porque está apegada a la vida actual, enseñando que Él no está libre de las pasiones humanas y que no es un crimen desear la vida presente como tampoco lo es tener hambre. Cristo tenía su cuerpo limpio de pecado, pero no estaba exento de las necesidades de la naturaleza”.<sup>369</sup>

Finalmente Jesús se abandona, convencido de que su vida toda tiende a esta hora que no es sólo cruz sino gloria.<sup>370</sup> “Padre glorifica tu nombre” (28a). En este remate percibimos la obediencia madurada, signo de su libertad. El acento pasa de Jesús al Padre de la misma manera que los sinópticos atestiguan el “no mi voluntad sino la tuya”. Se trata de una pascua anticipada, interior y germinal, en la que el grano de trigo, Jesús mismo, muere para dar fruto (cf. Jn 12,24). “Él llega a ese punto decisivo en que

<sup>365</sup> “Ningún pasaje ilustra mejor el versículo del Prólogo: «Y el Verbo se hizo carne»”; E. LECLERC, *El maestro del deseo*, Madrid, PPC, 1997, 121. “Jn presenta a Jesús de Nazaret como hombre integral en cuerpo y alma; como hombre, y por tanto, con pasiones humanas y emociones internas, con una vida psíquica auténticamente humana”; GRILLMEIER, *Cristo en la tradición* 154.

<sup>366</sup> LEÓN~DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan 2* 371.

<sup>367</sup> Rivas ve el Sal 6,4-5 como trasfondo: Jesús sigue al salmista en la confesión de sus sentimientos pero se resiste a imitarlo en la súplica de liberación; *El evangelio de Juan* 349.

<sup>368</sup> BROWN, *The gospel according to John I-XII* 475; GNILKA, *Johannesevangelium* 100. La turbación (*tarajé*), que también lo asaltó frente a la tumba de Lázaro (11,33) y que reaparecerá en la cena por la traición de Judas (13,21), “sintetiza la descripción de aquel que está «lleno de pavor», «triste hasta morir»”; LEÓN~DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan 2* 371.

<sup>369</sup> S. JUAN CRISÓSTOMO, citado en: S. TOMÁS, *Catena Aurea - S. Juan* 298.

<sup>370</sup> Cf. la traducción/interpretación de LEÓN~DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan 2* 370ss.

quiere y elige en libertad lo que no quiere; en que se entrega libremente frente a todo lo que en él se resiste; en que con total libertad renuncia a su acción por la pura pasión”.<sup>371</sup>

“Vino entonces una voz del cielo: «Lo he glorificado y lo glorificaré de nuevo»” (28bc). La inmediata respuesta del Padre confirma la obediencia del Hijo y expresa que la oración ha sido escuchada. La unión entre ambos es tal que la hora cumplida significa la mutua glorificación. Vemos por tanto que la obediencia propia de la libertad de Jesús nada tiene de denigrante. Muy al contrario, es configuración con aquella gloria (*doxa-kabod*) reservada a Dios.

### 3.2.4. Libertad cotidianamente encarnada

Hasta aquí, se ha prestado atención a cierto tipo de “aperturas” a la libertad de Jesús. Fueran de orden fundacional o recapitulador, esos accesos poseían una especial densidad de revelación. Quisiera ahora, a modo de complementación, sumar el aporte de una mirada más fenomenológica. La intención es comprobar cómo aquellas escenas síntesis, ya estudiadas, encuentran respaldo en la vida cotidiana de Jesús. Pasaremos de la perspectiva interior y quasi confidencial a otra más pública y cotidiana.

Esta perspectiva es la que adopta Ch. Duquoc cuando vincula la libertad de Jesús con aquella “autoridad” (*exousía*) que le atribuía la gente con la que trataba.<sup>372</sup> Esa libertad sorprendente se deja ver en su modo de concebir las relaciones familiares y el trato social en general. Amigo de los marginales y capaz de enfrentarse con las autoridades, Jesús obra y enseña con criterio propio. Paradójicamente, esa independencia que no se deja encasillar por ninguna tradición humana, es reivindicada por Jesús como el más estricto cumplimiento de la Ley de Moisés (Mt 5,17). Jesús entiende su desconcertante proceder como la interpretación genuina de la voluntad de Dios. Su libertad es fidelidad para con el Padre por sobre los padres. No es libre por el hecho de quebrar ciertas formas; no en el sentido de ser un desvergonzado. “La libertad de Jesús ante la ley es la que confiere sentido a esa ley. La ley debe juzgarse en su práctica concreta, por la doble exigencia del amor de Dios y del prójimo (Mt 7,12; 22,37-40; Mc 12,28-34)”.<sup>373</sup> También las curaciones milagrosas han de entenderse en el contexto profundo de su lucha contra el mal y el sinsentido. Así, las sanaciones de Jesús revelan su poder y libertad frente al pecado (Mc 2,5ss).

<sup>371</sup> VON SPEYR, *Die Streitreden* 518. La “pura pasión” no ha de entenderse como anulación de la humanidad de Cristo ni de la lógica de alianza co-extensiva a la historia de salvación.

<sup>372</sup> CH. DUQUOC, *Jesús, hombre libre* 27-39.

<sup>373</sup> *Ibid.* 33.

Ya se ha dicho que la libertad de Jesús se muestra en su capacidad de asumir su destino hasta sus últimas consecuencias. Pero la libertad aparece con más fuerza al percibir la coherencia propia de todo su itinerario. Por encima de las dificultades de su misión, Jesús “se afirma en su voluntad de ir a Jerusalén” (Lc 9,51) y acaba “comiendo con ansias la pascua” junto a sus discípulos (Lc 22,14).<sup>374</sup> En su ministerio se deja ver un estilo de vida donde la pobreza es “voluntariamente asumida como expresión de una libertad radical y de una confianza incondicional en el Padre”.<sup>375</sup> Es la pobreza del que nació en un pesebre de Belén y fue criado en la aldea de Nazaret (libre de riquezas), la pobreza del manso y humilde de corazón (libre de sí), y la del que ha venido para servir (libre de los demás).<sup>376</sup> No por nada vemos en las bienaventuranzas (Mt 5) el reflejo de una humanidad excepcionalmente libre y luminosa.

El misterio de una libertad entendida como pobreza nos acerca al misterio de la debilidad de Jesús. Lo que antes se llamó *exousía* no entra en contradicción con la inocencia que opta por la indefensión. Jesús, hombre libre, encarna un poder que es amor y servicio (Jn 13). Su libertad paradójica prefiere reinar desde el abismo, aceptando la posibilidad de un rechazo, antes que avasallar a los hombres.<sup>377</sup>

### 3.3. Conclusión

Hace ya largo rato que la libertad despunta como valor privilegiado, aunque no siempre esté muy claro lo que por ella se entienda. Una reflexión serena sin embargo, podría arribar al consenso de que la libertad, para el hombre contemporáneo, consiste en “la realización personal y la responsabilidad social”.<sup>378</sup> La libertad como un encuentro consigo mismo por el que, precisamente en atención a la propia identidad, se asume la dimensión relacional. No se trata primariamente de tener o hacer cosas sino de *ser*, lo que plantea la cuestión del sentido. “La libertad en su radicalidad sólo es posible allí donde alguien encontró sentido. Con ello no se significan únicamente sentidos parciales, que sólo hacen posible libertades parciales, sino el sentido absoluto; el sentido que todo

---

<sup>374</sup> J. SCAMPINI, “Jesús, el don de la propia vida como expresión de una perfecta libertad”, *Communio* (Arg.) 15/3 (2008) 5-18; GUILLET, *The religious experience* 36.

<sup>375</sup> FORTE, *Jesus* 219.

<sup>376</sup> Ibid. 219-220. Forte ve en el celibato de Jesús un “signo particularmente evidente” de su pobreza.

<sup>377</sup> BALTHASAR, *¿Nos conoce Jesús?* 38-39.

<sup>378</sup> W. BEINERT, “Gott - der Grund unserer Freiheit”, *Münchener Zeitschrift für Theologie* 26 (1975) 146. Durante este apartado seguiremos en gran medida este artículo.

lo fundamenta y que crea todos los sentidos imaginables”.<sup>379</sup> Ahora bien, la experiencia enseña que el sentido crece en proporción al amor. Apenas habrá quien lo niegue. Amor y libertad van de la mano.

La tesis cristiana dice que Dios es el fundamento de nuestra libertad. Esto concuerda plenamente con lo dicho anteriormente, porque “Dios es amor” (1 Jn 4,8). Él nos crea a su imagen (Gn 1,28) y nos sostiene en el ser; Él es la fuente de la vida, del amor, del sentido, de la libertad. “Nos has hecho Señor para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”.<sup>380</sup> El testimonio de la Escritura es claro al respecto. La felicidad del hombre reside en la obediencia como escucha filial que es también aceptación de la creatureidad (Dt 30,15ss; Sal 1). Si somos constitutivamente *dependientes* de Dios –*participados*–; a mayor dependencia suya, mayor ser. Esta es la verdad que nos libera (cf. Jn 8,32). Esta es la paradoja que el pecado prefiere evitar pero a costa de sucumbir a otra paradoja más amarga. “Esta es la ironía del pecado: ¡huye de la libertad en busca de la libertad!”.<sup>381</sup> El paradigmático relato de Gn 2-3 enseña que a la desobediencia sigue la confusión, el temor y la muerte, que es la peor esclavitud.

Profesar como cristianos la encarnación de Dios equivale a afirmar que *el* amor, *el* sentido y *la* libertad –entendidos en sentido absoluto– se han hecho carne en Jesús. Por ello hemos mirado a Jesús, para ver cómo entiende y vive en modo humano esa libertad suprema, divina. “La libertad que Jesús ha mostrado no es una propiedad sobrentendida para cada hombre, sino lo inesperado y en algún modo incomprendible”.<sup>382</sup>

Significativamente, se ha dedicado mucho espacio a los momentos de la oración de Jesús porque ellos son para él, lo mismo que para nosotros, la instancia en que la voluntad humana se ajusta a la divina. Tiene mucha razón W. Beinert cuando dice que “una teología de la libertad demanda en consecuencia una teología de la oración”.<sup>383</sup> Es en la oración donde Jesús ha modelado y revelado su verdadera humanidad: no exenta

<sup>379</sup> Ibid. 150. “Sicher ist das weiteren, daß Indeterminiertheit nicht das Wesen menschlicher Freiheit bildet (...) Freiheit muß positiv definiert werden, wenn sie positiv sein soll”; J. RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln, Johannes, 1987, 172. “La liberté donne un sens à l’existence (...) le sens et la dignité de la vie se jouent dans la défi de la liberté”; FORTE, *Jesus* 213.

<sup>380</sup> S. AGUSTÍN, *Confesiones I,1,1*, Madrid, BAC, 1997, 23. R. GUARDINI, *Libertad, gracia y destino*, San Sebastián, Dinor, 1955, 66ss. Ef 1,3-14; Col 1,15-20; Ap 1,8.17.

<sup>381</sup> BEINERT, *Gott* 152. Variantes de la misma paradoja cristiana: se es libre en cuanto esclavo de Cristo (1 Co 7,22; Rm 1,1; St 1,1); se encuentra la vida perdiéndola (Mt 10,39); se es fuerte siendo débil (2 Co 12,10).

<sup>382</sup> D. LÜHRMANN, “Jesús, historia y recuerdo”, *Concilium* 93 (1974) 371.

<sup>383</sup> BEINERT, *Gott* 155. A. H. ZECCA, “Oración y providencia. Omnipotencia divina y libertad humana en acción armoniosa”, en FERNÁNDEZ; GALLI, *Dios es Espíritu, luz y amor* 290-306.

de las tensiones propias del signo de Adán pero libre al fin del pecado y dispuesta a la doble pro-existencia –para con el Padre y con los hombres.

Jesús revierte toda una cadena de abusos a la libertad (cf. CCE 1733) e inaugura una nueva era: la obediencia puede más que la rebeldía, la filiación más que la seducción, el amor más que el temor, la libertad más que la esclavitud.<sup>384</sup> La libertad de Jesús consiste en una fidelidad que es una y trina a la vez: fidelidad al Padre por el Espíritu, fidelidad a sí mismo en respeto de su identidad y fidelidad a los hombres por quienes vino al mundo. Él es el *Sí* y el *Amén* definitivo; de Dios para con los hombres y de los hombres para con Dios (2 Co 1,20; Ap 3,14).<sup>385</sup>

---

<sup>384</sup> “Jesús era libre para hacer lo que quería, porque estaba libre de pecado (...) Jesús era libre para hacer la voluntad de Dios, con la obediencia libre del Hijo”; PESCH, *Jesús* 387.

<sup>385</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Entraña* 91. “Jesús aparece como *el hombre libre*, el abogado y el testigo de la libertad de Dios”; PESCH, *Jesús* 374.

## Capítulo 4

### LA SÍNTESIS ESPECULATIVA DEL SIGLO VII<sup>386</sup>

#### 4.1. El monotelismo de Sergio de Constantinopla

El gran logro del emperador Mauricio (582-602) es la paz con los persas. Pero la promisoría perspectiva se ve frustrada, asesinato mediante, por el ascenso de Focas (602-610). No sólo se reanudan las hostilidades entre Bizancio y Persia sino que el nuevo emperador persigue brutalmente a los monofisitas. Éstos se deciden por los persas obteniendo a su vez la posibilidad de organizarse libremente. El terror instaurado hacia dentro no puede ocultar la inminente caída ante los extranjeros. En este contexto decadente, Heraclio, hijo homónimo del poderoso exarca de África, dirige su flota al rescate de Constantinopla. En lo alto de su embarcación flamea una imagen de la Madre de Dios y la gente lo recibe en cada puerto con entusiasmo creciente. En octubre de 610, Heraclio recibe la corona imperial de manos del patriarca Sergio, recientemente elegido. Así nace entre ellos una sociedad que marcará los acontecimientos imperiales del s. VII.

Apenas asumido, Heraclio busca la paz con Chosroes II, el rey persa. Al no prosperar ese intento, ambos lados quedan comprometidos en una larga guerra que traduce una confrontación religiosa explícita y consciente.<sup>387</sup> En este marco se inscribe la toma de Jerusalén por parte de los persas y la apropiación de la Santa Cruz en 614, que recién se recupera hacia el 631. En aquel mismo año de 614, Chosroes convoca a los líderes monofisitas quienes, constituidos en sínodo, refuerzan su cohesión. Heraclio por su parte, abrumado por la situación, piensa en volver a Cartago pero el ánimo patriótico de Sergio lo confirma. Haciendo suya la visión universalista de sus máximos predecesores, el emperador se decide por la contraofensiva. Para ello deja Constantinopla (622) al cuidado de Sergio quien protagoniza una célebre resistencia en 626.<sup>388</sup> Finalmente, en 628, Heraclio derrota definitivamente a los persas y recupera los territorios perdidos.

Ahora, tras la penosa experiencia bélica, está claro que el camino hacia la unidad religiosa no puede ser el de la violencia. El giro lleva a un esfuerzo de acercamiento

---

<sup>386</sup> F.-M. LETHÉL, *Théologie de l'agonie du Christ*, Paris, Beauchesne, 1979; F. X. MURPHY; P. SHERWOOD, *Constantinople II et III*, Paris, De l'orante, 1974; J. Meyendorff, *Imperial unity and christian divisions. The Church 450-680 A.D.*, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1989; YANNOPOULOS, *Del Segundo concilio* 105-132.

<sup>387</sup> "Although religious values had been invoked in all wars of the ancient world, never before was the confrontation as explicit and as conscious"; MEYENDORFF, *Imperial unity* 333.

<sup>388</sup> Como la defensa de la ciudad se atribuye al auxilio de la Madre de Dios, Sergio compone el *Kontakion*, que llama a la Virgen "victorioso general" y que luego sería incorporado al himno *Akathistós*.

teórico para lo cual el patriarca de Constantinopla posee sobradas condiciones. “Pues Sergio no es sólo un gran hombre político y un creyente convencido, él es también un teólogo notable”.<sup>389</sup> La primera propuesta de reconciliación es el monoenergismo. “La fórmula consiste en afirmar que la *unidad hipostática* de las dos naturalezas en Cristo, dado que implica la unidad de *un sujeto activo*, presupone una *energía* o “actividad” *divino-humana* en Cristo (μία θεανδρική ἐνέργεια).<sup>390</sup> Se sabe, aunque de manera muy rudimentaria, que Sergio ya había ido preparando el terreno mediante consultas epistolares a ciertos referentes monofisitas. Máximo el confesor nos informa sobre cuatro cartas en el período 617-626, lo que significa que el proyecto de “unidad teológica” había comenzado a gestarse en plena guerra, quizás como modo de restar fuerza a los enemigos persas.<sup>391</sup>

El monoenergismo se entiende a sí mismo como una doctrina ortodoxa, respetuosa tanto de Calcedonia como del neocalcedonismo; y cuenta además con el sólido respaldo de los Padres.<sup>392</sup> Paradójicamente, no sólo tiende un puente hacia el monofisismo sino también hacia la tradición antioquena.<sup>393</sup> Un primer hito ocurre en Alejandría donde en 633 se concreta el “pacto de unión” entre Ciro, patriarca amigo de Sergio, y los monofisitas coptos.<sup>394</sup> Por encima de su pobre teología, el séptimo capítulo (que adhiere al monoenergismo) es relevante como experiencia piloto.<sup>395</sup>

“Sergio y Ciro no repararon en que ellos estaban también elevando una cuestión que había representado, desde el principio, el verdadero punto de separación entre la cristología calcedónica y la monofisita: el problema de mantener, dentro de la unión «hipostática», una humanidad creada, verdaderamente existencial, y por ello *activa*, asumida por el Logos”.<sup>396</sup>

<sup>389</sup> LÉTHEL, *Théologie* 25. Distinto es el parecer de MEYENDORFF: “Unfortunately, he does not seem to have been a truly great theological mind”; *Imperial unity* 337.

<sup>390</sup> MEYENDORFF, *Ibid.*

<sup>391</sup> Ciro, obispo de Phasis, a quien Sergio dirige la cuarta carta (626), no podía ver cómo conciliar el monoenergismo con la doctrina del “Tomus ad Flavianum”: *agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est*; cf. MURPHY; SHERWOOD, *Constantinople* 142.

<sup>392</sup> “Il (Serge) n’est pas besoin d’innover. Or en fait, on ne trouve chez les Pères qu’une activité, jamais ils ne parlent de *deux*”; *Ibid.* 140; LÉTHEL, *Théologie* 40.

<sup>393</sup> “Indeed the Antiochian, pre-Chalcedonian theologians, teachers of Nestorius, formulated their Christology precisely by affirming that the two natures, or hypostases of Christ, were united by the one activity (ἐνέργεια) of their unique «*prosopon* of union». Unfortunately the formula also had doubtful antecedents, since it had been used by Apollinaris”; MEYENDORFF, *Imperial unity* 338; cf. *Ibid.* 342.

<sup>394</sup> La conducción de Ciro está signada por el terror y las persecuciones; cf. *Ibid.* 346.

<sup>395</sup> “Du point de vue théologique, ce chapitre 7 du Pacte de 633 est incohérent et, en tant que formulation doctrinale, il remporta peu de succès”; MURPHY; SHERWOOD, *Constantinople* 151.

<sup>396</sup> MEYENDORFF, *Imperial unity* 348.

El acuerdo desata un júbilo que roza la euforia pero aun así se levantan algunas voces disidentes. Por un lado, ciertos monofisitas fanáticos; por otro, el anciano y clarividente monje Sofronio. Éste insiste en la posibilidad de hablar de dos actividades ya que, dice él, “la actividad debe ser referida a la naturaleza, no a la persona”.<sup>397</sup> Todavía más, Sofronio denuncia el mal uso de la cita de autoridad del Pseudo-Dionisio e identifica el monoenergismo con el pensamiento de Apolinar. Movido por la vigorosa protesta del futuro patriarca de Jerusalén, Sergio reacciona con la solemne publicación del *Psephos* (“decreto”). Su intención es preservar tanto la integridad de la fe como la paz. El documento llama a silencio sobre las expresiones *una* o *dos actividades* en Cristo, e incluso las considera “impías”. Pero a la vez que abandona el monoenergismo, introduce, sutilmente, una novedad: el monotelismo.<sup>398</sup> Partiendo de la agonía de Getsemaní, Sergio excluye la posibilidad de dos voluntades en Cristo argumentando que ello implicaría un conflicto de voluntades. Al confundir alteridad y contradicción, se ve obligado a tomar partido por la voluntad divina de Cristo. F.-M. Léthel hace ver que:

“Paradójicamente, Sergio valora de una manera nueva y original la voluntad humana de Cristo a fin de negarla mejor. El rechazo del cáliz, habitualmente considerado como simple «voluntad de la carne» infra-moral, instinto de conservación más animal que espiritual, es comprendido por Sergio [sólo como hipótesis] como una auténtica voluntad humana situada en el plano moral: el rechazo del cáliz, es decir de la pasión salvadora, deviene entonces un acto voluntario, una operación de la humanidad de Cristo que se opone y resiste a la voluntad divina”.<sup>399</sup>

Descartada la coexistencia de dos voluntades en Cristo, y con ella la tan temida contradicción, Sergio *regresa* a la vieja doctrina patrística del “movimiento natural de la carne”. El rechazo de la pasión narrado en el huerto no es para él expresión de una genuina voluntad humana sino la reacción infra-moral de la humanidad de Cristo, cuya carne animada racionalmente se rebela como por instinto.

A pedido del propio Sergio, el papa Honorio y el monje Máximo se expiden sobre el *Psephos*. Sus juicios positivos merecen comentario. De Máximo guardamos la entusiasta carta 19 de respuesta a Ciro, colaborador de Sergio. Los desmedidos elogios

<sup>397</sup> MURPHY; SHERWOOD, *Constantinople* 152.

<sup>398</sup> LÉTHEL ve en el *Psephos* el nacimiento del “monotelismo bizantino”, que se distingue por su coherencia teológica frente a otros monotelismos vulgares o propagandísticos; *Théologie* 26.

<sup>399</sup> LÉTHEL, *Théologie* 40-41. El dilema latente ya había sido admirablemente visto por Apolinar, a quien se remonta la confusión alteridad-contradicción en Cristo, llevándolo a la conclusión de una imposibilidad moral, física y metafísica de las dos voluntades; cf. *Ibid.* 42.

allí vertidos,<sup>400</sup> revelan que Máximo cede a la astucia constantinopolitana: satisfecho con el coto impuesto al monoenergismo no repara en la gravedad del monotelismo. Por el momento, su concepto de “actividad” no incluye –a diferencia de Sergio– la voluntariedad; por eso se contenta con la voluntad divina de Cristo, a la que trata muy vagamente, no desde la pasión sino desde la encarnación.<sup>401</sup> De otro lado, la respuesta de Honorio es tristemente célebre porque fue más tarde condenada en el concilio de Constantinopla III. A fin de evitar la contradicción en Jesús, el pontífice rechaza la voluntad humana entendiendo que las palabras de Getsemaní fueron pronunciadas con ánimo pedagógico. Por su parte Sofronio, nuevo patriarca de Jerusalén (634), presenta una profesión de fe con motivo de su toma de posesión –lo que era costumbre. Allí procura respetar el silencio mandado por el *Psephos* pero se las ingenia para asentar su postura: fiel a Calcedonia y al *Tomus* de León (“agit utraque forma”), rechaza la tesis de una sola actividad y destaca la libre asunción del Verbo de todas las propiedades humanas. El monotelismo, todavía agazapado, preocupa pero no alarma.<sup>402</sup>

Quizás envalentonado por la respuesta de Honorio, Sergio decide avanzar en su proyecto doctrinal. Tras cuatro años de serenos intercambios se publica el decreto *Ekthesis* bajo la firma del emperador (638). La novedad está más en el plano formal que en el estrictamente teológico; el monotelismo se presenta ahora como ley imperial vinculante, pero con una evidente merma argumental. Léthel lo sintetiza bien: “Sergio recupera abundantemente en el plano de la autoridad la fuerza que perdía en el nivel de la demostración”.<sup>403</sup> El escrito desata una tormenta y simboliza el fin de una etapa. Ese mismo año fallecen Sergio y el papa Honorio; la misma suerte corre poco después el venerable Sofronio.<sup>404</sup>

---

<sup>400</sup> “Feliz el vientre que te llevó y los pechos que te amamantaron” le dice a Ciro; y se refiere a Sergio como “el gran Padre a quien la Trinidad misma dictó el *Psephos*”; LÉTHEL, *Théologie* 59.

<sup>401</sup> LÉTHEL, *Théologie* 60ss. Curiosamente ignora la hipótesis de las dos voluntades.

<sup>402</sup> M.-H. CONGORDEAU entiende más radicalmente la profesión de Sofronio: “Es una suerte de declaración de guerra contra el monotelismo patriarcal e imperial”; “Courte biographie de Maxime”, en: MAXIME LE CONFESSEUR, *L’agonie du Christ*, Paris, Migne-Diffusion Brepols, 1996, 23.

<sup>403</sup> LÉTHEL, *Théologie* 49.

<sup>404</sup> A Sergio lo sucede el monotelita Pirro quien apenas elegido, en enero de 639, convoca un concilio y confirma la aprobación de la *Ekthesis*. El sucesor de Honorio, Severino, tuvo una rápida muerte y no se sabe si llegó a condenar el monotelismo. Sí lo hizo el siguiente papa, Juan IV, en un sínodo romano (640/641). Para esta época Máximo asume el liderazgo en la lucha contra el monotelismo.

## 4.2. Máximo el confesor y la doctrina de las dos voluntades

### 4.2.1. El contexto de su obra teológica

Fallecido Sofronio, gana protagonismo su discípulo Máximo, “probablemente el más notable genio teológico de la patrística tardía” y “verdadero padre de la teología bizantina”.<sup>405</sup> Entre los torrentes de elogios está el de Schönborn: “Máximo nos ha legado la *más grandiosa síntesis cristológica de la Iglesia antigua*. Su perspicacia teológica lo conduce hasta las alturas de la teología especulativa y nuestro modesto intento de seguir su pensamiento, tampoco puede evitar cargarse con algo de la fatiga de su gran capacidad de reflexión”.<sup>406</sup>

Sobre la primera etapa de su vida debemos resignarnos a conjeturas.<sup>407</sup> Aquí nos interesa, lo mismo que a Ratzinger, su aporte especulativo como “el gran intérprete teológico de esta segunda fase del desarrollo del dogma cristológico”.<sup>408</sup>

Hacia el 641 Máximo cae en la cuenta del peligro que representa el monotelismo y le dedica algunos escritos. Meses más tarde, a fines de 642, el papa Teodoro I, oriundo de Jerusalén, ratifica la condena del monotelismo hecha por su predecesor e ignora las amenazas del patriarca bizantino Pablo. En ese marco de controversia acontece en Cartago, durante 645, una célebre polémica en la que Máximo despliega todo su arte teológico.<sup>409</sup> La discusión es con Pirro, patriarca depuesto de Constantinopla y uno de los ideólogos del monotelismo, quien acaba sorpresivamente abrazando la ortodoxia. Concluida la disputa, ambos contrincantes viajan a Roma, mientras que numerosos concilios africanos se pronuncian contra el monotelismo. En el año 647 el emperador Constante II, en sintonía con el patriarca Pablo, publica el *Typos*: una suerte de reedición del *Ekthesis* que prohibiendo todo debate ordena silencio sobre la voluntad simple o doble y una vuelta a las expresiones de la Escritura.

<sup>405</sup> MEYENDORFF, *Imperial unity* 348; ID., *Byzantine theology* 37.

<sup>406</sup> SCHÖNBORN, *El icono de Cristo* 93.

<sup>407</sup> Cf. CONGORDEAU; *Courte biographie* 21. Poseemos dos versiones discordantes sobre los inciertos primeros años de Máximo: una tradicional *vida* griega y un “panfleto” siríaco de origen maronita. Este último, que sería el más verosímil, nos presenta al confesor como hijo natural de una samaritana con un esclavo persa en Palestina; según la otra versión, mucho más difundida, Máximo nace en una familia acomodada de Constantinopla y habiendo recibido una esmerada formación humanista presta servicios en la corte del emperador Heraclio; cf. I. H. DALMAIS, “Maxime le confesseur”, en: J. Y. LACOSTE (ed.), *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, 715.

<sup>408</sup> *Orientierungspunkte* 35. Antes de ocuparse del monotelismo, Máximo se enfrenta al monofisismo de Severo de Antioquía y al origenismo. La crítica a éste no tiene parangón en la patrística griega, “por la profundidad de su comprensión y la originalidad del ángulo de ataque”; J. C. LARCHET, “Introducción”, en: MAXIME L’CONFESSEUR, *Ambigua*, Paris, L’Ancre, 1994, 11; cf. BALTHASAR, *Kosmische* 31.

<sup>409</sup> Tal debate fue organizado por Gregorio, gobernador de las provincias de África y amigo de Máximo.

Tras la muerte del papa Teodoro asume Martín I quien preside en 649 el sínodo de Letrán que condena el monotelismo y el *Typos*. En lo que hace a la preparación y el liderazgo de este sínodo son fundamentales el septuagenario Máximo y los monjes griegos. La reacción del emperador Constante II es violentísima. El 17 de junio de 653 cae prisionero el papa Martín I; la misma suerte corren Máximo y los suyos. Martín es llevado a Constantinopla para ser interrogado y humillado públicamente; luego lo trasladan a Cherson, donde muere de hambre en 655. Máximo por su parte, es juzgado inicialmente en Constantinopla y enviado luego a Tracia. Rehúsa los acuerdos de compromiso que le ofrecen unos legados y es llevado nuevamente a la capital para un intento de conciliación entre el patriarca y el papa Vitalino (658). Pasa los últimos cuatro años en rigurosísimo exilio. El último interrogatorio tiene lugar en 662 cuando tiene ya 82 años. En esta ocasión vuelve a negar su conformidad con el edicto imperial que prohíbe discutir el monotelismo.<sup>410</sup> Se lo condena a la flagelación cortándole la lengua y la mano derecha. Finalmente lo llevan al Cáucaso donde muere en compañía de su fiel discípulo Anastasio y de un legado papal de idéntico nombre.<sup>411</sup>

#### 4.2.2. Primeros pasos del “diotelismo”

Progresivamente, entre 633 y 640, Máximo toma posición contra el monotelismo y afirma la voluntad humana de Cristo. De este período datan los “Opúsculos” 4 y 20 que ofrecen ya lo sustancial de la doctrina que hará escuela. En el primero de ellos se aclara que la voluntad humana contraria a la divina se debe al pecado, mientras que de Cristo sabemos que es semejante en todo a nosotros “menos en el pecado” (Hb 4,15).

“Según la naturaleza, lo humano en el Salvador no es distinto de lo humano en nosotros, sino que él es idéntico por esencia, sin ninguna diferencia (...) hombre perfecto, él ha sido como nosotros con la sola excepción del pecado. Por el pecado nos sublevamos a menudo y nos oponemos a Dios según la voluntad que nos inclina de un lado a otro; pero él, siendo libre por naturaleza de todo pecado porque él no era un mero y simple hombre sino Dios hecho hombre, no hay nada en él que fuera contrario a Dios (...) Por todo lo que él pasó a causa nuestra y todo lo que hizo por nosotros, él ha confirmado la verdad de su encarnación sin jamás falsear nuestra naturaleza”.<sup>412</sup>

<sup>410</sup> A. CERESA-GASTALDO, “Maximos confessor”, en: J. HÖFER; K. RAHNER (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>2</sup>, Freiburg, Herder, 1967, Bd. VII, 209.

<sup>411</sup> I. H. DALMAIS, “Maxime le confesseur”, en: *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1980, t. X, 838. Cf. La traducción al francés de los textos del proceso a Máximo a cargo de J. M. GARRIGUES: “Le martyre de Saint Maxime le Confesseur”, *Revue Thomiste* (1976/3) 410-452.

<sup>412</sup> PG 91, 60C, citado de la versión francesa de LÉTHEL, *Théologie* 66.

La tan temida oposición de voluntades parece así quedar descartada. Ella sólo surge con el pecado, que no sólo no pertenece a la esencia de la naturaleza humana sino que es su verdadera depravación. “La impecabilidad no suprime absolutamente nada de la naturaleza humana de Cristo y su total divinización la respeta íntegramente”.<sup>413</sup> Esta glosa de Léthel coincide con el núcleo de la 6ª tesis de las “Orientaciones”: “Cuando Dios se une a una criatura, no la lastima ni la destruye, sino que la lleva así a su plena integridad”.<sup>414</sup>

Siguiendo a Sofronio, Máximo fundamenta su doctrina cristológica con categorías tomadas de la teología trinitaria de los Capadocios. La clave está en distinguir entre *logos* (elemento esencial) y *tropos* (modo hypostático). “La humanidad en Cristo difiere de la nuestra, no por el *logos* de la naturaleza sino por el nuevo *tropos* de su venida a la existencia”.<sup>415</sup> La novedad de Cristo reside en el *modo de existencia* de esa humanidad común a la nuestra, ya que existe con la impronta propia de la segunda *hypóstasis* de la Trinidad, es decir, del Hijo en cuanto diverso del Padre y del Espíritu.<sup>416</sup>

Aunque de mucha lucidez, el “Opúsculo 4” se mueve todavía en el plano general, abstracto y estático de la encarnación. Ciertamente se menciona la voluntad pero de modo tangencial y evitando toda confrontación con el pensamiento de Sergio. Dentro del mismo esquema, el “Opúsculo 20” revela un avance. Comentando un texto de Gregorio Nazianceno, “se afirma la voluntad humana y se distingue claramente la no-contradicción y la divinización”.<sup>417</sup> Este paso permite una profundización considerable; la de establecer tres clases de *tropos* posibles respecto de la naturaleza humana y de la voluntad en particular. Primero, el modo “contrario a la naturaleza” propio del pecador; segundo, el modo “conforme a la naturaleza” propio del virtuoso; tercero, el modo “sobrenatural”, propio únicamente del Verbo encarnado, que funda la impecabilidad y la divinización. La humanidad de Jesús y su voluntad no es otra (*allo*) que la nuestra en cuanto a su esencia (*logos*), pero sí es de otro modo (*allos*) superior. “Pues en él, es divinamente que la humanidad subsiste y que la voluntad es marcada, a causa de la

---

<sup>413</sup> LÉTHEL, *Théologie* 67.

<sup>414</sup> *Orientierungspunkte* 34.

<sup>415</sup> PG 91, 60C. Cf. SCHÖNBORN, *El icono de Cristo* 44: “el modo de existencia de las personas divinas”.

<sup>416</sup> “La rénovation de la nature humaine qui s’accomplit dans le Christ ne porte donc pas sur le *logos* de cette nature mais sur son *tropos*: essentiellement la même que dans les autres hommes, elle reçoit un mode hypostatique différent et nouveau”; LÉTHEL, *Théologie* 69. La importancia en Máximo de la distinción entre esencia y existencia, entendida como eje transversal y punto de convergencia de toda su cristología, es para Léthel una de las más profundas intuiciones de Balthasar; cf. *Ibid.* 84.

<sup>417</sup> *Ibid.* 74.

suprema unión con lo que es divino”.<sup>418</sup> El opúsculo concluye con la doctrina de la apropiación: como la cabeza se apropia el cuerpo entero, como el remedio se apropia los sufrimientos, así, por ser nuestro amigo, “Cristo se ha apropiado nuestro *tropos* pecador por pura filantropía; todo en él permanece perfectamente libre de todo pecado”.<sup>419</sup>

### 4.2.3. Consolidación del “diotelismo”

La refutación decisiva del monotelismo llega con el breve y denso “Opúsculo 6” (ca. 641), aunque su novedosa doctrina se irá perfeccionando con el correr de los años.<sup>420</sup> Si bien el punto de partida es, otra vez, un texto del Nazianceno, el verdadero destinatario del opúsculo es el *Psephos* de Sergio; razón por la cual, la reflexión gira en torno a la oración en el huerto (Mt 26,39).<sup>421</sup> “Concentrando su atención en la agonía, Sergio mismo había indicado a Máximo el lugar donde éste debía descubrir esa libertad humana [de Jesús] y su importancia soteriológica”.<sup>422</sup> El confesor se vale del mismo versículo utilizado para negar la voluntad humana de Jesús, a fin de resaltar aquella misma voluntad en su acto supremo. Lo que se desprende de la Escritura es que no hay colisión de voluntades sino acuerdo total; con lo cual, el monotelismo pierde su razón de ser.

“... has de admitir que existe un acuerdo perfecto entre la voluntad humana de Éste (el Salvador) y su voluntad divina y la del Padre. Y, a la par, habrás admitido que quien es de doble naturaleza posee duplicidad de voluntades, de operaciones y de cuanto corresponde a la naturaleza, sin que ello comporte contradicción de ningún género entre una y otra (...) las palabras «no se haga mi voluntad», excluyendo cualquier contradicción, revelan la perfecta concordia existente entre la voluntad humana del Salvador y la voluntad divina que le es propia a Él y al Padre. Pues, el Verbo asumiendo toda la naturaleza humana, mediante dicha asunción, la divinizó por entero”.<sup>423</sup>

La distinción entre el acto de querer (*to thelén*) y lo querido (*to thelèten*), le permite a Máximo una mayor precisión. En Jesús confesamos la unidad de sujeto, la dualidad de voluntades y la unidad de lo querido. En otras palabras, hay un único Jesús cuyo doble querer –humano y divino– coincide “en acto” en el mismo bien querido.

<sup>418</sup> PG 91, 237A, según LÉTHEL, *Théologie* 76.

<sup>419</sup> LÉTHEL, *Théologie* 76.

<sup>420</sup> Aunque parezca un fragmento, el “Opúsculo 6” ha de tenerse por una unidad acabada en razón de su coherencia doctrinal. El género literario sería el de “cuestión teológica”; cf. LÉTHEL, *Théologie* 86.

<sup>421</sup> Para ese entonces, cabe aclarar, el monotelismo de Sergio, defensor del movimiento natural e infra-moral de la carne, había sido suplantado por otro llamado de “apropiación”: Jesús posee una verdadera voluntad humana, contraria a la divina, por *apropiación* de nuestra condición pecadora. Cf. Ibid. 50-52, 91.

<sup>422</sup> Ibid. 103. “Serge a eu le mérite de poser le problème, et Maxime celui de le résoudre”; Ibid.

<sup>423</sup> MÁXIMO EL CONFESOR, “Opúsculo 6”, en: ID., *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*, Madrid, Ciudad Nueva, 1996<sup>2</sup>, 20-22.

“Por consiguiente, se reveló entonces como quien desea y obra nuestra salvación según las naturalezas *a partir de las cuales, en las cuales y por las cuales* estaba constituida su persona”.<sup>424</sup> En esta fórmula síntesis, deslizada sin mayores explicaciones, se esconde un tremendo aporte de Máximo. Dado que él mismo se encargará de retomarla en otros escritos, demoro un momento su análisis para realizar un primer balance de la mano de Léthel. Dejando su perspectiva previa, puramente encarnacionista, Máximo progresa y asume el desafío de una segunda instancia kenótica: la pasión. En este contexto más concreto y dinámico “descubre que la aceptación del cáliz es el acto libre por excelencia de la voluntad humana de Cristo”.<sup>425</sup>

#### 4.2.3.1. Una fórmula clave

Al “Opúsculo 6” le sigue una serie de escritos de decantación y explicitación teológica,<sup>426</sup> donde reaparece la expresión: las naturalezas a partir de las cuales, en las cuales y las cuales es el Cristo. “La fórmula de Máximo es una prolongación de la teología neocalcedonense que sólo usaba los dos primeros miembros de ella”.<sup>427</sup> Veamos en qué consiste. “A partir de las cuales” (ἐξ ὧν) expresa la *diferencia* de naturalezas, mantenida y salvaguardada, en la unión hypóstatica. “En las cuales” (ἐν οἷς) indica la *interioridad* de la hypóstasis respecto de las dos naturalezas, así como la mutua compenetración (περιχώρησις) de éstas.<sup>428</sup> “Las cuales es” muestra la *identidad* paradójica –nótese el singular “es”–, que permite hablar de “hypóstasis compuesta”.

#### 4.2.3.2. Perijóresis de las naturalezas

Como bien define el chileno Zañartu, “la perijóresis es una compenetración que mantiene la diferencia, preserva plenamente las naturalezas y las propiedades”.<sup>429</sup> A su vez, Ratzinger afirma, “no la yuxtaposición sino sólo la verdadera compenetración”, una unidad donde “no subsiste ningún paralelismo o dualismo de las dos naturalezas” pero que tampoco las “lastima ni destruye”.<sup>430</sup> Precisamente, la unión se hace visible allí donde permanece la diferencia; caso contrario, sería transformación. En el obrar único

<sup>424</sup> Ibid. 22 (cursiva nuestra).

<sup>425</sup> LÉTHEL, *Théologie* 98.

<sup>426</sup> *Op. 19* y *Op. 7* (642); *Op. 16* (643); *Disputa con Pirro* (645); *Op. 3* y *15* (646-647) y *Op. 9* (646-648).

<sup>427</sup> ZÑARTU, *Las naturalezas* 41, a quien seguimos de cerca para esta fórmula.

<sup>428</sup> “Le préfixe ἐξ exprime la provenance extérieure (...) le préfixe ἐν signifie la situation intérieure”; V. KARAYIANNIS, *Maxime le confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1993, 245.

<sup>429</sup> Ibid. 43.

<sup>430</sup> *Orientierungspunkte* 34.

de Cristo podemos distinguir *inconfuse* ambas naturalezas así como lo que de ellas depende. El símil del hierro candente lo grafica. “No hay obstáculo en distinguir el hierro, aunque su naturaleza se perciba unida a la del fuego. Ni tampoco en distinguir su operación propia, aunque ésta se cumpla en unión con la de quemar y sin que presente ninguna división respecto a ella, sino que por el contrario, aparezca unido a ella y sea con ella y en ella reconocida bajo un solo y mismo aspecto”.<sup>431</sup> Veamos ahora su trasposición cristológica.

“Obraba, pues, carnalmente lo divino, porque no carecía de la operación natural de la carne; y divinamente lo humano, porque según su voluntad con autoridad, y no llevado por las circunstancias, permitía la prueba de los padecimientos humanos. Ni lo divino divinamente, porque no era sólo Dios; ni lo humano carnalmente, porque no era puro hombre (...) Y ambos [milagros y padecimientos] eran paradójales”.<sup>432</sup>

Esta compenetración de naturalezas, prolongada en las voluntades y operaciones, recibe a su vez la impronta personal del Hijo. Reencontramos aquí la distinción entre esencia (*logos* propio de la naturaleza) y modo de existencia (*tropos* propio de la persona). “De la *naturaleza* de la actuación se reconoce por tanto la naturaleza del que actúa (...) En el *modo* de la actuación, por el contrario, se muestra la peculiaridad de la persona que actúa”.<sup>433</sup> En Jesús, ese modo personalísimo que deja su huella en el querer y obrar viene dado por aquello que lo distingue en el seno de la Trinidad frente al Padre y al Espíritu: su filiación. Como explica Balthasar: “lo que distingue al Logos del Padre, no es más que aquello que, en la unión, distingue al encarnado de los demás hombres. Con esta fórmula alcanza la cristología formal su cumbre”.<sup>434</sup>

#### 4.2.3.3. La hypóstasis compuesta

El hombre posee una naturaleza compuesta de cuerpo y alma. Ello ha inspirado a no pocos teólogos para pensar el misterio de Cristo, pero con el alto riesgo de ceder al monofisismo.<sup>435</sup> Máximo advierte ese riesgo y se esmera por clarificar conceptos. Al

<sup>431</sup> MÁXIMO EL CONFESOR, *Op. 16*, en: ID., *Meditaciones sobre la agonía* 53.

<sup>432</sup> *Op. 19*, citado por ZAÑARTU, *Las naturalezas* 44.

<sup>433</sup> SCHÖNBORN, *El icono de Cristo* 109; STUDER, *Die Soteriologie* 222.

<sup>434</sup> BALTAHSAR, *Kosmische* 244. “La modalidad de la divinidad se convierte en la modalidad de su humanidad”; SCHÖNBORN, *El icono de Cristo* 103.

<sup>435</sup> Cf. ZAÑARTU, *Las naturalezas* 44. “En cada síntesis natural el elemento más fuerte domina sobre el más débil, pero también el más débil sobre el más fuerte en la medida en que contribuye a determinarlo. Por ello tal comprensión de la encarnación pone en peligro no sólo la trascendencia de Dios, sino también la realidad propia de la humanidad de Cristo”; SCHÖNBORN, *El icono de Cristo* 102.

símil no ha de pedírsele más de lo que puede dar; esto implica respetar la *analogía* existente entre la unión cuerpo-alma y la unión Dios-hombre.<sup>436</sup> Cuerpo y alma se reclaman mutuamente, existen con absoluta simultaneidad y se necesitan obligatoriamente para conformar al hombre, pero no podemos decir lo mismo de la humanidad y la divinidad. Ninguna creatura está “naturalmente” necesitada de recibir a su Creador. La libre ascensión (πρόσληψις) de la naturaleza humana por parte del Hijo “no es ningún complemento de la divina. La unidad es *puramente* hypostática”.<sup>437</sup> La paradoja única de Cristo es una hypóstasis compuesta sin naturaleza compuesta; la dualidad de naturalezas no configura una naturaleza compuesta dado que la unión de las mismas no es esencial. Esta existencia tan peculiar constituye para Máximo “la más alta forma de identidad personal”.<sup>438</sup>

Llevemos estas consideraciones a nuestro tema particular. Nuestro vínculo con la naturaleza humana tiene “carácter de necesidad, que en el ser finito se experimenta siempre como limitación, a menudo como carga y en ocasiones como constricción”.<sup>439</sup> Por el contrario, las personas divinas, en su total entrega y don recíproco, son libres de un modo desconocido para nosotros.

“La libertad divina y soberana, con la que el Hijo posee la divinidad como don y entrega, se convierte ahora en el modo como él posee su humanidad. La relación entre naturaleza y persona en Cristo es incomparablemente libre (...) el Hijo se ha hecho «libremente» hombre, en tal modo que su modo de ser hombre se caracteriza por esa misma libertad con la que el Hijo se entrega y se recibe eternamente. Aquí está la razón última por la cual la entrega *humana* de Jesús puede ser para nosotros la perfecta «forma de traducción» humana de su entrega eterna al Padre: solamente la modalidad humana de existencia de la libertad divina es capaz de una entrega tal”.<sup>440</sup>

#### 4.2.3.4. Voluntad “natural” y voluntad “gnómica”

En orden a completar el panorama cristológico de Máximo, resta mencionar una distinción importante; aquella existente entre voluntad “natural” (*thélèma physikón*) y

<sup>436</sup> Tanto la Trinidad como Cristo entrañan una irreductibilidad en lo que hace a unidad y diferencia, cuyo rechazo “ha dado lugar a una doble serie de herejías a la vez trinitarias y cristológicas contrarias pero simétricas”; J. M. GARRIGUES, “La Personne composée du Christ d’après s. Maxime”, *Revue Thomiste* 74 (1974) 197.

<sup>437</sup> ZAÑARTU, *Las naturalezas* 44. Las naturalezas compuestas de los seres creados son “ὁμόχρονα”, mientras que las naturalezas en Cristo son “ἕτεροχρονοί”; KARAYIANNIS, *Essence et énergies* 235-236.

<sup>438</sup> Cf. GARRIGUES, *La Personne composée* 203. La enhypóstasis de composición metafísica, especie-individuo, va de lo abstracto a lo concreto y da origen a una naturaleza compuesta; la de composición física une lo concreto a lo concreto en una *hypóstasis compuesta*; Ibid.

<sup>439</sup> SCHÖNBORN, *El icono de Cristo* 103.

<sup>440</sup> Ibid. El *Catecismo de la Iglesia Católica* dice: “el Verbo hecho carne, en su obediencia al Padre, ha querido humanamente todo lo que ha decidido divinamente con el Padre y el Espíritu Santo para nuestra salvación” (475); Cf. MÁXIMO, PG 91, 68CD; 91, 1309CD.

voluntad “gnómica” (*thélèma gnômikon*) –traducida ésta a menudo como *libre decisión*. Esta precisión, largamente explicada en los *Opúsculos* 16 y 3, acaba siendo fundamental para despejar la oposición de voluntades en Cristo. Esta nefasta posibilidad había sido inicialmente descartada mediante el recurso a Hb 4,15: donde no hay pecado no hay rebelión. La argumentación es acertada pero incompleta. Porque ella, desde una perspectiva puramente encarnacionista, no logra dar cuenta de la resistencia en Getsemaní: “Padre, si es posible aparta de mí este cáliz; pero no se haga mi voluntad sino la tuya”. ¿Acaso no hay allí una voluntad humana? ¿Hay que ceder a la solución de Sergio que opta por un movimiento carnal infra-voluntario, y por tanto infra-moral? Ante esta posibilidad, el mismo Máximo se pregunta: “si (Cristo) careciera de voluntad natural, ¿cómo podría ser perfecto hombre?”.<sup>441</sup>

Máximo insiste una y otra vez en que la voluntad pertenece a la naturaleza. Quien reconoce en Cristo dos naturalezas no debería tener dificultades en admitir a su vez dos voluntades con sus respectivas actividades. Por ende es infundado el temor de quienes creen que la dualidad de voluntades implica dualidad de sujetos. Pero, ¿qué es exactamente la voluntad natural? Es “una potencia que tiene por objeto dirigir la naturaleza hacia lo que es”; aún más, “es la potencia natural más importante entre todas las propiedades y movimientos naturales. Sólo en virtud de ésta tendemos nosotros naturalmente a ser y a vivir, a movernos, a pensar, a hablar, a sentir, a tomar alimento, al sueño y al reposo, a no sufrir ni morir y, en resumen, a poseer de manera perfecta todas las propiedades constitutivas de la naturaleza y a apartarnos de cuanto pueda dañarla”.<sup>442</sup>

Por otro lado, junto a la voluntad “natural”, existe también la voluntad “gnómica” o *libre decisión* que “es un deseo voluntario capaz de desviarse en cualquier sentido, y pertenece no tanto a la naturaleza cuanto a la persona”.<sup>443</sup> Máximo se empeña en clarificar la distinción. “No es lo mismo el querer que la facultad de querer. Como tampoco son lo mismo el hablar y la capacidad de hablar. Quien goza de la capacidad de

---

<sup>441</sup> Ibid. 52.

<sup>442</sup> MÁXIMO, *Op. 16*, 54, 57-58.

<sup>443</sup> Ibid. 54. “Le concept grec de *gnômè* ne correspond donc pas au concept latin de «liberum arbitrium», car la *gnômè* désigne avant tout un mode hypostatique (...) La *gnômè* ne désigne donc pas la liberté humaine en général, dans la ligne du *logos* de la nature, mais le *tropos* de cette liberté chez une personne humaine”; LÉTHEL, *Théologie* 128. RATZINGER hace suya la explicación de BECK cuando éste identifica la voluntad gnómica con el «liberum arbitrium», pero entendido como propiedad de la persona; este último matiz lo acerca a la postura precedente de Léthel; *Orientierungspunkte* 35.

hablar la posee siempre, aunque no siempre habla”.<sup>444</sup> Estamos ante dos realidades, vinculadas pero sutilmente distintas, y que se mueven en planos diversos. La γνώμη, dependiente de la persona, dirige y aúna las voluntades naturales, de manera que la cierta “oposición” natural latente entre ellas no llegue a ser tal sino que se resuelva en armonioso acuerdo.<sup>445</sup> Pero, recordémoslo, sin que ello implique mengua alguna de dimensión humana sino más bien su plena realización.

“La obediencia expresa por excelencia la actitud humana de Hijo respecto de su Padre. Y Máximo mantiene con la misma firmeza todos los términos de una paradoja inaudita: se trata, en el orden de la libertad humana y delante de la muerte, del *comportamiento plenamente humano de una persona divina*”.<sup>446</sup>

La escena de Getsemaní nos muestra estos dos planos, estos dos tipos distintos de voluntad, en juego. El rechazo inicial del cáliz, procede de una voluntad verdaderamente humana (racional), que expresa lo propio de una naturaleza humana: deseo de vivir y temor a la muerte. No hay ni puede haber aquí pecado alguno porque: a) “nada que sea natural se opone a Dios”;<sup>447</sup> b) “en ninguna otra cosa reside el pecado sino en nuestra voluntad, entendida como *disposición de ánimo* contraria a la voluntad divina”.<sup>448</sup>

Sin embargo, he aquí la cuestión, aquello no querido por la *thélèma physikón* es *libremente* aceptado y elegido en el plano superior, personal, de la γνώμη. Comentando el drama de la pasión, dice Máximo: “El salvador quería como hombre la angustia ante la muerte y, con ella, el resto de los sufrimientos, quedando claro de esta manera el proyecto salvador es ajeno a toda ficción o engaño”.<sup>449</sup> Y también, refiriéndose más concretamente a la plegaria del huerto:

“Esas palabras muestran a un mismo tiempo la angustia procedente de la tensión propia de la voluntad humana y que ésta estaba modelada y movida, según el ordenamiento de

<sup>444</sup> MÁXIMO, *Op. 3*, 78. “Dabei sind (Willens-) Vermögen und (Willens-) Vollzug wie Potenz und Akt aufeinander bezogen: Die natürliche Potenz bedarf, um real zu werden, ihrer Hypostatischen Aktuierung”; ESSEN, *Die Freiheit Jesu* 61.

<sup>445</sup> “Si alguno dice que para establecer duplicidad de voluntades es necesario reconocer alguna oposición entre ellas, sepa que yo estoy de acuerdo siempre y cuando se hable del plano de la naturaleza”; *Op. 16*, 55. La diferencia (διαστολή) puede ser de dos tipos: el simple contraste u oposición (έναντίως) y la total contradicción (άντικεῖσθαι). Entre naturalezas sólo puede existir la primera porque todo lo natural procede del mismo Dios; cf. BALTHASAR, *Kosmische* 263.

<sup>446</sup> LÉTHEL, *Théologie* 128.

<sup>447</sup> MÁXIMO, *Op. 3*, 81.

<sup>448</sup> *Ibid.* 88: “έν τῇ πρός τὸ θεῖον θέλημα διαφορᾷ τοῦ κατά γνώμην ἡμετέρου θελήματος”. Lo que se traduce como “disposición de ánimo” ha de entenderse como “libre decisión”: voluntad gnómica.

<sup>449</sup> *Ibid.* 80.

sus principios naturales, al proyecto de salvación elegido. La encarnación es una exhibición palpable de la naturaleza y del proyecto salvífico. O sea, de la constitución natural de lo unido y del modo en que la unión se ha hecho en la persona de suerte que, sin cambio ni confusión, se repara y renueva la naturaleza.

Ciertamente, no puede pensarse que el Salvador invoque algo en contra de eso mismo que invoca; que a la par pida que algo se cumpla y que deje de cumplirse. Eso es absurdo”.<sup>450</sup>

Se trata de una nueva versión del equilibrio calcedonense. Existe *distinción* de naturalezas, con sus respectivas voluntades, en *el mismo y único* Hijo, a quien le corresponde una única capacidad de decisión. Máximo logra así resolver disputas centenarias pero, muy a su pesar, la calma no llegaría sino mediante la suprema instancia magisterial: el concilio ecuménico de Constantinopla III.

### 4.3. El concilio de Constantinopla III<sup>451</sup>

#### 4.3.1. Un antecedente magisterial: el sínodo de Letrán (649)

La elección del papa Martín en 649 fue en sí misma una rebelión contra el poder imperial. Como representante de su antecesor Teodoro, él ya había participado en Constantinopla de negociaciones concernientes a la suerte de Pirro, por lo que no sólo estaba bien enterado de la lucha teológica sino que tenía una clara postura al respecto. Además, prescindiendo de la aprobación imperial, Roma afirmaba su independencia. En octubre de ese mismo año, Martín presidió un sínodo regional en Letrán en el que trabajaron activamente numerosos monjes griegos.<sup>452</sup> Entre ellos estaba Máximo quien ejercía su liderazgo y procuraba recopilar referencias patrísticas.<sup>453</sup>

El resultado fue una serie de 20 anatemas en defensa de Calcedonia así como de las dos energías y las dos voluntades en Cristo, entendidas como expresiones propias de sus dos naturalezas. La valoración de Murphy y Sherwood nos da una idea de la importancia del sínodo: “La formulación que brinda de la doctrina es teológicamente

<sup>450</sup> Ibid.

<sup>451</sup> Agregamos a la bibliografía ya utilizada: G. ALBERIGO ET ALLI (eds.), *Concilium oecumenicorum decreta*, Bologna, Instituto per le Scienze Religiose, 1973, 123-130; N. LÓPEZ MARTÍNEZ, “Magisterio cristológico de los concilios I y III de Constantinopla”, en: L. F. MATEO-SECCO ET ALLI (eds.), *Cristo, Hijo de Dios y redentor del hombre*, Pamplona, Eunsa, 1982, 393-409; A. Miralles, “Precisiones terminológicas en torno al misterio de Cristo sugeridas por la lectura de los concilios I y III de Constantinopla”, en: MATEO-SECCO ET ALLI, *Ibid.* 597-606.

<sup>452</sup> Estos monjes griegos inspiraron los debates y redactaron las actas, que sólo después fueron traducidas al latín; MEYENDORFF, *Imperial unity* 366. El sínodo se reunió en la basílica de Cristo Salvador; cf. YANNOPOULOS, *Del segundo concilio* 120.

<sup>453</sup> “Il est hors de doute que ce fut le pape Martin qui domina le concile”; MURPHY; SHERWOOD, *Constantinople* 179.

superior en claridad y en fuerza a las decisiones del sexto concilio”.<sup>454</sup> Junto al rechazo del monotelismo y del monoenergismo también se condenaron los decretos *Ekthesis* y *Typos*. Respecto de las personas se evitó la censura de los emperadores Heraclio y Constante II, pero sí fueron tachados de herejes los tres últimos patriarcas de Constantinopla: Sergio, Pirro y Pablo.

Tales medidas no podían sino provocar una reacción igualmente drástica.<sup>455</sup> Se ha de tener presente que las disputas estrictamente teológicas estaban salpicadas por recelos políticos y suspicacias de conspiración no del todo infundadas. Como ya se ha dicho, tanto Martín como Máximo cayeron prisioneros de Constante II y murieron a los pocos años, consumidos física y espiritualmente por los tormentos padecidos.<sup>456</sup> El fallecimiento de Martín (655) suscitó tal consternación que logró paralizar a Roma. Ello hizo que la resistencia al monotelismo se concentrara en la sola persona de Máximo; un simple monje, carente del resguardo de una autoridad formal, aunque bien conocido por su talla espiritual. Él no sucumbió al amedrentamiento sino que soportó otros siete años de persecución hasta morir desgastado en el exilio. Aunque hoy lo veneremos su final fue deslucido. Meyendorff lo dice con pesar: “No llegaron protestas de Roma ni de ninguna otra parte del mundo cristiano”.<sup>457</sup>

### 4.3.2. Gestación y desarrollo del concilio<sup>458</sup>

La política de Constante II había logrado una paz relativa en la que ya no se discutían las doctrinas teológicas. Esta ambigüedad cambió con la sucesión de su hijo Constantino IV (668). Los primeros años de mandato del joven emperador estuvieron dedicados a contener la avanzada árabe, pero una vez alcanzada la victoria puso en marcha la ansiada reconciliación teológica que traería aparejada la unidad política. Redactó para ello, en 678, una carta al papa Domno, en la que convocaba una conferencia de teólogos y lo invitaba a enviar representantes suyos. El objetivo era superar definitivamente las diferencias mediante el debate sereno y al margen de toda violencia.

---

<sup>454</sup> Ibid. 181.

<sup>455</sup> No en vano se lo llamó *Kampfsynode* (E. Caspar); cf. Ibid. 181.

<sup>456</sup> “The participation of the patriarchate in these shameful events makes this period, morally, the lowest point in the history of the Church of Constantinople”; MEYENDORFF, *Imperial unity* 367.

<sup>457</sup> Ibid. 369. Bellamente escribe Léthel: “Concrètement, le dogme de la liberté humaine du Christ s’est inscrit dans la vie de l’Eglise comme étant également l’affirmation héroïque de sa liberté à elle, en face du pouvoir impérial, et cela dans l’expérience de l’Agonie”; LETHEL, *Théologie* 11.

<sup>458</sup> Para un seguimiento minucioso del desarrollo conciliar, que excede aquí nuestra intención, cf. MURPHY; SHERWOOD, *Constantinople* 198-219.

La carta imperial llegó a Roma tras el fallecimiento de Domno y la consiguiente elección de Agatón como papa. Éste congregó sin demoras un sínodo en el que 125 obispos sufragáneos firmaron una declaración de fe contraria al monotelismo. De este modo, los delegados papales hablarían con el fuerte respaldo de todo el episcopado occidental. Lo que inicialmente se pensó como un simple diálogo, derivó rápidamente en un concilio ecuménico que se desarrolló en 18 sesiones, desde noviembre de 680 hasta septiembre de 681.<sup>459</sup>

A diferencia de asambleas anteriores, donde los debates teológicos tenían peso propio, aquí la cuestión recayó sobre la Tradición y el lugar que debía darse tanto a los Padres como a los concilios. “Este carácter «archivístico» de los debates se debió en parte a que, desde la muerte del gran Máximo, no había a disposición teólogos destacados que pudieran elevar la discusión cristológica al nivel alcanzado por Cirilo, León, o incluso el emperador Justiniano”.<sup>460</sup> Más allá de las formas, el tema de fondo giró en torno a la auténtica humanidad de Cristo y la salvación de la naturaleza humana concreta, dinámica y operante.

Durante la octava sesión, en marzo de 681, el patriarca Jorge de Constantinopla, uno de los dos principales defensores del monotelismo, se convenció de la ortodoxia de la doctrina de las dos voluntades y la aceptó formalmente.<sup>461</sup> Empero, con el fin de salvar la fama de su patriarcado, quiso evitar, sin éxito, la condena expresa de sus antecesores. De manera semejante, también el papa Honorio fue incluido en la nómina de herejes sin que ello suscitara resistencias de los legados romanos, ni del papa León II ni de los posteriores pontífices.<sup>462</sup> El otro partidario del monotelismo fue Macario de Antioquía cuya profesión de fe, presentada al concilio y cuidadosamente examinada en las sesiones 11-12, ocasionó su destitución.<sup>463</sup> El concilio concluyó con una solemne

---

<sup>459</sup> “La iniciativa de Constantino IV, sin que el emperador lo hubiera realmente planeado, condujo a las sesiones en Constantinopla del sexto concilio ecuménico”; Ibid. 370.

<sup>460</sup> Ibid. 371. “Théophane (moine byzantine) était sans doute le meilleur théologien du concile”; MURPHY; SHERWOOD, *Constantinople* 199. Por su parte, LÓPEZ MARTÍNEZ habla de un “concilio monográfico”, *Magisterio cristológico* 401.

<sup>461</sup> “Alors le corps des évêques constantinopolitains se leva et se déclara d’accord avec son patriarche (...) La dissidence entre Rome et Constantinople avait enfin été reniée en public”; MURPHY; SHERWOOD, *Constantinople* 203.

<sup>462</sup> “It (the condemnation) was reaffirmed by the Seventh council (787) and repeated by all popes at their consecration until the eleventh Century”; MEYENDORFF, *Imperial unity* 373.

<sup>463</sup> “Macaire élude les questions, emploie les textes de la manière la plus arbitraire (...) homme rempli de préjugés et de zèle obstiné”; MURPHY; SHERWOOD, *Constantinople* 198.

exposición de fe donde puede verse un ánimo propositivo más que apologético. Esta profesión adoptó el modelo de Calcedonia, del que quiso ser complemento.<sup>464</sup>

La decisión estrictamente cristológica por la que el concilio consagró las dos voluntades y las dos energías de Cristo será estudiada en el siguiente apartado. Aquí simplemente reiteramos que, más allá de no haber contado con grandes discursos, las definiciones puntuales de la asamblea van más allá de sí mismas y cobran trascendencia en un contexto más amplio. Valga nuevamente la mirada de Meyendorff:

“El significado real de las decisiones tomadas en 680-1 no reside tanto en las palabras y las fórmulas como en una visión de la encarnación, testimoniada en la teología de san Máximo. La síntesis maximiniana, que implicaba una legitimación final de la fórmula calcedónica de la unión hypostática, así como de la percepción ciriliana del destino “divino” de la humanidad, permaneció como el legado definitivo del séptimo siglo en la historia del cristianismo”.<sup>465</sup>

### 4.3.3. La cristología de Constantinopla III

Al magisterio le corresponde enseñar o definir pero no propiamente justificar. Es por ello que, después de haber recorrido el denso itinerario teológico del siglo VII, la definición de Constantinopla III puede parecernos poca cosa. Como se ha visto en la primera parte de esta disertación, el símbolo de fe constituye un género particular y no se le ha de exigir más de lo que se propone. Pero esto no impide, sino todo lo contrario, que leamos los sucintos enunciados conciliares a la luz de la profunda reflexión teológica precedente. De hecho, las actas conciliares atestiguan que así fue el modo de trabajo de la asamblea.

En cuanto instancia recapituladora, el aporte cristológico de Constantinopla III consta de cuatro puntos:

1. Distinción en el único Cristo y según los cuatro adverbios de Calcedonia, de dos voluntades y actividades, como propiedades inherentes a las dos naturalezas:

“Y predicamos igualmente en Él dos voluntades naturales y dos operaciones naturales, sin división, sin cambio, sin separación, sin confusión, según la enseñanza de los santos Padres: *et duas naturales voluntates in eo, et duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inseparabiliter, inconfuse secundum sanctorum patrum doctrinam adaeque praedicamus*”.<sup>466</sup>

<sup>464</sup> Ibid. 237.

<sup>465</sup> Ibid. 198.

<sup>466</sup> ALBERIGO, *Concilium oecumenicorum decreta* 128: “Καὶ δύο φυσικὰς θελήσεις ἦτοι θελήματα ἐν αὐτῷ, καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργεῖας ἀδιαίρετος, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως”.

## 2. Existe armonía entre ambas voluntades (son co-operantes):

“Y [predicamos] dos voluntades naturales no contrarias (...) en una sola hipóstasis se reconoce la natural diferencia, mientras que cada naturaleza quiere y obra lo propio, sin confusión ni división, en comunión con la otra; razón por la cual, glorificamos también dos voluntades y operaciones naturales que mutuamente concurren para la salvación del género humano: *et duas naturales voluntates non contrarias (...) naturalem differentiam in eadem una subsistentia cognoscendam, dum cum alterius communione utraque natura indivise et inconfuse propria vellet atque operatur; iuxta quam rationem et duas naturales voluntates et operationes confitemur, ad salutem humani generis convenienter in eo concurrentes*”.<sup>467</sup>

## 3. La voluntad humana está sometida a la divina:

“Dos voluntades no contrarias (...) su voluntad humana sigue a su voluntad divina y omnipotente, y no se resiste ni se opone a ella, sino que se le somete. Era necesario que la voluntad de la carne se moviera, verdaderamente sujeta a la voluntad divina: *duas naturales voluntates non contrarias (...) sed sequentem eius humanam voluntatem, et non resistentem vel reluctantem, sed potius subjectam divinae eius atque omnipotentii voluntati. Oportebat enim carnis voluntatem moveri, subiici vero voluntati divinae*”.<sup>468</sup>

## 4. Esta subordinación no cercena la voluntad humana sino que la lleva a plenitud, potenciándola y liberándola:<sup>469</sup>

“Llama su propia voluntad (Jn 6,38) a la de su carne. Porque así como su carne animada, santísima e inmaculada, no por divinizada fue suprimida, sino que permaneció en su propio estado y razón; así tampoco su voluntad quedó suprimida por estar divinizada sino máximamente salvada: *Suam propriam dicens voluntatem (cf. Jn 6,38), quae erat carnis eius. Quemadmodum enim sanctissima atque inmaculata animata eius caro deificata non est perempta, sed in proprio sui statu et ratione permansit, ita et humana eius voluntas deificata, non est perempta, salvata est autem magis*”.<sup>470</sup>

<sup>467</sup>Ibid.128-130: “Καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία (...) τῆς φυσικῆς ἐν αὐτῇ τῇ μιᾷ ὑποστάσει ἰαθοῦς γνωριζομένης τῷ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ἑκατέραν φύσιν θέλειν τε καὶ ἐνεργεῖν τὰ ἴδια• καθ’ ὃν δὴ λόγον καὶ δύο φυσικὰ θελήματά τε καὶ ἐνεργείας δοξάζομεν πρὸς σωτηρίαν τοῦ ἀνθρώπινου γένους καταλλήλως συντρέχοντα”.

<sup>467</sup>Ibid.128: “Καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία (...) ἀλλ’ ἐπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα καὶ μὴ ἀντιπίπτον ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποστασσόμενον τῷ θεῷ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελέματι• ἔδει γὰρ τὸ τῆς σαρκὸς θέλημα κινηθῆναι, ὑποταγῆναι δὲ τῷ θελήματι τῷ θεῷ”.

<sup>468</sup>Ibid.128: “Καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία (...) ἀλλ’ ἐπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα καὶ μὴ ἀντιπίπτον ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποστασσόμενον τῷ θεῷ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελέματι• ἔδει γὰρ τὸ τῆς σαρκὸς θέλημα κινηθῆναι, ὑποταγῆναι δὲ τῷ θελήματι τῷ θεῷ”.

<sup>469</sup> “La ascunción del querer humano en la voluntad de Dios no destruye la voluntad sino que *libera (entbindet) la verdadera libertad*”; *Orientierungspunkte* 34.

<sup>470</sup> Ibid. 128: “ἴδιον λέγων θέλημα αὐτοῦ τὸ τῆς σαρκὸς, ἐπεὶ καὶ ἡ σὰρξ, ἴδια αὐτοῦ γέγονεν• ὃν γὰρ τρόπον ἢ παναγία καὶ ἄμωμος ἐψυχωμένη αὐτοῦ σὰρξ θεωθεῖσα οὐκ ἀνηρέθη, ἀλλ’ ἐν τῷ ἰδίῳ αὐτῆς ὄρω τε καὶ λόγῳ διέμεινεν, οὕτω καὶ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα θεωθὲν οὐκ ἀνηρέθη, σέσωσατι δὲ μᾶλλον”.

Sobre la armonía (*communio-κοινωνία*) entre ambas voluntades, la explicación que dan Murphy y Sherwood ayuda a despejar toda ambigüedad. Según estos autores, la armonía puede ser de dos tipos. Una, la de dos sujetos que quieren en pie de igualdad, como sería el caso del matrimonio. Otra, la de dos sujetos que quieren desde una disparidad ontológica: “como Dios y el hombre, la armonía entonces está establecida por la sumisión sin que se pierda por ella la libertad. En el caso de Cristo, esta sumisión es simultánea a la inmanencia del Verbo, en otros términos; la existencia de la humanidad en la persona del Verbo tiene lugar al mismo tiempo que su sumisión”.<sup>471</sup> Por tanto, armonía y sumisión no son términos excluyentes sino plenamente compatibles. Esta es la síntesis que Ratzinger presenta en sus “Orientaciones cristológicas”. Captemos su fidelidad al magisterio patrístico-conciliar en la admirable sencillez de su discurso.

“Él (concilio) afirma de modo expreso que existe una voluntad humana propia del hombre Jesús que no es absorbida por la voluntad divina. Pero, esa voluntad humana sigue a la voluntad divina y así, no de un modo natural, sino haciéndose camino en la libertad, se transforma en una única voluntad con la divina: la dualidad metafísica de una voluntad humana y una divina no es anulada, pero ambas se fusionan (*Verschmelzung*) en el espacio *personal*, en el espacio de la libertad, de modo que ambas devienen *una* voluntad, no naturalmente, sino personalmente. Esta unidad libre – el modo de unidad creado por el amor– es una unidad superior y más profunda que una mera unidad natural. Ella corresponde a la más alta unidad posible: la unidad trinitaria. El concilio aclara esa unidad con una palabra del Señor transmitida en el Evangelio según san Juan: «Yo he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del Padre que me ha enviado» (Jn 6,38). Aquí habla el Logos divino, y habla de la voluntad humana del hombre Jesús nombrándola *su* voluntad, la voluntad del Logos. Con esta exégesis de Jn 6,38, el Concilio muestra la unidad del sujeto en Jesús. En Él no existen dos yo, sino uno solo: el Logos habla del querer y del pensar humanos en primera persona: ambos se han transformado en su Yo, han sido asumidos en su Yo, porque la voluntad humana se ha unificado totalmente con la voluntad del Logos y con Él en un puro sí a la voluntad del Padre”.<sup>472</sup>

Sin olvidar las observaciones hechas sobre lo que cabe esperar de un símbolo conciliar, hay que reconocer que, en relación al sínodo de Letrán (649), Constantinopla III ofrece una fórmula menos equilibrada. Ésta se limita a expresar las dos voluntades en términos de no-contradicción y divinización, pero carece de aquella visión dinámica tan característica de Máximo el confesor. En efecto, que la referencia bíblica sea Jn 6,38 y que la agonía de Getsemaní haya quedado en el olvido, dice mucho al respecto. El

<sup>471</sup> MURPHY; SHERWOOD, *Constantinople* 200.

<sup>472</sup> *Orientierungspunkte* 34.

concilio ecuménico prefirió desarrollar la fórmula leonina (“agit utraque forma”) pero muy en la línea del acento ontológico de Calcedonia. Léthel advierte que el Sínodo de Letrán, presuponiendo e integrando el cuarto concilio, aportaba una veta horizontal o histórica que cuesta encontrar en 681. “La definición de Constantinopla III contiene la afirmación dogmática de la voluntad humana de Cristo, además de la divina, pero la plena significación soteriológica de esta afirmación no aparece tanto en plano textual: hay que recurrir a los textos de 649”.<sup>473</sup> Clarificar y exponer las implicancias soteriológicas de este dogma será precisamente el objetivo de la tercera parte de esta disertación escrita.

#### 4.4. Conclusión

Hemos recorrido la síntesis especulativa del siglo VII según un criterio diacrónico: la propuesta de Sergio de Constantinopla, la respuesta de Máximo el confesor (haciendo notar la gradual profundización de su doctrina), y la cristalización magisterial en el concilio de Constantinopla III.

Resta subrayar que la comprensión de este concilio por parte de Ratzinger es acertada. Otro tanto puede decirse de su fundamentación basada en Máximo. “La diferencia central y hasta entonces poco observada, que está en la raíz del concilio, la ha elaborado Máximo el confesor: él distingue entre θέλημα φυσικόν (...) y θέλημα «gnómica»”.<sup>474</sup>

Podemos volver ahora a las críticas de Pannenberg y Wiederkehr. Hacia el fin de la primera parte se les había dado, siguiendo el pensamiento de Ratzinger, un principio de respuesta desde el desarrollo y la hermenéutica del dogma. Con esta segunda parte, dedicada a la libertad de Jesús en sí misma, se completa la respuesta desde el campo estrictamente dogmático.

A nuestro autor no le interesa confrontar gratuita y estérilmente. Ello se ve en que escucha e interpreta fielmente a sus interlocutores y les reconoce su legítima motivación. No es que la pretensión de una cristología de la unidad fuera superflua sino que las críticas a la teología neocalcedónica eran infundadas (y por tanto no pertinentes). El estudio de la última fase del desarrollo cristológico patrístico-conciliar

---

<sup>473</sup> LÉTHEL, *Théologie* 112. “Dans le résumé de la définition (Constantinople III), au lieu de la formule de Maxime presentante l’unique *thélôn* doblemente *thélêtikos*, on trouve un développement de la formule leonienne”; *Ibid.*

<sup>474</sup> *Orientierungspunkte* 35.

permite concluir que la simetría denunciada no es tal y que la ansiada unidad está bien salvada y expresada:

“Si se comprende esa concepción fundamental de Constantinopla III y con ello el núcleo del neocalcedonismo, entonces se muestra que los ataques de Wiederkehr fundados en Pannenberg contra la cristología neocalcedónica se fundan en una incomprensión y por tanto se dirigen al vacío (...) «El Otro del hombre Jesús es el Padre, no algo así como él mismo en su naturaleza y en su Persona divinas». Esta frase, que él [Wiederkehr] opone al neocalcedonismo, corresponde exactamente a la concepción de Constantinopla III, sólo que en este concilio está mucho mejor elaborada en su estructura ontológica y existencial que en Wiederkehr (...) También Pannenberg parece, si lo comprendo bien, no ver que él piensa aquí [el concepto relacional de Persona] totalmente en la línea de Constantinopla III”.<sup>475</sup>

---

<sup>475</sup> *Orientierungspunkte* 35-36.

## **Parte III**

### **Libertad *liberadora* de Cristo**

#### ***Consideración soteriológica***

## Capítulo 5

# MOTIVACIÓN SOTERIOLÓGICA DEL DESARROLLO CRISTOLÓGICO

“La soteriología debe ser una consecuencia de la cristología, y no al revés”.<sup>476</sup>

La afirmación es de Pannenberg y trasluce una verdad elemental a la que me quiero aferrar. Ciertamente que la he abrazado incluso en el orden de la exposición, opinable terreno de la conveniencia pedagógica; pero con mayor razón me parece imprescindible sostenerla desde la coherencia teológica. *Agit sequitur esse*.<sup>477</sup> La persona de Cristo, su don, es previo y fundante. Invertir el orden sería poner al hombre en primer plano haciendo depender la realidad de Jesús de sus efectos salvíficos. Sin embargo y recurriendo a otro adagio escolástico, no es menos cierto que: lo último en la ejecución es lo primero en la intención del que obra.<sup>478</sup> La investigación cristológica, el esfuerzo especulativo por comprender y expresar el misterio de Jesús vive de una certeza que toca directamente al hombre. La salvación como experiencia indiscutible es lo que motiva e ilumina la comprensión de Jesús (*ordo inveniendi*), y lo que en última instancia se intenta proclamar.

Esto que vale para todo el desarrollo cristológico de la Iglesia antigua,<sup>479</sup> se aplica de manera especial a la libertad de Jesús. El desafío del monotelismo y del monoenergismo, lejos de ser una puja de intelectuales, ponía en jaque la redención cristiana. Máximo el confesor, tras las huellas del clarividente Sofronio, reacciona oportunamente hasta profundizar convincentemente en la misteriosa interacción de voluntad humana y voluntad divina en Cristo, dando así “razón de nuestra esperanza” (1

---

<sup>476</sup> PANNENBERG, *Fundamentos* 61.

<sup>477</sup> Se trata del *Leitmotiv* de la obra de J. PIEPER: “Alles Sollen gründet im Sein”; *Noch wußte es niemand*, München, Kösel, 1976, 70.

<sup>478</sup> S. TOMÁS, *Summa Theologiae* I-II, 1,1 ad 1.

<sup>479</sup> “La experiencia de salvación y el anuncio de la misma presiden y orientan todo el inmenso esfuerzo conceptual que cristaliza en las fórmulas dogmáticas. Éstas no son deudoras, en primer lugar, del ocio especulativo de los teólogos sino, más bien, de la inquietud evangelizadora de los pastores”; A. MARINO, “La hermenéutica cristológica de los concilios de la Iglesia antigua”, en: FERRARA; GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina* 345-346. “Todos los dogmas proclamados solemnemente en los concilios sirven para aclarar y profundizar el kerygma”; GRILLMEIER, *Cristo en la tradición* 155.

Pe 3,15). De manera que salvada la libertad de Jesús, queda también rescatada la nuestra.

Presentaré brevemente esta motivación soteriológica en dos pasos. Primero, de modo más general, siguiendo la teología clásica (patrística y escolástica); segundo, en el marco concreto de las “Orientaciones cristológicas”.

## 5.1. Dos axiomas decisivos en la teología clásica

Este apartado se ocupa de dos axiomas decisivos en la teología clásica: *quod non assumptum, non sanatum y gratia supponit naturam*. En rigor, sólo el primero incumbe directamente a nuestro tema, por su origen patrístico y su contenido cristológico. Pero se incluye el segundo como su prolongación natural en la edad media en lo que hace a la doctrina de la gracia. De uno u otro modo, ambas fórmulas hablan del misterio de Cristo en su dimensión soteriológica.

### 5.1.1. Lo que no es asumido, no es redimido<sup>480</sup>

Es curioso que este axioma, hoy indiscutido icono garante de la ortodoxia, tenga origen gnóstico. Para llegar a su significado actual fue necesario convertir su alcance inicial. Debemos esa tarea a los Padres quienes hicieron de esta expresión un baluarte tanto de la cristología como de la antropología-soteriológica. Distinguimos con Grillmeier, tres etapas.

Todo empieza en la polémica con el gnosticismo. Según los valentinianos, el salvador posee tres naturalezas completas (una divina y dos humanas); todas unidas al Logos. Pero de la humanidad sólo toma el espíritu y el alma, mientras que el cuerpo es considerado incapaz de la salvación.<sup>481</sup> Ireneo sigue la lógica de sus adversarios pero la hace extensiva al cuerpo, dándole a la encarnación un sentido pleno. “Si la carne no estuviera en condición de ser salvada, tampoco la Palabra de Dios se hubiera hecho carne”.<sup>482</sup> Así entendida, la redención *física* integra sin dificultad los actos espirituales procurando un equilibrio entre dos posibles extremos. También Tertuliano transitó ese camino en polémica con Marción. “Cierto que ninguna sustancia es realmente digna de

<sup>480</sup> A. GRILLMEIER, “Quod non assumptum – non sanatum”; en: LThK<sup>2</sup> 8, 954-956; ID., *Cristo en la tradición*; J. WERBICK, *Soteriología*, Barcelona, Herder, 1992, 240-266; BALTHASAR, *Teodramática* 3, 220-239.

<sup>481</sup> IRENEO, *Adversus haereses* I, 6,1-2 (en adelante: AH); GRILLMEIER, *Quod non assumptum* 955; ID., *Cristo en la tradición* 240: “Toda unión de lo divino con la materia es impensable, ya que ésta es radicalmente mala”.

<sup>482</sup> AH V,14,1. “Salutarem quoniam Spiritus (...); Salus autem quoniam caro”; AH III,10,3. Cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo I*, Madrid, BAC, 1985, 658.

ser asumida por Dios; pero si Dios asume algo, lo dignifica, no sólo en apariencia sino en realidad y sin falsear el ser de lo asumido”.<sup>483</sup> Orígenes por su parte, defensor de una antropología tridimensional (1 Tes 5,23), tampoco excluye al cuerpo de la encarnación. “El hombre no habría sido salvado íntegramente, si Él no hubiera asumido íntegramente al hombre”.<sup>484</sup>

La segunda fase de este axioma corresponde a las disputas anti-arrianas y anti-apolinaristas. Mientras que en la fase previa se discutía sobre el cuerpo de Jesús, ahora los debates giran en torno a su alma. La postura de Gregorio Nacianceno al respecto se ha vuelto paradigmática, quizás porque la doctrina que nos interesa encuentra en él su formulación más acabada. “Lo que no es asumido, no es redimido; lo que se une a Dios, también queda redimido”.<sup>485</sup> Así como ya unos años antes (376), el papa Dámaso había utilizado el mismo argumento con idénticas palabras;<sup>486</sup> también después hubo quienes, en oriente y occidente, retomaron la idea con diversos matices. Esta fundamentación teológica aplicada al desafío arriano-apolinarista es de especial interés para nuestro tema por ser un antecedente directo de la problemática del s. VII.

Finalmente, el axioma ratifica su valor en el contexto monotelita. A diferencia de siglos anteriores, ya no se trata de negar el alma (genéricamente) sino un aspecto concreto aunque clave: su dinamismo. El planteo atañe a la libertad de Jesús como voluntad humana, como capacidad de autodeterminación. Es Máximo quien retoma el argumento del Nacianceno elaborando en base a ello una soteriología consecuente.<sup>487</sup>

Si hubiera que explicitar un poco más el axioma en cuestión diría brevemente: la certeza soteriológica está dada primeramente por la constitución de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre; pero a su vez, esta *communio naturae* (y *communicatio idiomatum*) en Cristo, permite hablar de un “admirable intercambio”, es decir, de una suerte de *communio naturae* también en el hombre.<sup>488</sup> Estas reflexiones serán retomadas en el capítulo 6.

<sup>483</sup> GRILLMEIER, *Cristo en la tradición* 74; Cf. TERTULIANO, *Ad Marcion* III, 10: CCL 1,521. A semejanza de Ireneo, Tertuliano escribe “caro cardo salutis”, *De resurrectione carnis* VI: PL 2, 802B; citado por GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología* 218.

<sup>484</sup> Orígenes, *Diálogo con Heráclides* 7: SC 67,70; citado en: GRILLMEIER, *Quod non assumptum* 955; ID., *Cristo en la tradición* 309.

<sup>485</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Ep.* 101: PG 37, 181C-184A. La expresión encontró acogida en el magisterio latinoamericano en el Documento de Puebla 400 (atribuida a san Ireneo); año 1979.

<sup>486</sup> “Lo que no es asumido, no es sanado”; PL 13,352-353B, citado en: GRILLMEIER, *Cristo en la tradición* 551. La carta de Gregorio Nacianceno sería del 384-390; cf. R. TREVIANO, *Patrología*, Madrid, BAC, 2001, 229.

<sup>487</sup> Cf. BALTHASAR, *Kosmische* 253-269: “Heilung als Wahrung”; PG 91, 156C; PG 91,325A.

<sup>488</sup> J. RATZINGER, “Kommunion-Kommunität-Sendung”, en: ID., *Schauen* 76-79.

Habiendo repasado la relevancia estrictamente cristológica-antropológica del axioma, es posible ahora notar su resonancia en otro ámbito teológico. En efecto, fueron muchos los Padres que vieron en la asunción de la plena humanidad de Cristo una garantía de los alcances cósmicos de la redención. Pues profundizando la lógica del *quod non assumptum*, es lícito ver en la encarnación de Cristo un respeto recapitulador de todo lo creado.<sup>489</sup> Esta intuición patristica nos deja a las puertas de ulteriores profundizaciones, objeto del próximo apartado.

### 5.1.2. La gracia supone la naturaleza<sup>490</sup>

A la hora de reflexionar sobre su salvación, el cristiano no puede sino remitirse al misterio fundante que es Cristo; particularmente, a la interacción entre naturaleza humana y naturaleza divina.<sup>491</sup> Por ello, aunque este axioma hable primeramente de los redimidos, posee una evidente matriz cristológica y se verifica plenamente en Jesús.

Más allá de sus raíces bíblicas y patristicas,<sup>492</sup> el axioma como tal surge en la escolástica, fruto del encuentro con las categorías aristotélicas. Luego de algunos notables antecedentes,<sup>493</sup> Buenaventura da con la formulación que llegará a ser clásica: “la gracia presupone la naturaleza, como los accidentes presuponen al sujeto”.<sup>494</sup> La expresión pone de relieve el papel de lo humano en todo acontecimiento cristiano, no como mero soporte estático sino como respeto a una participación activa –que no ha de entenderse, en el sentido pelagiano de condición previa de la gracia. Se trata en última instancia de subrayar la libertad propia de la creatura en relación a su Creador.<sup>495</sup> En el contexto del axioma, “naturaleza” designa la determinación formal de lo humano, su *proprium*. En Buenaventura, ese distintivo consiste en la voluntariedad o libre arbitrio, al que, como

<sup>489</sup> GRILLMEIER, *Quod non assumptum* 955-956.

<sup>490</sup> J. ALFARO, “Gratia supponit naturam”, en: LThK<sup>2</sup> 4, 1169-1171; J. AUER, *El evangelio de la gracia*, Barcelona, Herder, 1975, 220-226; A. RAFFELT, “Gratia (prae)supponit naturam”, en: LThK<sup>3</sup> 4, 986-988; J. RATZINGER, “Gratia praesupponit naturam”, en: ID., *Dogma und Verkündigung*, Donauwörth,ewel, 2005<sup>4</sup>, 157-177; L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, Paderborn, F. Schöningh, 2008<sup>3</sup>, 211-222.

<sup>491</sup> “Schmaus intenta iluminar el problema [naturaleza-gracia] de algún modo sobre la base de las relaciones de las dos naturalezas en la unión hipostática”; AUER, *El evangelio* 220.

<sup>492</sup> B. STOECKLE, *Gratia supponit naturam. Geschichte une Analyse eines theologischen axioms*, Roma, Herder - P. Institutum S. Anselmi, 1962, 32-36, 101-103.

<sup>493</sup> “Neque gratia neque gloria naturam destruit aut laedit, quin potius illam incogitabiliter exornat, decorat ac perficit”; Guillermo de Auverne, *De anima* 6,20; “Gratia enim naturam perficit”; Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* II, tr. 12,2, q. 2, a.1; ambos citados por: RAFFELT, *Gratia* 986.

<sup>494</sup> *In Sent.* II, d.9 a.1 q.9 ad.2. En Tomás de Aquino: *In Sent.* I, d.17, q.1 a.3 arg.3; ST I-II 99, 2, ad.1.

<sup>495</sup> Cf. DH 797. Tal libertad se desvanece en el marco de una *imago Dei* totalmente corrompida por el pecado. Por eso Trento defiende la libertad del hombre: SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt* 213. “Die Erlösung des Menschen in einer *personalen Bewegung gegenseitiger freier Mitteilung in Liebe* zwischen Gott und dem Menschen verwirklicht wird”; ALFARO, *Gratia* 1171 (cursiva nuestra).

enseña la Escritura, le cabe responder a la propuesta de Dios. Por ello, la naturaleza humana ha de entenderse, no mediante una abstracción a-histórica sino en la tensión de dos libertades: la del hombre y la de Dios.<sup>496</sup>

Se ha filtrado aquí una cuestión muy sutil que ocupó mucho al siglo XX. ¿Qué es naturaleza? ¿Cuál es su vínculo con el sobrenatural? Tales preguntas exceden este trabajo (quizás también mi aliento), pero nos disponen a profundizar este segundo axioma según sus fórmulas complementarias. Para mayor claridad, seguiré a J. Auer cuando desdobra en cuatro el binomio “*praesupponit-perficit*”.

*Gratia praesupponit naturam* significa a su vez que *gratia non destruit naturam*. Ello se desprende del mismo Jesús, verdadero Dios y *verdadero hombre*. Lo que se expresa es que la gracia no sólo cuenta con una naturaleza que la recibe, sino que la redención, de ningún modo vulnera aquella humanidad. Sobre este punto, se profundizó la reflexión hasta concluir que *gratia perficit naturam*. Trascendiendo la perspectiva negativa (“non destruit”) se pasa a una visión positiva. El *verdadero* hombre adquiere así una nueva intensidad: *Ecce homo!* (Jn 19,5). Cristo no es sólo un hombre sino *el* hombre, *la* imagen perfecta del Padre, el Adán definitivo (cf. GS 22). La naturaleza se supera a sí misma de modo paradójico: por la gracia, y no sin ella, la naturaleza humana llega a ser más propiamente ella misma. La sanación consiste en una “*perfectio formalis*” (santo Tomás) a la cual la naturaleza ya estaba dispuesta e inclinada. “Por eso Buenaventura habla de que la gracia sosiega a la naturaleza (*quietare*: alcanzar un objetivo y descansar), la perfecciona (*consummare*) y la eleva a su pleno valor (*nobilitare*)”.<sup>497</sup> En la conciencia de que esta “perfectio” es escatológica, el axioma encontró una nueva versión: *gratia superexaltat naturam*. La gracia sana y eleva por encima de la capacidad humana aunque respondiendo a su expectativa o deseo profundo. En la exaltación está aludida la gloria de nuevas creaturas, hijos de Dios, resucitados en Cristo, templos del Espíritu y partícipes de la vida trinitaria.

## 5.2. Marco soteriológico de las “Orientaciones”

Luego de habernos acercado a la soteriología clásica a través de dos formulaciones paradigmáticas, intentaré presentar el marco soteriológico de las “Orientaciones”. La

<sup>496</sup> RATZINGER, *Gratia* 166-167.

<sup>497</sup> AUER, *El evangelio* 223. Con todo, la gracia tiene forma de cruz; cf. RATZINGER, *Gratia* 175; SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt* 212.

motivación de Ratzinger se deja ver tanto en el primer párrafo de la 6ª tesis,<sup>498</sup> así como en otro escrito de la misma época. Aquí refiriéndose a Constantinopla III dice:

“¿Qué significa práctica y existencialmente, «una Persona en dos naturalezas»? ¿Cómo puede vivir una persona con dos voluntades y con un intelecto doble? No eran de ningún modo preguntas propias de una pura curiosidad intelectual. Nosotros mismos estamos aquí en juego, es decir, se trata de la pregunta: ¿cómo podemos *nosotros* vivir como bautizados, de quienes, según Pablo, ha de valer que «ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Ga 2,20)?”<sup>499</sup>

La 6ª tesis ofrece una síntesis cristológica y soteriológica a fin de “orientar” en un contexto de nuevos intereses. ¿Cuál es ese contexto? ¿Con qué propuestas se propone dialogar? Estas son las preguntas que quisiera responder. Según entiendo, la 6ª tesis se mueve en un triple horizonte de diálogo: la herencia filosófica de la Ilustración, la emancipación política-cultural y las teologías de la liberación. Tres ámbitos distintos pero no excluyentes entre sí.

### 5.2.1. La herencia filosófica de la Ilustración alemana

J. Werbick abre su *Soteriologie* con una larga reflexión sobre “la crisis de la soteriología”.<sup>500</sup> Remontándose a la Ilustración alemana repasa diversas posturas que los filósofos fueron adoptando respecto de Jesús. Lessing (1729-1781) lo ve ante todo como maestro pero no como salvador. Aun siendo el “mejor pedagogo” no brinda “nada a lo que la razón humana, dejada a sí misma, no hubiera podido llegar”.<sup>501</sup> Kant (1724-1804) acentúa esta dirección presentando a Jesús como ideal moral de la humanidad. La religión se identifica con la racionalidad ética de la que Jesús es *ejemplo e instructor*. En este horizonte inmanente no hay lugar para una acción salvífica de Dios. Esperar en la fe tal redención sería omitir aquello que el hombre puede y debe hacer. “Lo que cuenta es intentar *por sí mismo* la salida de la minoría *culpable* de edad y la culpable falta de libertad y emprender sin tardanza *ese* éxodo a fin de conquistar con la propia fuerza la tierra prometida del «reino de la libertad»”.<sup>502</sup>

La fe aparece como contraria a la libertad. Es por la fe que culpablemente renunciamos a ella y nos hacemos incapaces. Se impone un éxodo. El tránsito hacia la

<sup>498</sup> “No el ser uno junto al otro, sino el ser uno en el otro, la unidad de ser Dios y ser hombre en Cristo significa «salvación» para los hombres”; *Orientierungspunkte* 34.

<sup>499</sup> RATZINGER, *Schauen* 77.

<sup>500</sup> WERBICK, *Soteriología* 15-67: en este apartado seguimos de cerca su reflexión.

<sup>501</sup> G. LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* § 4, citado en: WERBICK, *Soteriología* 19.

<sup>502</sup> WERBICK, *Soteriología* 22.

libertad está en nuestras manos dado que consiste en el uso de la razón: allí está libertad; en la fe, en cambio, está la esclavitud. Los críticos del siglo XIX siguen la senda de Kant cuya influencia se hace sentir hasta el día de hoy. De hecho, las Orientaciones salen al paso de este planteo. ¿Acaso la fe en Jesús me hace menos libre? Como teólogo que se hace portavoz de la Iglesia Ratzinger responde: no; no sólo no quita libertad sino que la potencia y la “libera”.

Hegel y Kierkegaard, desde orillas opuestas, combaten fuertemente la tesis de Kant. Hegel (1770-1831) entiende la comunicación de Dios como liberación del hombre pero con dos lastres. Por una parte, concibe el ser mismo de Dios de modo dialéctico-contradictorio; por otra, la reconciliación en Cristo y el hombre mismo quedan reducidos a un “momento” de Dios. La distinción entre lo eterno y lo temporal se diluye y, en esa confusión, la creación pierde su dignidad y su autonomía.

La reacción de Kierkegaard (1813-1855) va por otro carril.<sup>503</sup> Mientras que los ilustrados –Hegel, Schelling, Fichte– ensayan desde el idealismo una filosofía de la religión, el célebre danés se inscribe en una apasionada dialéctica creyente, cercana al fideísmo. Vive y sufre la evidencia del pecado del hombre. No es sólo una conciencia sino una experiencia dramática. “El hombre fracasa en su libertad porque no cree”.<sup>504</sup> Y desde ese abismo se aferra al Cristo salvador, porque la radical incapacidad para el bien lo lleva a abrirse existencialmente a Jesús. No se trata de teorías sino de una *voluntad* herida.

La de Kierkegaard es una respuesta creyente a la misma preocupación de Schopenhauer y de Nietzsche. Mientras que el primero ve la salida en una negación de la propia voluntad (por ser una dinámica ciega, errática y condenada al fracaso), el segundo apuesta a una exaltación de la voluntad sin límites (voluntad de poder = superhombre = muerte de Dios).<sup>505</sup> Lo que aquí interesa destacar es que, tanto el ateísmo trágico de Schopenhauer como el vitalista de Nietzsche, lo mismo que la fe

---

<sup>503</sup> Werbick habla de una “soteriología como contraproyecto de la Ilustración”; Ibid 47.

<sup>504</sup> Ibid. 57. “La angustia es el vértigo de la libertad, el cual aumenta cuando el espíritu quiere establecer la síntesis, y la libertad mira entonces hacia abajo, hacia su propia posibilidad y capta la finitud para mantenerse en ella. En ese vértigo la libertad se hunde”; S. KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode und Anderes* (El concepto de angustia), citado en: Werbick, *Soteriologie* 57.

<sup>505</sup> Porque no puedo ni pretendo ofrecer aquí una presentación acabada de Nietzsche, me limito a la sola mención de conceptos clave para ilustrar su rechazo a la soteriología. Dios es rival del hombre; éste debe explorar a fondo su voluntad de poder, su instinto dionisiaco; porque el hombre está más allá de la moralidad (del bien y del mal) debe transgredir los límites y llegar a ser un super-hombre, cuyo nacimiento exige la muerte de Dios.

angustiada (quasi-irracional) de Kierkegaard giran en torno a la voluntad humana. Es allí dónde se juega la redención.

El sentir y el pensar contemporáneos siguen siendo deudores de estos planteos. Todavía hoy vemos cuan problemático es el vínculo Dios-hombre. No logramos salir del planteo de Kant, radicalizado por Nietzsche, para quien la libertad del hombre decrece ante la presencia de Dios. Sea de modo más civilizado y racional, sea de modo más alocado y nihilista, la disyuntiva que obliga a optar entre humanismo y fe sigue en pie.<sup>506</sup> Tampoco faltan hoy quienes, tras las huellas de Kierkegaard, creen tener que renegar de la plena humanidad para acercarse a Dios.<sup>507</sup> Finalmente, tenemos que advertir una subrepticia vuelta del panteísmo –otrora hegeliano, ahora neo-gnóstico– en las propuestas de la New Age, aunque aludan (sincréticamente) a Jesús.<sup>508</sup>

### 5.2.2. La “emancipación” política-cultural europea

Así como el giro antropológico de Descartes encuentra en la ética de Kant una prolongación; de modo semejante, la revolución francesa traduce en términos políticos aquella ética.<sup>509</sup> Precisamente ese origen, impregnado de tintes polémicos y rupturistas, le hizo más difícil a la Iglesia reconocer lo valioso de una mentalidad que, en parte, reaccionaba ante una teonomía por momentos represiva. Tan atrás había quedado la genial síntesis de Tomás de Aquino, que la moderna autonomía del sujeto político moderno ya no podía ser integrada en el marco cristiano.

El concilio Vaticano II, como instancia paradigmática, da un vuelco al respecto y se pronuncia a favor de la autonomía de las realidades temporales, particularmente en lo que hace a la libertad del hombre.<sup>510</sup> Defender el peso propio de lo creado es una convicción de fe. No un apéndice marginal sino un distintivo fundante de la revelación bíblica que afirma la trascendencia (y la libertad) del Creador. Dios no se confunde con su obra sino que es capaz de tomar distancia: “el séptimo día descansó” (Gn 2,2). En este punto se destaca la fe judeocristiana de las religiones antiguas así como de las diversas gnosis de ayer y hoy.<sup>511</sup> Respecto de esta especificidad creacionista, es especialmente significativo el rol que un teólogo como santo Tomás atribuye a la

<sup>506</sup> Cf. H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Madrid, Encuentro, 1997.

<sup>507</sup> Un ejemplo sería el fundamentalismo bíblico; cf. BENEDICTO XVI, *Verbum Domini* 44.

<sup>508</sup> WERBICK, *Soteriología* 64-67.

<sup>509</sup> KASPER, *Teología e Iglesia* 219; 241.

<sup>510</sup> GS 36, DH. De especial cariz cristológico es la distinción y compenetración de órdenes en AA 5.

<sup>511</sup> “Sólo la fe cristiana ha descubierto el gran abismo de una libertad humana como libertad frente a Dios, y con ello ha creado también la posibilidad de volverse contra Dios”; KASPER, *Teología e Iglesia* 224.

libertad.<sup>512</sup> Para él, “la teonomía presupone la autonomía del hombre. Al teocentrismo material corresponde un antropocentrismo formal”.<sup>513</sup> También aquí se aplica el axioma *gratia supponit naturam*, que, nuevamente con Kasper, se podría traducir así: “la libertad de la fe presupone la libertad moral como condición para que aquélla sea posible”.<sup>514</sup>

Más allá de esta impecable teología, hoy redescubierta, al hombre contemporáneo le sigue pesando la herencia de Kant y de Nietzsche (y de Freud). Frecuentemente se habla de derechos humanos y de libertades cívicas como una reivindicación de lo natural que, de por sí, debe divorciarse de Dios. Entonces, la relación fe-política se plantea en términos de indiferencia cuando no de rivalidad. La emancipación entendida como proyecto absolutamente independiente de lo religioso sigue condicionando la noción de libertad.<sup>515</sup> Pero esta libertad, desgajada de fundamentos metafísicos, acaba por desdibujarse y quedar sometida a los caprichos del poder.<sup>516</sup> En este sentido, la experiencia refuta a la academia, ya que tanto el marxismo como el nazismo fueron responsables, en el nombre mismo de la libertad, de tantísima opresión. Salvando las distancias, tampoco la democracia liberal dominante queda exenta de reproches en torno a una genuina vivencia de la libertad.<sup>517</sup>

### 5.2.3. Las teologías de la liberación latinoamericanas

Que Ratzinger hable de libertad y de liberación, en Brasil, mientras corre el año 1982, obliga a vincular su discurso –al menos parcialmente– a las teologías de liberación. Siguiendo a la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF), prefiero hablar en plural de *teologías*, “ya que la expresión encubre posiciones teológicas, o a veces también ideológicas, no solamente diferentes, sino también a menudo incompatibles entre sí”.<sup>518</sup> Al igual que en los apartados precedentes, me limito a plantear un horizonte de diálogo cuya profundización me excede.

<sup>512</sup> S. TOMÁS, *Summa Theologiae* I-II, Prólogo. Cf. RATZINGER, *En el principio creó Dios* 120: “Fe en la creación como fundamental decisión antropológica”.

<sup>513</sup> KASPER, *Teología e Iglesia* 212.

<sup>514</sup> Ibid. 248. El autor propone desarrollar una “analogía libertatis”; Ibid. 253.

<sup>515</sup> J. B. METZ, “Erlösung und Emanzipation”, en: L. SCHEFFCZYK (ed.), *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg, Herder, 1973, 120-140. Benedicto XVI ha hablado mucho sobre este tema en su visita a EE.UU. proponiendo a este país como modelo de integración entre religión y sana laicidad (15-21/04/2008).

<sup>516</sup> RATZINGER, *Werte in Zeiten des Umbruchs* 46; ID., *Kirche, Ökumene und Politik* 153-155; 183-197; ID., *Fe, verdad, tolerancia* 204ss. La filosofía de Sartre nos enseña que la absolutización de la libertad es una condena, un infierno; allí “se hace patente que la liberación que desliga de la verdad no engendra libertad pura, sino que la suprime”; Ibid. 211.

<sup>517</sup> RATZINGER, *Fe, verdad, tolerancia*, 202; 209; ID. *Werte* 24; 41-66.

<sup>518</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis nuntius* VI, 8.

La temática liberacionista no sólo no es ajena a la emancipación europea, sino que nace bajo su influencia. De todos modos, cada propuesta acentúa intereses diversos según sus respectivos contextos, llegando incluso a criticarse mutuamente.<sup>519</sup> ¿Cuál es la originalidad de la propuesta latinoamericana? Más allá de autores particulares, la teología (y el Magisterio) posconciliar de América Latina coincidió en su especial atención a los pobres y a la justicia social. Jesús mismo, citando a Isaías, ofrece esta clave de lectura respecto de su misión, que es también cumplimiento de las promesas del Padre. “El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos, la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor” (Lc 4,18-19). En medio de tanto sufrimiento surgió una reflexión no sólo destinada a los más pobres sino pensada *desde* su misma realidad. En este contexto, el evangelio como fuerza de liberación, renovaba su capacidad de interpelación a un continente con mayoría católica.

Al asumir esta perspectiva con el vigor de quienes se sienten implicados, los teólogos de la liberación llamaron la atención de la Iglesia universal. ¿En qué sentido? Diríamos que en un doble sentido, “crítico-receptivo”, cuya dualidad axiológica intentó registrar la CDF en sus documentos.<sup>520</sup> Los reparos se dirigieron principalmente al uso insuficientemente crítico de categorías marxistas. No tiene porqué sorprender el que un pensamiento novedoso haya necesitado tiempo para pulir sus expresiones.<sup>521</sup> Además, la situación era bien compleja por tratarse de un movimiento teológico-pastoral; lo que significa, por un lado, un fenómeno amplio y de difícil discernimiento, y por otro, un propósito de traducción directa en la praxis.<sup>522</sup> Esta praxis derivó por momentos en violencia explícita y en ansias de revolución.

De otra parte, la recepción puede verse en la conciencia de una nueva sensibilidad eclesial respecto de los pobres a la luz de Jesús. Dicho aporte, condensado en la “opción preferencial por los pobres”, ingresó en el Magisterio universal a través de

---

<sup>519</sup> CH. DUQUOC, *Liberación y progresismo. Un diálogo teológico entre América Latina y Europa*, Santander, Sal Terrae, 1989.

<sup>520</sup> Cf. *Libertatis nuntius*, Introducción: LN (1984) en versión crítica; LC (1986) en versión positiva.

<sup>521</sup> Remitimos a la muy equilibrada, sincera y humilde reflexión de G. GUTIERREZ, “Mirar lejos. Introducción a la nueva edición”, en: ID., *Teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1990<sup>5</sup>, 17-53.

<sup>522</sup> “Die Neuheit der Theologie der Befreiung aber liegt darin, daß sie als eine Reflexion des Glaubens sich im Innern der Praxis der Befreiung vollzieht und von ihr ebenfalls ausgeht”; L. BOFF, “Eine kreative Rezeption des II. Vatikanums aus der Sicht der Armen: Die Theologie der Befreiung”, en: E. KLINGER; K. WITTSTADT (eds.), *Glaube im Prozess*, Freiburg, Herder, 1984, 638.

diversos documentos.<sup>523</sup> Este amor afectivo y efectivo tan característico de la Iglesia latinoamericana reconoció en las últimas décadas, y gracias a las teologías de la liberación, que es necesario evangelizar las estructuras socio-políticas. Aquí nos sale al paso otra expresión, también acogida por el Magisterio, que mucho debe a la reflexión latinoamericana: “estructuras de pecado”.<sup>524</sup> No pocas veces el hombre debe moverse en una red de corrupción ya instalada. Más allá de las buenas intenciones particulares, suelen existir sistemas perversos que favorecen el mal y dificultan el bien hasta el heroísmo. Ante esta experiencia se hace claro que, más que acciones caritativas puntuales, la solidaridad cristiana implica un compromiso integral donde hay lugar para la política, la economía y todos los demás ámbitos humanos. Parece sin embargo, que la lucidez del diagnóstico todavía no se ha visto plasmada en un nuevo cristianismo integral y efectivamente liberador. En este sentido, el amplio fenómeno de la teología de la liberación permanece abierto como propuesta, como desafío y como interrogante.

Concluamos este apartado con un testimonio de aquella época posconciliar, seguido de un breve comentario personal. El testimonio, que data de 1973, pertenece a E. Karlic en su calidad de presidente de la Sociedad Argentina de Teología. Comentando el promisorio panorama teológico latinoamericano, quien luego fuera cardenal expresó con perspicacia:

“Un aspecto que desearía ver más tratado, es el de la libertad como camino a la liberación, que es la libertad de los hijos de Dios, la que acompaña siempre al Espíritu. Más de una vez se habla de la liberación como ruptura con el pecado y con sus consecuencias en las estructuras humanas, y se hace relativo silencio con respecto a la libertad. Pienso que la idea de la libertad cristiana evitaría que se oscureciera alguna vez el valor y la función de la gracia en la historia de los hombres y de los pueblos”.<sup>525</sup>

Karlic tenía mucha razón, pero es posible ir todavía más allá. No miremos sólo a los cristianos sino al mismo Jesús. Es llamativa la desproporción existente en la teología latinoamericana entre la reflexión sobre el Cristo liberador y el Cristo libre. Hay aquí

<sup>523</sup> La expresión, acuñada por *Medellín* (Pobreza e Iglesia 9) y retomada por *Puebla* IV,I: 1134ss, es incluida en: *Libertatis Conscientia* 68, *Conclusión* del Sinodo extraordinario de 1985, *Redemptoris Mater* 37, *Sollicitudo rei socialis* 42 y *Centesimus annus* 11.57.

<sup>524</sup> La terminología fluctuante entre “situaciones” y “estructuras” injustas o *de pecado*, puede verse en: CELAM, *Documentos finales de Medellín* (1968), Justicia 2; JUAN PABLO II, *Homilía en Zapopán* (30-01-79); CELAM, *Puebla* (1979) 16.573.587, 281.452; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL: “Promoción humana y salvación cristiana” IVa (1976); JUAN PABLO II, *Reconciliatio et paenitentia* 16 (1984); CDF, *Libertatis nuntius* IV:15, XI:8 CDF, *Libertatis Conscientia* 42.54.75 (1986); JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis* 36-40 (1987); *Centesimus annus* 38 (1991); *Catecismo de la Iglesia Católica* 1869 (1992); PONTIFICIO CONSEJO “COR UNUM”: *El hambre en el mundo* 25-26 (1996); BENEDICTO XVI, *Mensaje para Jornada mundial del enfermo 2008* 4.

<sup>525</sup> E. KARLIC, “Presentación”, en: AA.VV., *Fe y política*, Buenos Aires, Guadalupe, 1973, 10.

una carencia cristológica cuyas consecuencias no sería raro se hicieran sentir. Sin una clara conciencia del modo en que Jesús es libre, tan original por cierto, difícilmente surja una reflexión que comprenda rectamente la liberación. En este sentido, el aporte de las “Orientaciones” de Ratzinger parece cumplir su propósito iluminador.

## Capítulo 6

### SALVACIÓN – LIBERACIÓN – DIVINIZACIÓN

Habiendo abordado el doble trasfondo soteriológico (general y particular) de la 6ª tesis, presento en este capítulo lo que ella dice del misterio de Jesús en relación al hombre. ¿Qué significa *para nosotros* que Jesús sea libre? ¿En qué sentido es su libertad *liberadora*? La exposición seguirá tres momentos: la salvación como liberación (1) que es, en última instancia, divinización (2); a la que el hombre accede en la oración (3).

#### 6.1. Salvación como liberación

“No el ser uno junto al otro, sino el ser uno en el otro, la unidad de ser Dios y ser hombre en Cristo significa «salvación»”.<sup>526</sup> Esta frase, que pertenece al primer párrafo de la 6ª tesis de las “Orientaciones”, pone en relación directa la perijóresis de naturalezas en Cristo con la salvación. La salvación es entendida como liberación ya que, efectivamente, “la asunción del querer humano en la voluntad de Dios no destruye la libertad sino que libera la verdadera libertad”.<sup>527</sup> Aquí reside la peculiaridad de nuestra liberación, en “nuestra participación en la libertad del Hijo”.<sup>528</sup>

Casi una década antes, el mismo Ratzinger afirmaba que “la salvación está vinculada con la libertad”.<sup>529</sup> Con ello quería decir que la salvación, lo mismo que la libertad, atañe fundamentalmente al *ser*. No es el *tener* lo que hace a la salvación sino el sentido y el amor. Sólo el amor abre la libertad a la salvación. La política y las liberaciones sociales “pueden hacer surgir fragmentos de libertad, condiciones de

<sup>526</sup> *Orientierungspunkte* 34. Es interesante destacar que la última oración de este primer párrafo, en su versión original, incluía la palabra “deificación” y omitía “liberación”; mientras que en la versión final, la del libro *Schauen auf den Durchbohrten*, es exactamente al revés; cf. AA.VV., *Cristo el Señor* 17.

<sup>527</sup> *Ibid.*

<sup>528</sup> *Ibid.* 37.

<sup>529</sup> J. RATZINGER, “Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung”, en: L. SCHEFFCZYK (ed.) *Erlösung und Emanzipation* 145-147.

libertad, pero no la libertad misma. La libertad sólo puede surgir de la libertad”.<sup>530</sup> Al respecto, aportaba una interesante apreciación lingüística. Cuando en la antigüedad se consideraba al emperador como guardián de la paz y del orden civil, se lo llamaba “conservator”. El cristianismo rehusó aplicar este título a Cristo para no confundirlo con un mero garante de lo habido, sino que empleó “salvator” para destacar la interioridad de la redención cristiana.<sup>531</sup>

### 6.1.1. Breve testimonio de la Escritura

De los diversos términos hebreos que el Antiguo Testamento usa para expresar la salvación (*sotería*: LXX), el verbo *yashá* es el más importante.<sup>532</sup> Su campo semántico, relativamente amplio, incluye la noción de liberación. Propiamente, sólo Dios salva-libera. Esto nos indica que, aunque la salvación suponga un matiz netamente temporal, no ha de olvidarse la dimensión religiosa, espiritual y escatológica. Así ocurre en el acontecimiento que funda la máxima experiencia liberadora de Dios para con Israel. El éxodo es una liberación política pero en orden al culto y al establecimiento de la alianza (Ex 5,1; 19).<sup>533</sup>

Jesús asume esta salvación-liberación en su mismo nombre, *Yeshua*, y la explicita desde el comienzo en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,18; Is 61). Pero está claro que él rechaza toda liberación o mesianismo temporal; su misión tiende a liberar del pecado y de la muerte que es su salario (Rm 6,23). Esto no supone ninguna traición al desarrollo del hombre ya que para Jesús, como en toda la Biblia, el hombre es uno. Por ende, la salvación es integral y aunque su núcleo sea el perdón de los pecados, este perdón se hace sentir siempre en otras dimensiones humanas. Así lo vemos en el díptico que forman la curación del paralítico y la vocación de Leví (Mc 2,1-17; Mt 9,1-13). En el primer caso confluyen perdón y sanación física; en el segundo, el llamado a los pecadores comporta un seguimiento con implicancias económicas: dejar la mesa de recaudación. Otro tanto nos enseña el episodio de Zaqueo. La salvación de aquel que estaba perdido, simbolizada en la casa que abre sus puertas a Jesús, se corresponde con

<sup>530</sup> ID., *Vorfragen* 147.

<sup>531</sup> Ibid. 145-146. Análogo es el caso del gobernante-revolucionario que no pretende conservar sino cambiar el orden establecido. Los dos ejemplos pueden tener connotaciones religiosas, e incluso cósmicas, pero ambos insisten en situar la salvación en la exterioridad, relegando el *ser* de las personas.

<sup>532</sup> Aprovechamos el excelente estudio de Y. CONGAR, “Salvación y liberación”, en: ID., *Un pueblo mesiánico*, Madrid, Cristiandad, 1976, 121-237.

<sup>533</sup> Ibid. 129; RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik* 237; ID., *Der Geist der Liturgie*, Herder, Freiburg, 2007<sup>2</sup>, 13-14; E. PIRONIO, “Reflexión en torno a la liberación”, en: ID., *Escritos Pastorales*, Madrid, BAC, 1975<sup>2</sup>, 78-80; 68: “la verdadera libertad exige siempre el auténtico servicio der Dios”.

un cambio muy concreto: “Daré la mitad de mis bienes a los pobres; y si en algo defraudé a alguien, le devolveré cuatro veces más” (Lc 19,8).

En síntesis, “para ser libres nos liberó Cristo” (Ga 5,1). Tan sólo dos apreciaciones. Primero, estamos salvados-liberados “en esperanza” (Rm 8,24). Es la tensión entre el “ya” operante y el “todavía no” remanente. Nuestra condición es la de “sellados con el Espíritu para la liberación” (Ef 4,30; 1,13). Segundo, esta liberación asume la paradoja de Cristo y su libertad obediencial. “Sólo es verdaderamente libre el hombre que se «deja alcanzar por Cristo Jesús» (Flp 3,12) y «encadenar por el Espíritu» (Hch 20,22). Sólo pueden proclamar la liberación los que, «liberados [evleuqerwqe, ntej] del pecado han llegado a ser servidores [evdoulw, qhte] de la justicia» (Rm 6,18)”.<sup>534</sup>

### 6.1.2. Breve testimonio de la liturgia

La liturgia es un “lugar teológico” de máxima importancia. No sin razón existe el adagio *lex orandi - lex credendi*, a través del cual se expresa una honda convicción eclesial: la liturgia es estímulo y garante de la ortodoxia.<sup>535</sup> El culto como celebración y experiencia viva del misterio por parte de la comunidad de fe ayuda a discernir doctrinas y aporta a la teología una riqueza insustituible.<sup>536</sup> Por ello presento ahora una panorámica del Misal Romano (3ª edición) en torno a la libertad y la liberación.<sup>537</sup> Me ciño a las referencias explícitas, dejando de lado términos equivalentes.

Digno de mención es el hecho de que sólo una vez se hable *directamente* de la libertad de Jesús.<sup>538</sup> A semejanza de la Escritura, de la que mucho toma, el Misal da por supuesta esa libertad y concentra su atención en el hombre necesitado de liberación. El sustantivo “libertador” aparece tan sólo tres veces y siempre en citas de salmos utilizadas como antifonas; lo que significa una presencia menor y no creativa.<sup>539</sup> Otra enseñanza que se desprende del Misal es la dimensión teológica y comunitaria de la

<sup>534</sup> PIRONIO, *Escritos pastorales* 68. “Este tema de la libertad o de la liberación (...) retorna una y otra vez, como un verdadero *leitmotiv* a lo largo de los escritos de san Pablo”; GESCHÉ, *Jesucristo* 223.

<sup>535</sup> DH 246: “lex supplicandi statuat legem credendi”; CEC 1124.

<sup>536</sup> “La liturgia es un *topos* teológico, no exclusivamente por medio de la tradición de la palabra, sino por medio de la realización, el orar, el cantar, el alabar, el ensalzar, el celebrar”; P. HÜNERMANN, *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad*, Barcelona, Herder, 2006, 271.

<sup>537</sup> M. SODI; A. TONIOLO, *Concordantia et indices Missalis Romani: Editio typica tertia*; Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2002. Estudiamos la versión latina y la argentina de 2009.

<sup>538</sup> O. Of., Misa “Para pedir la reconciliación”. Muy significativa es la expresión “voluntariamente aceptada” en la Plegaria eucarística II.

<sup>539</sup> *Liberator*: Miércoles V de Cuaresma; Domingo X “durante el año”; Domingo XVIII “durante el año”.

liberación: a) se le pide a Dios; b) desde y para el nosotros eclesial.<sup>540</sup> Con esto último queda también expresado el carácter personal de la liberación: “líbranos” (*libera nos*). Es el hombre mismo, es su naturaleza la que está en juego. Así aparece cotidianamente en el rezo del Padrenuestro, reforzado por el embolismo: “Líbranos de todos los males... siempre libres de pecado”. En el *todos los males* descubrimos el anhelo de una liberación integral, pero que en el fondo depende de la liberación *del maligno* (*a malo-ponhrou/*) y de su obra, que es el pecado. Consecuente, la liturgia también nos invita a rezar para vernos libres “de la condenación eterna” (Pleg. Euc. I).

Si bien hay lugar para la liberación temporal,<sup>541</sup> el Misal privilegia ampliamente la liberación-libertad específicamente cristiana, cuyo *auctor* es el Padre, y a la que se pondera como “verdadera”, “perfecta”, “espiritual” y “perpetua”.<sup>542</sup> Esto se hace especialmente visible en la Vigilia pascual: anuncio pascual (tinieblas), letanías (mal, pecado, muerte eterna), renovación de las promesas bautismales (libertad de los hijos de Dios).<sup>543</sup> Además, el tema de la liberación como salvación se repite en los introitos a la siguientes Misas: de la Cena del Señor, de la Exaltación de la Santa Cruz y del misterio de la Santa Cruz (votiva). De especial densidad cristológica, por su alusión a Hb 4,15 y Lc 4,18, es la Plegaria eucarística IV:

“Y así compartió en todo nuestra condición humana,  
menos en el pecado;  
anunció la salvación a los pobres,  
la liberación a los oprimidos  
y a los afligidos el consuelo”.

Nuestro paneo se completa recogiendo cuatro dimensiones propias de la liberación cristiana: mariana, eclesial, cósmica y escatológica. En cuanto primera redimida, María es modelo de mujer liberada y abogada de nuestra liberación.<sup>544</sup> La Iglesia a su vez, espejándose en la Madre de Dios, está llamada a reflejar un “testimonio

<sup>540</sup> La excepción está dada, al margen de citas sálmicas, por la oración secreta del sacerdote antes de la comunión: “...líbrame Señor por la recepción...”.

<sup>541</sup> O. Col., Misa “En tiempo de hambre o por los que padecen hambre” A y B. “Libertad religiosa” en: O. Universal IX: Por los gobernantes, Viernes Santo; O. Col., Misa “Por las autoridades públicas”.

<sup>542</sup> O. Col., Misa “Para pedir la reconciliación”; O. Col., miércoles de la octava de Pascua; O. Of., Misa “Por las vocaciones a la vida religiosa”; O. Col., viernes IV de Pascua; O. Universal IX, Viernes Santo; Bendición Solemne para Tiempo de Pascua.

<sup>543</sup> Se habla de “libertad *de adopción*” en la O. Posc. de Misa ritual para la Confirmación B. El bautismo como “liberación del pecado” aparece claramente en la fórmula de la unción postbautismal.

<sup>544</sup> O. Of., “Inmaculada Concepción de la V. M.”; O. Posc., “Asunción de la V. M.”; O. Col., “N. S. de la Merced”.

vivo de verdad y libertad”.<sup>545</sup> Este testimonio busca comunicar y expandir la buena noticia al mundo entero. Y es por esta liberación cósmica que se ruega expresamente en la Solemnidad de Jesucristo, Rey del universo.<sup>546</sup> Pero consciente de su condición peregrina, la Iglesia no olvida que el reino y la liberación están en camino hacia su realización definitiva. De ello se acuerda especialmente al rezar por los difuntos: para que sean liberados de la corrupción de la muerte.<sup>547</sup>

### 6.1.3. Breve testimonio de la evolución dogmática

A lo largo del tiempo, la teología cristiana ha vinculado siempre la salvación a la libertad. Atendiendo a los diversos acentos e imaginarios conceptuales, según el horizonte epocal dominante, se puede describir la evolución de los modelos soteriológicos como una “progresiva historia de libertad”.<sup>548</sup>

En los primeros siglos, especialmente en la patrística griega, la redención cristiana es habitualmente concebida como una educación (*paideia*) en Cristo. Tal educación supone un acercamiento por parte de Dios a la libertad humana con el fin de incluirla en un proceso salvador tendiente a una mayor libertad. “La pregunta central de la *paideia* platónica dice: ¿cómo llega el hombre a su verdadero y auténtico ser, a su verdadera humanidad, a su verdadera libertad?”.<sup>549</sup> Cabe precisar que la perspectiva platónica de la contemplación del ideal recibe un nuevo enfoque con los estoicos, que centran su atención en el Logos ya presente en toda realidad. Salvando la libertad de Dios (su trascendencia), los Padres griegos presentan la salvación como el nuevo conocimiento que el hombre adquiere en Cristo. Este conocimiento, que no padece la disociación moderna entre teoría y práctica, conduce a una semejanza divina entendida como plena humanización. La cristianización de la *paideia* helenística “corrige la estructura cosmológica de la concepción griega en orden a la libertad y la personalidad de Dios y en orden a la libertad y la personalidad del hombre”.<sup>550</sup>

Otra sensibilidad es la que mueve al enfoque latino-occidental, lo que permite una percepción más aguda de la libertad del hombre. A diferencia de los orientales,

<sup>545</sup> Pleg. Euc. para diversas circunstancias IV. Cf. “Libertad de espíritu”: O. Col. Domingo XXXII.

<sup>546</sup> O. Col., “Jesucristo, rey del universo”. El prefacio colorea el alcance teológico de esa liberación.

<sup>547</sup> “Por los difuntos”, O. Col. IB; O. Colecta IIIA2; O. Posc. IIIA4; O. Posc. IIIA5; O. Col. y O. Of. IIIB2; O. Col. IIIB3; Prefacio de Difuntos II.

<sup>548</sup> G. GRESHAKE, “Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte”, en: SCHEFFZCYK, *Erlösung und Emanzipation* 69-101 (aquí 93).

<sup>549</sup> Ibid. 77. “Die platonische *Paideia* ist wesentlich ein Erlösungs- und Befreiungsprozess”; Ibid. 78.

<sup>550</sup> Ibid. 83.

cuyo interés privilegia la totalidad y la búsqueda de la armonía, con el riesgo de descuidar al sujeto, los occidentales se muestran más concretos. Los latinos asumen mejor la praxis, el orden jurídico-social y cuestiones relativas a la responsabilidad, la culpa y la retribución. Es una visión que tiende a delinear lo característico de Dios y del hombre a fin de restablecer el orden alterado por el pecado.<sup>551</sup> El tópico del orden estropeado va desde Tertuliano hasta Anselmo e incluso más allá.<sup>552</sup> Que el acento recaiga sobre la justicia y la satisfacción, sobre la cruz y el Cristo víctima, no debe interpretarse como una teología al margen de la misericordia. Lo que se intenta es hacer visible la dignidad de lo humano y la parte que le toca en la salvación. En el fondo, es un pensamiento muy en sintonía con la Biblia y con lo que ella dice de la alianza. Todavía más. La misericordia está en que Dios, fiel a su alianza de amor, elige restablecer dicha alianza sin avasallar, sino respetando la libertad y la dignidad del hombre.

Llegamos así a una distinción propia de la teología latina: redención objetiva y subjetiva. Que Jesús se haya ofrecido de manera vicaria por los hombres, de una vez y por siempre, no anula la responsabilidad que le cabe a cada sujeto. El hecho de que Cristo represente a la humanidad no quita nada a la decisión personal de cada uno. No podemos decir que este aspecto estuviera totalmente ausente en los orientales, pero sí que quedaba diluido en el amplio (y marcado) contexto de una antropología integrada a la cosmología, que a su vez, dependía estrechamente del Logos divino. Es Agustín quien en su polémica anti-pelagiana, desarrolla especialmente la respuesta libre del hombre por lo cual se ve liberado. La redención se vive como algo sumamente personal: la gracia toca directa, inmediata e interiormente al hombre sanándolo en lo profundo. Todavía hay lugar para la mediación eclesial-sacramental, pero ya se deja ver una autonomía de la doctrina de la gracia que llevará con el tiempo a una nociva separación de la cristología. Lo decisivo de este paso lo expresa Greshake: “Con Agustín nace la pregunta por la redención del individuo, por la *liberación de la libertad*, por la posibilidad del sujeto de ser uno mismo”.<sup>553</sup> Aunque muy de lejos, late ya *in nuce* el gran tema de la modernidad.

---

<sup>551</sup> “Deshalb ist die lateinische Erlösungslehre –abgekürzt und schlagwörtig formuliert– primär retrospektiv und statisch gestimmt; es geht um Vergebung und Wiederherstellung (...) Umgekehrt ist die griechische Soteriologie primär dynamisch-prospektiv”; Ibid. 84.

<sup>552</sup> El tema del “derecho” de Satán sobre el hombre es tanto latino como griego; Ibid. 75, 86.

<sup>553</sup> Ibid. 93 (cursiva nuestra). Cf. la distancia de BALTHASAR, *Teodramática* 4 349 (nota 20).

Como ya se ha visto (5.2.), la modernidad radicaliza la importancia del sujeto hasta hacer de Dios un mero medio de su realización personal. Luego acaba desechándolo porque le parece que una libertad liberadora desde fuera contradice su pretensión de autonomía.<sup>554</sup>

“Toda la teología moderna es, en la medida que dialoga realmente con su tiempo, un sostenido intento de mediación, para nivelar entre sí la doctrina tradicional de la salvación y la moderna experiencia de subjetividad, y dar así lugar a nuevos modelos de comprensión para la salvación”.<sup>555</sup>

Esta afirmación general de Greshake da cuenta exactamente de la intención particular de Ratzinger en sus “Orientaciones”. Así lo apuntaba él en su introducción y así lo vimos nosotros al comienzo de esta disertación (0.3.2.). Recordamos que también para Kasper éste era el tema decisivo para la teología contemporánea. Arribamos pues a dos certezas: por un lado, el estar en la pista de investigación correcta; por otro, la importancia capital de nuestro tema.

#### 6.1.4. Mirada recapituladora

Según el testimonio bíblico, litúrgico y dogmático, no cabe duda de que la salvación es liberación. Congar lo dice de manera contundente: “Jesús es libre y aporta libertad (...) Quien se ha decidido por lo absoluto queda libre de lo relativo. Quien a sólo Dios adora se mantiene libre ante los ídolos”.<sup>556</sup> Sin excluir las otras dimensiones de una liberación plena e integral, hay que saber reconocer el núcleo de la liberación de Jesús. “En la perspectiva cristiana la libertad se define por referencia a Dios, y es independiente de las condiciones sociales o de salud”.<sup>557</sup>

También Pironio coincide con Ratzinger al plantear la salvación como liberación ante todo interior. En un célebre estudio –sólido, profundo y sencillo– expone una genuina *teología* de la liberación de notable matriz cristológica.

---

<sup>554</sup> Ibid. 95. Greshake distingue al menos tres modelos soteriológicos modernos: uno racionalista-moralizante de inspiración iluminista kantiana, otro idealista-totalizante de inspiración hegeliana y otro existencial donde la clave está en el primado de la conciencia (Schleiermacher y la teología liberal). Este último recupera la persona de Jesús (no el mero ejemplo o idea) y la salvación *ab extra*; Ibid. 94-100.

<sup>555</sup> Ibid.

<sup>556</sup> CONGAR, *Un pueblo mesiánico* 165. Cf. CELAM, *Puebla* 325.

<sup>557</sup> CONGAR, *Un pueblo mesiánico* 167. Para la difícil articulación entre liberación y liberaciones, hay que recurrir al paradigma cristológico de Calcedonia (202.237). Es la misma tensión vista entre naturaleza y gracia, que expresamos como *continuidad discontinua* (196). “Estamos de acuerdo en que la auténtica liberación humana forma parte de la misión [de la Iglesia]. No lo estamos, en cambio, si se trata de *definir* la misión por esta liberación humana, aunque se hiciera a favor de una referencia al reino escatológico”; Ibid. 218. “Son campos esencialmente distintos, pero misteriosamente compenetrados e inseparablemente unidos”; PIRONIO, *Escritos pastorales* 94.

“El camino para el cambio pasa siempre por las exigencias interiores de las bienaventuranzas evangélicas (Mt 5,3-11). Antes de pretender transformar las estructuras es preciso «revestirse del hombre nuevo, creado a imagen de Dios en la justicia y la verdadera santidad» (Ef 4,24). En este sentido, «la liberación» empieza dentro, por la renovación cotidiana del «hombre interior» (2 Cor 4,16). Cada hombre necesita ser interiormente liberado”.<sup>558</sup>

Cierto que la liberación así presentada, que es como debe ser, acarrea un riesgo. Congar lo admite y lo enuncia. Primero describe la salvación como “una interiorización que lleve la liberación al mismo corazón del hombre”; inmediatamente después apunta: “No se puede ignorar toda la insuficiencia, todo el peligro de evasión que entraña esta perspectiva”.<sup>559</sup> Sin embargo, se trata de un riesgo que hay que afrontar y tras el cual se esconde una inmensa ganancia.

“Cuando se supera este riesgo, la interiorización del Espíritu liberador de Cristo pone en la lucha por las esperanzas humanas y las liberaciones temporales una pureza, una profundidad, un estilo en que se transparenta, dentro mismo de las luchas terrenas, algo de la libertad gloriosa de los hijos de Dios y de la reconciliación absoluta a cuyo servicio estamos”.<sup>560</sup>

Podría preguntarse en qué medida la 6ª tesis contempla la salvación como liberación integral. A primera vista parece que el autor se limita a una liberación personal e interior, pero no ha de olvidarse el contexto. Se trata de una conferencia, género que de por sí impone reducciones. Por otra parte, la intención es brindar una mirada de conjunto con el fin de orientar más que agotar.<sup>561</sup> No obstante, encontramos una referencia inequívoca hacia el progreso humano no exenta de un necesario componente escatológico. Es en la libertad de Jesús como la conciencia del hombre

“alcanza su rectitud más profunda y su fuerza inquebrantable. Y sólo a partir de esta conciencia puede surgir aquel orden de las cosas humanas que corresponde y protege la dignidad del hombre; un orden que debe ser buscado siempre de nuevo por cada

---

<sup>558</sup> PIRONIO, *Escritos pastorales* 68; CELAM, *Medellín* I, 3: “... sobre todo, no habrá continente nuevo sin hombres nuevos que, a la luz del Evangelio, sepan ser verdaderamente libres y responsables”.

<sup>559</sup> CONGAR, *Un pueblo mesiánico* 207.

<sup>560</sup> Ibid. Así es como la “salvación de Dios en Jesucristo *supera, juzga y radicaliza* los esfuerzos humanos de liberación temporal”; Ibid. 203 (cursiva nuestra).

<sup>561</sup> En el prólogo de *Schauen* leemos que “el tema está, sencillamente, más indicado que desarrollado”, 9; y algo parecido en la nota 1 de las “Orientaciones”: “Mi tarea e intención era iluminar su unidad interior y su totalidad [de la cristología]. La pérdida de esta visión de conjunto es el auténtico problema del debate cristológico actual, que no puede ser encontrado más que en repetidos avances hacia la totalidad, aunque a cada paso nos acechen los cepos de las cuestiones particulares, que en este contexto no pueden ser discutidas en profundidad”; *Orientierungspunkte* 13.

generación desde la conciencia vigilante del hombre, hasta que venga el Reino de Dios, que sólo Él puede instituir”.<sup>562</sup>

Jesús nos libera en cuanto personas y lo hace de modo personal. Sana aquello que nos distingue del resto de la creación pero involucrándonos y exigiendo nuestra participación. De eso se trata, su libertad *libera* nuestra libertad para que seamos más libres, es decir, más humanos. Y al ser más humanos, gran misterio, nos descubrimos más semejantes a Dios: partícipes “en la gloriosa libertad de los hijos de Dios” (Rm 8,21).

## 6.2. Liberación como divinización

“...también se hace visible la forma de nuestra liberación, de nuestra participación en la libertad del Hijo. En la unidad de voluntad de la que hemos hablado acontece la transformación más grande del hombre que se pueda pensar y, a la vez, la única deseable: su divinización”.<sup>563</sup>

El hecho de que Ratzinger piense la liberación en términos de divinización no constituye una ocurrencia personal. Por el contrario, con tal asociación reivindica la más clásica soteriología, que empieza por la Escritura, sigue en la patrística y encuentra acogida contemporánea en el concilio Vaticano II.

### 6.2.1. ¿Divinización en la Escritura?

La Escritura evita el término divinización, quizás porque su sola idea queda demasiado ligada a la seducción de la serpiente (Gn 3,5) o a cierto panteísmo. Sin embargo, ello no significa que la doctrina como tal esté ausente. El mismo Jesús recoge en contexto polémico una cita atrevida y de incierto alcance: “serán como dioses” (Jn 10,34; cf. Sal 82,6). Pero sin duda que la expresión más fuerte sobre el tema es la de 2 Pe 1,4: “partícipes de la naturaleza divina”.

Como bien dice Pironio, bíblicamente “el tema de la liberación está íntimamente conectado con el del «hombre nuevo», creado en Cristo Jesús por el Espíritu (Ef 4,24; 2,15; Col 3,10ss), de acuerdo al prototipo de humanidad nueva inaugurada en la persona

<sup>562</sup> *Orientierungspunkte* 37. En 1989, habiendo decaído el interés por la teología de la liberación, Ratzinger quiso recoger su legado en la tríada: *libertad-pobreza-vida* a la luz de Jn 14,6: *camino-verdad-vida*; cf. “Jesucristo, hoy”, en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL ET ALLI (eds.), “Salvador del mundo”, Sígueme, Secretariado Trinitario, 1997, 305-324 (luego publicado en RATZINGER, *Un canto nuevo* 11-39).

<sup>563</sup> *Orientierungspunkte* 37.

de Cristo resucitado como «último Adán» (1 Co 15,45).<sup>564</sup> Se trata del centro del mensaje cristiano que aquí sólo es posible mencionar, no desarrollar.

Es imposible olvidar en este contexto la rica teología paulina de la imagen (Rm 8,29; Col 3,10), de la nueva creación (2 Co 5,17; Ga 6,15; cf. Ap 21,1.5), del revestimiento de Cristo (Ga 3,27; 1 Co 15,53; Col 3,10), de la adopción filial (Rm 8,15.23; Ga 4,1-7; Ef 1,5) y del hombre como templo de Dios (1 Co 3,16-17; 6,19; 2 Co 6,16).

También la teología joánica es clara al respecto. La filiación divina como “nacimiento” aparece ya en el prólogo del cuarto evangelio (1,12-13; 3,30) y es retomada profusamente en 1 Jn (2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18). Esta filiación se presenta incluso con aires reivindicatorios y acompañada de una expectativa de *semejanza* divina (1 Jn 3,1-2). Esto último nos traslada al Génesis, donde Dios crea al hombre a su imagen y semejanza (1,26). La Biblia mantiene la tensión de una semejanza que no llega a ser *confusa* identidad total.<sup>565</sup> Ella atestigua la vocación original, el anhelo mal resuelto (Gn 3) y el cumplimiento reencontrado (aunque no del todo desplegado) en Jesús. De gran importancia para nuestro tema es que la plenitud humana, entendida como pertenencia a la estirpe divina, se expresa y se verifica en términos de libertad. Para decirlo una vez más; la del redimido no es cualquier libertad sino “la *gloriosa* libertad *de los hijos de Dios*” (Rm 8,21).<sup>566</sup>

### 6.2.2. La divinización como doctrina patrística

Los santos Padres, en especial los de origen griego (aunque no exclusivamente), expusieron frecuentemente la redención cristiana como divinización. “Dios se hizo hombre para que el hombre pudiera ser Dios”. Este axioma, conocido también como “admirable intercambio”, no sólo se repite una y otra vez en la patrística, sino que recorre toda la historia del cristianismo y encuentra lugar en la liturgia eclesial.<sup>567</sup> Por otra parte, es justo reconocer que la divinización, *cristianamente* entendida, necesitó de

<sup>564</sup> PIRONIO, *Escritos pastorales* 83.

<sup>565</sup> La distancia entre Dios y hombre, creador y creatura, se profundiza notablemente como consecuencia del pecado. Por ello la Escritura la afirma por momentos en tono polémico: Nm 23,19; Is 55,9; Ez 28,2,9; Os 11,9.

<sup>566</sup> “La gracia de Cristo es siempre a la vez liberación y divinización. Son dos aspectos inseparables de la misma realidad salvífica”; V. M. CAPDEVILLA I MONTANER, *Liberación y divinización del hombre 1*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1984, 11.

<sup>567</sup> CH. SCHÖNBORN, “Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung des Menschen”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 34 (1987) 3; ID., “¿Tiene el hombre que llegar a ser Dios?” en: ID., *De la muerte a la vida*, Valencia, Edicep, 2000, 35ss; WERBICK, *Soteriología* 246-251; BALTHASAR, *Teodramática* 3, 220-227; ID., BALTHASAR, *Teodramática* 4 222-226.

la clarificación cristológica para adquirir plena carta de ciudadanía.<sup>568</sup> Era preciso distinguirla de otras concepciones de tipo mítico o gnóstico para evitar confusiones que, a decir verdad, todavía siguen latentes, al menos como riesgo.<sup>569</sup>

A lo largo de ese derrotero de clarificación teológica se pueden distinguir tres etapas.<sup>570</sup> La primera de ellas sale al cruce de la crisis arriana, por lo que busca salvar la divinidad de Cristo desde la convicción soteriológica de la divinización del hombre.<sup>571</sup> La segunda corresponde a los siglos V-VII y se interesa principalmente por la humanidad de Cristo. La tercera etapa, valiéndose de los avances logrados hasta entonces, procura integrar armónicamente las dos naturalezas de Cristo. La cuestión sería: ¿en qué medida la humanidad divinizada de Cristo sigue siendo verdadera humanidad? Tocamos aquí de lleno el tema de la libertad de Jesús.

Advirtamos que al hablar de divinización, dos cosas quedan claras para los Padres. Primero: divinizar sólo es propio de Dios, es una gracia que el hombre no puede obtener por sí mismo.<sup>572</sup> Reencontramos aquí la paradoja según la cual, la única manera de plenificar la naturaleza humana es mediante la “gracia sobrenatural” de la divinización (Máximo). Segundo: la divinización no significa identidad esencial sino participación. “Todo lo que Dios es, excepto la identidad de esencia, es lo que llegará a ser aquello que sea divinizado por la gracia”.<sup>573</sup> Se trata de salvar tanto la trascendencia de Dios como la autonomía creatural, mediante una mirada que aúne creación y redención.

“La doctrina de la *imagen divina* del hombre es el correlato necesario para la doctrina de la divinización. Aquí no se interpreta la creatureidad del hombre como finitud radical, pero tampoco como «cripto divinidad», sino como apertura constitutiva para el ser humano en la participación de la vida misma de Dios”.<sup>574</sup>

La divinización no implica negación de la creatureidad sino su perfeccionamiento, dado que consiste en pulir la imagen divina propia del hombre. Por

<sup>568</sup> Según lo visto en 5.1.1., existía una clara conciencia de que la humanidad divinizada de Cristo era el fundamento teológico de nuestra divinización; cf. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana* 539.

<sup>569</sup> “La creatura, a pesar de que este misterio le toca en su naturaleza más íntima, no tiene la menor posibilidad (ni siquiera especulativa) de transformar esta oferta en un constitutivo de su finitud. El intento por llegar a realizar esto es lo que caracteriza toda gnosis”; BALTHASAR, *Teodramática* 4 355.

<sup>570</sup> SCHÖNBORN, *Über die richtige Fassung* 21-39.

<sup>571</sup> “Auch die arrianischen Gegner darin mit Athanasius übereinstimmen, daß die Vergöttlichung letztes Ziel aller Heilsveranstaltungen Gottes ist”; Ibid. 25.

<sup>572</sup> “Athanasius stellt *Theopoiësis* und *Cháris* als Synonyme nebeneinander”; Ibid. 26.

<sup>573</sup> MÁXIMO, *Amb. Io.* 41, PG 91, 1308 citado por SCHÖNBORN, *Über die richtige Fassung* 27. “Si la gracia divinizante es apreciada, se recibe no «una parte» o «algo» de Dios, sino verdaderamente al Dios total”; SCHÖNBORN, *De la muerte a la vida* 41.

<sup>574</sup> SCHÖNBORN, *Über die richtige Fassung* 28.

eso, no extraña que la divinización sea entendida desde la filiación *adoptiva* en Cristo. Precisamente en el respeto a la enseñanza bíblica de la filiación adoptiva se percibe la cuña cristiana que distingue a los Padres de otras concepciones. Atanasio dirá que “seremos dioses e hijos no por naturaleza (*physei*) sino por posición (*thesei*)”.<sup>575</sup>

Una vez consolidada la confesión de la naturaleza divina de Cristo, comenzó a crecer el interés por su naturaleza humana. En efecto, no pocas formulaciones en torno a la divinización tomaban como referencia la encarnación como desposorio de naturalezas.<sup>576</sup> De esto resultaba, no sólo una visión demasiado estática (a-histórica) sino que también acarrea el peligro para la humanidad de quedar subsumida en la divinidad. La divinización, fruto de la “mezcla” de naturalezas, suponía en autores como los dos Gregorios la primacía del componente más fuerte y el consiguiente debilitamiento de la humanidad: “como una gota de vinagre en el mar”.<sup>577</sup>

Frente a esa, así llamada, “redención física”, hacía falta una teología que diera cuenta del dinamismo de la perfecta humanidad de Cristo.<sup>578</sup> Ello sólo fue posible cuando se dejó de buscar la unidad en el plano de las naturalezas y se pasó a pensar la unidad personal de Cristo. En esta línea, debemos a Máximo el confesor y a Constantinopla III el aporte decisivo para una recta comprensión de la doctrina de la divinización. Ya Teodoro de Mopsuestia había señalado la importancia del alma humana de Cristo para nuestra redención –según aquello de “lo que no se asume...”–, pero será Máximo quien, especificando, ponga de relieve el papel de la *voluntad*.

“Si Adán, precisamente, prestó voluntariamente oídos (al tentador), voluntariamente miró y voluntariamente comió, entonces es la voluntad lo que en nosotros sufrió daño primero. Si esto es así y el Logos no asumió la voluntad en su encarnación, como éstos (los monotelitas) dicen, entonces no he sido liberado del pecado y tampoco redimido, ya que lo que no es asumido, tampoco es salvado”.<sup>579</sup>

Nos hemos acercado mucho a la solución pero todavía queda una pregunta por responder. ¿Dónde reside la divinización? Sabemos que la divinización atañe al querer y

<sup>575</sup> Arr. 2,59: PG 26, 273, citado por SCHÖNBORN, *Über die richtige Fassung* 30.

<sup>576</sup> Todavía hoy nuestra liturgia privilegia la encarnación (Navidad), por encima de la pascua, para celebrar el “admirable intercambio”.

<sup>577</sup> GRILLMEIER, *Cristo en la tradición* 585-597. Para las diversas críticas planteadas a este modelo soteriológico; cf. SCHÖNBORN, *Über die richtige Fassung* 32-33.

<sup>578</sup> El intento de una teología más acabada no anula la parte importantísima de verdad propia de la “redención física”, que entiende la encarnación como acontecimiento *libre* y *salvífico*. A su vez, Balthasar matiza desde un concepto amplio de la encarnación, la opinión generalizada de que los Padres dejaron en segundo plano la pasión y resurrección; *Teodramática* 4 222.

<sup>579</sup> Máximo, *Pyrr*: PG 91, 325A, citado en: SCHÖNBORN, *Über die richtige Fassung* 37.

al obrar porque de lo contrario, supuesta una humanidad pasiva, ya no sería posible hablar de ella en términos de plenitud humana. Pero, ¿cómo explicar la plena permanencia de la naturaleza humana? Schönborn apunta que es Diadoco de Fótica quien tempranamente acierta con una distinción. “La encarnación del Verbo no transformó la naturaleza sino la actitud (ἔξις)”.<sup>580</sup> Máximo retoma esta orientación en la ya vista distinción entre *logos* y *tropos*. La naturaleza como tal, su esencia, no estaba necesitada de redención sino su “modo de existencia”. La redención como divinización significa que la naturaleza humana accede a un modo divino de existencia, que es a su vez, culminación de su vocación más propia: ser imagen en la Imagen, ser hijo en el Hijo. “La divinización ya no significa más una participación indeterminada en la divinidad, sino una remodelación plenificadora (*vollendende Neuprägung*) del ser humano según la «forma original» del Hijo eterno”.<sup>581</sup> La divinización es por tanto sinónimo de una humanidad vivida como filiación divina. Así, lo que Jesús vive por naturaleza (filiación divina), lo recibimos nosotros por gracia (filiación adoptiva).

Finalizando este apartado, es dable afirmar con Greshake que, para los padres griegos, la divinización expresa lo mismo que la liberación. Se trata de la misma educación en Cristo entendida como comunión inclusiva. Así, la redención es la *paideia* por la que Jesús *asemeja* divinizando y *forma* liberando.<sup>582</sup>

### 6.2.3. La divinización en el horizonte contemporáneo El aporte de *Gaudim et spes*

Habiendo visto la plena correspondencia entre liberación y divinización desde el campo bíblico y patrístico, nos aventuramos ahora en el horizonte contemporáneo a fin de entender mejor la 6ª tesis. No parece un dato menor que, la que quizás sea la obra teológica más ambiciosa del siglo XX, adopte esta perspectiva soteriológica. La *Teodramática* de Balthasar quiere pensar el misterio de la ardua integración entre la libertad finita del hombre y la libertad infinita de Dios. Tal integración, realizada ante

<sup>580</sup> Diadoco de Fótica, *Ascens.*: SC 5bis, 168 = PG 65,1145D-1148A, citado en: SCHÖNBORN, *Über die richtige Fassung* 37. “La divinisation ne prive pas la nature humaine de ses propriétés (volonté, énergie), ni de sus habitus (ἔξεις) naturels (faim, soif, peine, etc.), mais la libère du péche, donc, la purifie, la divinise”; KARAYIANNIS, *Essence et énergies* 252.

<sup>581</sup> Ibid. 38. Máximo llega a hablar de una recíproca modelación: junto a la divinización del hombre existe una humanización de Dios; cf. *Ambig.* 10 (PG 91, 1113BC), citado en: SCHÖNBORN, *Über die richtige Fassung* 42; *Ambig.* 7 (PG 91,1084BD), citado en: BALTHASAR, *Teodramática* 4 357 (PG 91, 1084BD).

<sup>582</sup> GRESHAKE, *Der Wandel* 76-83. Más allá de estos aportes, el desarrollo de la dinámica humana de Cristo en la redención prevaleció en Occidente, mientras que Oriente se atuvo a una perspectiva más cosmológica; Ibid. 83-94. Balthasar no comparte la tesis de Greshake, para quien la *paideia* es la idea aglutinante de la soteriología patrística; él ve la primacía del intercambio; *Teodramática* 4 226.

todo en Jesús, supone para el hombre una doble liberación: negativa-positiva.<sup>583</sup> La redención es tanto *liberación del* pecado como *liberación para* la vida trinitaria. Ambas dimensiones se retroalimentan en un círculo virtuoso por el que “toda progresión en la divinización significa para la creatura una progresión en la propia libertad”.<sup>584</sup> Es evidente que al no dar más detalles de la obra balthasariana incurro en una grosera reducción. Lo dicho sin embargo, alcanza para dar cuenta de la validez y la vigencia de una propuesta, como la de la 6ª tesis, que pretende articular liberación y divinización.<sup>585</sup>

Contra ello, el siglo XX conoce resistencias a la doctrina de la divinización. Detrás de esas críticas late a menudo el prejuicio de la helenización del cristianismo (Ritschl, Harnack, Loofs). Para otros, como H. Küng, una enseñanza tal parecería estar fuera de época. “¿Quiere todavía *hoy* un hombre racional llegar a ser Dios? (...) Nuestro problema hoy no es tanto la divinización sino la *humanización del hombre*”.<sup>586</sup> Este tipo de planteo dialéctico es lo que confunde y lo que justifica la “orientación” integradora de la 6ª tesis de Ratzinger. Remito, una vez más, al artículo de Schönborn donde se muestra de forma lapidaria, que el anhelo de divinización en el hombre no ha decaído sino que se muestra vivo y operante en muchos ámbitos no teológicos e incluso no cristianos.<sup>587</sup> El deseo por alcanzar la esfera divina está presente en la filosofía, en la literatura y en la psicología pero más que nada, queda patente en la mística neo-gnóstica de la *New Age*.

A favor de la liberación cristiana como divinización habla también el concilio Vaticano II en la *Gaudium et spes* (GS). Acudo a ella en su carácter de paradigma de la Iglesia (y de la teología) contemporánea. Más allá de su autoridad magisterial, GS ha sabido ganarse una amplia aceptación por representar una teología abierta a la sensibilidad moderna. Por ello, aunque siempre susceptible de correcciones, su mensaje adquiere rango de icono y no en vano ha sido largamente retomado por Juan Pablo II.

<sup>583</sup> BALTHASAR, *Teodramática* 4 345 (343-358). Es significativo que de los 5 motivos bíblicos apuntados (217-221), sólo se retomen estos dos, en los que prolonga el largo desarrollo de *Teodramática* 2 191-309.

<sup>584</sup> BALTHASAR, *Teodramática* 4 358; cf. ID., *Teodramática* 2 212.

<sup>585</sup> Quien dice Balthasar, piensa en Rahner. También éste centró fuerzas en demostrar la salvación como el ansiado cumplimiento de una libertad que es constitutivamente deseo de superarse: “Sólo es hombre por cuanto está siempre en camino hacia Dios, sépalo expresamente o no lo sepa, quiéralo o no lo quiera, puesto que siempre será la infinita apertura de lo finito hacia Dios”; K. RAHNER, *Oyente de la Palabra*, Barcelona, Herder, 1967, 90. Esa Palabra revelada para la cual el oyente está hecho, “sólo puede oírse en el horizonte de una subjetividad apriorística divinizante y divinizada”. ID., *Curso fundamental de la fe*, Barcelona, Herder, 1998<sup>5</sup>, 186. “...aquello hacia lo que se mueve la humanidad: la divinización de la humanidad en el único Dios-hombre Jesucristo”; Ibid. 207. Cf. en esta disertación: 3.1.

<sup>586</sup> H. KÜNG, *Christsein*, München, 1974, 433, citado en: SCHÖNBORN, *Über die richtige Fassung* 4, 6; Cf. D. WIEDERKEHR, “Die ganze Erlösung. Dimensionen des Heils”, *Theologische Quartalschrift* 162 (1982) 335.

<sup>587</sup> SCHÖNBORN, *Über die richtige Fassung* 7-21.

La GS representa una lograda articulación entre antropología y cristología, que es como el desarrollo de una temprana intuición de Juan XXIII. “Sabe [la Iglesia] que, iluminando a los hombres con la luz de Cristo, hace que los hombres se conozcan mejor a sí mismos. Porque les lleva a comprender su propio ser, su propia gran dignidad y el fin que deben buscar”.<sup>588</sup> Respetando esta consigna de fondo, GS elige una perspectiva ascendente ya que su tema central es la antropología. Así, la “exposición preliminar” sobre el complejo mundo contemporáneo (4-10) desemboca en el interrogante básico sobre el hombre mismo; aunque anticipando ya la respuesta que Cristo es.<sup>589</sup>

“...Cristo (...) da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación (...) Bajo la luz de Cristo, imagen de Dios invisible (...) el Concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre” (GS 10b).

De especial importancia para nuestro tema es el capítulo sobre “la dignidad de la persona humana” (12-22), sugestivamente precedido por una reflexión que vincula la fe a la plena humanidad.<sup>590</sup> Se parte del hombre en cuanto imagen de Dios (Gn 1,26), aunque tal afirmación –unificadora de toda la antropología– queda de momento al margen de toda referencia cristológica (GS 12). La indeterminación propia de la categoría “imagen” en el AT pide una clarificación que llegará al final del capítulo.<sup>591</sup> Con todo, los rastros en el texto de la vinculación agustiniana entre *imago Dei* y *capax Dei* van preparando el terreno (cf. *De Trinitate*, XIV,8).

Aquella noble identidad queda opacada por la realidad del pecado, entendido como un *abuso de libertad* que *esclavizaba* al hombre (Jn 8,34) y del cual Cristo nos vino a *liberar* (GS 13). Es el drama que impide la plenitud del hombre sumergiéndolo en la tensión pascaliana de una “vocación sublime y una profunda miseria”.<sup>592</sup>

La interioridad característica del hombre (GS 14) se despliega en la tríada “inteligencia – conciencia – libertad” (GS 15-17). En relación a esta última, Ratzinger

<sup>588</sup> JUAN XXIII, *Humanae salutis* 10 (1961); cf. ID., Radiomensaje del 11/9/1962: “Sí: *Lumen Christi, lumen Ecclesiae, lumen gentium*”. Cf. L. GERA, “La correlación entre la cristología y la antropología en la constitución pastoral *Gaudium et spes*”; en: J. C. MACCARONE ET ALLI (eds.), *La constitución “Gaudium et spes”*. *A treinta años de su publicación*, Buenos Aires, San Pablo, 1995, 153-159.

<sup>589</sup> Cf. L. GERA, *La correlación* 165.

<sup>590</sup> “La fe (...) orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas (11a); “La misión de la Iglesia es religiosa y, por lo mismo, plenamente humana” (11c). Cf. J. RATZINGER, “Kommentar zum 1 Kapitel”, en: LThK<sup>2</sup>, *Das Zweite Vatikanische Konzil* III, Herder, Freiburg, 1968, 315.

<sup>591</sup> Cristo, Adán definitivo, llevará la categoría imagen “desde su origen creacionista hacia un motivo escatológico, que trata menos de la procedencia del hombre que de su futuro”; RATZINGER, *Kommentar* 317. “... für die Schöpfungstheologie nur in Eschatologie verstehbar; das Alpha wahrhaft erst vom Omega her erfassbar ist”; *Ibid.* 318.

<sup>592</sup> *Ibid.* 317; GERA, *La correlación* 167.

califica GS 17 como “el apartado menos satisfactorio de todo el texto” a la vez que señala un nuevo silencio cristológico.<sup>593</sup> Y porque se evita una ontología de la libertad, será menos claro que “la demanda de Dios, bajo la cual está el hombre, no es contraria a su libertad sino su verdadera realización; que la libertad humana no reside en la elección abstracta entre dos posibilidades distintas de acción, sino en vivir según su naturaleza en la presencia de Dios”.<sup>594</sup>

Con motivo de la muerte, “máximo enigma”, el concilio alude a la “semilla de eternidad” que el hombre lleva en sí y enlaza felizmente la teología de la creación y el misterio pascual. “Dios ha llamado y llama al hombre a adherirse a Él con la total plenitud de su ser en la *perpetua comunión de la incorruptible vida divina*. Ha sido Cristo resucitado el que ha ganado esta victoria para el hombre, *liberándolo* de la muerte con su propia muerte” (GS 18).

Luego de hablar de la muerte, GS asume el desafío del ateísmo no con afán condenatorio sino con ánimo de entablar un diálogo (19-21). Los padres conciliares advirtieron que tanto la Iglesia como el ateísmo compartían una pasión: el hombre. En este contexto se plantean las dificultades de entendimiento y algunas primeras pistas de solución.<sup>595</sup> Sin embargo, es en GS 22 donde uno encuentra una propuesta pulida de integración entre la antropología y la cristología. Esta integración tiene un anticipo significativo en la intervención del cardenal chileno Silva Henríquez (20-X-1964), para quien la verdadera antropología descansa en el misterio de Cristo “que no sólo es epifanía de Dios sino también epifanía de la plenitud del hombre”.<sup>596</sup>

Frente a ese problema no resuelto que el hombre es para sí mismo, GS 22 presenta a Cristo como la respuesta esclarecedora. Él es el nuevo Adán —*el homo futurus*— que “manifiesta plenamente el hombre al propio hombre”. El segundo párrafo, donde por dos veces se cita a Constantinopla III, constituye la clave de nuestro tema. Jesús es el hombre perfecto que ha devuelto “la semejanza divina deformada por

<sup>593</sup> RATZINGER, *Kommentar* 331. Es notable el cambio de *tribunal Christi* a *tribunal Dei*: 2 Co 5,10. Aun cuando se afirma que “la verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre”, nuestro autor cree que la consideración se limita al plano psicológico-sociológico donde no hay lugar para una mirada propiamente filosófica o teológica.

<sup>594</sup> RATZINGER, *Kommentar* 332.

<sup>595</sup> “La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios (...) Y sólo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor” (19). “Pretende este ateísmo que la religión, por su propia naturaleza, es un obstáculo para esta liberación [del hombre]” (20). “El reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad humana, ya que esta dignidad tiene en el mismo Dios su fundamento y perfección (...) La Iglesia sabe perfectamente que su mensaje está de acuerdo con los deseos más profundos del corazón humano (...) Su mensaje, lejos de empequeñecer al hombre, difunde luz, vida y libertad para el progreso humano” (21).

<sup>596</sup> Citado según DORN; GLENZER, *Tagebuch des Konzils III* en: RATZINGER, *Kommentar* 336.

el primer pecado”.<sup>597</sup> Pero ello sin renegar de la condición humana sino como verdadero partícipe de nuestra raza.

En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado (GS 22b).

Apoyado en la cristología conciliar de la Iglesia antigua, el Vaticano II insiste en la naturaleza humana de Cristo *asumida sin ser absorbida* (“*assumpta non perempta*”). Se la asume para elevarla; en él lo mismo que en nosotros: “*eo ipso etiam in nobis ad sublimen dignitatem [natura humana] evecta est*”. A fin de entender el alcance de esta elevación, cabe subrayar que las citas de Constantinopla III se refieren expresamente a la divinización: “*deificata/θεωθεϊσα*”. El de Cristo es un misterio único pero no aislado, ya que se abre solidariamente a todo el género humano para favorecerlo. “Con su encarnación se ha unido, *en cierto modo*, con todo hombre”.<sup>598</sup> Formulación audaz pero fiel a la Escritura (cf. Mt 25,31ss; Rm 5,10-21; 2 Co 5,19-21) por la que se fundamenta la soteriología.<sup>599</sup> El concilio explicita entonces algunos rasgos de esa humanidad singular, sin pecado. Nos atrae especialmente una: obró con voluntad de hombre.

Dos observaciones finales. En el tercer párrafo se califica de “libre” (*libere*) a la entrega de Cristo; entrega por la que “nos liberó (*eripuit*) de la esclavitud del diablo y del pecado” (22c). En el quinto párrafo encontramos una expresión síntesis de cuanto venimos reflexionando y que ha de entenderse en el marco de este gran encuentro entre antropología y cristología: “la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina” (22e). ¿Cómo traducir esta vocación divina? Lejos de sorprendernos nos alegra confirmar que GS 22 concluye con el llamado a una doxología trinitaria desde la filiación: “para que, hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: ¡Abba, Padre!” (22f).

<sup>597</sup> “La fórmula misma sugiere también que Cristo, por ser el hombre perfecto perfecciona a los demás (...) «Perfecto» significa también que «lleva a la perfección»”; GERA, *La correlación* 173.

<sup>598</sup> “Este tipo de presencia era precisamente lo que hacía de Jesús un ser único, irreductible, irrepitible (...) presente, *de algún modo*, no hipostático pero sí real”; GERA, *La correlación* 177-178.

<sup>599</sup> “Der *assumptio hominis* wird zunächst in seiner ganzen ontologischen Tiefe angeführt: Das Menschsein aller Menschen ist eines; indem Christus das eine Menschsein des Menschen an sich gezogen hat, ist ein Vorgang geschehen, der jedem Mensch trifft, das Menschsein ist fortan in jedem Menschen christologisch bestimmt”; RATZINGER, *Kommentar* 350.

### 6.3. La oración como “laboratorio de libertad”

Este último apartado quiere recapitular lo ya dicho explicitando el modo de acceso a esa liberación que es divinización. Entre la cristología y la soteriología, Ratzinger presenta la oración como categoría “puente”.<sup>600</sup> Así como la oración es el ámbito en el que Jesús afirma su libertad para decidir en conformidad con la voluntad del Padre, del mismo modo, también para nosotros la oración es ese ámbito de liberación. Pero en nuestro caso, ¿cuál es la oración que libera? No cabe imaginar aquí un diálogo aislado entre el hombre y Dios. Precisamente lo que define al cristiano como tal –y por ende a la oración cristiana– es la aceptación de Jesús como mediador entre Dios y los hombres (1 Tim 2,5; Hb 8,6). Si nuestra liberación no es otra cosa que la *participación* en la libertad del Hijo, ella no podrá darse sino como *participación* en la oración del Hijo. “Así, aquella oración, que entra en la oración de Jesús y llega a ser en el cuerpo de Cristo oración de Jesucristo, puede caracterizarse como laboratorio de libertad”.<sup>601</sup>

De modo sugerente, Ratzinger acuña la expresión “laboratorio de libertad” para expresar el ámbito de *transformación* cristiana (liberación-divinización). Es que la liberación que da la verdadera libertad le es dada al hombre como fruto de la unión con Cristo. Sólo en la conjunción de libertades se llega al fruto de la genuina libertad humana. Ante todo, de la conjunción en Cristo entre libertad divina y libertad humana. Luego, de la conjunción entre la libertad del cristiano y la libertad liberadora de Jesús, de la cual aquél acepta participar. No es algo mágico ni automático, sino el proceso sumamente personal de involucrarse con Jesús y dejarse plasmar por él según la voluntad de Dios. En este sentido, la oración es ese laboratorio de libertad en el que se gesta la *paideia* liberadora de Cristo. Lo que él vivió en carne propia, incluso agónicamente en Getsemaní, eso es lo que se nos ofrece al ingresar en su oración: la capacidad de obedecer en libertad amorosa y filial. Porque sólo “en” Cristo e impulsados por el Espíritu derramado en nuestros corazones, alcanza nuestra oración aquella libertad propia de la filialidad: ¡*Abba!* (Rm 8,15; 5,5).

---

<sup>600</sup> N. LOHFINK señala que en el AT, el vocabulario hebreo de salvación (*js', pdh, g'l*) alude, más que a los textos sobre la salida de Egipto y la vuelta del destierro, “*vor allem noch auf Gebetstexte innerhalb und außerhalb des Psalters, die den Klage- und Dankliturgien zugehören*”; “Heil als Befreiung in Israel”, en: L. SCHEFCZYK (ed.) *Erlösung und Emanzipation* 32 (cursiva nuestra). Luego reclama que la teología sistemática cristiana haga justicia a esta unidad (por ahora ignorada) entre soteriología y oración; Ibid.

<sup>601</sup> *Orientierungspunkte* 37.

Habiendo despejado el malentendido de la oración como mística al margen de Cristo, se impone una segunda clarificación. La oración que libera y diviniza, precisamente por ser cristiana, no puede reducirse a un intimismo desentendido de lo comunitario ni a un espiritualismo carente de concreción. Aunque escuetamente, la formulación de Ratzinger aporta el antídoto fundamental contra estas desviaciones (a las que nuestro tiempo es particularmente propenso). La oración que libera es aquella que por ingresar en la oración de Jesús, *ingresa también en el cuerpo de Cristo*. Y es de este modo como llega a ser oración de Jesucristo.<sup>602</sup> Evidentemente, la oración que da acceso a la verdadera libertad ha de asumir la dimensión eclesial, la sacramental y la moral como prolongaciones de la cristología.<sup>603</sup>

Así como la humanidad de Cristo, aunque ya divinizada en la encarnación, alcanzó plenitud en el misterio de la pascua; de modo semejante, la humanidad del cristiano crece en la medida de su despliegue personal. Por eso, aun cuando el bautismo represente ya un primer estadio de divinización, tal condición de libertad puede siempre intensificarse mediante otros sacramentos y concretarse en obras que hagan visible la semejanza divina.<sup>604</sup>

Valga como síntesis de la eclesialidad característica de la divinización propiamente cristiana, la siguiente cita de Máximo, que es también culminación de una larga tradición patristica.

“Mirar la humanidad de Cristo como primicia del género humano y como cabeza de los miembros instala nuestra divinización en un horizonte cristiano: ser divinizado significa ser miembro en el *Pleroma* del cuerpo de Cristo, significa completar a Cristo y, por tanto, significa también “ser Dios cristiforme” –γενησόμεθα θεοὶ κατ’ αὐτόν– en dirección a Cristo ὡς ἄνθρωπος, como centro del *Pleroma*, como modelo pleno y como punto de llegada que orienta y, a la vez, como origen y fuente de nuestra divinización”.<sup>605</sup>

---

<sup>602</sup> “Y como él [Jesucristo] es la cabeza y la Iglesia el cuerpo, el Cristo total es a la vez cabeza y cuerpo (...) Nuestra cabeza intercede por nosotros. Nuestra cabeza sin pecado y sin poder ya morir, ruega a Dios por nuestros pecados, para que también nosotros, resucitados y transformados en gloria celeste, sigamos, al fin, a nuestra cabeza”; S. AGUSTÍN, *Sermón 137*, I-II; citado en: SCHÖNBORN, *De la muerte a la vida* 32.

<sup>603</sup> Cf. las citas de los Padres y las valiosas reflexiones de SCHÖNBORN, *Über die richtige Fassung* 39-45; RATZINGER, *Schauen* 76-79. Véase también lo dicho al comienzo de esta disertación en 0.2.2.

<sup>604</sup> Junto al protagonismo divinizante de la eucaristía, encontramos también al sacerdote como “divinizador” (θεοποιήσοντα), en Gregorio de Nisa, en el pseudo-Dionisio e, implícitamente, también en Máximo; cf. SCHÖNBORN, *Über die richtige Fassung* 40.

<sup>605</sup> MÁXIMO, *Ambig.* 31, PG 91, 1280C-81<sup>a</sup>; citado en: SCHÖNBORN, *Über die richtige Fassung* 44.

## CONCLUSIÓN

Corresponde ahora ensayar una mirada de conjunto sobre lo ya escrito. Lo principal sería confrontarse con la propuesta hecha al inicio y ver en qué medida ha sido respetada. La finalidad era triple.

La primera finalidad era *mostrar* la lógica interna de la 6ª tesis. A ello contribuyó el triple abordaje manifiesto en la estructura misma de la disertación: desarrollo y hermenéutica del dogma, cristología y soteriología. Otro tanto puede decirse de los párrafos transcriptos que pusieron en evidencia que tal enfoque tripartito, lejos de ser arbitrario se fundaba en el mismo texto de estudio. Ratzinger piensa la totalidad del misterio. La teología es para él una unidad y por ello sabe que tanto la salvación como su anuncio sólo son plenamente inteligibles desde una correcta comprensión del desarrollo del dogma.

La segunda finalidad era *verificar* y *profundizar* el contenido de la 6ª tesis. En la Parte I se verificó, profundización mediante, el dinamismo, la complejidad y la relevancia del poscalcedonismo en general y del neocalcedonismo en particular. También se verificaron las críticas hacia Calcedonia y Constantinopla III por parte de Pannenberg y Wiederkehr –críticas que como había apuntado Ratzinger no asumían la densidad propia del poscalcedonismo. Para que eso fuera posible se consultaron las obras de esos autores, lo que significó una profundización desde las fuentes. Además se verificó la importancia de una hermenéutica dogmática, profundizándola a través de una criteriología que quiso ser un ensayo de respuesta. Por último, se ofreció el testimonio de reconocidos teólogos a favor de la continuidad hermenéutica entre Calcedonia y la culminación que significó la síntesis de Máximo el confesor.

En la Parte II se escuchó con atención el testimonio bíblico, permitiendo así reconocer (y verificar) la libertad de Jesús, a la que el cristiano también está invitado. Fue ciertamente un momento de profundización en la medida que incluyó perspectivas no mencionadas por la 6ª tesis, aunque supuestas. Allí la libertad surgió con nitidez como obediencia amorosa al Padre que lleva a cabo el bien y la verdad, es decir, como libertad frente al pecado y por eso mismo superadora de la tentación. También se verificaron y profundizaron los aportes especulativos de Máximo y Constantinopla III. La ampliación tuvo una doble vertiente: la de la contextualización (desafío) y la de la evolución interna (respuesta).

En la Parte III se verificó desde la teología clásica que la soteriología sólo se justifica desde la cristología, mientras que se profundizó la comprensión de la 6ª tesis desde el horizonte contemporáneo, propio de las “Orientaciones cristológicas”. Además, se verificó y profundizó desde la Escritura y la Tradición que la salvación en Cristo es liberación y divinización. Pero la misma profundización hizo visible que este mensaje irrenunciable del cristianismo, aunque semejante a otras propuestas, tiene una especificidad que lo caracteriza: la integración de lo divino y lo humano se da en una respetuosa autonomía de órdenes donde se privilegia la dimensión personal y personalizante. Esto significa que cristología y antropología se iluminan recíprocamente, y que la verdadera liberación es posible desde una mística integral.

La tercera finalidad era *revelar* en qué medida la 6ª tesis es “orientadora”. Este propósito se ha cumplido a través de dos enfoques complementarios. En un primer momento, al menos lógicamente, fue necesario aludir a un contexto de cierta confusión y explicitarlo. Esto pudo verse ya desde el principio en la reflexión de A. Quarracino, donde se ofrecía el marco de situación teológica en el que se inscribió el congreso cristológico del CELAM y, por extensión, también las “Orientaciones”. A ello hay que sumar el haber constatado las críticas a Calcedonia y un cierto olvido del neocalcedonismo, así como la gravosa herencia de la ilustración alemana y el riesgo de reducción en algunas propuestas de liberación latinoamericanas. Respecto de esto último me gustaría agregar que hoy, a treinta años de las “Orientaciones”, nos encontramos quizás ante un riesgo de signo contrario. Si en aquel entonces la tentación pasaba por acentuar unilateralmente la liberación temporal, parecería que ahora la tentación reside en una liberación-sanación exclusivamente espiritual-personal, donde no se percibe una integración armónica con lo material-colectivo.

En un segundo momento, de corte más positivo, la 6ª tesis se mostró iluminadora en cuanto que destacó la necesidad de atender a la continuidad del desarrollo dogmático. Por otra parte, como señaló Kasper, el recurso a Máximo el confesor hizo posible una mejor inteligencia de Constantinopla III. Por último, la “orientación” de la 6ª tesis consistió en mostrar la *sinfonía* de lo divino y de lo humano, tanto en Cristo como en los cristianos. Se trata sin dudas del desafío de nuestro tiempo (cf. GS 22): mostrar la integración cristiana frente a propuestas que sienten la tentación de optar: sean humanismos ateos o teologías que so capa de humanismo terminan soslayando la vocación divina del hombre (H. Küng).

La función orientadora de la 6ª tesis crece en paralelo a la importancia del tema en cuestión. Tanto la Parte II como la III fueron claras sobre la centralidad de la libertad de Jesús: para sí (cristología) y para nosotros (soteriología). Creo que las siguientes líneas de Léthel ayudan a valorar todavía más el aporte de Ratzinger, ya que nos recuerdan aquella época (1979) en que el estudio de la conciencia de Jesús eclipsaba en cierto modo al de su voluntad.

“Desde el punto de vista soteriológico la voluntad humana de Cristo juega un rol más importante que su intelecto, y el «devenir» de Cristo dependiente de su vida terrena aparece mejor desde el punto de vista de su libertad que de aquel de su «conciencia». La importancia adquirida por la cuestión de la «conciencia» de Cristo en la época moderna manifiesta quizás que el eje esencialmente soteriológico de los Padres ha sido perdido de vista”.<sup>606</sup>

Puesta en este contexto, la 6ª tesis implicaba la reconducción de la cristología hacia su centro soteriológico; y esto del modo más incisivo y osado, ya que recuperaba la liberación como divinización. Lejos de ser extemporánea, la de Ratzinger era y es una propuesta de suma actualidad. “La cristología de Máximo presenta un gran interés hoy en día (...) la libertad humana de Cristo, considerada concretamente en la historia, está en el corazón de las investigaciones actuales”.<sup>607</sup> El convencimiento del mismo Ratzinger nos da la pauta de hasta qué punto él considera este asunto como capital: “El problema *soteriológico*, es decir de la salvación, de la redención (de la *liberación*, como se prefiere llamarlo ahora), se ha convertido en el punto central del pensamiento teológico”.<sup>608</sup>

Como ya se dijo (0.3.2.), el paradigma cristológico de la 6ª tesis encuentra su aplicación en la tesis siguiente en lo que hace a la correcta interpretación de la Escritura. El imprescindible arraigo cristológico de la exégesis ha sido una preocupación ininterrumpida de Ratzinger, manifestada últimamente en la exhortación post-sinodal *Verbum Domini* (2010). Allí advierte sobre el riesgo de una lectura dualista de la Biblia

<sup>606</sup> LETHEL, *Théologie de l'agonie du Christ* 42, nota 29.

<sup>607</sup> *Ibid.* 7.

<sup>608</sup> RATZINGER; MESSORI, *Informe* 190. “Todo gira en último término alrededor de la pregunta sobre cómo puede resultar liberadora hoy la llamada cristiana a la libertad”; KASPER, *Teología e Iglesia* 207. Aunque indirectamente, la 6ª tesis es un aporte a lo que la Comisión Teológica Internacional consideraba una tarea prioritaria: “Esta unidad de conexión, así como la diferencia que señala la relación entre promoción humana y salvación cristiana, en su forma concreta, deberán ser objeto de búsquedas y de nuevos análisis; ello constituye, sin ninguna duda, una de las tareas principales de la teología actual”; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Promoción humana y salvación cristiana”, 1976, IVb.

que *separa* el nivel histórico-crítico del teológico (35.44), y describe la ejemplar transición de san Agustín como “un proceso dramático y liberador” (38).

\* \* \*

“Tampoco me asusta la muerte, soy un hombre libre”. Así termina el avance de la película *De dioses y hombres* que cuenta el martirio de los trapenses de Argelia. De esa libertad soberana quiso hablar esta disertación. De aquella que no se somete a la muerte, ni al pecado, porque se abandona a un amor fuerte y liberador. Libertad que san Máximo supo atestiguar y *confesar* especulativa y existencialmente.

Esta libertad es la vocación misma del hombre y, simultáneamente, un don que debe aprender a recibir, una dignidad que no puede alcanzar por sí mismo. Jesús es el enviado que vive en sí esa perfecta libertad y que la hace asequible a todos nosotros. Desde muy temprano la Iglesia tuvo conciencia de este misterio. La salvación es un misterio de libertad. Elocuente en extremo es el testimonio primitivo de la “Tradición apostólica” de Hipólito de Roma (siglo II).

“Él fue quien, *cumpliendo tu voluntad* y adquiriendo un pueblo santo, extendió las manos *para liberar* del sufrimiento a quienes tienen confianza en ti. Mientras él *se ofrendaba al sufrimiento voluntario a fin de destruir la muerte y romper las cadenas del diablo*, para hollar con sus pies el infierno, para conducir a los justos a la luz, para fijar las reglas de la fe y manifestar la resurrección, tomando el pan te agradecía diciendo...”<sup>609</sup>

De esta liturgia que habla sin ambages de una *libertad liberadora*, procede la actual Plegaria eucarística II (Misal romano); quizás la más rezada y, por eso mismo, la más conocida entre los fieles. En ésta se conserva lo esencial de aquella: “cuando iba a ser entregado a su pasión *voluntariamente* aceptada”. Con algo de exageración pedagógica, se podría decir que el largo esfuerzo de las páginas precedentes intenta dar cuenta de esa única palabra, de ese adverbio fundamental y tantas veces inadvertido: voluntariamente. Se ha tratado de dar razón de nuestra esperanza y también de nuestro culto cotidiano. Al decir voluntariamente, libremente, la Iglesia proclama una verdad que por cristológica, también soteriológica. Y así también antropológica.

---

<sup>609</sup> HIPÓLITO DE ROMA, *La tradición apostólica*, Buenos Aires, Lumen, 1981, 46 [I, 4: 19-23]: “Qui voluntatem tuam complens et populum sanctum tibi acquirens extendis manus cum pateretur, ut a passione liberaret eos qui in te crediderunt. Qui cumque traderetur voluntariae passioni, ut mortum soluat et uincula diabuli dirumpat...”

“La lucha de la Iglesia antigua en torno a la cristología era tanto una lucha acerca de Dios como acerca del hombre”.<sup>610</sup> Esta afirmación de Ratzinger nos retrotrae a 1968. Desde aquellos años, la pregunta por el hombre y por su (justo) lugar en el discurso sobre Dios no parece haber mermado, sino todo lo contrario. Nuestro autor por su parte, sigue empeñado en mostrar la mutua pertenencia de estos dos protagonistas. Pertenencia que es plenitud de un designio y de una vocación de amor; misterio revelado en Cristo donde hemos conocido al verdadero Dios y al verdadero hombre. Al igual que en el inmediato posconcilio, Ratzinger prolongó en Río de Janeiro (1982) su prédica a favor del hombre, precisamente porque a favor de Jesús. Y otro tanto haría ante el mundo al asumir su pontificado:

El Papa [Juan Pablo II] hablaba a los fuertes, a los poderosos del mundo, los cuales tenían miedo de que Cristo pudiera quitarles algo de su poder, si lo hubieran dejado entrar y hubieran concedido la libertad a la fe. Sí, él ciertamente les habría quitado algo: el dominio de la corrupción, del quebrantamiento del derecho y de la arbitrariedad. *Pero no les habría quitado nada de lo que pertenece a la libertad del hombre, a su dignidad, a la edificación de una sociedad justa.* Además, el Papa hablaba a todos los hombres, sobre todo a los jóvenes. ¿Acaso no tenemos todos de algún modo miedo –si dejamos entrar a Cristo totalmente dentro de nosotros, si nos abrimos totalmente a él–, miedo de que él pueda quitarnos algo de nuestra vida? ¿Acaso no tenemos miedo de renunciar a algo grande, único, que hace la vida más bella? *¿No corremos el riesgo de encontrarnos luego en la angustia y vernos privados de la libertad?* Y todavía el Papa quería decir: *¡no! quien deja entrar a Cristo no pierde nada, nada –absolutamente nada– de lo que hace la vida libre, bella y grande.* ¡No! Sólo con esta amistad se abren las puertas de la vida. Sólo con esta amistad se abren realmente las grandes potencialidades de la condición humana. *Sólo con esta amistad experimentamos lo que es bello y lo que nos libera.* Así, hoy, yo quisiera, con gran fuerza y gran convicción, a partir de la experiencia de una larga vida personal, decir a todos ustedes, queridos jóvenes: ¡No tengan miedo de Cristo! *Él no quita nada, y lo da todo.* Quien se da a él, recibe el ciento por uno. Sí, abran, abran de par en par las puertas a Cristo, y encontrarán la verdadera vida. Amén”.<sup>611</sup>

\* \* \*

### Post scriptum

Recuerdo que recién ingresado al Seminario, mi párroco de entonces me sugirió una tarea. No del todo convencido, le expuse mis dificultades. Su respuesta me hizo pensar mucho: “Las palabras del himno nacional que más me gustan son: libertad, libertad, libertad”. En el marco del bicentenario patrio (2010-2016), expreso mi deseo de que los argentinos descubramos y vivamos la genuina libertad, que por fe sabemos fundada en Cristo. Sean éstas páginas de teología un discretísimo aporte en este sentido.

<sup>610</sup> RATZINGER, *Kommentar* 325

<sup>611</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía en la asunción del Pontificado* (24 de abril de 2005).

## BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. *Cristo el Señor*, Bogotá, Celam 1982.
- AA.VV., *Fe y política*, Buenos Aires, Guadalupe, 1973.
- AA.VV., *Jesucristo y la libertad humana*, *Concilium* 93 (1974).
- AGUSTÍN, S. *Confesiones*, Madrid, BAC, 1997.
- ALBERIGO G. ET ALLI (eds.), *Concilium oecumenicorum decreta*, Bologna, Instituto per le Scienze Religiose, 1973.
- ALFARO, J. “Gratia supponit naturam”, en: LThK<sup>2</sup> 4, 1169-1171
- ALONSO SCHÖKEL, L. *Biblia del peregrino. Edición de estudio*, Estela, Verbo divino, 2002.
- ANTÓN, A. “La «recepción» en la Iglesia y eclesiología”, *Gregorianum* 77 (1996) 57-96; 437-469.
- AUER, J. *El evangelio de la gracia*, Barcelona, Herder, 1975.
- AUER, J. *Jesucristo, hijo de Dios e hijo de María*, Barcelona, Herder, 1989.
- BATUT, J. P. “Creer en la resurrección”, *Communio* (Arg.) 17/1 (2010) 39-53.
- BECK, H. G. “Die Frühbyzantinische Kirche”, en: JEDIN, H. (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte* II/2, Freiburg, Herder, 1975.
- BEINERT, W. “Gott – der Grund unserer Freiheit”, *Münchener Theologische Zeitschrift* 26 (1975) 141-158.
- BENEDIKT XVI, “Zum Eröffnungsband meiner Schriften”, en: RATZINGER, J. *Theologie der Liturgie. Gesammelte Schriften Bd. 11*, Freiburg, Herder, 2008<sup>2</sup>.
- BERGER, K. “Libertad - I. Escritura”, en: RAHNER, K. ET ALLI (dirs.), *Sacramentum mundi* 4, Barcelona, Herder, 1977, 285
- BLANCO SARTO, P. “Joseph Ratzinger, perito del Vaticano II (1962-1965)”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 15 (2006) 43-66.
- BLANCO SARTO, P. *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, Madrid, Rialp, 2005.
- BLUNK, J. “Libertad”, en: COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETENHARD, H. (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* 2, Salamanca, Sígueme, 1980, 433-439.
- BREKELMANS, A. “Confesiones de fe en la antigua Iglesia”, *Concilium* 51 (1970) 32-41.
- BRIANCESCO, E. “En torno de *Fides et ratio*”, en: FERRARA, R.; MÉNDEZ, J. (eds.), *Fe y razón. Comentarios a la encíclica*, Buenos Aires, EDUCA, 1999, 173-176.
- BROWN, R. *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 2001.
- BROWN, R. *La comunidad del discípulo amado*, Salamanca, Sígueme, 1996<sup>4</sup>.
- BROWN, R. *La muerte del Mesías I*, Estella, Verbo divino, 2005.
- BROWN, R. *The gospel according to John I-XII*, New York, The Anchor Bible-Doubleday, 1966.
- CANTALAMESSA, R. *Jesucristo, el Santo de Dios*, Buenos Aires, Lumen, 2006.
- CAPDEVILLA I MONTANER, V. M. *Liberación y divinización del hombre I*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1984.
- CERESA-GASTALDO, A. “Maximos confessor”, en: HÖFER, J.; RAHNER, K. (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>2</sup>, Freiburg, Herder, 1967, Bd. VII.
- CONGAR, Y. *Cristo, María y la Iglesia*, Barcelona, Estela, 1968<sup>2</sup>.
- CONGAR, Y. *Jesucristo*, Barcelona, Estela, 1966.
- CONGAR, Y. “La «réception» comme réalité ecclésiologique”, *Rev. Sc. Ph. Th.* 56 (1972), 369-403.
- CONGAR, Y. *Un pueblo mesiánico*, Madrid, Cristiandad, 1976.
- CONGORDEAU, M.-H. “Courte biographie de Maxime”, en: MAXIME LE CONFESSEUR, *L’agonie du Christ*, Paris, Migne-Diffusion Brepols, 1996.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Cuestiones selectas de Cristología* (1979).
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Promoción humana y salvación cristiana* (1976).
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Sobre la interpretación de los dogmas* (1989).
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis nuntius* (1984).

- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis conscientia* (1986).
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mysterium Ecclesiae* (1973).
- CORBON, J. “Prueba”, en LÉON-DUFOUR, X. (ed.), *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, Herder, 1996, 738-740.
- DALMAIS, I. H. “Maxime le confesseur”, en: LACOSTE, J. Y. (ed.), *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, 715.
- DALMAIS, I. H. “Maxime le confesseur”, en: VILLER, M. (ed.), *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1980, X, 836-847.
- DE LA POTTERIE, I. *La oración de Jesús*, Madrid, PPC, 1999.
- DE LA POTTERIE, I. *La verdad de Jesús*, Madrid, BAC, 1979.
- DELL’OSSO, C. “Leonzio di Bisanzio e Leonzio di Gerusalemme: una chiara distinzione”, *Augustinianum* 46/1 (2006) 231-259.
- DELL’OSSO, C. “Still on the concept of *Enhypostaton*”, *Augustinianum* 43 (2003) 63-80.
- DE LUBAC, H. *Athéisme et sens de l’homme*, Œuvres complètes IV, Paris, Cerf, 2006.
- DE LUBAC, H. *Diálogo sobre el Vaticano II*, BAC, Madrid, 1985.
- DE LUBAC, H. *El drama del humanismo ateo*, Madrid, Encuentro, 1997.
- DUQUOC, CH. *Cristología*, Salamanca, Sígueme, 1978.
- DUQUOC, CH. *Jesús, hombre libre*, Salamanca, Sígueme, 1984<sup>7</sup>.
- DUQUOC, CH. *Liberación y progresismo. Un diálogo teológico entre América Latina y Europa*, Santander, Sal Terrae, 1989.
- EDITORIAL, “Benedicto XVI”, *Criterio* 2304 (2005) 201-203.
- ESSEN, G. *Die Freiheit Jesu*, Regensburg, Pustet, 2001.
- FERNÁNDEZ, V. M. “La frágil libertad humana testimonia la libertad omnipotente y amorosa de Dios”, en ID.; GALLI, C. M. (eds.), *Dios es Espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, UCA, 2005, 131-167.
- FERRARA, R. “De la Hermenéutica Filosófica a la Teología”, en: ID.; GALLI, C. (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, 239-253.
- FERRARA, R. *El misterio de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2005.
- FIORITO, M. A. *Buscar y hallar la voluntad de Dios*, Buenos Aires, Paulinas, 2000.
- FORTE, B. “Búsqueda y fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger”, *Criterio* 2311 (2005) 695-699
- FORTE, B. *Jesus de Nazareth: histoire de Dieu, Dieu de l’histoire*, Paris, Cerf, 1984
- FORTE, B. *La esencia del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2000.
- FROST, F. “Développement dogmatique et herméneutique”, *Revue Thomiste* 110 (2010) 113-138.
- GADAMER, H. G. *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1998.
- GADAMER, H. G. *Wahrheit und Methode I* [GW1], Tübingen, Mohr, 1990<sup>6</sup>.
- GADAMER, H. G. *Wahrheit und Methode II* [GW2], Tübingen, Mohr, 1993<sup>2</sup>.
- GALIZZI, M. *Gesù nel Getsemani*, Zürich, Pas, 1972.
- GALOT, J. *¡Cristo! ¿Tú quién eres?*, Madrid, Cete, 1982
- GALOT, J. “Obrar humano de Cristo: conciencia y libertad”, en: AA.VV. *Cristo el Señor*, Bogotá, Celam 1982, 59-85.
- GALTIER, P. “L’Occident et le néochalcédonisme”, *Gregorianum* 40 (1959) 54-74.
- GARRIGUES, J. M. “La Personne composée du Christ d’après s. Maxime”, *Revue Thomiste* 74 (1974) 181-204.
- GARRIGUES, J. M. “Le martyr de Saint Maxime le Confesseur”, *Revue Thomiste* (1976/3) 410-452.
- GARRIGUES, J. M., “Introduction”, en : MAXIME LE CONFESSEUR, *La charité, avenir divin de l’homme*, Paris, Beauchesne, 1976, 35-75.
- GERA, L. “La correlación entre la cristología y la antropología en la constitución pastoral *Gaudium et spes*”; en: MACCARONE, J. C. ET ALLI (eds.), *La constitución “Gaudium et spes”. A treinta años de su publicación*, Buenos Aires, San Pablo, 1995, 153-159.

- GESCHÉ, A. *Jesucristo*, Salamanca. Sígueme, 2002.
- GNILKA, J. *Jesus von Nazaret*, Freiburg, Herder, 2004.
- GNILKA, J. *Johannesevangelium. Die neue Echter Bibel: NT 4*, Würzburg, Echter, 2004<sup>6</sup>.
- GNILKA, J. *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg, Herder, 2004.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *Cristología*, Madrid, BAC, 2001.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Madrid, BAC, 1975.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *Fundamentos de cristología 2*, Madrid, BAC, 2006.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *Ratzinger y Juan Pablo II*, Salamanca, Sígueme, 2005.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *La entraña del cristianismo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2001<sup>3</sup>.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. ET ALLI (eds.). *Salvador del mundo*, Sígueme, Secretariado Trinitario, 1997.
- GRAY, P. “Neuchalkedonismus”, en: MÜLLER, G. ET ALLI (eds.), *Theologische Realenzyklopädie XXIV*, Berlin, 1994.
- GRILLMEIER, A. *Cristo en la tradición cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1997.
- GRILLMEIER, A. “Das östliche und das westliche Christusbild”, *Theologie und Philosophie* 59 (1984) 84-96
- GRILLMEIER, A. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/1*, Freiburg, Herder, 2004.
- GRILLMEIER, A. *Mit ihm und in ihm*, Freiburg, Herder, 1978.
- GRILLMEIER, A. “Quod non assumptum – non sanatum”; en: LThK<sup>2</sup> 8, 954-956; ID.,
- GRILLMEIER, A.; BACHT, H. (eds.), *Das Konzil von Chalkedon I-III*, Würzburg, 1951-1954.
- GRILLMEIER, A.; HAINTHALER, TH. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/2*, Freiburg, Herder, 2004.
- GUARDINI, R. *El contraste*, Madrid, BAC, 1996.
- GUARDINI, R. *El Señor*, Buenos Aires, Lumen, 2000.
- GUARDINI, R. *Libertad, gracia y destino*, San Sebastián, Dinor, 1955.
- GUILLET, J. *The religious experience of Jesus and his disciples*, Indiana, Abbey Press, 1975
- GUTIERREZ, G. *Teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1990<sup>5</sup>.
- HAINTHALER, TH. “Neochalcedonianism as solution in the dialogues today?”, *Christian Orient* 27 (2007) 132-140.
- HERTLING, L. *Historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1993<sup>11</sup>.
- HIPÓLITO DE ROMA, *La tradición apostólica*, Buenos Aires, Lumen, 1981.
- HÜNERMANN, P. *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad*, Barcelona, Herder, 2006.
- KARAYIANNIS, V. *Maxime le confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1993.
- KASPER, W. *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz, Grünewald, 1965
- KASPER, W. *Jesús, el Cristo*, Salamanca, Sígueme, 1984<sup>5</sup>.
- KASPER, W. “Il dogma cristologico di Calcedonia”, *Asprenas* (1984) 121.
- KASPER, W. *Teología e Iglesia*, Barcelona, Herder, 1989.
- KASPER, W. *Unidad y pluralidad en teología*, Salamanca, Sígueme, 1969;
- LACHENSCHMID, R. “Theopaschismus”, en: HÖFER, J.; RAHNER, K. (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>2</sup>, Freiburg, 1965, X, 83.
- LARCHET, J. C. “Introducción”, en: MAXIME L’CONFESSEUR, *Ambigua*, Paris, L’Ancre, 1994, 8-75.
- LECLERC, E. *El maestro del deseo*, Madrid, PPC, 1997.
- LEÓN~DUFOUR, X. *Lectura del Evangelio de Juan 1*, Salamanca, Sígueme, 2001<sup>4</sup>.
- LEÓN~DUFOUR, X. *Lectura del Evangelio de Juan 2*, Salamanca, Sígueme, 2000<sup>3</sup>.
- LETHEL, F.-M. *Théologie de l’agonie du Christ*, Paris, Beauchesne, 1979
- LONERGAN, B. *Método en teología*, Salamanca, Sígueme, 2006<sup>4</sup>.
- LÜHRMANN, D. “Jesús, historia y recuerdo”, *Concilium* 93 (1974) 359-372.

- MARTÍNEZ CAMINO, J. A. (ed.), *Libertad de verdad. Sobre la "Veritatis splendor"*, Madrid, San Pablo, 1995.
- MARINO, A. "La hermenéutica cristológica de los concilios de la Iglesia antigua", en: FERRARA, R.; GALLI, C. (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, 319-347.
- MATEOS, J.; BARRETO, J. *El evangelio de Juan*, Madrid, Cristiandad, 1979.
- MATEOS GONZÁLEZ, J. "Introducción", en: LEÓN MAGNO, *Cartas cristológicas*, Madrid, Ciudad Nueva, 1999, 9-78.
- MATEO-SECCO, L. F. ET ALLI (eds.), *Cristo, Hijo de Dios y redentor del hombre*, Pamplona, Eunsa, 1982.
- MÁXIMO EL CONFESOR, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*, Madrid, Ciudad Nueva, 1996<sup>2</sup>.
- MEYENDORFF, J. *The Church in History. Vol. II: Imperial Unity and Christian Divisions (450-680)*, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1989.
- MEYENDORFF, J. *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, Cerf, 1969.
- MEYENDORFF, J. *Byzantine Theology*, New York, Fordham University Press, 1983<sup>2</sup>.
- MEYENDORFF, J. *Imperial unity and christian divisions. The Church 450-680 A.D.*, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1989.
- MOELLER, CH. "Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI<sup>e</sup> siècle", en: GRILLMEIER; BACHT, *Das Konzil I*, Würzburg, 1951, 637-720.
- MÜLLER, G. L. "Geleitwort des Herausgeber", en: RATZINGER, J. *Theologie der Liturgie. Gesammelte Schriften Bd. 11*, Freiburg, Herder, 2008<sup>2</sup>.
- MURPHY, F. X.; SHERWOOD, P. *Constantinople II et III*, Paris, De l'orante, 1974.
- NEUNER, J. "Sin monopolios en la promoción de la libertad", *Concilium* 93 (1974) 347-358.
- NEWMAN, J. H. *Parrochial and plain sermons*, S. Francisco, Ignatius, 1997.
- NICHOLS, A. *The Thought of Benedict XVI*, New York, Burns and Oates, 2005.
- ORBE, A. *Teología de san Ireneo I*, Madrid, BAC, 1985.
- PANNENBERG, W. *Fundamentos de Cristología*, Salamanca, Sígueme, 1974.
- PANNENBERG, W. "Zur «Aporie der Zweinaturenlehre». Brief an Christoph von Schönborn", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 25 (1978) 100-103.
- PESCH, R. "Jesús, un hombre libre", *Concilium* 93 (1974) 373-387.
- PIEPER, J. *Schriften zum Philosophiebegriff (Werke 3)*, Hamburg, Meiner, 2004.
- PIEPER, J. *Noch wußte es niemand*, München, Kösel, 1976.
- PIRONIO, E. *Escritos Pastorales*, Madrid, BAC, 1975<sup>2</sup>.
- QUARRACINO, A. "Presentación", en: AA.VV. *Cristo el Señor*, Bogotá, Celam 1982.
- RAFFELT, A. "Gratia (prae)supponit naturam", en: LThK<sup>3</sup> 4, 986-988;
- RAHNER, K. "Chalkedon, Ende oder Anfang?", en: BACHT, H.; GRILLMEIER, A. *Das Konzil von Chalkedon III*, Würzburg, 1951, 3-49.
- RAHNER, K. *Curso fundamental de la fe*, Barcelona, Herder, 1998<sup>5</sup>.
- RAHNER, K. *Oyente de la Palabra*, Barcelona, Herder, 1967
- RAHNER, K. "Teología de la libertad", en: ID., *Escritos de Teología 6*, Madrid, Taurus, 1964, 210-232.
- RAHNER, K.; RATZINGER, J. "De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta" (1962), en: E. KLINGER; K. WITTSTADT (ed.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*, Festschrift K. Rahner, Freiburg, Herder, 1984, 33-50.
- RATZINGER, J. *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, München, DVA, 1998.
- RATZINGER, J. *Caminos de Jesucristo*, Madrid, Cristiandad, 2005<sup>2</sup>
- RATZINGER, J. "Christologische Orientierungspunkte", en: ID., *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln, Johannes, 1984, 13-40.
- RATZINGER, J. "Communio – ein Programm", IKZ (1992/V) 454-462 [en línea].
- RATZINGER, J. (dir.), *Comisión Teológica Internacional. El pluralismo teológico (1972). Texto, comentarios y estudios*, Madrid, BAC, 1976;
- RATZINGER, J. *Das fest des Glaubens*, Einsiedeln, Johannes, 1993<sup>3</sup>.

- RATZINGER, J. *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Köln, Westdeutscher Verlag, 1966.
- RATZINGER, J. *Der Geist der Liturgie*, Herder, Freiburg, 2007<sup>2</sup>.
- RATZINGER, J. *Der Gott des Glaubens und der Gott des Philosophen*, Leutesdorf, Johannes, 2005.
- RATZINGER, J. “Desafíos de la Iglesia” (entrevista - noviembre de 2002), *Criterio* 2304 (2005) 233-239.
- RATZINGER, J. *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, St. Ottilien, EOS, 1992.
- RATZINGER, J. *Dogma und Verkündigung*, Donauwörth, Wewel, 2005<sup>4</sup>.
- RATZINGER, J. *Einführung in das Christentum*, München, Kösel, 2005<sup>5</sup>
- RATZINGER, J. *El camino pascual*, Madrid, BAC, 2005<sup>2</sup>.
- RATZINGER, J. *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona, Herder, 2005<sup>2</sup>
- RATZINGER, J. *En el principio creó Dios*, Valencia, Edicep, 2001.
- RATZINGER, J. *Eschatologie*, Regensburg, Friedrich Pustet, 1978<sup>5</sup>.
- RATZINGER, J. *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca, Sígueme, 2006<sup>6</sup>.
- RATZINGER, J.; BENEDIKT XVI. *Jesus von Nazaret 1*, Freiburg, Herder, 2007.
- RATZINGER, J.; BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret 2*, Madrid, Encuentro, 2011.
- RATZINGER, J. *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln, Johannes, 1987
- RATZINGER, J. “Kommentar zum 1 Kapitel”, en: LTHK<sup>2</sup>, *Das Zweite Vatikanische Konzil III*, Herder, Freiburg, 1968.
- RATZINGER, J. *Miremos al traspasado*, Rafaela, Fundación San Juan, 2007.
- RATZINGER, J. *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Gesammelte Schriften Bd. 2*, Freiburg, Herder, 2009.
- RATZINGER, J., “Orientaciones cristológicas”, en: AA.VV., *Cristo el Señor. Ensayos teológicos*, Bogotá, Celam, 1982, 3-22.
- RATZINGER, J. “Orientaciones cristológicas”, *Medellín* 37 (1984) 3-13.
- RATZINGER, J. “Préface”, en: NICOLAS, J. H. *Synthèse dogmatique*, Fribourg, Ed. Universitaires, 1985.
- RATZINGER, J. *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln, Johannes, 1984.
- RATZINGER, J. Teoría de los principios teológicos, Barcelona, Herder, 1985.
- RATZINGER, J. “Tradition”, en: LThK<sup>2</sup> X, 293-296.
- RATZINGER, J. *Un canto nuevo para el Señor*, Salamanca, Sígueme, 1999.
- RATZINGER, J. *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, St. Ottilien, EOS, 1992.
- RATZINGER, J. *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Freiburg, Herder, 2005.
- RATZINGER, J. *Wort Gottes*, Freiburg, Herder 2005.
- RATZINGER, J.; HABERMAS, J. *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg, Herder, 2005<sup>7</sup>.
- RATZINGER, J.; MESSORI, V. *Informe sobre la fe*, BAC, 2005<sup>2</sup>
- RICHI ALBERTI, G. “A propósito de la «hermenéutica de la continuidad». Nota sobre la propuesta de B. Gherardini”, *Scripta Theologica* 42 (2010) 59-77.
- RICHTER, G. “Libertad – II. Sagrada Escritura”, en: FRIES, H. (dir.), *Conceptos fundamentales de teología II*, Madrid, Cristiandad, 1966, 513.
- RIVAS, L. H. *El evangelio de Juan*, Buenos Aires, S. Benito, 2005.
- SARANYANA, J. I. “Los escritos universitarios del joven Ratzinger (1951-1962)”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 15 (2006) 27-42.
- SARANYANA, J. I. *Benedicto XVI, antes Joseph Ratzinger*, Diálogos Almudí 2006: 1 de julio [en línea].
- SCAMPINI, J. “Jesús, el don de la propia vida como expresión de una perfecta libertad”, *Communio* (Arg.) 15/3 (2008) 5-18
- SCARPONI, C. (comp.), *La verdad los hará libres: Congreso internacional sobre la encíclica “Veritatis splendor”*, Buenos Aires, Paulinas, 2005.

- SCHEFFCZYK, L. (ed.), *Cristología y devoción a Cristo*, Bogotá, Instituto Internacional del Corazón de Jesús, 1982.
- SCHEFFCZYK, L. (ed.), *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg, Herder, 1973.
- SCHEFFCZYK, L. *Los dogmas de la Iglesia, ¿son también hoy comprensibles?*, Madrid, BAC, 1980.
- SCHEFFCZYK, L. *Katholische Glaubenswelt*, Paderborn, F. Schöningh, 2008<sup>3</sup>.
- SCHIERSE, F. *Cristología*, Barcelona, Herder, 1983.
- SCHLIER, H. “ἐλεύθερος”, en: KITTEL, G. (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 1935, II, 484-500.
- SCHNEIDER, M. “Papst Benedikt XVI. Grundaussagen seines theologischen und geistlichen Werkes”, *Geist und Leben* 78/5 (2005), 350-362.
- SCHNEIDER, M. *Teología como biografía*, Bilbao, Declée, 2000.
- SCHOONENBERG, P. *Un Dios de los hombres*, Barcelona, Herder, 1972.
- SCOLA, A. “Introducción”, en: J. RATZINGER, *Mi vida*, Madrid, Encuentro, 1997.
- SESBOÜÉ, B. “Cristología y soteriología”, en: ID. (dir.), *Historia de los dogmas* I, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995.
- SESBOÜÉ, B. *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris, Desclée, 2000<sup>2</sup>.
- SESBOÜÉ, B. “Le procès contemporain de Chalcédoine”, *Recherches de Science Religieuse* 65/1 (1977) 45-80.
- SMULDERS, P. “Desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el magisterio eclesiástico”, en: FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), *Mysterium salutis* III/1, Madrid, Cristiandad, 1971.
- SODI, M.; TONIOLO, A. [\*Concordantia et indices Missalis Romani: Editio typica tertia\*](#); Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2002.
- SÖDING, TH. “La vitalidad de la palabra de Dios”, en: MEIER-HAMIDI, F.; SCHUMACHER, F. (eds.), *El teólogo Joseph Ratzinger*, Barcelona, Herder, 2007, 26-95.
- STOECKLE, B. *Gratia supponit naturam. Geschichte und Analyse eines theologischen axioms*, Roma, Herder - P. Institutum S. Anselmi, 1962.
- STÖHR, J. “Recensión, Leo Scheffczyk (ed.), *Christusglaube und Christusverehrung*, Aschaffenburg, Paul-Pattloch-Verlag, 1981”, *Scripta Theologica* 15 (1983) 337-339.
- STUDER, B. “Die soteriologie im Bannkreis von Chalkedon”, en: SCHMAUS, M. ET ALLI (eds.), *Handbuch der Dogmengeschichte* III/2a, Freiburg, Herder, 1978, 175-225.
- TOMÁS, S. *Catena Aurea - S. Juan*, Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1946.
- TREVIJANO, R. *Patrología*, Madrid, BAC, 2001.
- TWOMEY, V. *Joseph Ratzingers Werke: ein Überblick* [en línea],
- UTHEMANN, K.-H. “Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus”, en: AAVV., *Studia Patristica* 29, Lovaina, Peeters, 1997, 373-413 [XII International Conference – Oxford, 1995].
- VANHOYE, A. “L'œuvre du Christ, don du Père (Jn 5,36 et 17,4)”, *Recherches de Science Religieuse* 48 (1960) 377-419.
- VANHOYE, A. *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo*, Salamanca, Sígueme, 2002.
- VANHOYE, A. *Vivir en la nueva alianza*, Madrid, PPC, 1999.
- VON BALTHASAR, H. U. *El cristiano y la angustia*, Madrid, Guadarrama, 1964.
- VON BALTHASAR, H. U. *Gloria* 7, Madrid, Encuentro, 1998.
- VON BALTHASAR, H. U. *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, Johannes, 1988<sup>3</sup>.
- VON BALTHASAR, H. U. *La verdad es sinfónica*, Madrid, Encuentro, 1979.
- VON BALTHASAR, H. U. *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?*, Buenos Aires, Agape<sup>2</sup>, 2006.
- VON BALTHASAR, H. U. *Teodramática* 2, Madrid, Encuentro, 1992.
- VON BALTHASAR, H. U. *Teodramática* 3, Madrid, Encuentro, 1993.
- VON BALTHASAR, H. U. *Teodramática* 4, Madrid, Encuentro, 1995.
- VON BALTHASAR, H. U. *Tú tienes palabras de vida eterna*, Madrid, Encuentro, 1998.

- VON SCHÖNBORN, CH. “«Aporie der Zweinaturenlehre». Überlegungen zur Christologie von Wolfhart Pannenberg”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 24 (1977) 428-445.
- VON SCHÖNBORN, CH. *De la muerte a la vida*, Valencia, Edicep, 2000.
- VON SCHÖNBORN, CH. *El icono de Cristo*, Madrid, Encuentro, 1999.
- VON SCHÖNBORN, CH. “Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung des Menschen”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 34 (1987) 3-47.
- VON SCHÖNBORN, CH. “681-1981: Ein vergessenes Konzilsjubiläum – eine versäumte ökumenische Chance”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 29 (1982) 166-169.
- VON SPEYR, A. *Die Streitreden. Das Johannesevangelium 6-12*, Einsiedeln, Johannes, 1949.
- WERBICK, J. *Soteriología*, Barcelona, Herder, 1992.
- WIEDENHOFER, S. *Schwerpunkte der Theologie von Prof. Dr. Joseph Ratzinger* [en línea].
- WIEDERKEHR, D. “Die ganze Erlösung. Dimensionen des Heils”, *Theologische Quartalschrift* 162 (1982) 329-341.
- WIEDERKEHR, D. “Ensayo de una cristología sistemática”, en: FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), *Mysterium salutis* III/1, Madrid, Cristiandad, 1971.
- WIEDERKEHR, D. “Konfrontationen und Integrationen der Christologie”, en: PFAMMATER, J.; FURGER, F. (eds.), *Theologische Berichte II*, Einsiedeln, Benzinger, 1973, 11-120.
- WIEDERKEHR, D. “Kontexte der Christologie”, en: PFAMMATER, J.; FURGER, F. (eds.), *Theologische Berichte VII*, Zürich, Benzinger, 1978, 11-24.
- WIEDERKEHR, D. “Weiterführende Perspektiven”, en: LÖHRER, M.; SCHÜTZ, CH.; WIEDERKEHR, D. (eds.), *Mysterium salutis. Ergänzungsband*, Zürich, Benzinger, 1981, 207-263.
- YANNOPOULOS, P. “Del Segundo concilio de Constantinopla (553) al Segundo concilio de Nicea (786-787)”, en: ALBERIGO, G. (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, Sígueme, 1993, 105-132.
- ZAÑARTU, S. “«La naturalezas de las cuales, en las cuales y las cuales es el Cristo». Máximo el confesor como culminación de un proceso de inculturación cristológica en torno a los conceptos de ΦΥΣΙΣ e ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ”, *Teología y Vida* 59 (1992) 21-55.
- ZECCA, A. H. “Oración y providencia. Omnipotencia divina y libertad humana en acción armoniosa”, en FERNÁNDEZ; GALLI, *Dios es Espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, UCA, 2005, 290-306.