

¿Niega Ratzinger que Jesucristo sea humanamente libre?

Un diálogo crítico con Gabino Uríbarri Bilbao

Does Ratzinger Deny that Jesus Christ is Humanly Free?
A Critical Dialogue with Gabino Uríbarri Bilbao

Andrés F. Di Cío

Universidad Católica Argentina

Buenos Aires, Argentina

andydicio@yahoo.com

 <https://orcid.org/0000-0001-7936-2036>

Resumen: El profesor Gabino Uríbarri Bilbao sostiene que Joseph Ratzinger niega la libertad humana de Jesucristo, lo cual afectaría su capacidad salvífica. Frente a la grave crítica de que el teólogo alemán no es fiel a los concilios de Calcedonia y Constantinopla III, ni en su letra ni en su espíritu, el artículo muestra que la fusión de voluntades naturales en el plano personal, no comporta la supresión de la voluntad humana de Jesucristo. La clave pasa por comprender qué sentido le da Ratzinger al término *Verschmelzung*, lo cual se desprende no solo de los contextos en que aparece bajo sospecha, sino de otras ocasiones en las que también se utiliza esa palabra.

Palabras claves: Cristología, Ratzinger, Benedicto XVI, Calcedonia, libertad de Cristo, humanidad de Jesucristo, monotelismo.

Abstract: Professor Gabino Uríbarri Bilbao argues that Joseph Ratzinger denies the human freedom of Jesus Christ. If that were the case, his salvific capacity would be affected. Thus, considering the serious criticism that the German theologian is not faithful to the Councils of Chalcedon and Constantinople III, neither in letter nor in spirit, the article shows that the fusion of natural wills on the personal level does not entail the suppression of the human will of Jesus Christ. The key is to understand what meaning Ratzinger gives to the word *Verschmelzung*, which emerges not only from the contexts in which it appears under suspicion, but also from other occasions in which this word is also used.

Keywords: Christology, Ratzinger, Benedict XVI, freedom, humanity of Jesus Christ, monothelitism.

1. INTRODUCCIÓN

En los últimos años Gabino Uríbarri Bilbao ha entablado una discusión no menor con la cristología de Joseph Ratzinger. Testimonio de ello son tres publicaciones, de envergadura creciente. Primero, un artículo;¹ luego, un capítulo de un libro;² finalmente, un libro entero, con más de 300 páginas.³

La tesis básica del jesuita español es que Ratzinger niega la libertad humana de Jesucristo.⁴ La importancia del asunto reside en que, de ser así, no solo se vería menoscabada la humanidad de Jesucristo, sino también nuestra propia salvación. Debe aclararse que Uríbarri no piensa que Ratzinger simplemente se expresa de manera desafortunada, sino que, en su opinión, el teólogo alemán “sostiene que mantener una libertad humana en Jesús es de lo más desacertado”.⁵ Pero semejante afirmación no es de Ratzinger, sino de Uríbarri, quien cree poder deducirla de ciertas formulaciones que habrá que analizar detenidamente. Se trata, por tanto, de una cuestión hermenéutica.⁶

¹ Gabino URÍBARRI BILBAO, “El neocalcedonismo de Joseph Ratzinger. Implicaciones para la teología de la unción y de la voluntad humana de Cristo”, en Manuel AROZTEGI ESNAOLA y otros (eds.), *La unción de la gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre. Homenaje a Mons. Luis F. Ladaria, sj*, Madrid, BAC, 2014, 81-111.

² Gabino URÍBARRI BILBAO, *El Hijo se hizo carne. Cristología fundamental*, Madrid, 2021, 223-266: “Lecturas y relecturas de Calcedonia: calcedonismo y neocalcedonismo” (capítulo 6). Otras páginas que tratan directamente el tema: 12, 43-45, 61-62; e indirectamente: 269-331.

³ Gabino URÍBARRI BILBAO, *La plena humanidad de Jesucristo. Una discusión con J. Ratzinger*, Madrid, BAC, 2022. Habiendo ya concluido mi escrito, a principios de 2023, tomé conocimiento de la publicación de otro artículo: Gabino Uríbarri Bilbao, “Getsemaní según Ratzinger, Sergio de Constantinopla y Máximo el Confesor. La postura de Ratzinger a debate”, *Gregorianum* 103/4 (2022) 665-690. Aquí Uríbarri muestra otro tono, mucho más conciliador, aunque sin dejar de ser crítico.

⁴ Cf. URÍBARRI, *La plena humanidad*, 11-13.

⁵ URÍBARRI, *La plena humanidad*, 211. Cf. *Ibid.* 80, 89-90, 123-124, 296.

⁶ Ya antes de la publicación de *La plena humanidad*, el profesor Izquierdo señalaba que la cuestión pasa por “la hermenéutica y la semántica de términos concretos utilizados por Ratzinger”; César IZQUIERDO, “Reseña a G. Uríbarri, *El Hijo se hizo carne. Cristología fundamental*, Salamanca: Sígueme, 2021, 379 pp.”, *Scripta Theologica* 54 (2022) 564.

No está de más recordar que Uríbarri sigue muchas de las intuiciones teológicas de Ratzinger, y así lo reconoce expresamente,⁷ pero en este aspecto cristológico puntual encuentra una insalvable piedra de tropiezo. De manera semejante, yo mismo me siento identificado con muchas de las perspectivas teológicas de Uríbarri, aunque en este caso me resulte imposible seguirlo hasta el final.⁸ En el fondo se trata de vivir, como él mismo ha dicho, la vieja máxima: *amicus Plato, sed magis amica veritas*.⁹ Las siguientes páginas quieren ser un aporte en el marco de un intercambio sereno en pos de la verdad. No se me ocurre mejor homenaje para Joseph Ratzinger-Benedicto XVI.

2. PLAN

Puesto que Uríbarri ha escrito mucho, son muchos los puntos que merecerían comentario.¹⁰ Sin embargo, en razón de la brevedad exigida, me concentraré en lo que considero es la cuestión principal: ¿cómo ha de entenderse en Ratzinger la noción de fusión (*Verschmelzung*)? Dejo de lado aquí la teología de Máximo el Confesor, cuya investigación se vuelve cada vez más frondosa. Tampoco entro de lleno en otros temas abordados por Uríbarri, como el neocalcedonismo, la oposición de voluntades o el así llamado traspaso de “yoes”. Mi finalidad es modesta. Por eso el artículo no abundará en bibliografía secundaria, sino que será esencialmente una conversación entre dos teólogos que tienen mucho en común. De hecho, estoy convencido de que, también en este tema, Ratzinger y Uríbarri coinciden en lo esencial.

Primero dejaré hablar a Ratzinger para que el lector perciba por sí mismo su razonamiento, y luego entraré en

⁷ Cf. URÍBARRI, *La plena humanidad*, 13, 19, 21. La sintonía con Ratzinger se verifica ampliamente en URÍBARRI, *El Hijo se hizo carne*.

⁸ La investigación de Uríbarri me permitió reconocer errores en mi disertación para la Licenciatura en Teología Sistemática: Andrés DI CIÒ, *Libertad liberadora de Cristo. La teología neocalcedónica en la 6ª tesis de las “Orientaciones cristológicas” de Joseph Ratzinger*, Buenos Aires, UCA, 2011.

⁹ Cf. URÍBARRI, *La plena humanidad*, 47.

¹⁰ El propio Uríbarri concede que “son muchos y de alto calibre los puntos implicados, que hay que conseguir atar de modo articulado”: URÍBARRI, *La plena humanidad*, 13.

diálogo con la crítica más grave que Uríbarri le hace, aquella relativa a su (in)fidelidad a los concilios de Calcedonia y Constantinopla III.

3. UNA CONFERENCIA PENSADA COMO UN PROGRAMA

En septiembre de 1982, el cardenal Ratzinger pronunció una conferencia en Río de Janeiro, en el marco de un congreso de cristología organizado por el CELAM. El texto, que ahora está en el ojo de la tormenta, fue recogido en 1984 junto con otros escritos de ocasión en el libro *Miremos al Traspasado*.¹¹

La conferencia, que lleva por título “Puntos de referencia cristológicos”, tiene una estructura simple: una introducción, siete tesis y un párrafo conclusivo. La introducción ofrece el marco, que es el de una teología ocupada en discutir no ya cuestiones parciales, sino los fundamentos mismos de la fe. La pérdida de unidad interior de la cristología se evidencia, por ejemplo, en la confrontación que algunos establecen entre el testimonio bíblico y la dogmática eclesial, o, dentro de la soteriología, entre liberación y salvación.¹² En medio de esa desorientación, Ratzinger opta por ofrecer una visión de

¹¹ Joseph RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln, Johannes, 1984. Existen cuatro traducciones de la conferencia al español: J. RATZINGER, “Orientaciones cristológicas”, en AA.VV., *Cristo el Señor. Ensayos teológicos*, Bogotá, Celam, 1982, 3-22; J. RATZINGER, “Orientaciones cristológicas”, *Medellín* 37 (1984) 3-13; J. RATZINGER, “Puntos de referencia cristológicos”, en Id., *Miremos al Traspasado*, Rafaela, San Juan, 2007, 11-57; J. RATZINGER – BENEDICTO XVI, “Puntos de referencia cristológicos”, en Id., *Miremos al traspasado. Ensayos para una cristología espiritual*, Saint John Publications, 2022 (2º edición enteramente revisada), 13-56 [edición digital: www.balthasarspeyr.org]. Existen diferencias entre las primeras versiones latinoamericanas y la publicada en *Schauen*. En las notas a pie de página de este artículo se refiere primero la versión alemana y luego, entre paréntesis, la traducción española de 2007, de la cual se hace uso, salvo indicación en contrario.

¹² De las referencias ofrecidas por Ratzinger en nota a pie de página, véase especialmente: Dietrich WIEDERKEHR, “Konfrontationen und Integrationen der Christologie”, en Josef PFAMMATTER – Franz FURGER (Hrsg.) *Theologische Berichte II*, Benzinger, Einsiedeln, 1973, 11-119. El

conjunto que sirva de referencia, que sea “explicación e interpretación del depósito común de la fe”.¹³ Esto último, que parece una obviedad, merece destacarse porque hace a la intención del autor: pensar la fe común, la fe de la Iglesia. Y este dato no puede quedar al margen a la hora de interpretar sus palabras.

Las siete tesis responden al siguiente esquema: cristología bíblica (1-2); cristología espiritual (3-4); cristología dogmática (5-6); y hermenéutica bíblica según el paradigma cristológico (7). Si bien cada tesis tiene su consistencia propia, no debe olvidarse que ellas forman parte de un todo más amplio en el que encuentran su sentido pleno.

4. LA SEXTA TESIS

La sexta tesis no es la más extensa, pero representa la culminación de todas las anteriores. Y es la de mayor calibre especulativo. Me detengo aquí porque en ella se origina la discusión que Uríbarri mantiene con Ratzinger. Primero transcribo el enunciado y luego describo brevemente los cinco párrafos que la conforman.

Para una correcta comprensión de la unidad interior de teología bíblica y de teología dogmática, de teología y de vida religiosa, la denominada teología neocalcedónica, recapitulada en el III Concilio de Constantinopla (680-681), cumple un aporte muy importante. Sólo a partir de esta teología se abre plenamente el sentido del dogma de Calcedonia.¹⁴

En el primer párrafo, se advierte que muchos manuales “desatienden a menudo el desarrollo posterior al Concilio de Calcedonia”, lo que podría hacer pensar que la cristología dogmática termina en “un cierto paralelismo de las dos naturalezas en Cristo”.¹⁵ Esta consecuencia, sin estar justificada, tiene su lógica, ya que la comprensión última de la verdadera humanidad y la verdadera divinidad de Cristo depende de la clarificación del modo en que ambas naturalezas se unen. Y

resumen de los editores en la presentación coincide con la síntesis de Ratzinger; cf. *Ibid.* 9.

¹³ RATZINGER, *Schauen*, 14 (13). Cf. *Ibid.* 27-29 (35-37).

¹⁴ RATZINGER, *Schauen*, 33 (45).

¹⁵ RATZINGER, *Schauen*, 33 (45).

Calcedonia fue un hito importante en esa clarificación, mas no una clausura. La falta de una hermenéutica de la continuidad lastra la soteriología.

Pues no el ser uno junto al otro, sino sólo el verdadero ser uno en el otro, la unidad de ser Dios y ser hombre en Cristo significa “salvación” para los hombres, ya que sólo así se realiza aquel verdadero “devenir como Dios”, sin el cual no existe ni liberación ni libertad.¹⁶

En esta oración Ratzinger postula dos temas fundamentales: uno, que el modo de unión en Cristo responde al paradigma trinitario de la *perijóresis*; otro, que la salvación cristiana es liberación en tanto divinización.

El segundo párrafo es el más importante de la sexta tesis. La mirada se dirige a Constantinopla III, que enseña que “la unidad de Dios y hombre en Cristo no incluye en modo alguno una amputación o reducción del ser hombre”.¹⁷ Como se verá más adelante, es bien significativo que sea precisamente esto lo primero que Ratzinger destaque del concilio. Y todavía insiste en esa dirección: “Cuando Dios se une a una criatura, no la lastima ni disminuye, sino que la lleva finalmente a su totalidad plena (...) la ascensión del querer humano en la voluntad de Dios no destruye la libertad, sino que libera la verdadera libertad”.¹⁸ Transcribo ahora el pasaje que, según entiendo, descoloca a Uríbarri más que ningún otro:

[Constantinopla III] 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 modo natural, sino haciéndose camino en la libertad, deviene una sola voluntad con la divina: la dualidad metafísica de una voluntad humana y una divina no es anulada, pero ambas se fusionan 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 creado por el amor— es una unidad superior y más profunda que una mera unidad natural. Ella corresponde a la unidad suprema por excelencia: la unidad trinitaria.¹⁹

¹⁶ RATZINGER, *Schauen*, 34 (46). Traducción modificada.

¹⁷ RATZINGER, *Schauen*, 34 (46)

¹⁸ RATZINGER, *Schauen*, 34 (46).

¹⁹ RATZINGER, *Schauen*, 34-35 (47). Traducción modificada.

La dificultad, que será abordada en el próximo apartado, reside en el paso de dos voluntades naturales a una única voluntad personal, mediante una fusión, en el marco concreto existencial de una decisión. Ratzinger concluye el segundo párrafo comentando brevemente las palabras de Jesús en Juan 6,38, texto al que remite Constantino III.

El tercer párrafo, más bien breve, introduce la figura de Máximo el Confesor, “el gran intérprete teológico de esta segunda fase del desarrollo cristológico”.²⁰ Es verdad que Ratzinger había apelado a la doctrina de Máximo —de manera equivocada, según se demostraría luego—, en la extensísima nota a pie que sirve de transición entre el segundo y el tercer párrafo. Pero de todos modos la conferencia muestra, con la sutileza de lo implícito, que un concilio debe ser escuchado antes que cualquier teólogo particular, por más santo y lúcido que sea. De hecho, el tercer párrafo simplemente alude a Máximo y su labor de profundización con motivo de la oración de Jesús en el huerto de los olivos (cf. Mc 14,36), pues el acento recae sobre el trasfondo ontológico-trinitario de ese diálogo entre el Padre y el Hijo encarnado, que a su vez es modelo de toda oración. Transcribo el final, que será estudiado oportunamente.

La voluntad humana de Jesús se somete a la voluntad del Hijo. Y al hacerlo, recibe su identidad filial, es decir, el perfecto subordinarse del Yo al Tú, el donarse y el traspasarse del Yo al Tú: ésta es la esencia de Aquel que es pura relación y puro acto. Cuando el Yo se dona al Tú, deviene libertad, porque la “forma de Dios” es acogida.²¹

²⁰ RATZINGER, *Schauen*, 35 (48).

²¹ RATZINGER, *Schauen*, 36 (49-50). Traducción modificada. Explico mis opciones: 1) El giro *sich einordnen* tiene una connotación de obediencia. 2) El verbo *werden* significa devenir, llegar a ser, sin necesariamente dejar de ser lo que se era: *Und das Wort ist Fleisch geworden* (Jn 1,14). En este caso, traducirlo como transformar es equívoco. 3) En este contexto *aufnehmen* significa casi lo mismo que *annehmen*, verbo clave para la cristología. De hecho, en el segundo párrafo se tradujo *Aufnahme* como asunción (cf. URÍBARRI, *La plena humanidad*, 84). También podría decirse que la “forma de Dios” es incorporada e incluso impresa.

El cuarto párrafo busca complementar al tercero desde la perspectiva inversa; ya no la dinámica ascendente sino descendente.

El Logos se humilla, se abaja de tal modo que asume como propia la voluntad de un hombre y habla al Padre con el Yo de este hombre, transfiere su Yo a este hombre y así transforma el hablar de un hombre en la Palabra eterna, en su bienaventurado "sí, Padre". Entregando a este hombre su Yo, su propia identidad, libera al hombre, lo redime, lo hace Dios.²²

También aquí Uríbarri queda perplejo,²³ y debe reconocerse que no sin algo de razón, porque Ratzinger se expresa de manera confusa, poco feliz. No obstante, este modo de hablar evidentemente no técnico, ha de leerse en continuidad con lo previo, especialmente lo dicho en el segundo párrafo: "En Él no existen dos Yo, sino uno solo".²⁴

El quinto párrafo muestra la implicancia del dogma en la vida espiritual y pastoral de la Iglesia. "De tal manera, también se hace visible el modo de nuestra liberación, nuestra participación en la libertad del Hijo. En la unidad de las voluntades, de la que hemos hablado, acontece la más grande transformación pensable del hombre y, a la vez, la única deseable: su divinización".²⁵ Nótese que Ratzinger alude a la unión de las voluntades, en plural, no en singular. Someterse al Padre no diluye la voluntad humana, sino que la perfecciona, la libera. Este, y no otro, es el mensaje de la sexta tesis. Entrar en la oración de Jesús es tener parte en una suerte de "laboratorio de libertad", pues allí se da una comunión liberadora en la senda del sometimiento filial abierta por el propio Jesús.²⁶

Pues solo por este camino alcanza la conciencia su rectitud más profunda y su fuerza inquebrantable. Y sólo a partir de esta conciencia puede surgir el orden de cosas que corresponde a la dignidad del hombre y la protege: un orden que debe ser buscado siempre de

²² RATZINGER, *Schauen*, 36 (50). Traducción modificada.

²³ Cf. URÍBARRI, *La plena humanidad*, 303-306.

²⁴ RATZINGER, *Schauen*, 35 (47).

²⁵ RATZINGER, *Schauen*, 37 (50-51). Traducción modificada.

²⁶ Cf. RATZINGER, *Schauen*, 37 (51)

nuevo por cada generación, desde la conciencia vigilante del hombre, hasta que venga el Reino de Dios, que sólo Él puede instituir.²⁷

Teniendo en mente cuándo y dónde fue pronunciada la conferencia, se comprende mejor la fuerza de este último párrafo de la tesis.

Si nada he comentado del neocalcedonismo, es porque el propio Ratzinger no lo menciona en absoluto en el cuerpo de su texto, sino en nota a pie de página, a raíz de la polémica con Wolfhart Pannenberg y Dietrich Wiederkehr. El contexto indica que se usa para describir una comprensión más decididamente ciriliana de Calcedonia, inspiradora de Constantinopla II y de los desarrollos teológicos posteriores.²⁸ En resumen, Ratzinger destaca aquí la continuidad del desarrollo dogmático en contraste con la mirada dialéctica de sus interlocutores.²⁹ Eso no quita que el neocalcedonismo siga siendo objeto de debate, razón por la cual Theresia Hainthaler afirmaba en 2006: “todavía hoy el concepto está en discusión”.³⁰

5. LA CUESTIÓN CENTRAL: ¿CAE RATZINGER EN EL MONOTELISMO?

De las muchas cuestiones que trata Uríbarri, la más importante es la acusación de monotelismo. Por decirlo claramente: lo que está en juego es la ortodoxia de Joseph Ratzinger.

De tal manera que yendo al núcleo la cuestión es: ¿defiende Ratzinger posturas claramente “monotelitas” (una fusión de voluntades que da como resultado una única voluntad divina y una única libertad divina), siendo así que el monotelismo está claramente conde-

²⁷ RATZINGER, *Schauen*, 37 (51). Traducción modificada.

²⁸ “It is often referred to as ‘neo-Chalcedonism’, a designation which would be incorrect if it implied a betrayal of the Council’s mind”; John MEYENDORFF, *Imperial Unity and Christian divisions*, New York, St. Vladimir’s Seminary Press, 1989, 218.

²⁹ Uríbarri también postula una hermenéutica de la continuidad, aunque inexplicablemente no la percibe en Ratzinger; cf. URÍBARRI, *La plena humanidad*, 291.

³⁰ Theresia HAINTHALER, “Neochalcedonianism as Solution in the Dialogues Today?”, *Christian Orient* 27/4 (2006) 137.

nado como herejía, tal y como Ratzinger expone con brillantez a lo largo de su obra? Dicho de otro modo, ¿se puede hacer justicia a la Encarnación en todo su alcance y negar una libertad humana del Salvador, como hace Ratzinger? Pienso que no.³¹

El meollo del asunto pasa por la *fusión* de voluntades, “lo cual no se puede proponer en modo alguno si, a la vez, se desea ser fiel en la letra y en el espíritu al ‘sin confusión’ (*asynchitos*) de Calcedonia (DH 302) y del III Constantinopolitano (DH 555.556.557)”.³² Curiosamente, a esta grave afirmación, que vuelve una y otra vez en los escritos de Uríbarri,³³ se añade esta otra: “No tocamos, pues, directamente la cuestión del dogma, sino su interpretación (el sentido de las afirmaciones del III Concilio de Constantinopla como relectura cualificada y vinculante de Calcedonia) y su aplicación a la cristología actual; aspecto en el que son corrientes las disputas y las divergencias entre los teólogos”.³⁴ Entre ambas citas se da una contradicción flagrante. Estoy convencido de que la impresionante investigación de Uríbarri ganaría mucho si distinguiera mejor lo que concierne al dogma y lo que no, o sea, lo que es vinculante para la fe y lo que es exploración teológica, sujeta a discusión.³⁵ No obstante, se entiende que le resulte difícil, porque él encuentra inadmisibles que se hable de fusión de voluntades.³⁶

Mi intención fundamental es mostrar que la expresión *fusión de voluntades* puede y debe ser leída en sentido ortodoxo. Para ello daré estos pasos: 1) recordaré en qué consiste el arte de interpretar; 2) estudiaré el controvertido término *Verschmelzung* en Ratzinger (dentro y fuera de la conferencia);

³¹ URÍBARRI, *La plena humanidad*, 15-16.

³² URÍBARRI, “El neocalcedonismo”, 97.

³³ Cf. URÍBARRI, *El Hijo se hizo carne*, 44, 233; URÍBARRI, *La plena humanidad*, 89, 113, 124, 127, 129, 161, 292-293.

³⁴ URÍBARRI, “El neocalcedonismo”, 105.

³⁵ La Iglesia no ha establecido como dogma de fe que no pueda haber en Cristo dos grados de voluntad-libertad: uno propio de la naturaleza (dualidad) y otro propio de la persona (unicidad).

³⁶ Sumado a lo referido en las notas 31, 32 y 33 de este artículo, cf. URÍBARRI, *El Hijo se hizo carne*, 44-45, 61, 233, 254, 330; URÍBARRI, *La plena humanidad*, 12-13, 15-16, 18, 34-39, 84, 86-87, 103-104, 113-114, 116, 123-124, 126, 128-129, 145-146, 150, 160-162, 169, 172-173, 175, 232, 236, 238-239, 292-293, 296, 313, 318.

3) pondré en juego la circularidad hermenéutica entre obra y autor; y 4) apelaré al testimonio de dos lectores calificados.

5.1. El arte de interpretar

La teología es el ejercicio de interpretar la revelación. Y, como es sabido, Ratzinger ha dedicado probablemente lo mejor de sus fuerzas a la hermenéutica bíblica. De hecho, en esa dirección termina la conferencia que nos ocupa principalmente. Quisiera citar de allí mismo un párrafo que resulta orientador para lo que sigue.

La legitimidad de una hermenéutica consiste en primer lugar —considerado desde un punto de vista puramente científico— en su capacidad de aclarar. Esto quiere decir: cuanto menos una hermenéutica deba violentar las fuentes, cuanto más respeta los resultados en su objetividad y desde su lógica puede hacerlos comprensibles en su relación interior, es tanto más conforme a la realidad. Por el contrario, cuanto menos una hermenéutica deja las fuentes en su lugar, cuanto más las pone entre paréntesis y las discute, tanto más ajena es a los hechos. Por eso, capacidad de aclarar significa también capacidad de conservar la unidad interior de sus resultados.³⁷

En mi opinión, el estudio de Uríbarri no clarifica sino que oscurece el pensamiento y la figura de Ratzinger. No lo digo por defender a ultranza a un maestro en teología, que lo es, sino porque el retrato que Uríbarri nos deja es el de un Ratzinger absolutamente errático, que, por ejemplo, describe una herejía para incurrir inmediatamente en ella.³⁸ Tampoco ayuda a una mejor inteligencia de su pensamiento: ni de la conferencia en particular, ni de su obra en general. Sobre esto habrá que ahondar, pero adelanto que no veo mala fe en Uríbarri sino

³⁷ RATZINGER, *Schauen*, 39 (55).

³⁸ Un ejemplo entre muchos: “Afirma que la dualidad metafísica de una voluntad humana y una divina no se ha suprimido. Sin embargo, lo que dice va exacta y derechamente en la dirección contraria, como las aclaraciones siguientes ponen de relieve, desmintiendo lo recién afirmado, que queda como un deseo formal vacío de contenido real”; URÍBARRI, *La plena humanidad*, 88.

una falta de sintonía (objetiva) que le impide, en esta temática, leer a Ratzinger desde Ratzinger: *intus-legere*.

5.2. ¿Cómo entiende Ratzinger la fusión?

Esta pregunta es la decisiva.³⁹ Por supuesto que hay otros temas importantes, como el de la voluntad gnómica de Cristo, donde Uríbarri tiene razón en señalar que esa doctrina no puede atribuirse a Máximo, al menos en su última versión. Pero eso entra en el orden de la explicación teológica, no del dato de fe. Y esto es lo que me parece fundamental dilucidar. Previo al estudio del término *Verschmelzung*, creo oportuno ofrecer una cita de Santo Tomás, que Ratzinger apreciaba especialmente: “es oficio del buen intérprete no considerar tanto las palabras cuanto el sentido”.⁴⁰

En español fusión suena casi como confusión, el término que a toda costa debe evitarse según el concilio de Calcedonia. Sin embargo, en la tradición teológica alemana, el adverbio griego *asynchýtos* no se traduce como *unverschmolzen* sino como *unvermischt* (sin mezcla, sin confusión). Por decirlo claro: son dos verbos distintos (*verschmelzen* no es *vermischen*). Llama la atención que, en la inmensa cantidad de páginas dedicadas al tema, no se haya hecho esta observación —de hecho, ni siquiera una vez aparece el *unvermischt*—. Está claro que *Verschmelzung* significa fusión, pero la pregunta crucial es qué entiende Ratzinger por fusión en el marco de su discurso teológico. ¿Se trata de una unión que diluye las identidades o que las salvaguarda? El contexto inmediato aboga por la segunda opción, no solo por la línea argumental de Ratzinger, sino porque así lo dice de manera expresa.⁴¹ Pero Uríbarri opta por la

³⁹ Sumado a las referencias de la nota 33: “La fusión de voluntades, que no unión —como más benévolamente formula Orozco—, apunta sin ambages hacia el monotelismo”; URÍBARRI, *La plena humanidad*, 28. El punto es que se interpreta la fusión como sinónimo de mezcla; cf. *Ibid.* 245.

⁴⁰ Santo TOMÁS DE AQUINO, *Super Evangelium S. Matthaei XXVII,1*, citado en Joseph RATZINGER, *Wort Gottes*, Freiburg, Herder, 2005, 112. *Officium est enim boni interpretis non considerare verba sed sensum*.

⁴¹ La sexta tesis no sólo invoca la autoridad de Calcedonia y Constantinopla III, sino que explica la unión de las naturalezas en Cristo —como Máximo— a la luz del paradigma trinitario de la *perijóresis*: “uno en el otro”, lo cual de ninguna manera indica que se disuelve lo propio de

primera opción porque, entre otras razones, la semejanza de la fonética española entre fusión y confusión le ha llevado a tomar ambos términos como sinónimos, cuando no lo son.⁴² Como fuere, la cuestión ha de dirimirse en lengua alemana. Sin embargo, no está de más recordar que la tradición cristiana no es del todo ajena a la idea de fusión-fundición. En el Misal Romano y en el Catecismo de la Iglesia Católica, por ejemplo, se habla repetidas veces de la *efusión* y la *infusión* del Espíritu Santo (*effusio* - *infusio*).

5.2.1. El libro *Miremos al Traspasado*

a. “Puntos de referencia cristológicos”. Uríbarri no parece haber reparado en que Ratzinger ya había empleado la noción de fusión antes de la sexta tesis; no una, sino dos veces (tesis 1 y 4). La primera vez, en relación con los títulos cristológicos: “Puesto que el título Cristo (Mesías) se fusionó (*verschmolz*) cada vez más con el nombre Jesús...”.⁴³ ¿Cómo debe entenderse esto? El contexto es el de la Iglesia naciente, que en su cristología bíblica permitió que coexistieran ambos títulos, como uno solo, sin necesidad de que uno anulara al otro. Por eso “Jesucristo” aparece 160 veces en el Nuevo Testamento.⁴⁴ Ratzinger habla una segunda vez de fusión en relación a la dimensión eclesial de la fe y la teología. El cristiano no conoce a Jesús por sí solo, aisladamente, separadamente, sino en la Iglesia, en su memoria comunitaria, “que no interrumpe ni dificulta en modo

cada naturaleza. Enseguida se afirma que Dios no lastima ni amputa nada de la criatura cuando se une a ella, y, finalmente, en el colmo de la explicitación de la lógica calcedonense, se lee: “existe una voluntad humana propia del hombre Jesús *que no es absorbida* por la voluntad divina”; RATZINGER, *Schauen*, 34 (46-47): *cursiva* añadida.

⁴² Cf. URÍBARRI, *La plena humanidad*, 15. Es interesante al respecto comparar las definiciones (y los reenvíos) del Diccionario de la Real Academia Española. También puede servir el siguiente ejemplo: Pedro y Juan se fundieron en un abrazo.

⁴³ RATZINGER, *Schauen*, 16 (15). Traducción modificada.

⁴⁴ Cuando se avanza en la lectura de la primera tesis se verifica esta lógica inclusiva, siempre en guardia contra la absorción, aun en el caso de la “concentración” que ejerció el título de “Hijo”; cf. RATZINGER, *Schauen*, 16 (16).

alguno la responsabilidad personal de la razón”.⁴⁵ Un ojo entrenado percibe aquí la matriz de Calcedonia: unión sin confusión, sin menoscabo de la propia identidad. Y en esa línea ha de entenderse lo que sigue: la memoria comunitaria eclesial “crea, más bien, el lugar hermenéutico para la comprensión racional, es decir, conduce al punto de fusión (*Verschmelzung*) entre yo y los ‘otros’, y así también al lugar de la comprensión”.⁴⁶ Evidentemente, aquí la fusión no es perderse en una masa anónima, sino entrar en una comunión gracias a la cual uno se ve enriquecido, fortalecido en su conciencia. Entenderlo de otra manera implicaría que Ratzinger postula un colectivismo despersonalizante, cosa que rechaza de manera expresa. “La eclesialidad de la teología, según resulta de lo dicho, no es por tanto ni un colectivismo epistemológico ni una ideología que violenta la razón, sino un espacio hermenéutico que la razón necesita simplemente para poder actuar como tal”.⁴⁷ En otras palabras, la fusión eclesial no solo respeta la integridad de la razón sino que la libera, le permite ser ella misma. Con estos antecedentes en el mismo escrito, sumado al contexto inmediato de la sexta tesis, no hay duda de que *Verschmelzung* ha de leerse en la línea del concilio de Calcedonia.

b. “Comunión – Comunidad – Misión”. Uríbarri recurre a esta otra conferencia, también publicada en *Miremos al Traspasado*,⁴⁸ para mostrar el (reprochable) arraigo de la fusión de voluntades en el pensamiento de Ratzinger. Pero, también aquí el teólogo español deja fuera de su hermenéutica el contexto, como si nada aportara el paradigma de Pentecostés en contraste con Babel (iconos de la comunión y de la confusión, respectivamente);⁴⁹ ni el desafío de la Iglesia antigua por no separarse de Israel como Marción, ni diluirse como una secta judía más;⁵⁰ ni el modelo

⁴⁵ RATZINGER, *Schauen*, 28 (37).

⁴⁶ RATZINGER, *Schauen*, 28 (37). Traducción modificada.

⁴⁷ RATZINGER, *Schauen*, 29 (37). Traducción modificada. La misma idea, con la misma terminología (*Subjekt-verschmelzung*, *Subjekt-einheit*) y las debidas aclaraciones (y la referencia a Gál 3,28), en Joseph RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie*, Einsiedeln, Johannes, 1993, 44-47.

⁴⁸ Cf. RATZINGER, *Schauen*, 60-84 (89-128).

⁴⁹ RATZINGER, *Schauen*, 61 (91).

⁵⁰ RATZINGER, *Schauen*, 67 (100).

cristiano de unión con Dios, que difiere del griego precisamente en ser relación-comunión y no identidad crasa;⁵¹ ni el célebre pensamiento de san Agustín sobre la comunión eucarística: “ese alimento especial —la eucaristía— está por encima del hombre, es más fuerte que él, y por eso (...) quien incorpora este pan es asimilado a él, es asumido por él, es fundido (*ingeschmolzen*) en ese pan y deviene pan como Cristo mismo”.⁵²

Como se ve, la terminología del escándalo (fusión-fundición) también aparece en este otro pasaje, del que Uríbarri no hace mención. ¿Habrà que juzgarla en desacuerdo con la fe cristiana? En todo caso, el problema lo tendría antes Agustín, que habla de un pan que vence al comulgante, *asimilándolo* a él mismo. Cristo cristifica al hombre que entra en comunión con Él, pero eso no se entiende en la Iglesia como una pérdida de identidad, sino como un fortalecimiento de la misma. Y así como uno puede interpretar bien o mal al obispo de Hipona, lo mismo puede ocurrir con Joseph Ratzinger. No obstante, cuesta creer que el contexto teológico esbozado no haya sido tenido en cuenta. Y aun resta agregar que Ratzinger había ya dejado constancia de su adhesión a Calcedonia. “En Jesús se cumple el acontecimiento nuevo: el único Dios entra en comunión real con los hombres, encarnándose en una naturaleza humana. La naturaleza divina y la humana se compenetran —‘sin confusión ni división’ (*unvermischt und ungetrennt*)— en la Persona de Jesucristo”.⁵³ Todas estas reflexiones anteceden a la sección que Uríbarri estudia, y sin embargo no le han ayudado a interpretar en términos ortodoxos el pensamiento de Ratzinger.

La frase reprobada es la siguiente: “En Él [Jesucristo] encontramos realizada esa ‘alquimia’ que funde el ser humano en el ser de Dios (*die das menschliche Sein umschmilzt in das Sein Gottes hinein*)”.⁵⁴ Nótese que aquí no se habla de “fusionar

⁵¹ RATZINGER, *Schauen*, 73 (109).

⁵² RATZINGER, *Schauen*, 75 (113). Traducción modificada. Cf. san AGUSTÍN, *Confesiones*, VII.10,16: “Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me”.

⁵³ RATZINGER, *Schauen*, 74 (111). Traducción modificada.

⁵⁴ RATZINGER, *Schauen*, 76 (115). Traducción modificada.

con”, sino de “fundir en”. Uríbarri comenta: “de nuevo en las antípodas del sin confusión (*asynchýtos*) de Calcedonia y de Constantinopla III”.⁵⁵ Es notable cómo una palabra logra desbancar toda una conferencia, dejando en el olvido lo que apenas unas páginas antes se había defendido expresamente: la unión *inconfuse* de las naturalezas.⁵⁶ El caso sorprende aún más cuando se advierte que no solo cuenta con un contexto favorable inmediatamente anterior, sino también inmediatamente posterior. En efecto, luego de describir la herejía monotelita, Ratzinger explica de manera impecable la comunión (*koinonía*) de voluntades de Constantinopla III: un tipo de unión que deriva, en última instancia, de la Trinidad.⁵⁷ Este fragmento suscita la aprobación de Uríbarri, pero no alcanza a revertir el juicio negativo. Transcribo su valoración:

Es muy diferente una unión por comunión de una unión por fusión. En la unión por comunión se da un acuerdo, una sinergia, no una supresión (...) En este caso los ribetes monotelitas han desaparecido casi por completo. Sin embargo, sigue hablando como resultado final de una única voluntad, marca identificativa y definitoria del monotelismo (...) no ha eliminado la comprensión de la fusión, el resultado de una única voluntad, si bien apunta que se ha de entender bajo el prisma de la comunión de las voluntades como el factor determinante (...) Sin embargo, la claridad de este punto de vista está amenazado por una fusión alquímica que, en lugar de elevar al ser humano a la estatura de la comunión divina, impulsando su propio ser natural a su máxima altura ontológica posible, da la impresión de diluir su ser natural propio mediante una transmutación divinizante. Habría sido deseable una mayor coherencia con lo que en el fondo da la impresión de que se quiere defender...⁵⁸

⁵⁵ URÍBARRI, *La plena humanidad*, 129.

⁵⁶ Es más, la oración previa (!) ubica la cristología y la soteriología en el marco de la comunión, que luego revelará su fundamento trinitario. Y apenas después se habla de la “tensión espiritual del Dios-hombre”; RATZINGER, *Schauen*, 76 (115). Ontológicamente, la *tensión* es incompatible con la *confusión*.

⁵⁷ Cf. RATZINGER, *Schauen*, 77-78 (116-118). “De hecho, aquí el concilio [Constantinopla III] aplica el modelo trinitario (en la diferencia analógica irrenunciable) a lo cristológico”; *Ibid.* 78 (118).

⁵⁸ URÍBARRI, *La plena humanidad*, 130-133. “No deja de revolotear la impresión de una estimación excesivamente negativa de la naturaleza

En estos extractos se ve cómo Uríbarri no puede desprenderse de su comprensión de la fusión-fundición, que tiene mucho de “impresión” personal. No logra entrar en el pensamiento de Ratzinger, aunque éste explique que, en su discurso, la fusión de voluntades significa comunión de voluntades; y si hay comunión, es lógico que bajo algún aspecto exista la unidad. “Así, las dos voluntades devienen concretamente —‘existencialmente’— una sola voluntad y permanecen no obstante ontológicamente dos realidades independientes”.⁵⁹ La muestra de que Uríbarri no termina de aceptar la explicación de Ratzinger es que el teólogo español no considera que la comunión de voluntades obligue a una relectura ortodoxa de lo dicho anteriormente, no solo en esta conferencia sino también en la sexta tesis de los “Puntos de referencia cristológicos”, a la que Ratzinger remite de manera expresa,⁶⁰ razón por la cual el propio Uríbarri reconoce que “ambos trabajos se sitúan en clara continuidad y complementariedad”.⁶¹ Y lo mismo aplica a otros segmentos de la obra de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI que Uríbarri juzga insatisfactorios.

5.2.2. La obra *Jesús de Nazaret*

Joseph Ratzinger – Benedicto XVI aborda *in recto* el tema de las dos voluntades de Cristo en *Jesús de Nazaret II*,⁶² donde se reconocen elementos ya presentes en sus escritos previos. Retorna,

humana en la perspectiva de Ratzinger”; *Ibid.* 278. Otros ejemplos de “impresión” y “sensación”; cf. *Ibid.* 75, 155.

⁵⁹ RATZINGER, *Schauen*, 78 (117). En otra versión de la conferencia leemos: “Queste due volontà sono unite nel ‘sì’ della volontà umana di Cristo alla volontà divina del Logos. Così le due volontà diventano realmente una sola volontà e tuttavia rimangono due”; Joseph RATZINGER, *Il cammino pasquale*, Milano, Ancora, 1985, 139. *Cursiva* añadida.

⁶⁰ Cf. RATZINGER, *Schauen*, 77: nota 17 (116).

⁶¹ URÍBARRI, *La plena humanidad*, 129.

⁶² Joseph RATZINGER – BENEDIKT XVI, *Jesús von Nazareth II*, Freiburg, Herder, 2011, 165-188 (Id. *Jesús de Nazaret II*, Madrid – Buenos Aires, Encuentro – Planeta, 2011, 173-196). La cuestión había sido anticipada en el marco del Bautismo del Señor; cf. ID., *Jesús von Nazareth I*, Freiburg, Herder, 43-45 (39-40).

por ejemplo, la pregunta por la auténtica liberación,⁶³ y también la idea de la compenetración o *perijóresis* (*Ineinander*), que en esta ocasión sirve para describir la relación entre “fidelidad y novedad”.⁶⁴ Esto último merece destacarse, porque muestra que Ratzinger piensa siempre desde la matriz cristiana-trinitaria (*inconfuse et indivise*). Y no debe olvidarse que en los “Puntos de referencia cristológicos”, la sexta tesis constituye el fundamento de la séptima, que aplica el paradigma de Constantinopla III a la hermenéutica bíblica. En otras palabras, el dinamismo de las dos naturalezas en Cristo enseña el modo recto de interpretar la Escritura, de modo que el Antiguo y el Nuevo Testamento —la fidelidad y la novedad—, se enriquezcan mutuamente sin perder por ello su respectiva identidad; lo cual implica mantener la asimetría que existe en el vínculo, no solo entre los Testamentos sino también entre las voluntades de Jesús.⁶⁵

En este contexto, tras algunas aclaraciones relativas a la oración de Jesús en Getsemaní, Ratzinger – Benedicto afirma: “Jesús pronunció las dos peticiones, pero la primera, la de ser ‘librado’ se ha fundido en la segunda (*in die zweite... eingeschmolzen*), en la que ruega la glorificación de Dios en la realización de su voluntad; así el conflicto interior de la existencia humana de Jesús es llevado a la unidad”.⁶⁶ También aquí Uríbarri protesta contra el verbo *schmelzen*, que vendría a desdecir lo que el propio Ratzinger venía sosteniendo: este vocabulario “no puede sino suscitar la duda de si realmente la voluntad humana sigue manteniendo su consistencia propia o se diluye en la divina, siendo en definitiva absorbida por esta última”.⁶⁷ Es notable cómo Uríbarri resuelve siempre sus dudas en perjuicio de Ratzinger, aun contra las declaradas intenciones del teólogo alemán: “Por mucho que Ratzinger afirme su no absorción,

⁶³ Cf. RATZINGER – BENEDIKT XVI, *Jesus II*, 167 (175).

⁶⁴ Cf. RATZINGER – BENEDIKT XVI, *Jesus II*, 168 (175-176). “In veteri Testamento novum latet, et in novo vetus patet”; san AGUSTÍN, *Quaest. in Hept II*, 73.

⁶⁵ Sobre la asimetría en Cristo, cf. URÍBARRI, *El Hijo se hizo carne*, 74, 310; URÍBARRI, *La plena humanidad*, 311.

⁶⁶ RATZINGER – BENEDIKT XVI, *Jesus II*, 178 (186). Traducción modificada.

⁶⁷ URÍBARRI, *La plena humanidad*, 145.

la lógica del razonamiento conduce en esa dirección”.⁶⁸ Parece que los años de investigación fueron decantando hacia un juicio cada vez más severo; pues en 2014 el jesuita español mostraba el mismo rechazo por las “connotaciones monofisitas”, pero acababa dando por bueno el pensamiento en atención al “conjunto de la exposición”.⁶⁹

Transcribo ahora tres importantes párrafos de Ratzinger – Benedicto que aportan luz para comprender su doctrina. Recuerdese que aquí se juzga su ortodoxia, no el acierto de su justificación teológica ni su mayor o menor comprensión de Máximo el Confesor.

Se preserva así la diferencia infinita entre Dios y hombre, entre Creador y creatura: la humanidad permanece humanidad, la divinidad permanece divinidad. La humanidad de Jesús no queda absorbida o reducida por la divinidad. Existe por completo como tal, y sin embargo está sostenida por la Persona divina del Logos.⁷⁰

La naturaleza humana de Jesús no queda amputada por su unidad con el Logos, sino que permanece íntegra. Esta incontestable dualidad en Jesús de la voluntad humana y la divina, no debe llevar, sin embargo, a la esquizofrenia de una doble personalidad. Por tanto, se ha de ver naturaleza y persona cada una en su propio modo de ser. Esto significa que en Jesús existe la “voluntad natural” propia de la naturaleza humana, pero hay solo *una* “voluntad de la persona” que acoge en sí la “voluntad natural”. Y esto es posible sin destruir el elemento propiamente humano, porque, partiendo de la creación, la voluntad humana está orientada a la divina. En el acuerdo (*Einstimmen*) con la voluntad divina, la voluntad humana alcanza su cumplimiento, no su destrucción.⁷¹

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. Toda nuestra obstinación, toda la oposición contra Dios está allí, y Jesús, luchando, eleva la naturaleza rebelde hacia su

⁶⁸ URÍBARRI, *La plena humanidad*, 145-146.

⁶⁹ URÍBARRI, “El neocalcedonismo”, 99.

⁷⁰ RATZINGER – BENEDIKT XVI, *Jesus II*, 179-180 (187). Cabe aclarar que antes de estas líneas se comenta *expresamente* la fórmula de Calcedonia: sin confusión ni separación (*unvermischt und ungetrennt*); cf. *Ibid.* 179 (187).

⁷¹ RATZINGER – BENEDIKT XVI, *Jesus II*, 182 (189-190). Traducción modificada.

verdadera esencia (*ringend zieht Jesus die widerständige Natur in ihr eigentliches Wesen hinauf*).⁷²

Estos pasajes son relevantes porque muestran que Ratzinger se mueve en el marco tradicional de la fe; no solo por la sinergia sino además por la insistencia en el respeto, la salvaguarda, la restauración, el restablecimiento, la elevación y la plenitud de la naturaleza humana. Esta certeza soteriológica es una constante en los textos que hemos estudiado (y en otros también),⁷³ lo cual, teniendo en mente el axioma clásico: “lo que no es asumido, no es redimido”,⁷⁴ confirma de manera inapelable el sentido ortodoxo de la fusión-fundición de voluntades en Cristo.⁷⁵

⁷² RATZINGER – BENEDIKT XVI, *Jesus II*, 182-183 (190). Traducción modificada. Explico mis opciones: 1) *widerständige* hace juego con *Widerstand* (resistencia), pero “resistente” no corresponde, y “recalcitrante” resulta excesivo; “rebelde” parece justo; 2) el verbo *hinaufziehen*, significa “tirar para arriba”: el matiz esforzado de “tirar”, “arrastrar” o “remolcar” ya está implícito en el gerundio “luchando”, pero la idea de elevación se pierde por completo en la traducción habitual, y aquí es fundamental; por eso elijo “elevar”. Pienso que la dupla “luchando eleva” refleja mejor el pensamiento del autor.

⁷³ “En los relatos de los Evangelios se conserva plenamente la unicidad de Dios y la diferencia infinita entre Dios y la criatura. No existe confusión (*Es gibt keine Vermischung*), no hay semidioses. La Palabra creadora de Dios, por sí sola, crea algo nuevo. Jesús, nacido de María, es totalmente hombre y totalmente Dios, sin confusión y sin división (*unvermischt und ungetrennt*), como precisara el Credo de Calcedonia en el año 451”; Joseph RATZINGER – BENEDIKT XVI, *Jesus von Nazareth. Prolog: Die Kindheitsgeschichten*, Freiburg, Herder, 2012, 61.

⁷⁴ Cf. Alois GRILLMEIER, “Quod non assumptum – non sanatum”, en Josef HÖFER – Karl RAHNER (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*², Freiburg, Herder, 1963, t. 8, 954-956.

⁷⁵ Ya en el primer capítulo de *Jesus II* aparece un uso de *verschmelzen* que confirma la tesis de este artículo. Pues allí se explica cómo en Mc 11,17 se han fusionado dos citas proféticas (Is 56,7 y Jer 7,11), que siguen siendo plenamente reconocibles en su identidad propia; cf. RATZINGER – BENEDIKT XVI, *Jesus II*, 31-32 (29); cf. 26 (22).

5.2.3. La entrevista *Dios y el mundo*⁷⁶

En su convencimiento de que Ratzinger usa la noción de fusión en un sentido incompatible con la fe cristiana, Uríbarri recurre a un libro-entrevista, “ciertamente menos técnico y de carácter divulgativo”.⁷⁷ En *Dios y el mundo* cree haber encontrado una “confirmación” de lo que sería una grosera falla cristológica por parte de Ratzinger. Pues ahora el error no quedaría ceñido a la dinámica de las dos voluntades en Cristo, sino que se ampliaría al acontecimiento mismo de la Encarnación.⁷⁸

Por de pronto, puede discutirse si la fusión bajo sospecha se refiere a la Encarnación o a la incorporación de los hombres en Cristo. Como fuere, de ninguna manera pienso que no se respete aquí el *inconfuse* de Calcedonia. La respuesta en cuestión comienza así: “Es prodigioso que Dios se convierta realmente en hombre. Que no se disfrace, que no se limite a interpretar durante un cierto tiempo un papel en la historia, sino que lo sea de verdad, y que finalmente con sus brazos abiertos en la cruz se convierta en el espacio abierto en el que podemos entrar”.⁷⁹ Como se ve, nada habla de un menoscabo de la naturaleza humana, ni en Cristo ni en el cristiano que se incorpora a Él; más bien lo contrario. Enseguida se alude a la unión del varón y la mujer, que siendo dos llegan a ser una sola carne, para iluminar cómo Cristo “quiere hacer de todos nosotros su cuerpo, introducimos en una unidad corpórea”.⁸⁰ Eso no acontece por la evolución, sino por el camino de los sacramentos, por un “acto personal del amor”. Solo así se da “la fusión (*Verschmelzung*) de Dios y hombre, de Creador y creatura”.⁸¹

⁷⁶ Joseph RATZINGER, *Gott und die Welt*, München, Knauer, 2005; Id., *Dios y el mundo*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005.

⁷⁷ URÍBARRI, *La plena humanidad*, 172.

⁷⁸ URÍBARRI, *La plena humanidad*, 171.

⁷⁹ RATZINGER, *Gott und die Welt*, 203 (205).

⁸⁰ RATZINGER, *Gott und die Welt*, 203 (205). Traducción modificada.

⁸¹ RATZINGER, *Gott und die Welt*, 203 (205). Que esta fusión eucarística ha de entenderse como comunión, no sólo se desprende del contexto, sino que se confirma en un artículo de 2002, que retoma de cerca las ideas de “Comunión – Comunidad – Misión”; cf. Joseph RATZINGER, *Caminos de Jesucristo*, Madrid, Cristiandad, 2005, 109-113.

Con sorpresa se constata, una vez más, que el contexto inmediato no juega ningún papel en la interpretación de Uríbarri, como tampoco juegan las incontables veces en que Ratzinger se expresó magistralmente sobre la Encarnación y sobre la unión entre Cristo y los cristianos. En otras palabras, el teólogo español afirma que Ratzinger no comprende bien la Encarnación,⁸² y el único argumento esgrimido es que el entrevistado “no detalla cómo con la fusión se salvaguarda cada uno de los dos polos”.⁸³ Cabría responder que uno no tiene por qué decir todo en cada oportunidad, menos en el contexto de una entrevista. ¿Por qué la carga de la prueba ha de recaer sobre Ratzinger cuando es Uríbarri el que intenta mostrar que el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe no comprende bien la Encarnación? Por supuesto que *Verschmelzung* podría entenderse mal, pero también puede entenderse bien, sobre todo si se atiende al contexto.⁸⁴

Si el contexto inmediato no fuera suficiente, es posible estudiar a fondo el libro *Dios y el mundo*, donde se hace uso reiterado de la noción de fusión. Elijo un ejemplo que complementa perfectamente la cita referida por el profesor de Comillas. “En efecto, jamás se me ocurriría abandonar la Iglesia, pues, a decir verdad, es mi patria más íntima. Estoy tan fundido con ella (*mit ihr so verschmolzen*) desde que nací que sin ella en cierto

⁸² Cf. el título del apartado: “La Encarnación como fusión: una confirmación (2000)”; URÍBARRI, *La plena humanidad*, 171. “Así, las ocasiones en las que habla de fusión, con diferente terminología (*Verschmelzung*, *Einschmelzung*, *Hineinumschmelzung*) no son un desliz casual que no reflejaría su pensamiento”; *Ibid.* 172-173; cf. *Ibid.* 212, 312-313. Las páginas dedicadas a la supuesta diferencia sobre la Encarnación entre Ratzinger y Grillmeier (*Ibid.* 173-180), no prueban nada sino que siguen siendo deducciones de Uríbarri, basadas fundamentalmente en la errada comprensión del término fusión, como ya se ha demostrado de manera más que suficiente.

⁸³ URÍBARRI, *La plena humanidad*, 172.

⁸⁴ Resulta iluminador comprobar que también Balthasar usa el verbo *verschmelzen* para describir el misterio de la Encarnación: “(...) so in der Bundesfrucht, dem Messias, der Anteil Gottes (der immer die Initiative behält, weil er Gott ist) und der Anteil des Menschen zu einer ununterscheidbaren Einheit verschmelzen”; HANS URS VON BALTHASAR, “Theologie und Spiritualität”, *Gregorianum* 50/3 (1969) 572.

modo me partiría en dos, incluso me destruiría”.⁸⁵ Es evidente que, para Ratzinger, estar fusionado con la Iglesia no representa una pérdida, sino una consolidación de su identidad. Esta conclusión no hace más que ratificar la certeza que ya se había ido imponiendo en las páginas anteriores. Por eso, y por razón de espacio, no comento los otros lugares del libro-entrevista en que aparece esta terminología. Pero es interesante constatar que en los más diversos tópicos teológicos —Trinidad, antropología, Escritura, virtudes teologales, entre otros—, la noción de fusión se usa en un sentido no-problemático. Y así también debe ser leída cuando se aplica a la dinámica de las dos voluntades naturales en Cristo.⁸⁶

5.3. Circularidad hermenéutica entre Joseph Ratzinger y su obra

El arte de interpretar necesita abrir tantas ventanas como sea posible. En los apartados anteriores cumplí esa tarea en relación a los textos cuestionados por Uríbarri, ciñéndome siempre al tema de la fusión. En este momento corresponde ampliar la circularidad hermenéutica hacia la persona y el conjunto de su obra.

Como ya se dijo, la interpretación de Uríbarri no clarifica sino que oscurece. Pues obliga a pensar que Ratzinger, como creyente, como teólogo y como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, usa un término en un sentido abiertamente contrario a la fe que profesa, promueve y defiende. Eso ya resulta altamente inverosímil en abstracto, pero mucho más conociendo su celo doctrinal y su honestidad intelectual. También resulta difícil creer que Ratzinger caiga, o más bien entre deliberadamente,

⁸⁵ RATZINGER, *Gott und die Welt*, 62 (58).

⁸⁶ En RATZINGER, *Gott und die Welt*, la noción de fusión-fundición se usa para describir la unión de las Personas divinas, 93 (93); del hombre, que es biología y espíritu, 259 (260); de la Ley y los Profetas, 307 (306); de la fe y el amor, 331 (334); y también la sintonía de las dos voluntades en Cristo, 308-309 (307-308), confirmando lo dicho en *Miremos* y anticipando *Jesús II*. También se usa en relación a la Providencia, 37 (33); y a los valores del *ethos* universal de Hans Küng, 131 (131).

en el error que él mismo condena.⁸⁷ O que se contradiga repetidas veces; no que cambie de opinión o se exprese de manera poco feliz.⁸⁸ O que se aparte en lo esencial de aquellos maestros a quienes explícitamente agradece inspiración y estímulo (Grillmeier y Balthasar).⁸⁹ O que su confusión teológica no se reduzca tan solo a un aspecto cristológico puntual, sino al meollo mismo de Cristo, es decir, su Encarnación.⁹⁰ Es más, visto que Ratzinger usa la noción de fusión para la Trinidad, la pertenencia eclesial, la antropología, la Escritura y las virtudes teologales,⁹¹ ¿habrá que decir que no ha comprendido prácticamente nada de la fe cristiana? ¿No es más sensato aceptar que usa la noción de fusión para designar una “unión sin confusión”? Sobre todo cuando, habiendo estudiado mejor su obra, quedó en evidencia que —al menos en el pensamiento de Ratzinger— *verschmelzen* no es sinónimo de *vermischen* ni de *vermengen*.

Uríbarri tiene toda la razón en su celo por el *inconfuse* de Calcedonia, pero no debe olvidarse que Ratzinger, como alemán del siglo XX, desarrolló una especial sensibilidad para detectar cualquier atisbo de disolución identitaria, cercenamiento de la libertad o tergiversación de lo verdaderamente humano. Esto se verifica en su obra,⁹² y en este artículo ya se dio un ejemplo concreto: la toma de distancia frente al colectivismo epistemológico. ¿Tiene sentido que Ratzinger se adhiera al personalismo y opte a la vez por el monotelismo, que no es otra cosa que una mutilación antropológica (operada en Cristo)? ¿Tiene sentido que predique la liberación del hombre en Cristo, si no cree que Él sea humanamente libre? ¿Se condice la anulación de la libertad humana de Cristo con su caracterización del cristianismo como filosofía de la libertad?⁹³

⁸⁷ Cf. URÍBARRI, *La plena humanidad*, 15-16, 309.

⁸⁸ Cf. URÍBARRI, *La plena humanidad*, 19, 36, 44, 85-86, 103, 280, 309, 318; URÍBARRI, “El neocalcedonismo”, 98. La contradicción se daría incluso en la misma sección de un libro, más aún, en un mismo razonamiento.

⁸⁹ Cf. RATZINGER, *Schauen*, 5 (-), 7 (8); URÍBARRI, *La plena humanidad*, 172-173.

⁹⁰ Cf. URÍBARRI, *La plena humanidad*, 173-180, 212, 312-313.

⁹¹ Cf. RATZINGER, *Gott und die Welt*, 93 (93); 259 (260); 307 (306); 331 (334); 308-309 (307-308); ID., *Schauen*, 16 (15-16); 28 (37).

⁹² Cf. Joseph RATZINGER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1979, 24.

⁹³ Cf. Joseph RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München, Kösel, 2005, 145.

La idea de que Ratzinger sea monotelita, aunque más no sea larvado, entra en cortocircuito con toda su trayectoria teológica, especialmente sensible al misterio de la creación. Baste como ejemplo su artículo "*Gratia praesupponit naturam*".⁹⁴

En la Introducción a *La plena humanidad de Jesucristo*, Uríbarri avisa que se concentra en el teólogo Ratzinger, no en Benedicto XVI, entendiéndolo que los libros de Jesús son del teólogo. Podría discutirse el tema de la autoría, que en mi opinión no debe identificarse con el hecho de que no sea un acto magisterial. Pero lo más significativo es que no incluye en su estudio importantes textos cristológicos de Ratzinger, argumentando que en ellos "ni propone el neocalcedonismo ni aboga por la fusión de voluntades".⁹⁵ Para empezar, dado que a lo largo del libro Uríbarri amplía la problemática a la Encarnación, no se comprende por qué no fue coherente en ampliar su campo de estudio a otros textos, que podrían haber dado un panorama más completo del pensamiento cristológico de Ratzinger. En segundo lugar, la conferencia "Jesucristo, hoy" (1989) no habla del neocalcedonismo (porque a Ratzinger no le interesa quedar enredado en la discusión sobre su alcance), pero sí habla del monofisismo, del monotelismo, de Constantino III y de Máximo el Confesor. Finalmente, la conferencia no habla de la fusión de voluntades, sino de naturalezas, que para el caso es lo mismo. Por todo ello, no resulta lógico ni justo que esta conferencia se aborde recién en las últimas páginas de tan extenso libro.⁹⁶

Uríbarri lee en "Jesucristo, hoy" una confirmación de que la fusión es sinónimo de confusión. Yo, en cambio, leo en esta conferencia de Ratzinger una explicación de cómo no debe entenderse la fusión. Pues la fusión, como tantas otras palabras, puede entenderse de diversas maneras, y es el contexto el que determina su sentido. Por eso es tan luminoso el consejo de Santo Tomás ya citado: la mirada debe dirigirse al sentido último del discurso, no a la palabra sin más. En esta conferencia la fusión que se reprueba está caracterizada de manera muy

⁹⁴ Cf. Joseph RATZINGER, "*Gratia praesupponit naturam*", en ID., *Dogma und Verkündigung*, Donauwörth,ewel, 42005, 157-177.

⁹⁵ URÍBARRI, *La plena humanidad*, 21.

⁹⁶ URÍBARRI, *La plena humanidad*, 317-320. El libro termina en la página 322.

precisa. En efecto, la fusión resulta problemática cuando se da en el plano natural (no personal), dando lugar a una mezcla que confunde lo propio de la humanidad y de la divinidad. Destaco en *cursiva* lo que debe leerse con mayor atención.

Se entiende por tal [el monofisismo] un angostamiento de la imagen de Cristo (...) consiste en *negarle al Redentor una naturaleza humana propia*. La naturaleza queda fundida en la divina hasta formar una sola unidad con ella. *Reducir lo humano de Cristo y ver en él únicamente lo divino, es un peligro que puede acechar especialmente a la persona religiosa.*⁹⁷

Máximo nos previene expresamente contra una *idea naturalista de la unidad*, como si el ser divino y el ser humano se fundieran en Cristo *para formar un ser mixto*. El ser humano y el ser divino son dos realidades distintas que conservan sus peculiaridades en el Dios-hombre (...) Máximo nos enseña que no hay fusión *naturalista* de las dos naturalezas en Cristo, pero tampoco hay en él una esquizofrenia, sino la unión perfecta en el plano personal, la síntesis de libertades que da lugar a la unidad no natural, sino personal.⁹⁸

En esta conferencia no hay contradicción, ni corrección, ni cambio de paradigma, sino que es el pensamiento de siempre: la unión-fusión en Cristo no se da en el plano natural, sino personal. Solo así se garantiza la integridad de las naturalezas en juego. Sea fusión o unión, lo que cuenta es que no haya menoscabo alguno. Finalmente agrego, como quien tiende una mano, que Uríbarri acepta aquí sin dificultad el uso de la palabra "síntesis", que comparte con "fusión" la cualidad de poder ser usada en sentido ortodoxo o heterodoxo.⁹⁹ Si se admite "síntesis", por qué no también "fusión", que no es sinónimo de "confusión" (repito: *verschmelzen* o *umschmelzen* no equivale sin más a *vermischen* o *vermengen*).

⁹⁷ RATZINGER, *Un canto nuevo*, Salamanca, Sígueme, 1999, 15. *Cursiva* añadida.

⁹⁸ RATZINGER, *Un canto nuevo*, 17-18. *Cursiva* añadida. Cf. *Ibid.* 34.

⁹⁹ Mucho antes de la síntesis hegeliana como *Aufhebung*, Leoncio de Jerusalén advertía: "No toda síntesis produce necesariamente una nueva naturaleza o hypóstasis"; *Contra Nestorianos I*, 49 (PG 1512B2), citado en Alois GRILLMEIER – Theresia HAINTHALER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/2*, Freiburg, Herder, 2004, 307.

5.4. El testimonio de dos lectores calificados

Los pronunciamientos de Ratzinger en relación a las dos voluntades de Cristo no solo han cosechado la crítica reciente de Uríbarri.¹⁰⁰ También han contado con la aprobación de al menos dos reconocidos especialistas en cristología, cuyas obras son citadas por Uríbarri en su libro *La plena humanidad de Jesucristo*. No obstante, el teólogo español no hace mención alguna de esas adhesiones, que ciertamente representan un desafío a su hermenéutica y, a la vez, un espaldarazo al teólogo alemán.

El primer caso es el de Walter Kasper, que en su manual *Jesús, el Cristo* comparte con Ratzinger la convicción de que solo se accede realmente a Cristo “a través de la tradición bíblica y eclesial”.¹⁰¹ También comparte la pregunta por la verdadera liberación, pero su consideración de Constantinopla III en ese libro (de 1974) no es más que una mención, lo cual era habitual en esa época —como señala Ratzinger en su conferencia del CELAM—. Quizás por eso en 1985 reaccionó con entusiasmo ante la publicación de *Miremos al Traspasado*. En el artículo “Uno de la Trinidad...”, publicado luego en *Teología e Iglesia*, se lee lo siguiente:

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.¹⁰²

¹⁰⁰ Es verdad que, comentando *Jesus II*, Jan-Heiner Tück dice que la *terminología* usada (*Einschmelzung*) tiene connotaciones monofisitas. Pero, guiado por el conjunto de la exposición, aclara enseguida que el *pensamiento* de Ratzinger es bien distinto al de Eutiques; cf. Jan-Heiner Tück, “Gethsemani – das Drama des menschlichen Willens Jesu”, en Thomas SÖDING (Hrsg.), *Tod und Auferstehung Jesu*, Freiburg, Herder, 2011, 151. Es más, cita sin complejo el párrafo cuestionado donde la libre *Verschmelzung* de voluntades deriva en una única voluntad personal; *Ibid.* 155.

¹⁰¹ Walter KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca, Sígueme, 5^a 1984, 10.

¹⁰² Walter KASPER, *Teología e Iglesia*, Barcelona, Herder, 1987, 310. Con referencia en nota a pie a RATZINGER, *Schauen*, 33-37 (45-51): la sexta tesis.

Kasper celebra la hermenéutica que Ratzinger hace de Constantinopla III. También él se apoya en Hans Georg Beck para describir la solución de Máximo: “distinguió entre las dos voluntades físicas, que pertenecen a ambas naturalezas, y la única voluntad gnómica, que es una propiedad de la persona”.¹⁰³ En este momento no importa tanto si así se refleja fielmente a Máximo. Lo que más importa es que un teólogo como Kasper tenga por válida esa explicación, es decir, que no solo la considere ortodoxa sino además esclarecedora del dato de fe. “La recepción del querer humano en la voluntad de Dios no destruye la libertad, sino que la desata y la libera”.¹⁰⁴ En su opinión, el acierto de Constantinopla III es haber considerado la cuestión ontológica, “no sólo desde una vertiente exclusivamente natural, sino desde otra en la que primaban la libertad y lo personal”.¹⁰⁵ Y añade un dato que constituye una luminosa referencia hermenéutica, que no ha perdido actualidad: “A diferencia de lo que sucedía por aquellos tiempos antiguos, para nosotros la humanidad está fuera de toda duda”.¹⁰⁶

El segundo caso es el de Olegario González de Cardedal, que en su manual *Cristología*, de 2001, asume plenamente la distinción de Beck entre voluntad natural y voluntad gnómica, a tal punto que hace de ella un apartado.¹⁰⁷ Ya en la nota a pie inicial se cita la sexta tesis de los “Puntos de referencia cristológicos” de Ratzinger, entre otros autores. Pero hacia el final del apartado transcribe directamente, en el cuerpo de la página, tres párrafos (!) de la sexta tesis, incluidas las expresiones algo confusas que Uríbarri denomina “traspaso de yoes”—que no son abordadas en este artículo por motivos de espacio—. Cardedal explica que “en Cristo no se dan dos ‘yoes’ sino que existe una unidad de sujeto (...) El yo del hombre Jesús ha sido integrado en su único centro personal, su voluntad humana se

¹⁰³ KASPER, *Teología e Iglesia*, 310-311.

¹⁰⁴ KASPER, *Teología e Iglesia*, 311. La semejanza con el texto de Ratzinger es evidente.

¹⁰⁵ KASPER, *Teología e Iglesia*, 310

¹⁰⁶ KASPER, *Teología e Iglesia*, 312.

¹⁰⁷ Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid, BAC, 2001, 283-286.

ha identificado en un sí absoluto con la voluntad del Padre".¹⁰⁸ Pero esa identificación no es confusión sino máxima distinción, porque es reflejo de la Trinidad.

La unión que se da en Cristo no es como la unión de las naturalezas físicas sino que se realiza en el orden personal y del amor. Las personas pueden compenetrarse sin destruirse ni diluirse sino acrecentándose. La acción personalizadora del Verbo en la voluntad humana de Jesús no la destruye sino que le confiere una dignidad y libertad supremas.¹⁰⁹

Podrían citarse otros ejemplos de autores que no han percibido ninguna sospecha de monotelismo en la cristología de Ratzinger.¹¹⁰ Por supuesto que también Kasper y Cardedal pueden estar equivocados, pero su aprobación se aporta como un elemento más en la escucha sinfónica que implica interpretar.¹¹¹

¹⁰⁸ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 284.

¹⁰⁹ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 283.

¹¹⁰ Menke *asume* y *transcribe* el texto de Ratzinger sobre la "fusión" de voluntades en el ámbito personal: cf. Karl Heinz MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn*, Regensburg, Friedrich Pustet, 2011, 269; ID., *Der Leitgedanke Joseph Ratzingers. Die Verschränkung von vertikaler und horizontaler Inkarnation*, Paderborn, F. Schöningh, 2008, 23. Schönborn comenta las siete tesis como el lugar cristológico más denso en la teología de Ratzinger, y llegado a la sexta se torna especialmente elogioso; cf. Christoph SCHÖNBORN, "Zu den Quellen des christologischen Denkens im Werk von Joseph Ratzinger", en Maximilian HEIM – Justinus C. PECH (Hrsg.), *Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, Regensburg, Friedrich Pustet, 2013, 107. Hoping no advierte problema alguno en la reflexión que Ratzinger hace de Getsemaní: "Durch das Gebet Jesu wurde der natürliche Wille in den Gehorsam des Sohenswillens umgewandelt", Helmut HOPING, "Das Geheimnis des Sohnes. Zur Christologie Joseph Ratzingers", en Michaela Christine HASTETTER – Helmut HOPING (Hrsg.), *Ein hörender Herz*, Regensburg, Friedrich Pustet, 2012, 66-67.

¹¹¹ Debe recordarse que Kasper no tuvo reparo en sostener públicamente debates teológicos con Ratzinger, lo cual comenzó desde muy temprano, tras la publicación de *Introducción al cristianismo* de Ratzinger, cuando Kasper lo criticó por su platonismo y su idealismo latente; cf. Walter KASPER, "Das Wesen des Christlichen", *Theologische Revue* 65 (1969) 182-188.

6. REFLEXIONES FINALES

El propósito del artículo era afrontar la crítica que Uríbarri hace a Ratzinger, sobre la presunta negación de la libertad humana de Jesucristo. El profesor de Comillas sostiene, repetidamente, que en el pensamiento de Ratzinger no se mantiene el estatuto natural humano del Salvador.¹¹² Es más, insólitamente afirma que Ratzinger “ha negado, explícitamente, la dualidad de voluntades y la dualidad de libertades, cayendo en la unilateralidad”.¹¹³ Es revelador que no aporte cita alguna sobre la presunta negación *explícita*.

En mi opinión, el juicio severo de Uríbarri se debe a una suerte de tormenta perfecta, en la que intervinieron varios factores. Primero, la idea de una única voluntad personal como fruto de una fusión, entendida como sinónimo de confusión. Segundo, una sobreestimación de la mención de la “así llamada” teología neocalcedónica, asumida ésta en su versión más problemática (según la categorización de Grillmeier); pues existe un neocalcedonismo moderado que ha sido consagrado en Constantinopla II (553).¹¹⁴ Tercero, la falta de una teología de la unción por parte de Ratzinger en la consideración del bautismo de Jesús, leída no como simple carencia sino como una opción teológica,¹¹⁵ de la cual, “como consecuencia, se socavan las posibilidades de otorgar protagonismo a la humanidad [de Cristo]”.¹¹⁶ Cuarto, una formulación ciertamente desafortunada, aunque hecha con ánimo didáctico, interpretada como un traspaso de “yoes”.¹¹⁷ Quinto, la adjudicación a Máximo el

¹¹² Cf. URÍBARRI, *La plena humanidad*, 75, 79, 80, 82, 90, 103, 155, 205, 231, 257, 263, 268, 284, 312; URÍBARRI, “El neocalcedonismo”, 93, 103.

¹¹³ URÍBARRI, *La plena humanidad*, 112.

¹¹⁴ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática* 5, Madrid, Encuentro, 1997, 15; Walter Kasper, “Il dogma cristologico di Calcedonia”, *Asprenas* 31 (1984) 121-122.

¹¹⁵ Cf. URÍBARRI, “El neocalcedonismo”, 84.

¹¹⁶ URÍBARRI, “El neocalcedonismo”, 110. Se vincula esa “opción” con el supuesto neocalcedonismo de Ratzinger, que no daría a la humanidad de Jesucristo el lugar que corresponde; cf. URÍBARRI, *La plena humanidad*, 48, 51, 54.

¹¹⁷ Cf. URÍBARRI, *La plena humanidad*, 223-228, 303-306. Si es posible suavizar una lectura de Máximo explicando que se expresa “didácticamente”, no se ve por qué no corresponde hacer lo mismo con Ratzinger; cf. *Ibid.* 197.

Confesor de una doctrina no representativa de su pensamiento más maduro, a saber, la distinción en Cristo entre voluntad natural y voluntad gnómica.

Este artículo hizo foco en el primer factor, el que dirime la cuestión. Pues si la fusión (*Verschmelzung*) se entiende como unión intensa que no diluye las partes en juego, entonces queda garantizada la fe eclesial consagrada en Calcedonia y en Constantinopla III. Y así quedó demostrado, fundamentalmente mediante un análisis minucioso del término en nuestro autor. Esa constatación invita a leer la cristología de Ratzinger con otro ánimo, comprendiendo además que los estudios sobre Máximo no estaban entonces tan desarrollados como hoy, y aun así el debate no está cerrado. Por otra parte, la fe de la Iglesia se rige por Constantinopla III, no por la teología de Máximo, que ciertamente está detrás de la enseñanza conciliar pero no se identifica con ella, y que además es señalada como insuficiente por algunos especialistas.¹¹⁸ En fin, una cosa es la fe que se debe enseñar y otra la argumentación teológica de esa fe, que en el caso de las dos voluntades resulta hartamente compleja.

Quedan pendientes otras cuestiones, como la confrontación con la teología de Máximo el Confesor y la viabilidad de una *gnomé* en Cristo, o la divinización de la naturaleza humana de Cristo.

El mérito de Joseph Ratzinger es haber asumido el desafío de sondear el misterio de la decisión divino-humana de Jesús, especialmente en un trance tan dramático como la oración en Getsemaní. Pues Constantinopla III aborda ese tema de manera elemental,¹¹⁹ pero el teólogo alemán ha tomado en serio algo

¹¹⁸ Cf. Felix HEINZER, "Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 28 (1981) 372-395; Raymund SCHWAGER, "Das Mysterium der übernatürlichen Natur-Lehre: Zur Erlösungslehre des Maximus Confessor", *Zeitschrift für katholische Theologie* 105/1 (1983) 32-57; Hans Urs VON BALTHASAR, *Teológica 2*, Madrid, Encuentro, 1997 [1985], 281; Basil STUDER, *Dios Salvador en los padres de la Iglesia*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1993, 338.

¹¹⁹ La doctrina de las dos voluntades de Constantinopla III resulta "bastante vaga y formulada genéricamente"; STUDER, *Dios Salvador*, 338.

que gusta mucho a Uríbarri: el dinamismo encarnatorio.¹²⁰ En efecto, en vez de repetir sin más la fórmula conciliar, Ratzinger ha querido mostrar el dinamismo de las voluntades, su engarce, el tránsito interior por el cual Jesús pasó de la resistencia interior a la adhesión plena; cómo pudo superar su angustia para, finalmente, obedecer al Padre y adentrarse en la noche de la pasión, que no solo significaba abrazar la muerte sino también beber el cáliz de la cólera. Ese dinamismo es completamente humano, por eso la unión —fusión que no es confusión— es eminentemente personal: no se da de modo automático, sino libre. En el marco de la oración al Padre, la voluntad humana de Jesús sigue a la divina “haciéndose camino en la libertad”.¹²¹ Ratzinger no solo sostiene la libertad de Jesús sino que muestra el tránsito hacia su plenitud: “la acogida del querer humano en la voluntad de Dios no destruye sino que libera la verdadera libertad”.¹²²

Digámoslo por última vez. Que la libertad humana de Jesús sea liberada significa que no ha sido suprimida por la fusión (que es acogida), como arguye Uríbarri, sino todo lo contrario. Por ende, Ratzinger no solo afirma que Jesucristo es humanamente libre, sino que ha vivido la máxima libertad; y de ese modo ha liberado nuestra libertad, que es el sello distintivo de los hijos de Dios (cf. Rm 8,21).

¹²⁰ Cf. URÍBARRI, *El Hijo se hizo carne*, 303-331; URÍBARRI, *La plena humanidad*, 52-53. Ratzinger no se queda simplemente en la dualidad armónica de Juan 6,38 y Constantinopla III, sino que se adentra con Marcos 14,36 y la Carta a los Hebreos en el drama de Getsemaní, donde se evidencia una contrariedad que, finalmente, no termina en contradicción. Tanto Máximo como Ratzinger buscan iluminar la resolución de ese conflicto, y queda abierta la discusión de quién lo hace mejor.

¹²¹ RATZINGER, *Schauen*, 34 (47).

¹²² RATZINGER, *Schauen*, 34 (46). Traducción modificada.