
STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 12 (2017)

DOI 10.24425/119341

RAÚL OROZCO RUANO

Universidad Eclesiástica San Dámaso Madrid/España

UNA SOLA «VOLUNTAD DE LA PERSONA» EN CRISTO
SEGÚN J. RATZINGER

La cristología católica sufrió un claro giro antioqueno a partir de la segunda mitad del siglo pasado con el fin de superar lo que el teólogo alemán K. Rahner denominó como “monofisismo ortodoxo” en su artículo sobre Calcedonia con ocasión del 1500º aniversario del mismo. Para ello se proponía la recuperación de un “calcedonismo estricto” frente a las lecturas neocalcedonenses del Concilio del 451; dicho de otro modo, pasar del modelo “descendente” (intuición alejandrina) al modelo “ascendente” (intuición antioquena) prevaleciendo, así, en la reflexión la defensa de la integridad de las naturalezas frente a la unidad ontológica del sujeto agente¹. Sin embargo, llama poderosamente la atención que dos teólogos coetáneos del gran pensador jesuita propusieran, por el contrario, tomar como camino de renovación cristológica reasumir la intuición neocalcedonense en su relectura del Concilio de Calcedonia. Nos estamos refiriendo a H. U. Von Balthasar y J. Ratzinger². La necesidad de tomar en consideración la reflexión cristológica después de Calcedonia, concretamente bajo el horizonte de los concilios posteriores II y III de Constantinopla y el Sínodo de Letrán (649)³, ha

¹ Cf. K. Rahner, *Problemas actuales de cristología*, en: ET, 1, Madrid: Taurus 1961, s. 169-222.

² Pensar la totalidad del misterio ontológico de la persona de Jesucristo desde la relación Padre – Hijo constituye para H. U. Von Balthasar el fundamento de su interpretación neocalcedonense del dogma de Calcedonia. Cf. W. Löser, *Gehorsam bis zum Tod. Die Theologie der Kenosis im Denken Hans Urs von Balthasar*, IKaZ (2015), s. 253s. Ésta es la misma perspectiva que encontramos desde el principio en la cristología de J. Ratzinger. Cf. H. Spaemann (ed.), *Wer ist Jesus von Nazareth für mich? 100 zeitgenössische Zeugnisse*, München: Kösel-Verlag 1973, s. 23. Una relectura contemporánea en clave neocalcedonense de Calcedonia desde la filosofía del sujeto y de la persona nos la ofrece G. Essen, *Die Freiheit Jesu. Der Neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg: Pustet 2001. Sus puntos de encuentro con la lectura neocalcedonense de J. Ratzinger los subraya el mismo autor en Id., *Die Personidentität Jesu Christi mit dem Ewigen Sohn Gottes*, IKaZ 41 (2012), s. 80-103.

³ Cf. J. Vogt, *Konzilsjubiläen im Jahre 1981*, AHC 14 (1982), s. 257-270; Ch. Schönborn, *681-1981: Ein vergessenes Konzilsjubiläum-eine versäumte ökumenische Chance*, FZPhTh 29 (1982),

sido puesto de manifiesto en este último tiempo también por teólogos que se han dedicado al estudio de la aportación real de Máximo el Confesor a la cristología⁴. Significativamente, tanto en von Balthasar como en Ratzinger ocupa la cristología de Máximo el Confesor un papel decisivo⁵. En este artículo nos dedicaremos únicamente a presentar la propuesta del papa teólogo. Por otra parte, Ratzinger pretende, con ello, responder a lo que considera que es el verdadero peligro actual en la teología contemporánea. Frente a la tesis de J. A. Jungmann, K. Adam, K. Rahner y F. X. Arnold, que denunciaron un monofisismo fáctico de los fieles, Ratzinger mantiene la reaparición de un nuevo nestorianismo (y arrianismo⁶) en la cristología contemporánea como el verdadero peligro a combatir⁷.

El presente artículo estará dividido principalmente en dos partes. En primer lugar se expondrá sintéticamente la discusión poscalcedonense, centrándonos, concretamente en la aparición de la corriente teológica del neocalcedonismo y en la aportación cristológica de Máximo Confesor; para desde ahí abordar la lectura neocalcedonense y maximiana que J. Ratzinger enuncia en la tesis sexta de su obra *Miremos al traspasado*⁸, y que desarrollará más tarde en el capítulo dedicado a Getsemaní en su trilogía *Jesús de Nazaret*⁹.

s. 157-174; B. Sesboüé-J. Wolinski, *Historia de los dogmas*, 1: *El Dios de la salvación*, Salamanca: Sígueme 1995, s. 334-335.345; L. F. Ladaria, *Jesucristo, salvación de todos*, Madrid: San Pablo 2007, s. 21-26; G. Uríbarri, *La singular humanidad de Jesucristo*, Madrid: San Pablo 2008, s. 107.113.

⁴ En la recuperación de Máximo el Confesor han jugado un papel fundamental los trabajos científicos que sobre Máximo fueron dirigidos por el dominico francés M. J. Le Guillou. Cf. R. Orozco Ruano, *La obediencia pascual del Hijo hecho siervo*, en: G. Richi (ed.), *Confesar el misterio del Padre*, Madrid: Universidad San Dámaso 2015, s. 270. Este mismo reconocimiento se lo brinda Ratzinger al teólogo francés en J. Ratzinger, „*Jesucristo, hoy*”, en: *Id.*, *Un canto nuevo para el Señor*, Salamanca: Sígueme 2011, s. 17.

⁵ El teólogo suizo dedicó una de sus obras más importantes al estudio de la teología de Máximo. Cf. H. U. Von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Trier: Johannes-Verlag 1988.

⁶ Con respecto a la actualidad de Arrio en el pensamiento moderno cf. J. Ratzinger, *El Dios de los cristianos. Meditaciones*, Salamanca: Sígueme² 2009, s. 90s.

⁷ Cf. J. Ratzinger, „*Jesucristo, hoy*”, s. 18s. Cf. *Ibíd.* 34. La reaparición de un nuevo nestorianismo en la cristología contemporánea ha sido subrayado también por G. Uríbarri, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, Madrid: San Pablo 2008.

⁸ J. Ratzinger, *Miremos al Traspasado*, Santa Fe-Argentina: Ediciones San Juan 2007. En sus obras completas aparecen estas 7 tesis recogidas en el segundo volumen de los dos dedicados a su cristología espiritual. Cf. J. Ratzinger, *Gesammelte Schriften. Beiträge zur Christologie*, 6/2, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2013, s. 691-718.

⁹ J. Ratzinger, *Obras completas*, VI/1. *Jesús de Nazaret. Escritos de cristología*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2015, s. 497-512.

1. EL PERIODO POSCALCEDONENSE Y LA APARICIÓN DE LA *VIA MEDIA* O NEOCALCEDONISMO Y MÁXIMO EL CONFESOR¹⁰

A. LA IMPORTANCIA TEOLÓGICA DEL PERIODO POSCALCEDONENSE

El significado del momento histórico que se sigue al Concilio de Calcedonia y que se extiende hasta el Concilio III de Constantinopla, consiste en determinar algo que Calcedonia ya había insinuado y que se irá precisando progresivamente hasta el 681: la perfección de la humanidad de Cristo contra el monofisismo gracias a una mayor profundización en la distinción real entre los conceptos naturaleza e hipóstasis/persona¹¹, y a la que se dedicaron denodadamente los padres en el periodo posconciliar¹². De este modo se pondrá de manifiesto que la verdad de la humanidad de Cristo no consiste simplemente en afirmar que se haya asumido en abstracto la naturaleza humana completa, es decir, un cuerpo y un alma racional, sino en asegurar su completa solidaridad con nuestra situación real a través de un despojamiento real o kénosis¹³, cómo ya había afirmado anteriormente el papa León en su *Tomus ad Flavianum*¹⁴; es decir, “el alejandrino Logos cósmico, con su huella prevalentemente oriental, va adquiriendo cada vez más rasgos humanos y evangélicos”¹⁵.

Ahora bien, esto no excluye que el poscalcedonismo sea un periodo teológico determinado todavía en su reflexión cristológica por las tensiones entre la teología de inspiración alejandrina y aquella de inspiración antioquena, ya que aun cuando el Concilio de Calcedonia pueda ser considerado como el resultado o síntesis de las tres corrientes teológicas existentes entonces en el orbe cristiano – la alejandrina con su defensa de la unidad personal del sujeto en su existencia concreta, la antioquena en pro de la plenitud de la naturaleza autónoma y activa del hombre Jesús y la latina con su propuesta de solidaridad recíproca de Dios con el hombre y del hombre con Dios – no es menos cierto que dicha síntesis no consiguió traer la paz a la cristiandad.

Por tanto, el periodo inmediatamente posterior a Calcedonia vuelve a estar marcado por el enfrentamiento teológico entre los heraldos de la unidad personal

¹⁰ Sobre este tema nos hemos dedicado detenidamente en R. Orozco Ruano, *Jesucristo, Dios con nosotros ¿Cómo puede ser un hombre el Hijo de Dios?*, Salamanca: Sígueme 2016, s. 85-230.

¹¹ Cf. G. Bausenhardt, „*In allem uns gleich außer der Sünde*”. *Studien zum Beitrag Maximus’ des Bekenners zur altkirchlichen Christologie*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1992, s. 86.

¹² Cf. A. Basdekis, *Die Christologie des Leontius von Jerusalem. Seine Logoslehre*, Münster: o.O., Selbstverlag 1973, s. 1s.

¹³ Cf. L. F. Ladaria, *Jesucristo, salvación de todos*, s. 19-21.

¹⁴ Cf. DH 294.

¹⁵ H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner*, Einsiedeln: Johannes Verlag³1988, s. 204.

(monofisitas verbales o severianos¹⁶) y los defensores de la distinción real de las naturalezas en la persona de Jesucristo (difisitas o calcedonenses estrictos)¹⁷. La reaparición de estas disputas pone nuevamente de manifiesto que el acuerdo al que se había llegado representaba más una solución formal que sustancial¹⁸. Por ello, sin negar la aportación real de Calcedonia, sino presuponiéndola, se entiende que debido a su sobriedad y a la falta real de una base metafísica desde donde poder explicar tanto el estatuto ontológico del concepto hipóstasis como el de la fórmula *ένωσις καθ' ύπόστασιν*, los s. V y VI estén dedicados cristológicamente a buscar la explicación filosófico-teológica necesaria para poder aclarar el *cómo* de dicha unidad sin que ella suponga un agravio para la diversidad¹⁹. La respuesta sólo será posible respondiendo a la pregunta fundamental que consiste en resolver la especificidad del momento personal, hipostático frente a lo físico²⁰. Nuevamente será la fe la que motive dicho cambio sustancial en ciertas categorías o conceptos filosóficos, como es en este caso el concepto de persona²¹.

B. LA APARICIÓN DE LA VÍA MEDIA O NEOCALCEDONISMO

El surgimiento de la vía media o neocalcedonismo se entiende sólo en el marco de los enfrentamientos teológicos poscalcedonenses entre los heraldos de la unidad personal (monofisitas verbales o severianos) y los defensores de la distinción real de las naturalezas en la persona de Jesucristo (difisitas o calcedonenses estrictos)²², ya que para el nuevo monofisismo la fórmula *έν δύο φύσεσιν* de Calcedonia representaba una canonización inadmisibles de la doctrina nestoriana²³, traicionando así la enseñanza tradicional de Cirilo sobre la *μία φύ*

¹⁶ A diferencia del monofisismo de Eutiques, donde la unión en Cristo tiene como consecuencia la aparición de un *tertium quid*, el monofisismo verbal poscalcedonense intenta expresar por medio de la fórmula ciriliana *μία φύσις του Θεου Λόγου σεσαρκωμένη* el carácter sustancial de la unidad en Cristo, sin que esto signifique una negación de la integridad de ambas naturalezas humana y divina después de dicha unión.

¹⁷ Cf. A. Grillmeier – Th. Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2004, s. 20-185; C. Dell'Osso, *Il calcedonismo. Leonzio di Bisanzio*, Roma: VivereIn 2003, s. 112-122.

¹⁸ Cf. M. Simonetti, *Il Cristo, 2: Testi Teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VIII secolo*, Milano: Mondadori³ 1995, s. 350-351.

¹⁹ Cf. G. Bausenhardt, *Im allem uns gleich ausser der Sünde*, s. 89; K. H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg: Pustet 2008, s. 262s.

²⁰ Cf. F. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Fribourg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1980, s. 59.

²¹ Cf. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, s. 209.

²² Para una mayor profundización en la oposición monofisita al Concilio de Calcedonia cf. R. Orozco Ruano, *Jesucristo, Dios con nosotros*, s. 94-101.

²³ Cf. ACO IV, 2, 173s.

σις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη con respecto a la unidad sustancial de la palabra de Dios hecha carne²⁴. Estas disputas se veían favorecidas, además, por un cisma de lenguaje. Ambas facciones partían de un principio común: *οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος—οὐκ ἔστι ὑπόστασις ἀνούσιος*²⁵. De este modo, mientras que para unos la fórmula *μία φύσις* representaba la reaparición del monofisismo eutiquiano, sin tomar en consideración el origen ciriliano de la misma y su equivalencia con la fórmula *μία ὑπόστασις*, para los otros la definición *ἐν δύο φύσεσιν* equivalía a la consagración del nestorianismo al no poder comprender desde su esquema mental una distinción real y sustancial entre naturaleza e hipóstasis²⁶. Por ello, se abre, así, un periodo de un verdadero enriquecimiento cultural y de progreso en la comprensión del concepto de persona, en cuanto singularidad o sujeto, con una progresiva desvinculación de la doctrina de los capadocios, donde *ὑπόστασις* y *πρόσωπον* representan por el contrario la determinación “quiditativa” de un ser concreto²⁷. Dicha especificidad de lo personal-hipostático frente a lo físico permitirá a su vez la aparición de una *ratio personalis* de la unión que ayude a superar la aporía cristológica de una ἔνωσις en Cristo como síntesis natural.

A esta tarea se dedicará principalmente el “neocalcedonismo” con el fin de reconciliar las dos corrientes teológicas enfrentadas. Ya A. von Harnack denominó a esta nueva escuela teológica como “*Vermittlungstheologie*” (teología de mediación)²⁸. Esta teología de mediación o *via media*, obtendrá incluso un “moderado” reconocimiento magisterial en el Concilio II de Constantinopla²⁹. De este modo, se puede decir que el Neocalcedonismo constituye el momento cumbre de la discusión poscalcedonense, al ser el contexto teológico donde se terminará de desarrollar la teoría de la unión hipostática y de la enhipostatización de la naturaleza humana en una única persona divina del Logos³⁰, y cuya trascendencia en la historia de la cristología no precisa ser demostrada³¹.

El carácter mediático de la teología neocalcedonense aparece claramente en la definición de Simonetti:

²⁴ Cf. F. Carcione, *La ricezione ecclesiale del Concilio di Calcedonia in Oriente tra V e VI secolo*, en: A. Ducaj (ed.), *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2003, s. 61-62.

²⁵ Cf. G. Bausenhardt, *Im allem uns gleich ausser der Sünde*, s. 89.

²⁶ Cf. P. Allen, *Monophysiten*, en: TRE 23, Berlin-New York: Walter de Gruyter 1994, s. 219.

²⁷ Cf. G. Essen, *Die Freiheit Jesu*, s. 32.

²⁸ Cf. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 2/1, Tübingen: Wissenschaftliche Buchgesellschaft³ 1931, s. 414-424; A. Grillmeier, *Der Neu-Chalkedonismus*, en: *Id., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektive*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1975, s. 381; *Id., Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 2/1, s. 15.

²⁹ Cf. A. Grillmeier-Th. Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 2/2, s. 483.

³⁰ Cf. G. Uríbarri, *La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos*, „Gregorianum” 91 (2010), s. 247s.

³¹ Cf. P. Gray, *Neuchalkedonismus*, TRE 24, s. 290.

Con este término los estudiosos modernos definen la tendencia cristológica que integra la fórmula calcedonense (dos naturalezas unidas en una hipóstasis) con el *Unus de Trinitate passus est* de los monjes escitas y con los 12 anatemas cirilianos, para hacer más sólida la unidad de las dos naturalezas en el intento de amortiguar la hostilidad de los monofisitas. Esta tendencia teológica se afirmó por influjo del cambio de opinión doctrinal favorecido por la política del *Henotikón* de Zenón, en la 1ª mitad del siglo VI y fue favorecida activamente por Justiniano³².

En ella se nos ofrece ya la clave hermenéutica para comprender este nuevo fenómeno teológico, es decir, su carácter inclusivista, y, por tanto, ecuménico. A diferencia de los intentos anteriores, la pretensión de los neocalcedonenses es mostrar la compatibilidad teológica entre Calcedonia y la teología monofisita severiana. Se pretende resolver el problema teológico del poscalcedonismo, es decir, restablecer la unidad de contenidos en la diversidad terminológica. El punto de partida de la nueva propuesta teológica es el convencimiento de la ortodoxia tanto de la fórmula calcedonense “εν δύο φύσεσιν” como de la fórmula ciriliana “μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη”. Por ello, F. Carcione emparenta el neocalcedonismo no con un “calcedonismo integralista”, sino con el “calcedonismo integrado”³³. El valor que se le debe atribuir a esta nueva escuela reside en su aportación real a la elaboración del concepto de persona³⁴.

En este periodo poscalcedonense dominado doctrinalmente por el neocalcedonismo destacan fundamentalmente cuatro figuras teológicas decisivas: Juan de Cesarea, Leoncio de Bizancio y Leoncio de Jerusalén, para concluir con la aportación irrefutable de Máximo el Confesor³⁵. La aportación concreta de estos autores a la teología será la aparición de un incipiente concepto de hipóstasis/persona en el que la hipóstasis no será ya reducida a un mero “ser según cada uno” (καθ’ ἕκαστον εἶναι), sino que además se utilizará como sinónimo de “ser en sí” (καθ’ ἑαυτὸ εἶναι), hasta llegar incluso a los albores de la comprensión moderna de persona como autodeterminación (ἡ αὐτεξούσιος κίνησις)³⁶. Justamente es en el marco de este proceso de desvincular la persona de un concepto

³² M. Simonetti, *Neocalcedonismo*, en: DPAC 2, s. 2354.

³³ Cf. F. Carcione, *La ricezione ecclesiale del Concilio di Calcedonia*, s. 69. 74. Dicha distinción aparece ya en su artículo Id., *Enérgeia, Thélema e Theokinetos nella lettera di Sergio, patriarca di Costantinopoli, a papa Onorio Primo*, OrChrP 51 (1985), s. 264.

³⁴ Cf. A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Roma: Edizioni Dehoniane Bologna² 1996, s. 173. Un apelo a favor de una reformulación positiva del término neocalcedonismo por su importancia real en el desarrollo de la formulación cristológica de la Encarnación lo encontramos también en: Ph.-M. Margelidon, *Les christologies de l'assumptus homo et les christologies du Verbe incarné au XX^e siècle*, Paris: Parole et Silence 2011, s. 232s.

³⁵ Neocalcedonenses en sentido estricto fueron sólo Juan el Gramático y Leoncio de Jerusalén.

³⁶ Cf. E. J. Justo, *La libertad de la experiencia al concepto*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2016, s. 30s.

de hipóstasis como *ens physicum concretum* desde donde se deben interpretar las doctrinas de la unión hipostática y de la enhipostasia³⁷. Por otra parte, no cabe duda que fue gracias a esta nueva escuela teológica, concretamente a Leoncio de Jerusalén, que lejos de ser la unión hipostática el resultado de la unión, la precede y la posibilita³⁸.

C. MÁXIMO EL CONFESOR

Detenernos, concretamente, en la aportación propia de Máximo el Confesor a la recta comprensión del misterio de Cristo, nos ayudará posteriormente a entender más profundamente la propuesta de Ratzinger. Para el papa teólogo, Máximo representa “la superación decisiva del nestorianismo, que nos aleja del misterio de la Trinidad y hace de nuevo prácticamente impenetrable el muro de la transcendencia”³⁹. Por otra parte, la importancia teológica de su pensamiento reside principalmente en su carácter resolutivo⁴⁰; pues, junto con el Concilio III de Constantinopla (680-681)⁴¹, su obra representa la conclusión de un periodo de reflexión sobre el misterio de la Encarnación, al tratarse de “la síntesis más madura de la cristología poscalcedonense”⁴².

Su refutación antimonotelita constituye un eslabón irremplazable en la progresiva comprensión eclesial *del misterio de la unidad personal en la diferencia*

³⁷ Para una mayor profundización en la teología de Juan el Gramático, Leoncio de Bizancio y Leoncio de Jerusalén cf. R. Orozco Ruano, *Jesucristo, Dios con nosotros*, s. 105-160.

³⁸ Cf. C. Dell’Osso, *Il Calcedonismo*, s. 130; A. Grillmeier-Th. Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 2/2, s. 295; *Id.*, (*Ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit*, „Trad” 33 (1977), s. 1-63.

³⁹ J. Ratzinger, „*Jesucristo, hoy*”, s. 34s.

⁴⁰ Cf. J. Meyendorf, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris: Cerf 1969, s. 178; B. Studer, *Zur Soteriologie der Kirchen Väter*, en: HDG 3/2a, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1978, s. 213; *Id.*, *Zur Soteriologie des Maximus Confessor*, en: F. Heinzer – Ch. Schönborn (eds.), *Maximus Confessor*, Fribourg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1982, s. 239; Ch. Schönborn, *El icono de Cristo. Una introducción teológica*, Madrid: Encuentro 1999, s. 93. Según Balthasar, es justamente en esta capacidad sintética donde reside la genialidad de la obra maximiana. Cf. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, s. 48s.

⁴¹ Cf. F. M. Léthel, *Théologie de l’agonie du Christ. La Liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Paris: Beauchesne 1979, s. 5.

⁴² Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie* (Paderborn: Bonifatius 2002), s. 178. Cf. F. Heinzer, *Die leidende Menschheit Christi als Quelle des Heiles nach Maximus Confessor*, en: L. Scheffczyk, *Christusglaube und Christusverehrung. Neue Zugänge zur Christusfrömmigkeit*, Aschaffenburg: Pattloch 1982, s. 69.

*de naturalezas*⁴³. Ciertamente, su respuesta no se puede entender desvinculada de toda la reflexión anterior a él y, por tanto, supone una cierta vinculación con la teología neocalcedonense y más concretamente con los dos Leoncios⁴⁴; sin excluir, por ello, su aportación singular a la recta comprensión de la unión hipostática⁴⁵.

En su cristología se observa un desplazamiento significativo de lo metafísico hacia el plano histórico-dinámico, o sea, hacia el acto mismo de nuestra redención⁴⁶, al estar “en primer plano de la consideración no la esencia sino la existencia de Jesús; no su modo de ser, sino su modo de obrar”⁷⁴⁷. Con ello, se ofrece, igualmente, una aportación decisiva a la erradicación de cualquier posible reducto docetista en la comprensión de la persona de Cristo, al considerar la aceptación de la pasión en el huerto de Getsemaní no como fruto de la naturaleza divina del Logos, sino como obra de una operación y voluntad humanas⁴⁸. Su obra representa un retorno al realismo de la humanidad de Jesús⁴⁹. Por ello, cabe sostener que su reflexión cristológica constituye una interiorización del problema de las dos naturalezas, en donde “se deberá aclarar no ya la integridad de su humanidad, sino más bien la perfección de su ser-hombre”⁵⁰. La intención del Confesor

⁴³ En relación a su disputa antimonetelita destacan fundamentalmente sus *Opuscula theologica et polémica* (PG 91, 9A-285B) así como la *Disputatio cum Pyrro* (PG 91, 288A-353B). Ahora bien, de los 27 textos que componen dichos *Opuscula* no todos están dedicados a la polémica sobre las operaciones y voluntades de Cristo, sino que componen un conjunto de escritos breves desde los que se abordan distintos temas controvertidos. En relación con la disputa antimonetelita destaca ante todo el Op.6, que de todos sus *Opuscula* es el único dedicado explícitamente al comentario de Mt 26,39. Igualmente destacan los Op. 3; Op. 7; Op. 15; Op. 16 y Op. 24, al estar todos ellos relacionados con el problema de la agonía de Cristo, episodio de la vida de Jesús que ocupa un papel central en su defensa del *perfectus in humanitate*. Igualmente cabe subrayar tanto el Op. 4 como el Op. 20 que, por ser anteriores al Op. 6 y a su disputa con Pirro, constituyen sus primeras obras antimonetelitas y, por tanto, pertenecientes al periodo entre el 634 y el 640.

⁴⁴ Cf. V. Grumel, *L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et Saint Maxime le Confesseur*: EO 25 (1926), s. 393-406; H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, s. 205.237-239; C. Dell'Osso, *Il Calcedonismo*, s. 134-144. Un texto ejemplar lo encontramos en su *Disputatio cum Pyrro*, en donde Máximo no duda en considerar la fórmula ciriliana de la *mi/a tou= qeou= Lo/gou fu/sij sesarkwme/nh* como completamente ortodoxa y compatible con el difisismo de Calcedonia. Cf. PG 91, 300C7s. Igualmente, encontramos en su Op. 7 un ejemplo, a nuestro parecer, claro de la influencia neocalcedonense en la obra del Confesor. Cf. PG 91, 88B13-C6. Por ello, su obra ha sido considerada como un intento de „vía media entre el calcedonismo de estricta observancia y el neocalcedonismo”. C. Dell'Osso, *Il Calcedonismo*, s. 139.

⁴⁵ Cf. J. -Cl. Larchet, *Saint Maxime le Confesseur*, Paris : Cerf 2003, s. 159.

⁴⁶ Cf. B. Studer, *Zur Soteriologie des Maximus Confessor*, s. 241. 243.

⁴⁷ O. González de Cardedal, *Cristología*, s. 279. Cf. B. Sesboüé – J. Wolinski, *Historia de los dogmas*, 1, s. 336.

⁴⁸ Cf. F. M. Léthel, *Theologie de l'Agonie di Christ*, s. 92.

⁴⁹ Cf. Ch. Schönborn, *El icono de Cristo*, s. 106.

⁵⁰ G. Bausenhardt, *In allem uns gleich ausser der Sünde*, s. 165.

será presentar en Jesucristo ya no sólo a un hombre que actúa como Dios, sino a un Dios que ha querido revelarse en un actuar y querer como hombre.

Ante todo, el Confesor se encuentra ante el reto metafísico-existencial de eliminar la oposición irreconciliable entre Dios y el hombre, desde la que partían los monoteletas en su objeción soteriológica (argumento moral) contra la doctrina de las dos energías o voluntades en orden a garantizar la impecabilidad de Jesucristo y, por tanto, nuestra salvación; fundada en una desconfianza radical respecto de la libertad humana⁵¹. Ahora bien, ¿cómo supera el Confesor esta dificultad? Fundamentalmente, su doctrina se basa en un replanteamiento de la hegemonía hipostática a través de la aplicación cristológica del binomio λόγος – τρόπος, empleando en la cristología su doctrina antropológica del τρόπος τῆς ὑπάρξεως como autodeterminación personal del λόγος τῆς φύσεως⁵².

Máximo quiere poner de manifiesto que la diferencia entre Jesús y el resto de los hombres no radica *in ordine naturae* o *in ordine essentiae*, sino *in ordine existentiae*, es decir, en la singularidad de su τρόπος τῆς ὑπάρξεως, manifestado desde el comienzo de su existencia humana por la peculiaridad de su τρόπος τῆς γενέσεως o modo de concepción⁵³. El Confesor está convencido que la diferencia no puede residir jamás en el λόγος τῆς φύσεως; ya que una transformación o anomalía en las propiedades o características físicas (λόγος) implicaría una nueva naturaleza, y, por tanto, la negación de una verdadera encarnación. Por ello, se ve ante la necesidad de defender que lo humano en Cristo no se diferencia en nada con nosotros por lo que respecta a su naturaleza⁵⁴.

Ahora bien, y como se pone de manifiesto singularmente por la novedad del modo de concepción ἄσπορίαν⁵⁵, el sujeto de esta naturaleza humana no es uno más entre tantos otros, sino radicalmente singular, al ser ésta la naturaleza humana del Verbo encarnado. Por ello, aun cuando la naturaleza sea según su λόγος idéntica a la nuestra, el hecho de encontrarse enhipostasiada en el Verbo divino, le confiere un τρόπος τῆς ὑπάρξεως propio y singular, al consistir el τοῦ πῶς εἶναι τρόπος en la concreción histórico-existencial que la naturaleza adquiere a través de la autodeterminación consciente que la hipóstasis-persona hace de su propia naturaleza y según su principio esencial propio en los seres espirituales/racionales, es decir, según su λόγος. Nos encontramos, así, ante la

⁵¹ Cf. G. Bausenhardt, *Einheit als Freiheitsgeschehen*, s. 46.

⁵² En su disputa antimonetelita, Máximo aplicará en el ámbito de la cristología, más concretamente, a la hora de explicar la integridad de la humanidad de Cristo las conclusiones antropológicas obtenidas en su disputa anterior contra el origenismo. Cf. G. Bausenhardt, *In allem uns gleich*, 131. Con respecto al concepto de τρόπος τῆς ὑπάρξεως como autodeterminación personal del λόγος τῆς φύσεως cf. R. Orozco Ruano, *Jesucristo, Dios con nosotros*, s. 195-203.

⁵³ Cf. Máximo Confesor, op. 4, PG 91, 60C2-7.

⁵⁴ Cf. Máximo Confesor, op. 4, PG 91, 57D2-60A1-3.

⁵⁵ Para Máximo, el origen lejos de cambiar la naturaleza manifiesta o específica la hipóstasis. Cf. Ep. 15: PG 91, 549D7-552A5.

conservación de la diferencia metafísica entre el “qué” (la naturaleza-logos) y el “quién” (persona-modo) incluso después de la unión⁵⁶.

Máximo, en total continuidad con lo afirmado ya en Calcedonia, establece como λόγος τῆς οἰκονομίας el principio metafísico de la co-existencia de la diferencia física (ἑτερότης φυσική) y de la identidad hipostática (ὑποστατικὴ ταυτότης) a la hora de explicar la unión en Cristo⁵⁷. Por ello, su naturaleza humana no consistirá en una naturaleza asunta con identidad o singularidad propia (τρόπος), sino que su identidad o singularidad se la conferirá el Hijo de Dios a través de su encarnación o kénosis⁵⁸. Pues el Verbo posee su carne del mismo modo como posee eternamente la divinidad y, es además lo que constituye su diferencia personal con respecto, no sólo a nosotros, sino también intertrinitariamente al Padre y al Espíritu Santo: su ser-Hijo⁵⁹.

Por otra parte, el problema que se presenta fundamentalmente es determinar si las operaciones o voluntades pertenecen a la persona o a la naturaleza. El motivo era también de tipo soteriológico, ya que en el caso de que la voluntad, así como las operaciones, se debiesen predicar de la naturaleza y no de la persona, sin duda es necesario que al haber asumido Cristo la naturaleza humana, dicha humanidad disponga también de una voluntad propia, si no se quiere poner en peligro la salvación del hombre⁶⁰.

Para Máximo las voluntades se deben predicar de la naturaleza⁶¹. Su forma de argumentar es clara: lo que se dice de la cristología se debe poder decir igualmente de la Trinidad, al no tratarse en la cristología de otra cosa sino de su relación trinitaria con el Padre en su ser-hombre⁶². Por ello, situar las voluntades como propiedades de la persona, significaría trinitariamente incurrir o bien en el sabelianismo o bien en el arrianismo, ambas declaradas ya heterodoxas a lo largo de las disputas trinitarias precedentes. De este modo, si en la Trinidad la voluntad se debía predicar de la única naturaleza, también en la cristología era necesario afirmar la existencia de dos voluntades naturales distintas en el Logos después de la Encarnación como fruto de su ser Hijo de Dios “en dos naturalezas”⁶³.

⁵⁶ Cf. Máximo Confesor, op. 4, PG 91, 61C.

⁵⁷ Para Máximo es la identidad hipostática entre la naturaleza divina y la humana la que fundamenta su doctrina de la comunicación de los idiomas ο περιχώρησις. Con respecto a este tema cf. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, 23-37; F. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, s. 123s; P. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris: Beauchesne 1983, s. 349-351; P. Stemmer, *Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs*, ABG 27 (1983), s. 19-21; J. -Cl. Larchet, *La divinisation de l'homme*, s. 333-346.

⁵⁸ Cf. F. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, s. 130.

⁵⁹ Cf. Máximo Confesor, *Ep.* 15, PG 91, 560A15-B6.

⁶⁰ Cf. Máximo Confesor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 325A.

⁶¹ Cf. Máximo Confesor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 292B7.

⁶² Cf. Máximo Confesor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 348CD.

⁶³ Cf. Máximo Confesor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 289D4-11.

En segundo lugar, la distinción λόγος – τρόπος le ofrece a Máximo la posibilidad de distinguir entre la voluntad natural (θέλημα φυσικόν) y la voluntad gnómica (θέλημα γνωμικόν) o personal⁶⁴, es decir, entre el querer simplemente (τὸ ἀπλῶς θέλειν) como facultad de la naturaleza y el modo de querer (τὸ πῶς θέλειν) fruto de una autodeterminación de la hipóstasis o persona racional⁶⁵. Para Máximo la diferencia entre los seres inteligentes y aquellos que participan tan sólo de una vida vegetativa o sensitiva consiste en un movimiento autónomamente libre⁶⁶.

La consecuencia cristológica es clara: si se afirma que la Encarnación implica necesariamente haber asumido un alma racional, ya que de lo contrario se incurriría de nuevo en el apolinarismo, habrá que sostener igualmente que el Verbo encarnado dispone de una voluntad humana⁶⁷, que en su ser-hombre sea el principio esencial de su autodeterminación⁶⁸.

Máximo entiende por voluntad natural (θέλημα φυσικόν) la capacidad física que el hombre tiene de autodeterminarse al estar dotado de razón. Dicho de otro modo, “la autodeterminación según la naturaleza”⁶⁹:

“Una potencia que tiene por objeto dirigir a la naturaleza hacia lo que es. Todo cuanto existe, especialmente si es de naturaleza racional, se ordena naturalmente a lo que por naturaleza es y por su propia esencia tiene la capacidad, recibida de Dios, de alcanzar cuanto conviene a su propia constitución”⁷⁰.

Ahora bien, la singularidad de la autodeterminación humana del Verbo encarnado se debe ante todo a la unión hipostática, es decir, a que su humanidad sea la humanidad del Hijo; ya que gracias a la unidad ontológica del único sujeto, el Hijo encarnado posee una capacidad de conocimiento distinta del resto de los hombres, siendo ella a su vez la que lo imposibilita ontológicamente para poder incurrir en el pecado durante este proceso humano de autodeterminación⁷¹. Pero, el problema se presenta para la crítica cuando basándose en su singularidad ontológica parece que Máximo niega al ser-hombre de Cristo la capacidad

⁶⁴ Cf. F. M., Léthel, *Theologie de l'Agonie du Christ*, s. 70s. Esta distinción aparece claramente en su *Op. 6*, presentándola en exacta conformidad con la doctrina de los Padres. Cf. PG 91, 185D5-8.

⁶⁵ Cf. Máximo Confesor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 293B10-13.

⁶⁶ Cf. Máximo Confesor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 301B2-5.

⁶⁷ Cf. Máximo Confesor, *Op. 16*, PG 91, 196B6-11.

⁶⁸ Máximo Confesor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 301C3-10.

⁶⁹ Máximo Confesor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 324D8s.

⁷⁰ Máximo Confesor, *Op. 16*, PG 91, 192B4-9.

⁷¹ Cf. Máximo Confesor, *Disputatio cum Pyrrho*: PG 91, 309A10-14. Ya en el *Op. 1* había afirmado explícitamente como el hecho de que la voluntad humana de Dios se encuentre enhipostasida en el Verbo de Dios, le confiere un modo de ser caracterizado fundamentalmente por la estabilidad, la inmutabilidad y la ausencia de equivocación. Cf. PG 91, 32A6-15.

de elección, es decir, el “ $\gamma\nu\omega\acute{\mu}\eta$ ”⁷², al tomar como fundamento de su reflexión la identificación aristotélica entre ignorancia e imperfección y, por ello, la posibilidad de pecado. La impecabilidad de Jesucristo consiste en un conocimiento perfecto, es decir, en acto, excluyendo por ello en el modo humano de conocer del Verbo encarnado la búsqueda o la reflexión; modos propios de una humanidad todavía imperfecta y sometida al pecado⁷³.

2. LA PROPUESTA NEOCALCEDONENSE DE J. RATZINGER/BENEDICTO XVI

A. DESDE SU CRISTOLOGÍA ESPIRITUAL

En su obra *Miremos al Traspasado* formula J. Ratzinger la tesis 6 de su cristología espiritual de la siguiente manera:

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. Solo a partir de esta teología se abre plenamente el sentido del dogma de Calcedonia (451)⁷⁴.

Ante todo se debe entender esta tesis en el conjunto de las otras seis y que constituyen los fundamentos de su cristología espiritual⁷⁵. Ya en sus obras *In-*

⁷² El mismo Máximo hace referencia en su *Disputatio cum Pyrrho* a la dificultad de determinar el significado concreto de dicho término PG 91, 312A10-C13. El motivo principal es su valor polisémico. Cf. PG 91, 312C12s. El Confesor habría identificado ya a través de sus investigaciones 28 usos distintos (είκοσιοκτώ σημαινόμενα) entre las Escrituras y los textos de los Padres cf. PG 91, 312C-9. Por ello, propone como principio hermenéutico la referencia al contexto a la hora de determinar en cada caso concreto el significado de *gnw/mh*. Cf. PG 91, 312C9-12.

⁷³ Cf. G. Bausenhardt, *Einheit als Freiheitsgeschehen*, s. 50; *Id.*, *In allem uns gleich*, s. 154; E. Pilipenko, *Person im Sakrament. Systematische Analysen der Entwürfe katholischer Theologen des 20. Jahrhunderts mit einem Brückenschlag zum Dyotheletismus*, Regensburg: Pustet 2010, s. 223.

⁷⁴ Esta tesis fue reformulada siete años después en una conferencia que J. Ratzinger dictó en 1989 como lección final de un curso de verano en la Universidad Complutense de El Escorial. Sin embargo, en ella ya no se hace referencia explícita a la „denominada teología neocalcedónica”. Cf. J. Ratzinger, *El Dios de los cristianos*, Salamanca: Sígueme² 2009, s. 17.

⁷⁵ Una síntesis de cada una de ellas y su comprensión desde la categoría cristológica de la oración nos la ofrece G. Uríbarri Bilbao, *La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa. Líneas maestras de una cristología espiritual*, en: I. Catela Marcos (ed.), *La oración, fuerza que cambia el mundo*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2016, s. 34-45.

Introducción al Cristianismo (1968) y *El Dios de los Cristianos* (1976) Ratzinger había formulado el axioma fundamental de su hermenéutica cristológica: en la oración de Cristo se desvela su interioridad, es decir, el misterio de su persona, su ser Hijo, convirtiéndose la oración de Jesús al estilo del evangelista S. Lucas en la categoría central de su reflexión cristológica⁷⁶.

Por otra parte, su modo singular de orar, como revelación de su filiación, se presenta como el punto de partida para entender y repensar correctamente las formulaciones dogmáticas de Nicea⁷⁷, de Calcedonia y del III Concilio de Constantinopla, permitiendo, así, sostener una legítima continuidad entre el testimonio de los evangelios sobre Cristo y el dogma de la Iglesia:

En la Iglesia naciente se dio, con la confesión fundamental, un punto de cristalización de la explicación de Jesús, pero que, a la vez, existió un amplio campo de interpretaciones complementarias que se fueron condensando en una multiplicidad de otros títulos, tales como: profeta, sacerdote, paráclito, ángel, señor, Hijo de Dios, hijo [...] podríamos decir que el proceso, en su totalidad, es un camino de creciente simplificación y concreción⁷⁸.

Ahora bien, en este proceso el título de Hijo aparece como el último ejercicio de simplicidad reductora. Por eso, para Ratzinger, “llamarle <Hijo> no significa

⁷⁶ Cf. J. Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, Salamanca: Sígueme¹⁴ 2007, s. 188s; Id., *El Dios de los cristianos*, Salamanca: Sígueme² 2009, s. 83-91. Una bella síntesis de su cristología espiritual en donde se presenta la oración como el lugar desde el que vive y actúa Jesús se encuentra en Benedicto XVI, *La oración recorre toda la vida de Jesús*, en: Id., *La escuela de oración. Catequesis del Papa*, Madrid: Editorial Ciudad Nueva 2016, s. 145-152. Sobre la oración de Jesús en J. Ratzinger y su cristología espiritual cabe consultar también M. Schulz, *Das Gebet Herrn. Fundamental-theologische Überlegungen zu Ratzingers Gebets-Christologie*, en: H. Hoping - M. Schulz (eds.), *Jesus und der Paspas. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2007, s. 60-71; J. Vidal Taléns, *Líneas maestras de la cristología de J. Ratzinger*, RCI Comunnio 7 (2007), s. 97-121; Id., *Mirar a Jesús y <ver> al Hijo de Dios, hecho hombre para nuestra Redención. Aportación de J. Ratzinger a la Cristología contemporánea*, en: S. Madrigal (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y Papa*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas 2009), s. 67-100; K. Koch, *Der treue Sohn des Vaters. Einführende Erwägungen zum Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI*, en: Id., *Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI*. Ratzinger-Studien 3 (Regensburg: Pustet 2010) 146-158; H. Hoping, *Das Geheimnis des Sohnes. Zur Christologie Joseph Ratzingers*, en: M. Ch. Hastetter – H. Hoping (eds.), *Ein hörendes Herz. Hinführung zur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI*. Ratzinger-Studien 5, Regensburg: Pustet 2012, s. 63-73; Id., *Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI*, en: M. Heim – J. Pech, *Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI*. Ratzinger-Studien 6, Regensburg: Pustet 2013, s. 109-121; E. J. Justo, *La libertad de Jesús*, Salamanca: Sígueme 2014, s. 83-85; G. Uríbarri Bilbao, *La oración de Jesús*, s. 25-55.

⁷⁷ Cf. J. Ratzinger, *El Dios de los cristianos*, s. 86-94.

⁷⁸ J. Ratzinger, *Miremos al Traspasado*, s. 15.

imponerle el mito dorado del dogma [...], sino que llamarle <Hijo> es la correspondencia más estricta con el centro de la figura histórica de Jesús”⁷⁹.

El título de Hijo explica, así, la unidad esencial que se da en Jesús entre su “ser” y su “existencia”, entre su “ser de” (ontología) y su “ser para” (soteriología), entre el “misterio de su persona” y el “misterio de su misión”⁸⁰. Desde la oración se llega al misterio de su persona, su intimidad singular con el Padre, su ser Hijo, y se pone de manifiesto también el sentido de su misión. En definitiva, para Ratzinger, los cinco primeros concilios son sencillamente la formulación dogmática de la conciencia filial de Jesús, revelada en su oración, y de la que surge la confesión cristológica de la Iglesia naciente⁸¹.

La “consustancialidad con el Padre” y su ser “verdaderamente Dios y verdaderamente hombre” tienen su base en ser la Palabra del Padre que viene a realizar la voluntad divina de que “todos los hombre se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad” (1 Tim 2,4). La filiación, que tiene su expresión histórica en la intimidad orante de Jesús con Dios Padre, posibilita para el papa teólogo la unidad entre el misterio de Dios y el misterio del hombre. Esta unidad pone de manifiesto cómo para Ratzinger no hay antropología sin cristología, pues sólo porque el verdadero pan del hombre, su realización plena es Dios, Cristo, puede ser el Hijo de Dios encarnado, el hombre perfecto⁸².

En definitiva, en su cristología espiritual piensa Ratzinger la vida y obra humana de Jesús desde su filiación, desde su provenir de Otro⁸³. La persona de Jesús, su yo, se entiende como pura relación, como pura apertura, siendo este modo la determinación singular de toda su humanidad. Dicho poscalcedonensemente: Por ser el Hijo, su naturaleza humana esta enhipostasiada en su Persona divina, es decir, determinada personalmente por su filiación, por medio de la unión hipostática. En Jesús no hay otro Yo que el del Hijo, y es por este único Yo por el que su naturaleza humana se podrá determinar íntegramente según la lógica de la naturaleza humana al modo de Hijo, es decir, personalmente.

B. UNA SOLA VOLUNTAD DE LA PERSONA

Antes de todo es importante detenerse en este texto de su *Introducción al Cristianismo*:

Queda pues claro que la idea de libertad es un rasgo peculiar de la fe cristiana en Dios que la distingue de toda clase de monismo. En el principio de todas las cosas

⁷⁹ J. Ratzinger, *Miremos al Traspasado*, s. 17. Cf. Id., *Introducción al Cristianismo*, s. 188-192.

⁸⁰ Cf. Ratzinger, *Miremos al Traspasado*, s. 24.

⁸¹ Cf. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, s. 179.

⁸² Cf. J. Ratzinger, *Obras completas*, VI/1, s. 222-230.

⁸³ Cf. J. Ratzinger, *Miremos al Traspasado*, s. 23.

existe una conciencia, pero no una conciencia cualquiera, sino la libertad que a su vez genera libertades. Por eso, sería bastante acertado definir la fe cristiana como filosofía de la libertad. Según la fe cristiana, ni la conciencia comprensiva ni la pura materia explican todo lo real; en la cima de todo hay una libertad que piensa y que, al pensar, crea libertades; una libertad que convierte a la libertad en la configuración estructural de todo ser⁸⁴.

Esta afirmación le permite al profesor alemán explicar el primado del Logos en la creación como un primado de “conciencia, libertad y amor”, por lo que “lo supremo del mundo no es la necesidad cósmica, sino la libertad”⁸⁵. En este sentido, Ratzinger considera el ansia de libertad del hombre como “la voz de la imagen y semejanza de Dios en nosotros; es el anhelo de <sentarse a la derecha de Dios>, de ser <como Dios>”⁸⁶, siendo, por ello, la libertad el elemento donde el hombre se encuentra en su lugar⁸⁷.

De este modo, nos podemos introducir en el misterio de Getsemaní, de la subida de Jesús a Jerusalén, desde toda su dramaticidad; pues es el momento donde se realiza humanamente en la persona del Hijo lo supremo del mundo: la consumación de su libertad como comunión teándrica de libertades. Para J. Ratzinger, “la salida de Jesús en Jerusalén es el éxodo más auténtico y definitivo en el que Cristo recorre el camino de la libertad, y es también el camino de la libertad para la humanidad”⁸⁸. Libertad y salvación aparecen así intrínsecamente unidas en el pensamiento cristológico ratzingeriano.

Ratzinger, tomando como punto de referencia la teología neocalcedonense y la aportación de Máximo el Confesor al respecto⁸⁹, expone el misterio de la comunión de las dos voluntades en Cristo desde el episodio de la *Oración de Getsemaní* de la siguiente forma:

El Concilio de Constantinopla ha analizado la cuestión de la dualidad y unidad en Cristo, concretamente, en la cuestión de la voluntad de Jesús. Él 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 sola voluntad con la divina: la dualidad metafísica de una voluntad humana

⁸⁴ J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, s. 134.

⁸⁵ J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, s. 136.

⁸⁶ J. Ratzinger, „*Jesucristo, hoy*”, s. 26.

⁸⁷ J. Ratzinger, „*Jesucristo, hoy*”, s. 23s.

⁸⁸ J. Ratzinger, „*Jesucristo, hoy*”, s. 26.

⁸⁹ Una valoración metacrítica del neocalcedonismo de J. Ratzinger nos lo ofrece G. Uríbarri, *El neocalcedonismo de Joseph Ratzinger. Implicaciones para la teología de la unción y de la voluntad humana de Cristo*, en: M. Aroztegi – A. Cordovilla – J. Granados – Gaspar Hernández, *La unción de la gloria: en el Espíritu por Cristo al Padre*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2014, s. 81-111.

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 de unidad 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 trinitaria⁹⁰.

Ahora bien, ¿cómo entender la paradójica expresión “ambas devienen *una* voluntad, no naturalmente, sino personalmente” sin que se incurra nuevamente en el error de monotelismo? Para ello, es necesario comprender la expresión desde toda la reapropiación que J. Ratzinger hace de la doctrina neocalcedonense de la enhipostasía y de la distinción maximiana λόγος – τρόπος, y que como ya hemos explicado anteriormente posibilitó al monje bizantino distinguir entre la voluntad natural (θέλημα φυσικόν) y la voluntad gnómica (θέλημα γνωμικόν) o personal, es decir, entre el querer simplemente (τὸ ἀπλῶς θέλειν) como facultad de la naturaleza y el modo de querer (τὸ πῶς θέλειν) fruto de una autodeterminación de la hipóstasis o persona racional.

La doctrina neocalcedonense de la enhipostasía aparece, también en Ratzinger, como la condición de posibilidad de la integridad de la unión teándrica, y por tanto, como fundamento de la unión de voluntades en una unión personal⁹¹. Desde la cuestión de la voluntad humana y con una expresión propia ya de la filosofía moderna de la persona, al identificar persona y yo, reformula la doctrina de la enhipostasía de la naturaleza humana de Cristo en su Yo filial :

Así, la petición: < No se haga mi voluntad sino la tuya> (Lc 22,42), es realmente una oración del Hijo al Padre, en la que la voluntad natural humana ha sido llevada por entero dentro del Yo del Hijo, cuya esencia se expresa precisamente en el <no yo, sino tú>, en el abandono total del Yo al Tú de Dios Padre⁹².

Por otra parte, la expresión “ambas devienen *una* voluntad, no naturalmente, sino personalmente” o como dice en *Jesús de Nazaret* “*una sola* <voluntad de persona>”, tiene como referencia teológica la distinción maximiana entre θέλημα φυσικόν y θέλημα γνωμικόν, o entre τὸ ἀπλῶς θέλειν y τὸ πῶς θέλειν, posibilitada por la presentación que hace Máximo del τρόπος τῆς ὑπάρξεως como autodeterminación personal del λόγος τῆς φύσεως. Por ello, puede afirmar Ratzinger:

⁹⁰ J. Ratzinger, *Miremos al Traspasado*, s. 47. En *Jesús de Nazaret* afirma igualmente: „Esto significa que hay en Jesús la <voluntad natural> propia de la naturaleza humana, pero hay *una sola* <voluntad de la persona>, que acoge en sí la <voluntad natural>”. J. Ratzinger, *Obras completas*, VI/1, s. 508.

⁹¹ Cf. J. Ratzinger, *Obras completas*, VI/1, s. 506.

⁹² J. Ratzinger, *Obras completas*, VI/1, s. 509. Cf. Id., *Miremos al Traspasado*, s. 49s.

Máximo es ante todo y sobre todo un decidido adversario del monotelismo: la naturaleza humana de Jesús no queda amputada por su unidad con el Logos, sino que permanece completa. Y la voluntad es parte de la naturaleza humana. Esta incontestable dualidad de la voluntad humana y divina en Jesús no debe, sin embargo, llevar a la esquizofrenia de una doble personalidad. Por tanto, se ha de ver naturaleza y persona cada una en su propio modo de ser⁹³.

Este texto es una prueba clara de cómo para entender correctamente la tesis 6 de J. Ratzinger es necesario leerla desde la distinción maximiana entre el logos de la naturaleza y el tropos de la hipóstasis. Esto evita, a nuestro parecer, poder considerar la propuesta de J. Ratzinger/ Benedicto XVI como una reformulación de la cuestión de la unión de las dos voluntades desde un cierto cripto-monotelismo.

Por último, no se puede ignorar el interés explícitamente ecuménico que existe en esta reformulación de la cuestión sobre la unidad de la dos voluntades de Cristo en *una única voluntad personal*. Después de haber señalado como la cristología moderna debe hacer cuentas con el giro terminológico que los conceptos persona y naturaleza han sufrido en la filosofía moderna, afirma Ratzinger respecto a la necesidad de reasumir hoy Calcedonia:

Este esfuerzo por adquirirlo de nuevo debe ir acompañado por el diálogo ecuménico con las Iglesias precalcedonenses, para reencontrar la unidad perdida precisamente en el centro de la fe, en la confesión del Dios hecho hombre en Jesucristo⁹⁴.

Anteriormente hemos visto cómo el problema del rechazo a Calcedonia por parte del monofisismo verbal giraba en torno a la oposición entre la fórmula de Cirilo y la fórmula de Calcedonia. A esto pretendió responder la teología neocalcedonense intentando mostrar la ortodoxia de ambas fórmulas. Este intento ecuménico de mediación aparece en Ratzinger desde el plano de las dos voluntades al darle también valor ortodoxo a la fórmula *una sola* voluntad de la persona sin que por ello se deba negar la integridad de la voluntad humana después de la unión; y tras la que resuena sin duda la fórmula de Cirilo.

En definitiva, en la cristología espiritual de J. Ratzinger se hace una reapropiación actual del dogma de Calcedonia que puede ser considerado como “*calcedonismo integrado*” al estilo como Carcione define la lectura neocalcedonense del Concilio del 451. En su propuesta, el papa teólogo es capaz de unir, teología y antropología, cristología y soteriología, escritura y tradición, teología y san-

⁹³ J. Ratzinger, *Obras completas*, VI/1, s. 508. Cf. Benedicto XVI, *La escuela de oración*, s. 195. Sin embargo, es bueno hacer notar que en este texto el papa ha omitido la expresión *una sola* voluntad de la persona.

⁹⁴ J. Ratzinger, *Obras completas*, VI/1, s. 507.

tividad, ortodoxia y ecumenismo sin tener por ello que renunciar ni a Dios ni al hombre, sino mostrando bellamente cómo “*Gloria Dei homo vivens*”⁹⁵.

Sin embargo, para evitar la confusión del lenguaje sería más apropiado hablar no de *una sola* voluntad de la persona, sino de una *sola libertad* de la persona. Pues mientras que la voluntad pertenece al ámbito de la naturaleza, la filosofía personalista nos enseña que la libertad debe predicarse de la persona⁹⁶. Además, esto nos ayudaría a entender mejor algunas expresiones de Ratzinger que hemos ido viendo a lo largo de sus textos: “En la cima de todo hay una libertad que piensa y que, al pensar, crea libertades; una libertad que convierte a la libertad en la configuración estructural de todo ser”; “esa voluntad humana sigue a la voluntad divina y así, no de un modo natural, sino haciéndose camino en la libertad”; “pero ambas se fusionan en el espacio *personal*, en el espacio de la libertad”.

Jedna „wola osoby” w Chrystusie według J. Ratzingera

Streszczenie

W katolickiej chrystologii dokonał się począwszy od drugiej połowy ubiegłego wieku wyraźny zwrot antiocheński, który miał przewyciężyć coś, co w swoim artykule z okazji 1500-lecia Chalcedonu Karl Rahner określił jako „monofizytyzm ortodoksyjny”. W tym celu proponowano powrót do „ścisłego chalcedonizmu” wobec nechalcedońskich interpretacji Soboru z 451 r. Zarówno u von Balthasara, jak i Ratzingera istotne miejsce zajmuje chrystologia Maksyma Wyznawcy. Ratzinger zamierza dzięki niej odpowiedzieć na to, co uważa za prawdziwe niebezpieczeństwo we współczesnej teologii. Wobec też formułowanych przez J.A. Jungmanna, K. Adama, K. Rahnera i F.X. Arnolda, którzy stwierdzali faktyczny monofizytyzm wiernych, Ratzinger wskazywał na pojawienie we współczesnej chrystologii się nowego nestorianizmu (i arianizmu) jako na prawdziwe niebezpieczeństwo, któremu należy się przeciwstawić. Autor niniejszego artykułu przedstawia w sposób syntetyczny w pierwszej części postchalcedońską dyskusję, koncentrując się na pojawieniu się prądu teologicznego nechalcedonizmu i chrystologicznym wkładzie Maksyma Wyznawcy. Obydwa aspekty J. Ratzinger omawia w szóstej tezie swojego dzieła *Patrzyć na przebitego*, a rozwinie je później w rozdziale poświęconym Getsemani w swojej trylogii *Jezus z Nazaretu*.

⁹⁵ S. Ireneo, *Adv. Haer.*, IV, 20, 7.

⁹⁶ “La libertad es, sobre todo y fundamentalmente, autodeterminación y, más precisamente, *autodeterminación* a través de las acciones. La libertad es la capacidad que tiene la persona de disponer de sí misma y de decidir su destino a través de sus acciones. Este es el núcleo de la libertad, su estructura esencial”. J. Manuel Burgos, *Antropología breve*, Madrid: Palabra 2010, s. 85. Cf. E. J. Justo, *La libertad. De la experiencia al concepto*, 84-100.

Słowa kluczowe: J. Ratzinger, Maksym Wyznawca, chrystologia, neochalcedonizm.

One single «will of the person» in Christus according to J. Ratzinger

Summary

During the second half of the past century the Catholic Christology suffered an antiochian twist in order to overcome what the German theologian K. Rahner called «orthodox monophysitism» in his article about Chalcedon on the occasion of its 1500th anniversary. For this, he proposed the recovery of a «strict chalcedonism» that opposed to the neochalcedonian interpretations of the 451's Concillium. Maximus the Confessor has a decisive role in both Balthasar and Ratzinger's Christology. With this, Ratzinger pretends to answer what he believed is the true danger in today's theology. Contrary to J.A. Jungmann, K. Adam, K. Rahner, and F.X. Arnold's thesis that denounced a factual monophysitism amongst the faithful, Ratzinger upholds that the reappearance of a new Nestorianism (and arianism) in today's Christology is the true danger that must be fought against. In the first place, the article presents, synthetically, the post chalcedonian discussion, concentrating on the apparition of the theological trend of neochalcedonism and on Maximus the Confessor's Christological contribution. From there on it approaches the neochalcedonian and maximillian interpretations that J. Ratzinger formulates in his sixth thesis of «Behold the Pierced One» and that will be later developed in the Gethsemani chapter of «Jesus of Nazareth».

Keywords: J. Ratzinger, Maximus the Confessor, christology, neochalcedonism.

Ein einziger «Wille der Person» in Christus nach J. Ratzinger

Zusammenfassung

Angefangen bei der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts erfuhr die katholische Christologie eine deutliche antiochenische Wende, deren Ziel es war eine Tendenz zu überwinden, die K. Rahner in seinem Artikel zum 1500. Jahrestag des Chalzedons als ein „orthodoxer Monophysitismus“ bezeichnete. Um das zu erreichen wurde angesichts der neuchalzedonischen Interpretationen des Konzils vom Jahr 451 die Rückkehr zum „strengen Chalzedonismus“ vorgeschlagen. Sowohl bei von Balthasar als auch bei Rahner nimmt die Christologie von Maxim dem Bekenner einen wesentlichen Platz ein. Dank dieser versucht Ratzinger auf etwas zu antworten, was er zur wahren Herausforderung in der gegenwärtigen Theologie hält. Angesichts der Thesen von J.A. Jungmann, K. Adam, K. Rahner i F. X. Arnold, die einen faktischen Monophysitismus der Gläubigen festgestellt haben, verwies Ratzinger auf das Erscheinen eines neuen Nestorianismus (und Arianismus) in der modernen Christologie als auf

eine echte Gefahr, der man sich stellen muss. Im ersten Teil des folgenden Artikels gibt der Autor in eine synthetische Weise die post-chalzedonische Diskussion wieder, mit besonderer Aufmerksamkeit auf dem Erscheinen der Strömung des theologischen Neu-Chalzedonismus und dem christologischen Beitrag von Maximus dem Bekenner.

Schlüsselworte: J. Ratzinger, Maxim der Bekenner, Christologie, Neu-Chalzedonismus.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen P., *Monophysiten*, en: *TRE* 23, Berlin-New York: Walter de Gruyter 1994, s. 219-233.
- Basdekis A., *Die Christologie des Leontius von Jerusalem. Seine Logoslehre*, Münster: o.O., Selbstverlag 1973.
- Bausenhart G., „*In allem uns gleich außer der Sünde*“. *Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenner zur altkirchlichen Christologie*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1992.
- Benedicto XVI, *La oración recorre toda la vida de Jesús*, en: Id., *La escuela de oración. Catequesis del Papa*, Madrid: Editorial Ciudad Nueva 2016, s. 145-152.
- Carcione F., *Enérghēia, Thélema e Theokinetos nella lettera di Sergio, patriarca di Costantinopoli, a papa Onorio Primo*, *OrChrP* 51 (1985), s. 263-276.
- *La ricezione ecclesiale del Concilio di Calcedonia in Oriente tra V e VI secolo*, en: A. Ducaj (ed.), *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2003, s. 59-90.
- Dell' Osso C., *Il calcedonismo. Leonzio di Bisanzio*, Roma: VivereIn 2003.
- Essen G., *Die Freiheit Jesu. Der Neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg: Pustet 2001.
- *Die Personidentität Jesu Christi mit dem Ewigen Sohn Gottes*, *IKaZ* 41 (2012), s. 80-103.
- González de Cardedal O., *Cristología*, Madrid : BAC 2005.
- Gray P., *Neuchalkedonismus*, *TRE* 24, s. 289-296.
- Grillmeier A., *Der Neu-Chalkedonismus*, en: Id., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1975, s. 371-385.
- *(O kuriako_j aInqrwpoj. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit*, *Trad* 33 (1977), s. 1-63.
- Grillmeier A. – Hainthaler, Th., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2004.
- Grumel V., *L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et Saint Maxime le Confesseur*, *EO* 25 (1926), s. 393-406.
- Heinzer F., *Die leidende Menschheit Christi als Quelle des Heiles nach Maximus Confessor*, en: L. Scheffczyk, *Christusglaube und Christusverehrung. Neue Zugänge zur Christusfrömmigkeit*, Aschaffenburg: Pattloch 1982, s. 55-79.

- *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Fribourg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1980.
- Hoping H., *Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI*, en: M. Heim – J. Pech, *Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI*, Ratzinger-Studien 6, Regensburg: Pustet 2013, s. 109-121.
- *Das Geheimnis des Sohnes. Zur Christologie Joseph Ratzingers*, en: M. Ch. Hastetter – H. Hoping (eds.), *Ein hörendes Herz. Hinführung zur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI*, Ratzinger-Studien 5, Regensburg: Pustet 2012, s. 63-73.
- Justo E. J., *La libertad de Jesús*, Salamanca: Sigueme 2014.
- La libertad. De la experiencia al concepto*, Madrid: Palabra 2016.
- Koch K., *Der treue Sohn des Vaters. Einführende Erwägungen zum Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI*, en: Id., *Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI*, Ratzinger-Studien 3, Regensburg: Pustet 2010, s. 146-158.
- Ladaria L. F., *Jesucristo, salvación de todos*, Madrid: San Pablo 2007.
- Larchet J. -Cl., *Saint Maxime le Confesseur*, Paris : Cerf 2003.
- Léthel F. M., *Théologie de l'agonie du Christ. La Liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Paris : Beauchesne 1979.
- Löser W., *Gehorsam bis zum Tod. Die Theologie der Kenosis im Denken Hans Urs von Balthasar*, IKaZ (2015), s. 254-257.
- Manuel Burgos J., *Antropología breve*, Madrid: Palabra 2010.
- Margelidon Ph.-M., *Les christologies de l'assumptus homo et les christologies du Verbe incarné au XX^e siècle*, Paris: Parole et Silence 2011.
- Maximo el Confesor, *Opuscula theologica et polémica* (PG 91, 9A-285B)
 - *Disputatio cum Pyrro* (PG 91, 288A-353B).
- Menke K. H., *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg: Pustet 2008.
- Meyendorf J., *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris : Cerf 1969.
- Milano A., *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Roma: Edizioni Dehoniane Bologna²1996² 1996.
- Pilipenko E., *Person im Sakrament. Systematische Analysen der Entwürfe katholischer Theologen des 20. Jahrhunderts mit einem Brückenschlag zum Dyotheletismus*, Regensburg: Pustet 2010.
- Studer B., *Zur Soteriologie der Kirchen Väter*, en: HDG 3/2a, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1978, s. 55-225.
- *Zur Soteriologie des Maximus Confessor*, en: F. Heinzer – Ch. Schönborn (eds.), *Maximus Confessor*, Fribourg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1982, s. 239-246.
- Orozco Ruano R., *La obediencia pascual del Hijo hecho siervo*, en: G. Richi (ed.), *Confesar el misterio del Padre*, Madrid: Universidad San Dámaso 2015, s. 251-272.

- Rahner K., *Problemas actuales de cristología*, en: ET, 1, Madrid: Taurus 1961, s. 169-222.
- Ratzinger J., „*Jesucristo, hoy*”, en: Id., *Un canto nuevo para el Señor*, Salamanca: Sígueme 2011, s. 11-39.
- *El Dios de los cristianos. Meditaciones*, Salamanca: Sígueme² 2009.
 - *Miremos al Traspasado*, Santa Fe-Argentina: Ediciones San Juan 2007.
 - *Obras completas*, VI/1. *Jesús de Nazaret. Escritos de cristología*, Madrid: Biblioteca De Autores Cristianos 2015.
 - *Gesammelte Schriften. Beiträge zur Christologie*, VI/2, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2013.
 - *Introducción al Cristianismo*, Salamanca: Sígueme¹⁴ 2007.
 - *El Dios de los cristianos*, Salamanca: Sígueme² 2009.
- Schönborn Ch., 681-1981: *Ein vergessenes Konzilsjubiläum-eine versäumte ökumenische Chance*, FZPhTh 29 (1982), s. 157-174.
- *El icono de Cristo. Una introducción teológica*, Madrid: Encuentro 1999.
 - *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*, Paderborn: Bonifatius 2002.
- Schulz M., *Das Gebet Herrn. Fundamentaltheologische Überlegungen zu Ratzingers Gebets-Christologie*, en: H. Hoping - M. Schulz (eds.), *Jesus und der Paspas. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2007, s. 60-71.
- Sesboüé B. – Wolinski J., *Historia de los dogmas*, 1: *El Dios de la salvación*, Salamanca: Sígueme 1995)
- Simonetti M., *Neocalcedonismo*, en: DPAC 2, 2354.
- Spaemann H. (ed.), *Wer ist Jesus von Nazareth für mich? 100 zeitgenössische Zeugnisse*, München: Kösel-Verlag 1973.
- Uríbarri G., *Corrientes actuales de Cristología*, en: A. Del Agua Pérez, *Transmitir hoy la fe en Cristo. XXIV Encuentro de Obispos y Teólogos. Reunión de la Comisión Teológica Asesora*, Madrid 2015, s. 215-267.
- *El neocalcedonismo de Joseph Ratzinger. Implicaciones para la teología de la unción y de la voluntad humana de Cristo*, en: M. Aroztegi – A. Cordovilla – J. Granados – Gaspar Hernández, *La unción de la gloria: en el Espíritu por Cristo al Padre*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2014, s. 81-111.
 - *La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos*, „Gregorianum” 91 (2010), s. 240-254.
 - *La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa. Líneas maestras de una cristología espiritual*, en: I. Catela Marcos (ed.), *La oración, fuerza que cambia el mundo*, Madrid: La Biblioteca de Autores Cristianos 2016, s. 25-55.
 - *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, Madrid: San Pablo 2008.
- Vidal Taléns J., *Líneas maestras de la cristología de J. Ratzinger*, RCI Communio 7 (2007), s. 97-121.
- *Mirar a Jesús y <ver> al Hijo de Dios, hecho hombre para nuestra Redención. Aportación de J. Ratzinger a la Cristología contemporánea*, en: S. Madrigal (ed.),

- El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y Papa* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas 2009), s. 67-100.
- Vogt J., *Konzilsjubiläen im Jahre 1981*, AHC 14 (1982), s. 257-270.
- Von Balthasar H. U., *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Trier: Johannes-Verlag 1988.
- Von Harnack A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte 2/1*, Tübingen: Wissenschaftliche Buchgesellschaft⁵ 1931.

