

# Orientaciones Cristológicas\*

Joseph Cardenal Ratzinger

Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe

En los tiempos que han seguido al Concilio las discusiones ya no versan sobre cuestiones particulares de teología, sino que la discusión afecta los fundamentos mismos: ¿cuál es la relación entre el testimonio de la Escritura y el dogma cristológico? ¿Es el dogma una verdadera exposición de la Escritura o no? ¿Quién fue realmente el Jesús histórico? ¿Con qué derecho la Iglesia se llama cuerpo de Cristo? ¿Qué es hoy la imitación de Cristo? ¿Cómo se nos hace presente su acción liberadora? De esta manera la síntesis teológica que antes encontrábamos en la fe de la Iglesia, debe hoy adquirirse de un modo nuevo para que vuelva a ser nuestra. Por tal razón se ha impuesto un gran trabajo a la Iglesia y a la teología de este tiempo, y este Congreso tiene el propósito de aportar algo. Por mi parte quisiera proponer algunas tesis que, a su manera, quizás puedan ofrecer alguna orientación.

## Primera Tesis

**Según el testimonio de la Sagrada Escritura el centro de la vida y de la persona de Jesús es su continua comunicación con el Padre.**

La Iglesia naciente explicó de muchas maneras el misterio de Jesús y dio así respuesta a la pregunta: ¿Vosotros quién decís que soy yo? Así lo designó, por ejemplo, con el título de profeta, hijo del hombre, siervo de Dios, Cristo, es decir, Mesías, Señor, Hijo de Dios. Todos estos títulos enuncian algo del misterio inagotable de Jesús y, por tanto, cada uno a su manera, contribuye a la catequesis cristiana. Por otra parte, la multitud de los títulos dio origen a la pregunta: ¿dónde está el centro de este misterio? ¿Hay algún título que lo comprenda todo? En realidad la Iglesia halló tal título principal en la expresión "Hijo", o sea "Hijo de Dios", que desde entonces ocupa el centro de la confesión cristiana.

Al elegir para la predicación como principal este título de la persona de Jesús, la Iglesia era consciente de que no sobreponía a la persona de Cristo algo ajeno, un oro mítico, como algunos dicen, sino que entendía que con ese título especialmente se expresaba de la manera más exacta lo que fue el centro de la vida histórica de Jesús. Todos los evangelistas nos narran cómo la predicación y los milagros de Jesús brotaron de su

---

\* Conferencia pronunciada a fines de agosto de 1982 en el encuentro sobre Cristología organizado por el CELAM en Río de Janeiro.

íntima comunicación con el Padre, y cómo, al caer el día se apartaba “a un monte” para orar solo (ex. gr. Mc 1,35; 6,46; 14,32.35.39). De manera especial subraya San Lucas esta narración común de los evangelistas y cómo los acontecimientos que constituyen el centro de la historia de Jesús proceden del núcleo mismo de su persona que se manifiesta en tales acontecimientos, y nos muestra cómo el núcleo es su comunicación con el Padre. Baste citar estos tres ejemplos.

1. El llamamiento de aquellos Doce que estaban predestinados a llegar a ser apóstoles, que con su número expresaron el misterio del pueblo de Dios que surgió en otro tiempo de las doce tribus, debe considerarse como el momento en que la Iglesia empezó a nacer. Según San Lucas la noche que precedió a este acontecimiento la pasó orando en el monte: el llamamiento procede de la oración, de la comunicación del Hijo con el Padre. La Iglesia nace en la oración en la que Jesús se entrega al Padre y el Padre entrega todo al Hijo. En esta íntima comunicación está el primer origen de la Iglesia y su sólida firmeza.

2. El segundo ejemplo es la narración acerca del origen de la confesión cristiana. Jesús pregunta a sus discípulos qué se dice de él y qué piensan que él sea. A esta pregunta, como sabemos, responde Pedro con aquella confesión que aún hoy con él la Iglesia pronuncia. De esta confesión vive la Iglesia, porque en esta confesión se le manifiesta junto con el misterio de Jesús, el misterio de la vida humana, el misterio de la historia y del mundo, a partir del misterio de Dios. Esta confesión une a la Iglesia y, como signo de esta unidad, Jesús en este momento a Simón, que hace tal confesión, le nombra y le designa Pedro. Por tanto, la confesión, de Pedro puede con razón llamarse el segundo paso en el nacimiento de la Iglesia. Una vez más nos muestra San Lucas cómo Jesús planteó esta pregunta acerca de su identidad en el momento en que los discípulos empezaban a hacerse presentes en la soledad de su oración. Así el evangelista muestra cómo Pedro entendió y proclamó la intimidad de la persona de Jesús, cuando le vio orando en la soledad de su oración. La identidad de Jesús, se percibe, según el evangelista, en su oración; la confesión cristiana que entiende el misterio de Jesús e interpreta rectamente su persona, nace de la participación en la oración de Jesús, que es realmente una comunicación íntima con Dios, sólo ése ve su intimidad y la entiende y sabe qué es seguir a Jesús. Aquél que había visto esa intimidad de Jesús con el Padre y en esta intimidad había descubierto su esencia, es designado Piedra de la Iglesia. La Iglesia nace de la oración participada de Jesús (Lc 9, 18-20; cfr. Mt 16, 13-20).

3. El tercer ejemplo es la transfiguración de Jesús “en el monte”. San Lucas muestra que este monte fue el monte de la oración, al cual entonces había llevado consigo a Pedro, a Santiago y a Juan. “Mientras oraba su rostro se transfiguró” dice Lucas (9,29), dando a entender cómo la transfiguración manifestó lo que realmente aconteció en la oración de Jesús: la participación de la gloria divina y, en esta forma, la revelación del verdadero sentido del Antiguo Testamento y de toda la historia. De esta participación de la gloria de Dios, que hace ver con los ojos de

Dios y descubre lo oculto, proviene la predicación de Jesús. Así la unidad de la revelación y de la oración en la persona de Jesús aparecen claras, porque tanto ésta como aquélla tienen su raíz en el misterio de la filiación. Además la transfiguración es en cierta manera según los evangelistas una anticipación de la resurrección y de la parusía (cfr. Mc 9,1), porque esta comunicación con el Padre, que se muestra en la oración transfigurativa, es la razón por la cual Jesús no puede permanecer en la muerte y por qué toda la historia está en sus manos. Aquel a quien Dios habla, es el Hijo (cfr. Juan 10, 33-36): mas el Hijo no muere. En esta forma San Lucas insinúa que toda la Cristología no es otra cosa que la interpretación de la oración de Jesús, y que toda la persona de Jesús está contenida en su oración.

4. Muchas cosas podrían añadirse aquí tomadas de los otros evangelistas. Quiero referirme brevísimamente sólo a tres pasajes.

a) El primero es la oración del Señor en el Monte de los Olivos, convertido ahora en el monte de su soledad con su Padre. La expresión "Abba", que San Marcos nos transmite en lengua aramea trasciende totalmente la forma de orar de entonces y expresa una familiaridad con Dios, que la tradición judía consideró imposible y no permitida a un hombre. De esta manera en esta sola palabra se expresa la nueva y singular forma de relación de Jesús con Dios, de aquella relación a la cual corresponde la palabra "hijo" más que cualquiera otra palabra humana.

b) Llegamos así al segundo punto, o sea al uso general de las expresiones "padre" e "hijo" que encontramos en las palabras de Jesús. Jesús nunca llama "hijos" o "hijo" a los discípulos o a los demás hombres de la misma manera que a sí mismo se designa "hijo". Igualmente la expresión "mi Padre" siempre se distingue de la general paternidad de Dios con relación a los hombres. La expresión "Padre *nuestro*" se pone en boca de los discípulos y establece una participación de los discípulos en la relación especial de Jesús con el Padre, sin que ello implique la supresión de la diferencia de las relaciones. En todas las palabras y hechos de Jesús esta relación con el Padre siempre aparece presente y siempre actual, se da a entender que todo su ser está puesto en esta relación.

c) Esta relacionalidad que constituye íntimamente la persona de Jesús aparece no sólo en las diversas fórmulas en las que usa la palabra "hijo", sino también en las otras fórmulas de que está compenetrada toda su predicación, como v.g. "a esto he venido", "para esto he sido enviado": Jesús, según su propia conciencia que se manifiesta en los evangelios, no obra o habla por sí mismo, sino en nombre de otro, y es su esencia hablar en su nombre y provenir de él; toda su existencia es una "misión", es decir, una relación.

Si estas cosas las observamos en los evangelios sinópticos, se entiende también el cuarto evangelio, todo él totalmente estructurado con nociones como "Verbo", "Hijo", "Misión"; nada añadió ajeno a la antigua tradición, sino que subrayó únicamente lo que los demás evangelios expresan.

El cuarto evangelio nos introduce en aquella intimidad de Jesús a la cual sólo admitió a los amigos, y nos muestra a Jesús en esta experiencia interna.

## Segunda Tesis

**Jesús murió orando. En la sagrada cena había anticipado su muerte entregándose a sí mismo y distribuyéndose, transformando así la muerte en glorificación.**

Después de lo que se ha dicho en la primera tesis, esta segunda tesis no necesita una larga exposición. Pues en la oración de Jesús encontramos la clave que une la cristología y la soteriología, la persona de Jesús y sus hechos y su pasión. Aunque las tradiciones de los evangelistas difieren acerca de las últimas palabras de Jesús, están, sin embargo, de acuerdo en una cosa: murió orando. Transformó su muerte en una oración. Según S. Mateo y S. Marcos "con fuerte voz" exclamó las palabras del salmo 21: "Dios mío, Dios mío, por qué me abandonaste?" (Mc 15,34; Mt 27,46). De cualquier manera que se interpreten estas palabras, los evangelistas —incluyendo a Lucas y a Juan— con muchas alusiones muestran que la pasión arquetípica del justo, que ese salmo hace llegar a los oídos de Dios, es una realidad en la pasión de Jesús y que esta oración se encarnó en él. Por eso estas palabras —que, por lo demás, los presentes no entendieron— no han de separarse de la totalidad del salmo, Jesús *oró* con las palabras del salmo, cuya realidad sufrió. Murió con las palabras de la Escritura, integró la muerte en el Verbo, en la oración, en la relación que fue su vida. El es el que en verdad ora en este salmo que incluye también por la predicación de esta muerte, que todos los confines de la tierra se convertirán al Señor y que los pobres comerán y se saciarán. En esta forma el misterio de la Eucaristía, el misterio de la Iglesia, todo el misterio de Cristo está contenido en este salmo.

Si esto es así, en aquellas últimas palabras de Jesús aparece también el nexo entre la muerte de Jesús y la última cena. En su última cena Jesús se distribuye, es decir, anticipa voluntariamente su muerte y la transubstancia en un acto de amor. Por esta razón Juan llama la muerte de Jesús glorificación de Dios y glorificación del Hijo (Jn 12,28; 17,1). La muerte, que es el fin de toda comunicación, es transformada por él en el acto de comunicarse y ésta es la redención del hombre: el amor vence la muerte. Del mismo modo podemos decir: la muerte, que es el fin de las palabras y fin de los sentidos, es transformada en palabra; la muerte misma se hace palabra y queda así llena de sentido.

## Tercera Tesis

**Puesto que la oración es el centro de la persona de Jesús, la participación en la oración es necesaria para su verdadero conocimiento.**

Todo conocimiento presupone cierta configuración de quien conoce con lo conocido: el semejante es conocido por un semejante, como dicen los antiguos. En las cosas espirituales y en relación con las personas, significa que para el conocimiento se requiere alguna simpatía, por medio de la cual el hombre entra en aquella persona o en aquella realidad, se

une con ella y participa de ella, de manera de "leerla desde adentro", es decir, entenderla. Así como la filosofía se adquiere y se entiende filosofando, las matemáticas pensando asuntos matemáticos, la medicina con el ejercicio del arte de curar (y nunca por medio de libros y de reflexión); así también la religión no puede entenderse sino con la experiencia religiosa. La oración es un acto de religión (que en la religión cristiana es la expropiación de sí mismo en el cuerpo de Cristo, es, por tanto, un acto de amor y se hace esencialmente amor del prójimo). En la primera tesis vimos que la oración fue el acto central de la persona de Jesús, aún más, que esta misma persona estaba constituida por el acto de la oración, de su comunicación permanente con aquel a quien llamó Padre. Siendo esto así no es posible entender esta persona sino entrando dentro de este acto y participando de él. Esto lo insinúa Jesús mismo cuando dice que nadie puede venir a él sino es atraído por el Padre (Jn 6,44). Si no hay Padre, no hay Hijo; cuando no hay relación con Dios, no es posible conocer a aquél que no es otra cosa que una relación con el Padre, aunque se puedan decir y exponer algunas cosas acerca de él. Por tanto, la participación en la mente de Jesús, es decir, en su oración, —que, como vimos, es un acto de amor, de expropiación y de donación— no es una pía añadidura a la lectura de los evangelios, que pudiera ser extraña al conocimiento o impedir su pureza, sino un requisito para la verdadera inteligencia de la Escritura. Que las cosas sean así lo da a entender muchas veces el Nuevo Testamento, como, v.g., cuando Ananías fue enviado a Saulo para recibirlo en la Iglesia, le fue dicho de parte del Señor: "Anda a él, pues está en oración" (Act. 9,11). Orando se prepara para ese momento en el que, dejada la ceguera, empieza a ver no sólo exteriormente, sino también interiormente. El que ora empieza a ver; la oración y la visión están unidas entre sí, porque —como dice Ricardo de San Victor— "el amor es un ojo". Por la misma razón, no sólo la teología escolar, sino también la teología de los santos, que es en cierta forma teología experimental, pertenecen al progreso de la Cristología: todos los verdaderos progresos del conocimiento han tenido su origen en el ojo del amor.

#### Cuarta Tesis

La participación en la oración de Jesús incluye la participación de todos los hermanos, esto es, la participación común de esta oración constituye aquella comunión que S. Pablo llama "cuerpo de Cristo". Por lo tanto, la Iglesia es el verdadero sujeto del conocimiento de Jesús, en cuya memoria están presentes las cosas pasadas, porque en ella vive presente Cristo.

Cuando Jesús enseñó a sus discípulos a orar, les mandó decir: "Padre nuestro (Mt 6,9). Nadie, excepto él, puede decir: "Padre *mío*". Todos los demás sólo en comunión con aquel "Nosotros" que Jesús instauró, tienen el derecho de llamar Padre a Dios, porque a todos los creó. Cada uno tiene a Dios como Padre en cuanto participa de la unidad de la creación y del amor de Dios. Esto es también evidente a la razón: nadie puede por sus propias fuerzas construir un puente hacia lo infinito; la voz de nadie penetra lo infinito; ninguna agudeza de mente puede

con certeza escudriñar quién es Dios, saber si nos oye, cómo debe alabarse dignamente. Por eso el conocimiento de Dios en la historia presupone siempre, junto con cierta evidencia de la razón (cfr. Rom 1,20), una sabiduría transmitida y algún sujeto de tradición: las cosas divinas exigen esencialmente la comunión con los hombres en virtud de la comunión con la divinidad.

Así también Jesús mismo, aunque unido a Dios de manera singular, vivió su vida religiosa en comunión de vida y tradición con el pueblo de Dios. En su comunicación permanente con el Dios de los padres y Padre suyo, habló también con Moisés y Elías (Mc 9,4) y trascendiendo así la letra del Antiguo Testamento, tocó su espíritu y reveló al Padre en el Espíritu. Este acto de trascendencia no destruyó, sino que realizó la letra y por esa misma razón no destruyó al pueblo de Dios, sino que lo renovó abriendo la entrada a los gentiles y rompiendo el muro de la letra de la ley por el Espíritu. En este sentido no fue necesario que el pueblo de Dios, es decir, la Iglesia, fuera establecida por Jesús, porque ya existía; debía solamente ser renovado y ampliado por la fe en Jesús. La cuestión, por tanto, no es si Jesús estableció o no la Iglesia; esta cuestión es falsa y ahistórica. La pregunta correcta es si Jesús quiso abolir o renovar el pueblo de Dios. La respuesta a esta pregunta bien planteada es clara por sí misma: Jesús renovó el antiguo pueblo asumiendo a sus discípulos en la comunión de su cuerpo por medio de la muerte transformada en un acto de oración, es decir, de amor. Por tanto, Jesús entró en el sujeto común de tradición ya existente, a saber, el pueblo de Dios y en él hizo participable su oración, que es su acto de ser. Así lo expresó enseñándonos a decir "Padre nuestro".

Por tanto, la participación y el conocimiento de Jesús que de ella se sigue, presupone la comunicación del sujeto vivo de la tradición, es decir, de la Iglesia. La tradición de Jesús nunca pudo vivir de otra manera sino en esta comunicación. También el Nuevo Testamento tiene a la Iglesia como su sujeto: en ella y de ella creció, en su fe que contiene elementos diversos y los une, encuentra su unidad. Esta conexión de tradición, conocimiento y comunión de vida se expresa en todos los escritos del Nuevo Testamento. Para significarla el evangelio y las epístolas de Juan formaron la figura que podemos llamar el "nosotros eclesiástico". Así en los tres versículos de la conclusión de la primera epístola de S. Juan encontramos tres veces la fórmula "sabemos" (5, 18-20), que también escuchamos en la conversación con Nicodemo (Jn 3,11).

En el evangelio de Juan encontramos también en boca de Jesús la noción de "memoria" en la que se declara la esencia de esta conexión entre tradición y conocimiento y se insinúa, además, cómo la conservación de la identidad y el progreso del conocimiento se unen en la fe: la tradición de la Iglesia es aquel sujeto trascendental en cuya memoria están presentes las cosas pasadas, de manera que con el correr del tiempo puedan verse y entenderse mejor las cosas contenidas en la memoria por la luz del Espíritu que introduce en toda la verdad (Jn 16,13; cfr. 14,26).

Tal conexión del conocimiento con la memoria común de la Iglesia en manera alguna excluye la responsabilidad personal de la razón ni la

impide, sino que le abre un lugar hermenéutico, es decir, un lugar de comunicación y de inteligencia. Esta memoria común exige tanto enriquecerse y hacerse más profunda por la experiencia del amor que ora y adora, como el purificarse más y más por la racionalidad crítica y sus métodos. La eclesialidad de la teología no es un colectivismo ni una ideología que aliena violentamente la realidad, sino una hermenéutica de la que necesita la razón crítica para que pueda operar.

### Quinta Tesis

El núcleo del dogma cristológico definido en los antiguos Concilios de la Iglesia es la enunciación de que Jesús es verdadero hijo de Dios, consubstancial con el Padre y con nosotros. Esta definición no es más que la exposición de la vida y muerte de Jesús radicada en el coloquio filial con el Padre. Por lo tanto, la Cristología dogmática de la Iglesia no puede separarse de la Cristología bíblica, como tampoco la Cristología y la Soteriología. La Cristología ascendente y descendente, la teología de la encarnación y la teología del misterio pascual están unidas inseparablemente.

Si en nuestra primera y segunda tesis hemos expuesto correctamente el testimonio de los evangelios acerca de Jesús, esta tesis no ofrece ninguna dificultad. El Verbo "Hijo consubstancial", en el cual se sintetiza todo el dogma cristológico, no hace más que trasladar al lenguaje científico filosófico el hecho de la oración de Jesús.

Pero hay algunos que dicen que la Escritura y el dogma están enraizados en dos culturas diferentes, la una en la cultura hebrea, el otro en la cultura griega, y así el traslado del testimonio bíblico al lenguaje dogmático es un paso "eis állo génos" que adultera la palabra de Dios. Pues dice que esto es abandonar la fe, que había sido la sencilla confianza en la gracia que me salva, y sustituirla por la fe doctrinal en paradojas filosóficas; abandonar la fe en la acción de Dios y sustituirla por una doctrina ontológica, que afirman ser totalmente ajena a la Escritura.

Pero aquí debemos preguntar: ¿Qué libera al hombre, quién lo libera y para qué es liberado? O más sencillamente: ¿qué es la "libertad del hombre"? ¿Puede liberarse sin la verdad o contra la verdad? Tal liberación sería una mentira y la mentira no es libertad, sino esclavitud. La libertad sin la verdad no puede ser verdadera, pues no sería nada.

Procedamos por otro camino. Para que el hombre sea libre, debe ser "como un dios". Porque el deseo de libertad está en el hombre desde el principio, busca cómo puede hacerse "como un dios". ¿Cómo —preguntamos también nosotros— puede esto suceder, ya que cualquiera otra cosa que se haga es poco?

¿Qué vemos? Si el hombre se plantea las cuestiones que le son necesarias en gran manera, aún más, inevitables, a saber las cuestiones inseparables entre sí acerca de la verdad y de la libertad, se plantea cuestiones ontológicas. Una cuestión ontológica nunca ha surgido sino del deseo de libertad, que no puede separarse del deseo de verdad. Siendo esto así, es imposible restringir la cuestión ontológica a un determinado

tiempo —evo metafísico— como dicen, que seguiría al evo místico, al paso que ahora nos encontramos en el evo positivo.

Sin duda las ciencias positivas surgidas en los tiempos modernos prestan un gran servicio para entender y ayudar al hombre en su historia y en su situación psicológica y sociológica. Pero en manera alguna pueden eliminar o hacer superflua la pregunta acerca de la íntima verdad del hombre, la pregunta: ¿de dónde y para qué es esta realidad humana? La psicología, la sociología política si suprimieran la pregunta por la verdad misma del hombre, por la verdad del hecho de ser, se convertirían en métodos esclavizantes y su libertad sería una gran cárcel. La cuestión de la verdad y la cuestión de la libertad en sí mismas son cuestiones del hecho del ser y de Dios. Por tanto, la teología de los Padres y de los antiguos Concilios según sus métodos han de atribuirse a un determinado tiempo; y de acuerdo con su contenido plantean cuestiones necesarias al hombre siempre y en todas partes. La interpretación del Nuevo Testamento que no tratara tales cuestiones, omitiría cosas esenciales y se convertiría en una mera colección de cosas marginales.

Y no es otra la cuestión que trata el Nuevo Testamento, cuando nos muestra a Jesús orando: hace presente aquí el lugar de la deificación del hombre, lugar, por tanto, de la liberación, lugar en el cual el hombre toma contacto con su verdad y él mismo se hace verdadero. Cuando se trata de la relación filial de Jesús con su Padre, se lleva la cuestión de la liberación de los hombres a su núcleo, sin el cual las demás cosas son vanas. Pues cualquier liberación sin la deificación sería finalmente una frustración del hombre y del deseo de lo infinito que le es innato.

Añadamos una observación más acerca del lenguaje del dogma. Una palabra nueva filosófica introducida en la confesión de fe por el Concilio Niceno proclama a Jesús Hijo “consustancial con el Padre”. Acerca de esta expresión “consustancial” mucho se ha discutido tanto en tiempos antiguos como modernos. No pocos quisieron ver en ella un profundo cambio del testimonio evangélico. Pero ¿qué dice realmente? No es otra cosa que la traducción de la palabra “Hijo” al lenguaje filosófico. Mas ¿por qué esta traducción? La pregunta fue y es de dónde surge la reflexión: qué realidad expresa la palabra “Hijo”, o sea, si es una metáfora originada en el lenguaje religioso, o si acaso haya de entenderse en un sentido más fuerte. Si el Concilio usa la palabra “consustancial”, quiere entonces decir: Jesús es hijo, no metafórica, sino realmente. La palabra central del Nuevo Testamento, la palabra “Hijo”, debe tomarse literalmente. Así la noción de “consustancial” no añade algo al Nuevo Testamento, sino que defiende su literalidad: el Verbo no miente. Jesús no sólo se llama, sino que es Hijo de Dios. Dios no se esconde para siempre bajo la imagen de las nubes, que más que revelar, ocultan; sino que toca tan realmente al hombre, que se hace visible él mismo en aquél que es Hijo. El Nuevo Testamento hablando del Hijo nos muestra la verdad en la que podemos permanecer, vivir y morir. En este sentido la expresión filosófica “consustancial” defiende aquella sencillez sin dolo y sin ficción de la que dice el Señor: “Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y a los discretos y las revelaste a los pequeñuelos” (Mt 11,25).

## Sexta Tesis

Para percibir la unidad de la teología bíblica y de la teología dogmática, de la teología y de la vida religiosa ayuda mucho la teología llamada neo-calcedónica expresada por el Concilio Constantinopolitano III.

En los manuales de teología a menudo la evolución de la teología después del Concilio calcedonense se nota muy poco, y por tanto, permanece el paralelismo de las dos naturalezas en Cristo, cuya impresión fue causa de los cismas surgidos después de dicho Concilio. En realidad la afirmación de las dos naturalezas de la verdadera humanidad y la verdadera divinidad del Salvador conserva su importancia, solamente si se aclara también el modo de unidad significado en la fórmula "una persona", porque la salvación del hombre, o sea la deificación, sin la cual no hay libertad, depende de la unidad de la verdadera divinidad con la verdadera humanidad. El Concilio Constantinopolitano III afirma que esta unidad no se realiza por la supresión o amputación de alguna parte de la humanidad. Dios al unirse a su creatura no la hiere ni la destruye, sino que la eleva a su plenitud. Por otra parte no queda ningún dualismo o paralelismo, que algunos, quizás para defender la libertad humana juzgan necesario, olvidando que la asunción de la libertad humana en la libertad divina, no la destruye, sino que la perfecciona.

Enseña, pues, el Concilio Constantinopolitano que la voluntad humana es apropiada por la divina como la carne de Cristo verdaderamente se ha hecho carne del Verbo. La voluntad humana sigue la voluntad divina y siguiéndola más profundamente se le une, de manera que las dos voluntades se hagan una, confundida en una sola por la libertad. Esta libre unidad que corresponde a la unidad creada por el amor, es una unidad superior y más íntima que la unidad puramente natural, pues imita la suma unidad de la Santísima Trinidad.

El Concilio explica esta unidad con las palabras del Señor en el evangelio de San Juan: "Porque he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la del Padre que me envió" (6,38). Aquí habla el Verbo de Dios y habla de la voluntad humana del hombre Jesús de tal manera que la llama *su* voluntad, la voluntad del Verbo. En Jesús no hay dos "YO", sino que habla el único "Yo", porque la voluntad humana unida perfectamente a la voluntad divina del Verbo, con ella y en ella es una plena adhesión a la voluntad del Padre. San Máximo el Confesor expone esta unidad en la oración de Jesús en el monte de los Olivos, en la cual encontramos también la palabra "Abba" que expresa la relación única de Jesús con el Padre y en la que podemos observar la vida íntima del Verbo encarnado en aquellas palabras que son el ejemplar de toda verdadera oración: "No sea lo que yo quiero, sino lo que Tú quieres" (Mc 14,36). Aquí observamos un doble proceso: la voluntad humana de Jesús se integra en la voluntad del Verbo y al unirse a la voluntad del Verbo recibe su identidad, una perfecta subordinación del "Yo" al "Tú", una donación y una traslación del Yo al Tú; esta es realmente la identidad de aquel que es pura relación y acto puro. Cuando el "Yo" se entrega al "Tú", surge la libertad, porque entra el modelo de Dios.

Podemos describir también este proceso mejor en otra forma: El Ver-

bo mismo de tal manera se humilla, que toma como suya la voluntad del hombre y cuando el "Yo" de este hombre habla al Padre, da su "Yo" a este hombre y transforma así la locución del hombre en el Verbo eterno, en su bienaventurado "Así es, Padre". En este hombre, al entregarle su identidad, su "Yo", libera al hombre, lo redime, lo deifica. Podemos en cierta manera tocar con nuestras manos lo que realmente significa "el Hijo de Dios se hizo hombre"; el Hijo transforma en su obediencia filial la angustia del hombre, la locución del esclavo en el Verbo, que es el Hijo.

Así también se entiende el modo de nuestra liberación, de nuestra participación en la libertad del Hijo. En esta unión de voluntades, de que hemos hablado, se ha operado el máximo cambio del hombre que puede pensarse y el único verdaderamente deseable: su deificación. De esta manera la oración que entra en la oración de Jesús y en el cuerpo de Cristo se hace oración de Cristo, puede llamarse el laboratorio de la libertad. Aquí y en ningún otro lugar se realiza aquel profundo cambio del hombre que es necesario para que el mundo sea mejor. En esta forma la conciencia recibe aquella rectitud y aquella fuerza de la que nace un orden de cosas que corresponde a la dignidad humana y la defiende, un orden que en cada generación debe buscarse con una conciencia vigilante, hasta que llegue el reino de Dios, que sólo Dios puede establecer.

### Séptima Tesis

**El método histórico-crítico como los demás métodos científicos nuevos son una gran ayuda para entender mejor el testimonio tanto de la Sagrada Escritura como de la tradición. Su valor, empero, depende del contexto hermenéutico (filosófico) en que se coloca.**

En la lectura y exposición de la Sagrada Escritura se cierne hoy la amenaza de una alienación entre la ciencia y la tradición, entre la razón y la fe. A muchos les parece que la ciencia histórico-crítica destruye la fe; por otra parte algunos parece que piensan que la exégesis crítica es el último magisterio, al cual no puede sobreponerse en manera alguna otro magisterio. La fe sin la razón no sería verdaderamente humana, la razón sin la fe carece de su verdadera luz y conduce a la incertidumbre.

Bien analizadas las cosas podemos ver que el método histórico-crítico es un instrumento cuya utilidad depende de cómo se le use: es decir, de los presupuestos hermenéuticos y filosóficos que le anteceden. En realidad nunca existe sin tales presupuestos, aún donde éstos no aparecen o se niega que existan. Las dificultades desde el punto de vista de la fe provienen no del método mismo, sino de la filosofía latente y con ella debe establecerse la disputa. De hecho se aplicó por primera vez a los evangelios en tiempo del iluminismo con la intención de oponer el Jesús histórico al Cristo del dogma. Luego y hasta hoy este método se ha empleado por doctores altamente competentes, purificándolo con grandes frutos para la comprensión de la historia de salvación. Mas cuando se continúa el camino iniciado por los primeros intentos iluminísticos, inevitablemente se presentan nuevas divisiones que mantienen la separación original entre el Jesús histórico y el Cristo del dogma.

Como la unidad de los libros del Nuevo Testamento y de los dos

Testamentos entre sí sólo se mantiene por la hermenéutica de la fe, se presenta división de fuentes y surgen nuevos Jesús cuando se abandona la hermenéutica de la fe: el Jesús de las fuentes de los "logia", el Jesús doctor judío, el Jesús apocalíptico que espera el próximo fin del mundo, el Jesús político, el Jesús revolucionario, etc. empiezan a aparecer.

En todos estos casos alguna idea previa se fabrica su hermenéutica; bajo esta hermenéutica con diversos grados de diligencia usa instrumentos metodológicos y pretende así demostrar que su Jesús es el único verdadero Jesús histórico. En realidad en estas divisiones se refleja y se ahonda la división del hombre y del mundo. Mas Jesús no vino para dividir el mundo, sino para unirlo (cfr. Ef 2,11-22). Encuentra el Jesús verdadero aquél que con él reúne y supera las divisiones (cfr. Lc 11,23).

La hermenéutica de la fe por su fuerza unitiva resulta ser la más adecuada a la realidad, y esto de dos maneras:

a) Es la única hermenéutica que puede asumir todo el testimonio de las fuentes y mantener la unidad dentro de su diferencia, porque sólo la doctrina de las dos naturalezas unidas en una persona logra abarcar toda la amplitud de las tradiciones, sin negar las diferencias pero superándolas en una unidad superior.

b) Es la única hermenéutica que trasciende con la amplitud de su visión las culturas y las diversidades de épocas y de pueblos: no es ajena a ningún pueblo, a ninguna cultura, sino que colocándolas todas en la superior unidad del Verbo encarnado conserva y llena lo propio de cada una superando las divisiones que despedazan al hombre y al mundo, porque todas las cosas son de todos y todos, entregándose y recibándose, se enriquecen mutuamente por Cristo, que se nos dio a sí mismo y en sí mismo nos dio toda la plenitud de Dios.

De esta manera la inexhausta fecundidad de la fe se hace visible, la cual no tuerce violentamente la historia, sino descubre su verdad y se mantiene abierta a toda sana razón. En la única persona de Jesús que comprende la naturaleza humana y la divina, encontramos aquella verdadera síntesis del hombre y del mundo, de la cual deben ser servidores los teólogos. Resulta así muy hermoso y muy necesario el papel de los teólogos en un mundo amenazado por tantas divisiones: exponer el fundamento de la verdadera unidad; buscar cómo hoy esta unidad ha de conocerse y realizarse; preparar la unidad que es el lugar de la libertad y de la salvación. Mas esto no puede llevarse a cabo si el teólogo no entra en aquel laboratorio de unidad y libertad de que hemos hablado, en aquella transformación de su propia voluntad en la cual, expropiándose a sí mismo, se une a la voluntad divina, en la cual se realiza la deificación, que permite la llegada del reino de Dios. Así volvemos a nuestro comienzo: la Cristología nace en la oración y sólo en la oración.