



UNIVERSIDAD A DISTANCIA DE MADRID

(Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades)

EL PENSAMIENTO DE
JOSEPH RATZINGER A
LA LUZ DEL
DISCURSO DE
RATISBONA: *Die
Horizonte der
Vernunft ausweiten*
I

Tesis Doctoral

Marcela Jiménez Unquiles

2021



UNIVERSIDAD A DISTANCIA DE MADRID

(Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades)

EL PENSAMIENTO DE
JOSEPH RATZINGER A
LA LUZ DEL
DISCURSO DE
RATISBONA: *Die
Horizonte der
Vernunft ausweiten*

I

Tesis Doctoral presentada por:

Marcela Jiménez Unquiles

Dirigida por

Dr. D. Leopoldo José Prieto López

Madrid, octubre 2021

Benedictus XVI
Papa emeritus

Ciudad del Vaticano
7 de junio de 2022

Excelentísimo Señor
Don Roque DE LAS HERAS MIGUEL
Presidente de Honor de la
Universidad a Distancia de Madrid
P.º General Martínez Campos, 5

28010 Madrid
ESPAÑA

Señor Presidente:

El pasado día 17 de mayo, tuvo Usted la gentileza de dirigirme una atenta carta, con la que gentilmente me hacía llegar los dos volúmenes de la brillante tesis doctoral de la Profesora Marcela Jiménez Unquiles, que con gran acierto ha indagado en el desarrollo de mi pensamiento y en el contenido de mis escritos filosóficos, teológicos y pastorales, deteniéndose en el esfuerzo que he realizado a lo largo de mi vida por articular armónicamente razón y fe.

Le agradezco vivamente este delicado gesto, que ha despertado en mi persona evocadores recuerdos del tiempo que he dedicado al estudio, la investigación, la docencia y la predicación del Evangelio. Doy gracias a Dios por haberme capacitado con su gracia para ahondar en la riqueza de su Palabra, que siempre es luz para la mente y gozo para el corazón.

Le ruego que haga llegar a la Profesora Jiménez mi reconocimiento y sentida gratitud por la esmerada obra realizada, invitándola a seguir adelante por estas sendas, de manera que ayude a sus alumnos a encontrarse con Jesucristo y a cultivar su amistad, que es incesante fuente de paz interior, incluso en los momentos más arduos, en las crisis más agudas y en las pruebas más dolorosas. Cristo siempre abre al hombre nuevos y amplios horizontes de esperanza, y de una esperanza que nunca defrauda.

Con estos sentimientos, lo encomiendo a Usted y a cuantos se forman en la *Universidad a Distancia de Madrid* al Espíritu Santo, suplicando que los colme de sus bendiciones.

Suyo en Cristo



«...has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes y se las has
revelado a gente sencilla» (Mt 11,25)

A la Divina Providencia;

a la memoria de mis padres,
a Santiago, Marcela y mis hermanas.

AGRADECIMIENTOS

Mi agradecimiento a Joseph Ratzinger, *un simple y humilde trabajador de la viña del Señor* que, impulsado por las palabras del salmista, ha buscado personalmente Su rostro (cf. Sal 27,8). A él debo, haberle buscado también durante largas peonadas de estudio, pues desde la abundancia del corazón inquieto del que habla Agustín de Hipona, cuando el estudio de la teología brota del amor a lo creído, indagándose desde la razón, el entendimiento se ilumina y se alcanza la verdadera alegría.

Quiero dar las gracias al Director de la tesis, el Dr. D. Leopoldo José Prieto López, que con su sabiduría y dedicación me ha sostenido hasta el final de este desafío. Su valiosa ayuda, recomendaciones y consejos nunca me han faltado. De no haberse cruzado nuestras vidas, a menudo me pregunto dónde habría quedado tanto amor por el estudio.

De igual modo, deseo expresar mi agradecimiento a la Universidad Eclesiástica San Dámaso, a la que debo mi formación teológica, y al Grupo Educativo CEF-UDIMA, en el que inicié mi actividad docente hace ya tres décadas.

Por último, agradezco el apoyo familiar recibido, en especial de mi marido Santiago, tan esencial a la hora de abordar un proyecto de esta naturaleza, y a todos los que de un modo u otro me han prestado su apoyo.

Gott segne euch!

SIGLAS Y ABREVIATURAS

a.	Artículo
a.C.	Antes de Cristo
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
AG	CONCILIO VATICANO II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia <i>Ad gentes divinitus</i> (1965)
AT	Antiguo Testamento
CCE	Catecismo de la Iglesia Católica (Asociación de Editores del Catecismo, Bilbao 2010)
CV	BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad <i>Caritas in Veritate</i> (2009)
d.C.	Después de Cristo
cf.	Confróntese
CTI	Comisión Teológica Internacional
DCe	BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre el amor cristiano <i>Deus Caritas est</i> (2005)
DH	H. DENZINGER — P. HÜNERMANN, <i>El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> (Herder. Barcelona ³⁸ 1999)
DI	CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, <i>Declaración sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia Dominus Iesus</i> (2000)
dir(s).	Director/Directores.
DR	Discurso en la Universidad de Ratisbona: «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones», Ratisbona (Alemania), 12 de septiembre de 2006

DV	CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática sobre la divina Revelación <i>Dei Verbum</i> (1965)
ed(s).	Editor/Editores
<i>et alii.</i>	Y otros
GS	CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual <i>Gaudium et spes</i> (1965)
<i>G. S.</i>	<i>Gesammelte Schriften</i>
<i>ibíd.</i>	En el mismo lugar
<i>íd.</i>	El mismo
Impr.	Impresión
LG	CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática sobre la Iglesia, <i>Lumen Gentium</i> (Ciudad del Vaticano 1965)
Na	CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas <i>Nostra aetate</i> (Ciudad del Vaticano 1965)
NT	Nuevo Testamento
n(s).	Número(s)
<i>O.C.</i>	Obras completas
pág(s).	Página(s)
PG	Migne, patrología graeca
PL	Migne, patrología latina
q.	<i>Quaestio</i> o cuestión
reimpr.	Reimpresión
s.	Siglo
SC	CONCILIO VATICANO II, Constitución sobre la Sagrada Liturgia <i>Sacrosanctum Concilium</i> (1963)
ss.	Siguientes
SS	BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre la esperanza cristiana <i>Spe Salvi</i> (Ciudad del Vaticano 2007)
<i>STh.</i>	TOMÁS DE AQUINO, <i>Summa theologiae</i> , 5 vols. (BAC, Madrid 1951-1952)
trad.	Traducción

trad. esp.	Traducción española
trad. itl.	Traducción italiana
VD	BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia <i>Verbum Domini</i> (Ciudad del Vaticano 2010)
vol(s).	Volumen (volúmenes)

LIBROS BÍBLICOS

Gn	Génesis
Ex	Éxodo
Lv	Levítico
Dt	Deuteronomio
Jc	Jueces
1-2Re	1 ^a -2 ^a Reyes
1-2Mac	1 ^a -2 ^a Macabeos
Job	Job
Sal	Salmos
Prov	Proverbios
Qo	Eclesiastés (Qohelet)
Sab	Sabiduría
Si	Eclesiástico
Is	Isaías
Jr	Jeremías
Ez	Ezequiel
Dn	Daniel
Os	Oseas
Jon	Jonás
Ha	Habacuc
Za	Zacarías

Ml	Malaquías
Mt	Mateo
Mc	Marcos
Lc	Lucas
Jn	Juan
Hch	Hechos de los Apóstoles
Rm	Romanos
1-2Cor	1 ^a -2 ^a Corintios
Ga	Gálatas
Ef	Efesios
Flp	Filipenses
Col	Colosenses
1-2Ts	1 ^a -2 ^a Tesalonicenses
1-2Tm	1 ^a -2 ^a Timoteo
Hb	Hebreos
1P	1 ^a Pedro
2P	2 ^a Pedro
1Jn	1 ^a Juan
Ap	Apocalipsis

ÍNDICE GENERAL

Contenido del volumen primero

AGRADECIMIENTOS.....	7
SIGLAS Y ABREVIATURAS.....	9
ÍNDICE GENERAL.....	13
INTRODUCCIÓN GENERAL.....	25
1. FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA	27
1.1. Oportunidad, originalidad y actualidad del argumento investigado.....	36
1.1.1. La necesidad de una razón abierta	37
1.1.2. La estimulante búsqueda de la verdad.....	40
1.1.3. Razón y verdad en el desarrollo cristológico	45
1.1.4. La hermenéutica de la fe	48
1.2. Objetivos y limitaciones	50
2. METODOLOGÍA DEL TRABAJO	53
3. ESTRUCTURA DE LA TESIS.....	55
PRIMERA PARTE	61
ESTUDIO GENERAL DE LAS FUENTES DEL DISCURSO DE RATISBONA.....	61
INTRODUCCIÓN	61
CAPÍTULO 1. ESTUDIO BIO-BIBLIOGRÁFICO.....	65
1. ALUMNO EN EL GYMNASIUM Y SEMINARISTA.....	67
2. MAESTROS Y ESTUDIOS.....	69
3. ORDENACIÓN SACERDOTAL Y DOCENCIA	71

3.1. Tesis doctoral en teología y Tesis de habilitación para el ejercicio de la libre docencia.....	74
3.1.1. Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia	76
3.1.2. La teología de la historia de san Buenaventura	81
4. BONN (1959-1963)	90
4.1. Lección inaugural en la Universidad de Bonn (junio 1959): El Dios de la fe y el Dios de los filósofos	91
4.1.1. Tesis de Tomás de Aquino	93
4.1.2. Tesis contraria de Emil Brunner	93
4.1.3. Intento de solución.....	94
4.2. La fraternidad de los cristianos.....	96
5. CONCILIO VATICANO II. MÜNSTER (1963-1966).....	99
5.1. Revelación y tradición	104
5.2. Ser cristiano	106
6. TUBINGA (1966-1969)	109
6.1. Introducción al cristianismo	113
6.1.1. Los límites de la comprensión moderna y la fe en el mundo de hoy	115
6.1.2. El primado del <i>Logos</i>	118
6.1.3. La cristología del <i>Logos</i>	121
6.2. El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología.....	124
6.2.1. Recorrido histórico.....	125
6.2.2. Doctrina del primado y episcopado.....	125

6.2.3.	¿Qué es la Iglesia?	127
6.2.4.	El nuevo paganismo	130
7.	RATISBONA (1969-1977).....	133
7.1.	Fe y futuro.....	135
7.2.	Escatología. La muerte y la vida eterna.....	138
7.2.1.	El trasfondo de las controversias modernas	141
7.2.2.	Desarrollo de la cuestión en el pensamiento bíblico	143
7.2.3.	El problema escatológico en el siglo XX.....	146
8.	ARZOBISPO, PREFECTO y PAPA (1977-2013).....	151
8.1.	Arzobispo de Múnich y Frisinga (1977-1982).....	151
8.2.	Cardenal (1977-2005).....	154
8.3.	Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1982-2005).....	157
8.4.	Papa Benedicto XVI (2005-2013).....	163
9.	LA RENUNCIA. POSIBLES CONSECUENCIAS.....	170
10.	PAPA EMÉRITO (2013-)	179
	CONCLUSIÓN.....	183
	CAPÍTULO 2. ESTUDIO DE LAS FUENTES DE BENEDICTO XVI.....	189
	INTRODUCCIÓN	189
1.	EL PENSAMIENTO GRIEGO, BASE DE LA CULTURA EUROPEA.....	195
1.1.	Primeras explicaciones presocráticas sobre la realidad.....	197
1.2.	Los maestros sofistas	200

1.3.	Sócrates y Platón.....	201
1.4.	Aristóteles	208
1.5.	Neoplatonismo de primera hora.....	212
1.5.1.	Ammonio Saccas, maestro de Plotino.....	213
1.5.2.	Plotino y Porfirio.....	213
1.6.	La tradición neoplatónica.....	216
2.	LA FILOSOFÍA CRISTIANA: AGUSTÍN DE HIPONA.....	219
2.1.	El contexto filosófico	220
2.2.	La influencia de Platón	221
2.3.	El platonismo y los textos de la Escritura	221
2.4.	El pensamiento de Agustín en el espíritu europeo.....	224
2.5.	El conocimiento de Dios y las criaturas.....	225
2.6.	El amor y la antropología agustiniana.....	229
2.7.	Las Confesiones	233
3.	LA TEOLOGÍA MEDIEVAL: BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO.....	236
3.1.	La influencia agustiniana en el <i>Itinerarium</i> bonaventuriano	238
3.2.	La Teología mística	242
3.3.	El cristocentrismo en la obra del Doctor Seráfico.....	244
3.4.	El sistema filosófico	247
4.	EL TRÁNSITO A LA MODERNIDAD.....	250
4.1.	Un nuevo humanismo	251

4.2.	La influencia de la modernidad	253
5.	EL PERSONALISMO DIALÓGICO: MARTIN BUBER	255
5.1.	La relación como base de la antropología	255
5.2.	Dios actúa desde el silencio existencialista	257
5.3.	La fuerza de la relación	259
6.	LA TEOLOGÍA DEL SIGLO XX	261
7.	LA ORIENTACIÓN VITAL: ROMANO GUARDINI	263
7.1.	El movimiento litúrgico	267
7.2.	La reflexión sobre la verdad	270
7.3.	La experiencia religiosa	272
7.3.1.	El universo religioso de Dostoievski	272
7.3.2.	La experiencia religiosa de Pascal	274
7.4.	La ética guardiniana	277
8.	LA RENOVACIÓN CATÓLICA: HENRI DE LUBAC	281
8.1.	Trayectoria y posición teológica	281
8.2.	Catolicismo. Aspectos sociales del dogma	285
8.3.	La controversia después de <i>Surnaturel</i>	290
8.4.	Los vientos favorables del Concilio	296
8.5.	Teilhard de Chardin y la evolución espiritual	299
8.6.	La larga posteridad espiritual tras el joaquinismo	301
9.	LA TEOLOGÍA ESTÉTICA: HANS URS VON BALTHASAR	304

9.1.	La obra balthasariana	306
9.2.	El sentido del mundo	309
9.3.	Las realidades últimas del hombre.....	311
9.4.	El influjo de la experiencia mística de Adrienne von Speyr	313
CONCLUSIÓN.....		316
SEGUNDA PARTE		331
ESTUDIO GENERAL DE LAS OBRAS DE JOSEPH RATZINGER-BENEDICTO XVI....		331
INTRODUCCIÓN		331
CAPÍTULO 3. ESTUDIO DE LA BIBLIOGRAFÍA DE JOSEPH RATZINGER-BENEDICTO XVI.....		337
1.	EL <i>QUAERERE DEUM</i> Y LA TEOLOGÍA	337
1.1.	La ciencia que busca a Dios.....	339
1.2.	La unidad de la filosofía y la teología en el ámbito académico.....	343
1.3.	La misión de la teología.....	345
2.	LA MUERTE.....	347
2.1.	Un anhelo desconocido	348
2.2.	Un sentido nuevo de la muerte	350
2.3.	La cultura de la muerte.....	351
3.	El AMOR.....	354
3.1.	Amor y persona	355
3.2.	La fuerza del amor	357
3.3.	La respuesta del amor	358

4.	LA FE.....	361
4.1.	La razonabilidad de la fe	363
4.2.	La dimensión existencial de la fe.....	366
4.3.	La dimensión moral de la fe.....	368
5.	LA LEY NATURAL.....	371
5.1.	Los fundamentos básicos del Estado de derecho	376
5.2.	El rechazo de la ley eterna	378
5.3.	La ley divina.....	385
6.	LA CONCIENCIA.....	387
6.1.	La conciencia errónea.....	388
6.2.	Newman y el problema de la conciencia.....	391
6.3.	La conciencia moral.....	394
7.	VERDAD, RAZÓN Y LIBERTAD.....	397
7.1.	La verdad.....	399
7.1.1.	¿Podemos conocer la verdad?	402
7.1.2.	La crisis de la verdad	404
7.1.3.	La verdad postmoderna	406
7.1.4.	El papel de la verdad en el debate político	407
7.2.	La libertad.....	409
7.2.1.	La naturaleza de la libertad.....	410

7.2.2.	La libertad en toda su grandeza.....	411
7.2.3.	La libertad y la verdad.....	412
7.3.	La razón	414
7.3.1.	El debilitamiento de la razón.....	415
7.3.2.	Una razón capaz de dar razón.....	416
7.3.3.	¿Es necesaria la razón para llegar a Dios?.....	419
8.	LA RAZÓN: PRESUPUESTO DE LA CRISTOLOGÍA DOGMÁTICA.....	422
8.1.	La doctrina arriana y el Concilio de Nicea.....	425
8.2.	Los grandes debates cristológicos del siglo V.....	428
9.	FUNDAMENTOS DE LA INTERPRETACIÓN BÍBLICA.....	433
9.1.	La hermenéutica de la fe como vía de acceso a la Escritura	438
9.2.	Principales hitos para la exégesis católica.....	442
10.	PRESUPUESTOS CRISTOLÓGICOS	446
10.1.	El Jesús histórico y el Cristo de la fe	446
10.2.	Fe y razón en la cristología	449
CAPÍTULO 4. LA CRISTOLOGÍA RATZINGERIANA: SÍNTESIS DEL LARGO RECORRIDO INTELECTUAL		451
1.	EL JESÚS DE LOS EVANGELIOS.....	455
2.	NACIMIENTO E INFANCIA DE JESÚS.....	458
2.1.	Y se hizo hombre	461
2.2.	Los Magos de Oriente.....	462
2.3.	El significado teológico de la infancia de Jesús	466

3.	DESDE EL BAUTISMO A LA TRANSFIGURACIÓN	468
3.1.	El Bautismo de Jesús	469
3.2.	Las tentaciones de Satanás.....	471
3.3.	El Sermón de la Montaña	474
3.4.	La oración del Señor.....	481
3.5.	La transfiguración del Señor.....	485
4.	DESDE LA ENTRADA EN JERUSALÉN HASTA LA RESURRECCIÓN	488
4.1.	¿Celebró Jesús la Pascua?	493
4.2.	La noche en el Monte de los Olivos	498
4.3.	El proceso ante el Sanedrín y Pilato.....	499
4.4.	La muerte y sepultura de Jesús	501
4.5.	La resurrección de Jesús.....	506
4.6.	Está sentado a la derecha de Dios Padre	519
	CONCLUSIÓN.....	523

Contenido del volumen segundo

TERCERA PARTE.....	547
CONTEXTUALIZACIÓN, EXPOSICIÓN Y ANÁLISIS DE LAS REFLEXIONES APORTADAS POR BENEDICTO XVI EN EL DISCURSO PRONUNCIADO EN LA UNIVERSIDAD DE RATISBONA DURANTE SU ENCUENTRO CON EL MUNDO DE LA CULTURA.....	547

CAPÍTULO 5. «GLAUBE, VERNUNFT UND UNIVERSITÄT. ERINNERUNGEN UND REFLEXIONEN» (FE, RAZÓN Y UNIVERSIDAD. RECUERDOS Y REFLEXIONES)	547
INTRODUCCIÓN	547
1. RATISBONA Y LA RAZONABILIDAD DEL CRISTIANISMO	555
1.1. Fe y razón	560
1.2. El cristianismo, síntesis del encuentro entre fe y razón	561
1.2.1. La literatura sapiencial	563
1.2.2. La <i>Septuaginta</i> («versión de los Setenta»)	565
1.2.3. La noción bíblica de Dios: revelación del nombre	569
2. HELENISMO <i>VERSUS</i> CRISTIANISMO	575
2.1. El escollo del voluntarismo en la síntesis de razón y fe	577
2.2. Ibn Hazm de Córdoba	582
3. LA DESHELENIZACIÓN DEL CRISTIANISMO. LAS TRES ETAPAS DEL PROGRAMA	584
3.1. Primera etapa. La Reforma: <i>sola Scriptura</i> y <i>sola fides</i>	585
3.2. Segunda etapa. La teología liberal: <i>sola moral</i>	589
3.2.1. La crítica histórica del dogma	590
3.2.2. La apologética en el origen de las teorías de la sospecha	592
3.2.3. Adolf Harnack y la teología liberal en el programa de deshelenización	595
3.2.4. La helenización en los primeros tiempos del cristianismo	600
3.3. Tercera etapa. La inculturación de la fe	601
4. EL CAMINO HACIA LA IRRACIONALIDAD DEL DOMINIO DE LA TÉCNICA	605

4.1.	La incertidumbre en el ámbito sociocultural, político y económico	606
4.2.	La tentación de la técnica.....	608
4.3.	La supervivencia de Europa.....	615
5.	LA «EUROPEIDAD» EN EL ESPACIO CULTURAL	618
5.1.	El olvido de las raíces de la cultura europea: la fe bíblica y el patrimonio greco-romano	621
5.2.	La institución universitaria	627
5.2.1.	Origen.....	628
5.2.2.	Unidad y libertad	631
5.2.3.	La apuesta guardiniana	633
5.2.4.	Nuevos horizontes para la razón	635
5.2.5.	Futuro.....	637
6.	NO ACTUAR SEGÚN LA RAZÓN ES CONTRARIO A DIOS	641
6.1.	Sobre la Existencia de Dios o el problema de Dios.....	641
6.2.	Conocer a través de la razón y de la fe.....	646
6.3.	Del <i>Logos</i> a la ciencia	649
6.4.	La ciencia, supuesto paradigma de la verdad	652
6.5.	Los peligros de la ciencia	655
6.6.	<i>Verum, Bonum y Pulchrum</i> : la unidad experiencial.....	659
6.6.1.	La belleza en el interior del alma	670
6.6.2.	El arte musical, un medio de elevación del alma.....	674

7. CONTEXTUALIZACIÓN DE LA <i>VORLESUGN</i>	678
7.1. El papa profesor de nuevo en la Universidad de Ratisbona.....	679
7.2. Manuel II Paleólogo (1350-1425)	682
7.3. Localización geográfica de la controversia.....	684
7.4. Objetivos del coloquio	686
7.5. Las relaciones con el mundo islámico	687
7.5.1. El diálogo interreligioso.....	689
7.5.2. El diálogo intercultural.....	691
7.5.3. El reto ecuménico	692
7.5.4. La paz entre la razón y la religión.....	695
7.5.5. La tolerancia como fundamento del ecumenismo.....	699
8. ¿POR QUÉ ESCANDALIZA LA <i>LECTIO</i> DE RATISBONA?	701
8.1. Declaraciones desde la Santa Sede.....	706
8.2. Declaraciones de Benedicto XVI.....	710
CONCLUSIÓN.....	714
CONCLUSIÓN FINAL	729
1. Síntesis teológica	754
2. Aliados y contrincantes.....	774
3. La situación de la Iglesia en nuestro tiempo.....	778
4. Últimas consideraciones.....	793
Síntesis recopilatoria.....	805
ANEXO I. DISCURSO DE RATISBONA	811
BIBLIOGRAFÍA.....	825

1. Literatura de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI.....	825
2. Literatura sobre Joseph Ratzinger-Benedicto XVI	847
3. Otra literatura citada	854
4. Textos magisteriales de la Iglesia.....	874
5. Otros textos de la Iglesia.....	879
6. Otros.....	879
ÍNDICE ONOMÁSTICO	881

INTRODUCCIÓN GENERAL

La magna herencia intelectual y espiritual de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI constituye un gran estímulo para acometer una empresa ambiciosa como es un trabajo de investigación sobre su pensamiento, fundamentalmente teológico y secundariamente filosófico, siendo esta la clave hermenéutica que nos permitirá situarnos en un parteaguas ante el pensamiento y obra de Ratzinger. Con una serie de criterios-guía que tomarán como referencia la propuesta alentada por el propio autor de ampliar los límites de la razón¹, se reflexionará sobre la obra de uno de los teólogos y académicos de mayor reconocimiento y prestigio de la segunda mitad siglo XX y comienzos del siglo XXI. El profesor Ratzinger, que en sus años de juventud participó en el Concilio Vaticano II, deja escrita una vastísima obra reflejo de una fecunda actividad teológica y eclesial, fruto de una larga etapa académica que precede a una labor no menos fecunda desarrollada en su condición de obispo y prefecto y que culmina con su elección como Obispo de Roma, el primer papa teólogo de la Iglesia del cambio del milenio. Como dice Peter Seewald con gran admiración: «¡Qué trayectoria! ¡Un muchacho de un pueblo bávaro al pie de los Alpes se convierte en responsable supremo de la institución más antigua, grande y misteriosa del mundo, de la Iglesia católica y sus 1300 millones de miembros!»².

¹ Con ocasión de la celebración del VI Simposio europeo de profesores universitarios, en el décimo aniversario de la publicación de la carta encíclica *Fides et ratio* (1998), y ante la urgente necesidad de reactivar el estudio de la filosofía en universidades y escuelas, se propone un tema esencial para el ámbito académico y cultural: «Ensanchar los horizontes de la racionalidad. Perspectivas para la filosofía» (*Die Horizonte der Vernunft ausweiten. Perspektiven für die Philosophie*). Cf. BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en el VI Simposio de Profesores Europeos Universitarios, Ciudad del Vaticano, 7 de junio de 2008. Para el ámbito teológico véase J. RICO PAVÉS, «La 'Fides et Ratio' y sus implicaciones para la Teología»: *Verdad y Vida* vol.56, n.223 (1998) 427-436.

² Peter Seewald (1954-), periodista de algunos rotativos alemanes como *Der Spiegel* y *Der Stern*, ha mantenido desde hace más de veinticinco años numerosas conversaciones con Joseph Ratzinger-Benedicto XVI durante sus periplos como cardenal, Pontífice y papa emérito. Véase el Prólogo de su último libro, que corresponde a una extensa biografía publicada en el año 2020. P. SEEWALD, *Benedikt XVI. Ein Leben* (Broemer HC, München 2020); trad. esp.: *Benedicto XVI. Una vida* (Mensajero, Bilbao 2020) 9-12.

Desde una perspectiva de transversalidad, el presente trabajo tratará de mostrar de manera sistemática, mediante el estudio de las fuentes y las corrientes intelectuales que han nutrido la teología y la obra de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, las principales líneas de su pensamiento, a la luz del importante discurso pronunciado el 12 de septiembre de 2006 ante los representantes de la ciencia en el Aula Magna de la Universidad de Ratisbona, bajo el título «*Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*» (Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones)³, y de la propuesta –según reza en el título de esta tesis–, de ensanchar los horizontes de la razón (*Die Horizonte der Vernunft ausweiten*).

Nos encontramos con uno de los más brillantes y vibrantes discursos de su pontificado, una magistral *Vorlesung* en la que el pensador bávaro, durante su encuentro con el mundo de la cultura, habla como Papa y exprofesor de su propia universidad, exponiendo su conocimiento y sabiduría, aunando actualidad y recuerdos. Un texto claro y profundo, una lección sustentada en un acertado análisis histórico que permite calificarla como una lección típicamente universitaria, valiente aunque no por ello menos polémica, pero que condensa en buena medida su larga trayectoria intelectual.

Para llevar a efecto una adecuada investigación –como sugiere Romano Guardini–, el auténtico investigador debe tratar de comprender cada vez más la esfera de la realidad a la que se dedica, sea esta el ámbito jurídico, económico, social, científico, filosófico o teológico. Pero detrás de la labor investigadora se encuentra o debería de encontrarse naturalmente una gran pasión, una fuerza que impulse a buscar la verdad y, por ende, que respete la restricción del propio método. Lo cierto es que la investigación no debería colisionar con límite alguno, sobre todo cuando la voluntad se abre a la tarea esencial de alcanzar la verdad. Para Guardini la investigación «tiene algo en sí misma que hace saltar toda medida. Es

³ El marco contextual del discurso es el reencuentro con su querida tierra bávara, durante el viaje apostólico a Múnich, Altötting y Ratisbona. Cf. BENEDICTO XVI, Discurso en la Universidad de Ratisbona: «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones», Ratisbona (Alemania), 12 de septiembre de 2006.

[...] algo grande y temible»⁴, que deslumbra al entendimiento humano, una fuerza que impulsa al investigador que, sin quererlo, se siente destinado a ello. En este sentido, Ratzinger nunca ha disimulado su interés y simpatía por dos grandes buscadores de la verdad, la belleza y el amor, san Agustín y san Buenaventura. Así pues, investigar acerca del pensamiento y la obra del gran teólogo alemán, un espíritu forjado con similar finura a sus maestros, no deja indiferente a nadie. Con tal fin, en primer lugar, se ofrece la fundamentación teórica, esto es, la exposición de las bases teóricas del trabajo, de la misma manera que, llegado el momento de concluir la tesis, se aportará como contribución y sostén la ganancia obtenida en el estudio realizado.

1. FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA

En el fondo, lo decisivo desde el punto de vista de la justificación del trabajo es resaltar la posibilidad de profundizar en el estudio e investigación del pensamiento de Joseph Ratzinger desde una perspectiva tan apropiada como la académica, es decir, en las fuentes que lo nutren, la maduración de sus ideas y de sus propias obras, y en particular de su cristología. Así, desde la provisionalidad que acompaña a cualquier trabajo escrito y con la voluntad orientada hacia un fin que sin duda pone en su punto de mira investigar desde la mayor objetividad y rigor científico posibles, se tratará de ponderar de forma analítica la labor especulativa de Joseph Ratzinger, dejando hablar a los textos y autores con los que nuestro autor ha entablado diálogo⁵, aportando de nuestra parte argumentos, reflexiones y observaciones críticas sobre su pensamiento y su obra.

⁴ Según Guardini, sea cual sea el ámbito profesional que se ejerza, cuando no existe un mínimo espíritu o inquietud investigadora, entonces surge «el filisteísmo intelectual [que] es el ensimismarse en las preocupaciones y comodidades de la vida cotidiana». R. GUARDINI, *Tres escritos sobre la universidad* (EUNSA, Pamplona 2012) 32-33.

⁵ Autores como san Agustín (354-430) y san Buenaventura (1217-1274), sobre los que Ratzinger realiza su Tesis doctoral en teología y Tesis para la habilitación de la libre docencia, John Henry Newman (1801-1890), Martin Buber (1878-1965), Romano Guardini (1885-1968), Henri de Lubac (1896-1991), Heinrich Schlier (1900-1978), Yves Congar (1904-1995), Karl Rahner (1904-1984), Hans Urs von Balthasar (1905-1988) y un largo etcétera, sin olvidar a profesores y teólogos cercanos o influyentes al pensador alemán como Gottlieb Söhngen (1892-1971).

En definitiva, se realizará un estudio sistemático a través de un itinerario que alcanzará su punto focal en la *Vorlesung* de Ratisbona, circunscrito a las fuentes que forman parte de la matriz del pensamiento ratzingeriano y de su propia producción.

Expuesta la motivación que impulsa el estudio del tema elegido, ha de señalarse de antemano el gran reto que éste representa, un atractivo desafío para la propia institución académica, puesto que desde un espíritu de colaboración y diálogo interdisciplinar se trata de buscar respuestas a cuantas cuestiones afectan al hombre y a su relación con la realidad. En efecto, la integración de las ciencias en el conjunto de la *Universitas studiorum*, incluida la filosofía y la teología como ciencias primeras, una racional y otra sobrenatural, puede garantizar, tal y como señala Ratzinger al comenzar su Discurso⁶, una verdadera «experiencia de *Universitas*», en la que todos los saberes compartan una responsabilidad común, es decir, el «recto uso de la razón»⁷. Una potente propuesta, piedra angular de las convocatorias de los «Premios Razón Abierta» que anualmente en colaboración con la Fundación Vaticana Joseph Ratzinger-Benedicto XVI otorga el Instituto «Razón Abierta», un centro propio de la Universidad Francisco de Vitoria. Es la Institución académica encargada de conceder los premios y de gestionar las diversas propuestas de *repensamiento* en el ámbito docente e investigador⁸, con el fin de promover –según la propuesta de Benedicto XVI– un conocimiento racional que preste mayor

⁶ El famoso Discurso pronunciado por Joseph Ratzinger durante su visita oficial a su tierra natal bávara del que es objeto el estudio de la presente tesis, puede consultarse en BENEDICTO XVI, Discurso en la Universidad de Ratisbona: «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones», Ratisbona (Alemania), 12 de septiembre de 2006. Como también se indicará en el capítulo quinto, de conformidad con el listado de siglas, en adelante para aludir al discurso se utilizará (DR) acompañado del número de página según la publicación: BENEDICTO XVI, *Fe, razón y universidad* (Cuadernos de la Cátedra de Teología, Arzobispado Madrid 2006); BENEDICTO XVI, DR, 83.

⁷ Así es, según señala el papa Benedicto «es indispensable ‘ampliar nuestro concepto de razón y su uso’» para no dañar el desarrollo del saber. BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad *Caritas in Veritate* (Ciudad del Vaticano 2009) n.31.

⁸ En términos orteguianos, es menester considerar las búsquedas previas, pues las verdades han sido siempre indagadas por el hombre, pero una vez encontradas originariamente son «repensadas o reencontradas por otros que acumularon su esfuerzo al del primero». Véase la lección I sobre «Principios de Metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933» en J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, vol. VIII [1926-1932- Obra póstuma] (Taurus, Madrid 2008) 556.

atención al concepto amplio y abierto de razón. En síntesis, una invitación a «ampliar los horizontes de la razón» (*die Horizonte der Vernunft ausweiten*) que vele por la búsqueda de la verdad, del bien común del hombre y, por ende, de la sociedad⁹.

De otro lado, en marzo de 2010 se erige la Fundación Vaticana Joseph Ratzinger-Benedicto XVI¹⁰ para la promoción, publicación, difusión y estudio de la obra del teólogo alemán, así como la organización de congresos internacionales de carácter cultural y científico, además de la entrega de los «Premios Ratzinger», en reconocimiento a los méritos alcanzados en el ámbito de la investigación científica y de las publicaciones. No cabe duda de que se trata de una importante labor al servicio del quehacer teológico¹¹.

⁹ Sobre la misión universitaria y la específica importancia de la teología como una de las disciplinas académicas, véase el Prólogo de M. LACALLE, «Diálogo entre las ciencias, la filosofía y la teología»: II *Congreso Razón Abierta* (2018) 11-13. La labor universitaria nacida en el seno de la Iglesia no debiera acotar el campo del saber ni la capacidad intelectual del hombre, a quien sin duda le gusta saber el qué o el quién. Interrogantes sondables que alcanzan también a Dios y a su Verbo encarnado. Cf. M. LACALLE, *Introducción a la teología. El contenido esencial de la fe católica* (Francisco de Vitoria, Madrid 2001) 17-19.

¹⁰ La Fundación se encuentra «al servicio del Sumo Pontífice y de su Magisterio, con las características específicas de esta Fundación, donada por el Papa Benedicto XVI, desde el principio, a la Santa Sede y a sus pontífices sucesores», dedicándose desde el momento de su creación a «la organización de conferencias de alto valor cultural y científico, [...también a] la entrega del Premio Ratzinger a los estudiosos cuyos nombres son presentados al Pontífice por el Comité Científico de la Fundación», con el fin de fomentar el anuncio en ámbitos culturales, profesionales, científicos y académicos. Véase el comunicado de la Fundación Vaticana «Joseph Ratzinger-Benedicto XVI»: *Boletín de la Oficina de Prensa de la Santa Sede*, n.06 (27 de junio de 2016).

¹¹ Desde el año 2011 la organización de los distintos simposios anuales ha traído consigo la creación de centros universitarios para el estudio de la obra y pensamiento de Joseph Ratzinger, como es el caso del primer congreso celebrado en octubre de 2011 en Bydgoszcz (Polonia), en el que participaron 32 universidades de todo el mundo; o la creación en el año 2012 de la «Cátedra Ratzinger» en la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro (Brasil). En el tercer Congreso celebrado en Roma (Italia) en octubre de 2013 participaron más de cien universidades, alcanzando también gran éxito de participación en el cuarto y quinto, celebrados en Medellín (Colombia) y en la Universidad Francisco de Vitoria en Madrid (España), respectivamente. En los tres últimos simposios que se han celebrado en Roma y en San José (Universidad Católica de Costa Rica), se han tratado temas como «La Escatología: análisis y perspectivas» y «Derechos fundamentales y conflictos entre derechos», categorías muy presentes en la obra ratzingeriana. Es importante resaltar la labor de los Premios Ratzinger otorgados desde 2011 para premiar los estudios desde ámbitos de la ciencia, la teología, la filosofía, la música, etc., con el fin de estudiar y profundizar en el legado espiritual y cultural de

Como avance de la fundamentación teórica, indicamos –con palabras de la propia *lectio* de Ratisbona– que «la razón científica moderna, propia de las ciencias naturales, con su elemento platónico intrínseco, conlleva un interrogarse que va más allá de sí misma y que trasciende las posibilidades de su metodología»¹². Antes de avanzar en ello, es adecuado proporcionar una definición suficientemente rigurosa de cuál es el significado del término «ciencia». Gracias al estudio realizado por Leopoldo Prieto, desde las diferencias existentes entre ciencia y religión, hemos de señalar dos acepciones diferentes que definen qué es la ciencia. De un lado, tenemos la concepción clásica (*epistéme*), basada en un conocimiento firme y seguro opuesto a la opinión, y con dos características tradicionales: certeza y dimensión causal. De la primera se desprende la fiabilidad del conocimiento científico, y de la segunda (dimensión etiológica) la causalidad, pues la ciencia no conduce únicamente a un conocimiento de hecho sino que aspira a alcanzar su causa o el *porqué*. De ahí que el razonamiento sea un rasgo esencial de la ciencia. De este modo, la ciencia como saber mediato permite descubrir inductivamente la causa a partir de los efectos, o bien deductivamente los efectos a partir de la causa. Esto es lo que se conoce para el pensamiento como *demonstración*. Podemos afirmar que la ciencia como saber causal es un saber demostrativo (indirecto) de lo que nos es desconocido¹³.

De otro lado, se impone el concepto moderno de ciencia que difiere de lo anterior, pues «por ciencia se suele entender hoy *el estudio de la actividad de la*

Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Además, a cargo de la Fundación se encuentra la Biblioteca Romana Joseph Ratzinger-Benedicto XV que, inaugurada oficialmente el 18 de noviembre de 2015, está «dedicada a la vida y al pensamiento del Papa emérito como estudioso y Pontífice». La iniciativa se debe al Instituto Romano de la Sociedad de Görres y a la propia Fundación, y cuenta con un fondo bibliográfico procedente de la histórica Biblioteca del Pontificio Colegio Teutónico en el Vaticano, con más de mil libros sobre Joseph Ratzinger en 37 idiomas (alemán, italiano, inglés, español y portugués, lenguas eslavas, japonés, tailandés, turco, etc.). Para consultar el catálogo online, véase el portal Urbis Library Network en la dirección www.urbis-libnet.org/vufind/.

¹² BENEDICTO XVI, DR, 97.

¹³ L. J. PRIETO LÓPEZ, «Ciencia y religión: diferencia, complementariedad y armonía»: *Ecclesia revista de cultura católica* 21-3 (2007) 325-351.

materia, en cuanto que de ella se puede obtener una confirmación experimental»¹⁴. De ahí que la ciencia sólo proporcione una *definición* de materia desde el punto de vista *operativo*, no desde la dimensión *esencial* de la misma. De los distintos tipos de *actividad de la materia* verificados mediante la experimentación y a través de resultados numéricos, mensurables, integrados en sistemas de ecuaciones, se desprende que «el *método científico* se caracteriza por la *objetividad* de sus conocimientos y por la *reiterabilidad* de sus resultados». De lo contrario, es decir, sin dimensión experimental, no puede hablarse de ciencia. Con todo, «una teoría puede ser convincente desde el punto de vista matemático y lógico, pero si no puede ser controlada experimentalmente, se quedará irremediablemente en el nivel de la *ciencia-ficción*»¹⁵. En este aspecto, hay que señalar que el exceso de teorización sin el control experimental deja entrever una dificultad insuperable para poder dar razón científica sobre el universo, como ocurre también con cuestiones incuantificables como son por ejemplo la belleza, la verdad, el bien o el amor. No dar una explicación científica de las mismas se debe a que son «un hecho ajeno que sobrepasa las posibilidades de la ciencia»¹⁶.

¹⁴ Se recuerdan los cuatro tipos de actividad de la materia verificados hasta el momento, corresponden a las cuatro fuerzas fundamentales que rigen el campo de la física: fuerza gravitacional, fuerza electromagnética, fuerza nuclear fuerte y fuerza nuclear débil. Ninguna otra fuerza distinta de las anteriores explica ningún otro acontecimiento del mundo. Mientras que en el campo de la física la materia se define por sus actividades según las cuatro fuerzas anteriores, en el campo antropológico «se da una actividad que no es meramente de orden material. Lo exigen el pensamiento abstracto, la conciencia y la actividad volitiva libre». M. CARREIRA, *Ciencia y fe: ¿relaciones de complementariedad? Algunas cuestiones cosmológicas* (Vozdepapel, Madrid 2004) 18-19.

¹⁵ M. CARREIRA, «Scienza e fede: caso o progetto?»: *La Civiltà cattolica* (18 febrero 2006) 319, en L. J. PRIETO LÓPEZ, «Ciencia y religión: diferencia, complementariedad y armonía»: *Ecclesia revista de cultura católica* 21-3 (2007) 325-351.

¹⁶ En su artículo, Prieto nos indica cómo «Carreira [1931-2020] aplica despiadadamente el bisturí de la epistemología». En efecto, para el astrofísico y filósofo no es posible «hablar de parámetros de valor infinito, ya que el infinito es por definición no mensurable y, por lo tanto, no es objeto de ninguna verificación posible. No existe ningún instrumento en el mundo capaz de medir algo de valor infinito. Igualmente las afirmaciones respecto de otros universos no son juicios de naturaleza científica, por la simple razón que universo en sentido científico es la totalidad de cosas que son directa o indirectamente observables. Por lo tanto, teorizar sobre otros universos [...] no puede ser objeto de la ciencia experimental. Es más, Carreira piensa que el postulado de otros universos a menudo se emplea para ocultar las verdaderas dificultades que surgen en el momento de describir el universo en el que vivimos. Y esto le parece un ‘modo mísero de esconder bajo la alfombra los

La correlación entre ciencia y praxis –como observa Francis Bacon (1561-1626)– supone «'la victoria del arte sobre la naturaleza' (*victoria cursus artis super naturam*)»¹⁷. Ciertamente, si la razón científica se limita metodológicamente al estudio de las dimensiones experimentables y cuantitativas de la realidad, será necesario acudir a otras fuentes de pensamiento más elevadas, aquellas que no olvidan la sabia advertencia socrática¹⁸, esto es, el reconocimiento de *no saber*, pues ante preguntas de naturaleza más abstracta, hay quien se pronuncia como el científico Severo Ochoa (1905-1993) que con gran humildad dice: «No tengo ni una sola respuesta para nada de lo que de verdad me interesa. [...] soy un extraño sabio... un sabio que no sabe nada»¹⁹. Así es, si la ciencia moderna se reduce exclusivamente a indagar en el acotado campo de su investigación, con hipótesis formuladas en términos matemáticos y sometidas exclusivamente a la verificación empírica, huelga decir que «ciencia y religión son formas de conocimiento *diferentes*, aunque *complementarias*»²⁰.

problemas que no sabemos resolver en relación con el único universo que conocemos y que podemos analizar». *Ibíd.*, 327.

¹⁷ F. BACON, *Novum Organum*, I, §117, en SS n.16.

¹⁸ En el capítulo segundo sobre el estudio de las fuentes, epígrafe «Primeras explicaciones presocráticas sobre la realidad», se alude al afamado diálogo entre Sócrates y Fedón. Puede consultarse en PLATÓN, *Fedón*, 90c-d.

¹⁹ Véase la interesante entrevista realizada por J. P. Manglano, en *Vivir con sentido*. El texto está incluido en el capítulo tercero, epígrafe primero «El *Quaerere Deum* y la teología», en el apartado titulado «La ciencia que busca a Dios». M. SÁNCHEZ MONGE, *Fe y nueva evangelización* (BAC, Madrid 2013) XXI.

²⁰ En efecto, de ello se desprenden algunos principios que rigen la relación entre ambas: *principio de diferencia* respecto al objeto, método y fines; *principio de limitación* o *parcialidad* respecto a la necesaria acotación de la realidad de ambas formas de saber; *principio de complementariedad* debido a la propia limitación y diferencias, sobre todo si se trata de indagar en el origen, fin y evolución del cosmos; *principio de armonía* dado que diferencia y complementariedad son la base para establecer una relación de *armonía*; *principio de no conflictividad* a pesar del intento de unificación del saber y su metodología a través del método experimental y la interpretación literal de la Escritura, cuya imposición deja vislumbrar el positivismo y cientificismo por un lado, y por otro, el fundamentalismo bíblico. Por último, *principio de unidad originaria y no contradictoria*, es decir, una única Fuente reveladora de la naturaleza (ciencia) y de la revelación (fe), que refleja la revelación natural plasmada en el cosmos y la sobrenatural en la sagrada Escritura, aunque en planos distintos, ambas nos hablan de la única Verdad divina y del mismo origen, pero naturalmente con distinto

Hoy, si pensamos en todo el bien que trae consigo el progreso por acumulación de los resultados aplicables a la naturaleza gracias a la acción de la tecnología, entonces, en efecto, hay mucho que celebrar, pero sin duda también mucho que temer. En términos orteguianos, lo expresamos sin rodeos: «la fe en la ciencia no era, sólo y primero una opinión individual, sino al revés, una opinión colectiva; y cuando algo es opinión colectiva y social es una realidad independiente de los individuos [...] y con la cual los individuos tienen que contar quieran o no»²¹. Tanto si se está de acuerdo o en desacuerdo, el hombre se beneficia del progreso pero también queda al albur de los peligros, porque «no basta promover la técnica para que la tierra sea humanamente más habitable»²². La mirada hacia un futuro más esperanzador va más allá del progreso, del desarrollo técnico y de la mejora de las estructuras sociales que, aun siendo importantes en cualquiera de los casos, no son garantes de una verdadera libertad ni del bienestar moral del hombre y de la sociedad.

¿Qué podemos esperar? [...] ¿Qué significa realmente ‘progreso’; qué es lo que promete y qué es lo que no promete? Ya en el siglo XIX había crítica a la fe en el progreso. En el siglo XX, Theodor W. Adorno expresó de manera drástica la incertidumbre de la fe en el progreso: el progreso, visto de cerca, sería el progreso que va de la honda a la superbomba²³.

Llegados a este punto, habiendo sido aclarado qué es la ciencia, cuál es su naturaleza y cuáles son sus límites, se entiende la necesidad de acudir a un recurso

lenguaje. Cf. L. J. PRIETO LÓPEZ, «Ciencia y religión: diferencia, complementariedad y armonía»: *Ec-clesia revista de cultura católica* 21-3 (2007) 348-349.

²¹ J. ORTEGA Y GASSET, «Las opiniones particulares de los hombres contra la fe de su tiempo son inauténticas»: *La Nación* (30 de diciembre de 1934) en *O.C.*, vol. V [1932-1940] (Taurus, Madrid 2006, ²2017, reimpr. 2017) 318-321.

²² PABLO VI, Carta encíclica sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos *Populorum progressio* (Ciudad del Vaticano 1967) n.11. En términos conciliares se puede afirmar que, si los nuevos logros alcanzados por el hombre no están guiados por la verdad y el bien, la falta de humanización ante los nuevos descubrimientos pondrá en peligro la vida del hombre. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes* (Ciudad del Vaticano 1965) n.15.

²³ BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre la esperanza cristiana *Spe Salvi* (Ciudad del Vaticano 2007) n(s).22 y 24.

o a una forma de racionalidad supracientífica. Es una cuestión importante porque se trata de una de las ideas de fondo de la investigación realizada. En este contexto, Ratzinger indaga con gran acierto desde el ámbito filosófico y teológico cuál es la correspondencia existente entre la racionalidad humana y la estructura racional de la naturaleza. Es decir, la correspondencia del conocimiento humano con una razón originaria es clave de bóveda de sus numerosas reflexiones, además de ser un punto importante de atención para argumentar sobre la estructura del conocimiento científico y de sus presupuestos. Desde esta perspectiva, el teólogo y catequista alemán se siente atraído especialmente por las teorías de los hombres de ciencia que observan la sutil correspondencia entre la racionalidad humana y el orden interno del mundo²⁴. Ratzinger descubre que el *Logos* es el lenguaje de todo lo que existe. Así pues, sustentado en la primacía del *Logos* divino, el «cristianismo sigue siendo actualmente una '[...] orientación de la religión hacia una visión racional de lo real]»²⁵. En efecto, el cristianismo es una religión universal heredera de una opción fundamental a favor de la primacía de la razón. Este carácter ya se había hecho presente en el judaísmo postexílico en la llamada literatura sapiencial y la corriente intelectual generada en torno a la *Torah* y los profetas. Ciertamente, un movimiento intelectual influido notablemente por las tradiciones sapienciales griega y egipcia encargadas de poner en marcha la consideración de la racionalidad inmersa en la estructura del mundo y en el propio ámbito de la fe. El nuevo género

²⁴ Como se verá en el capítulo primero, para el descubridor de la teoría de la relatividad, el orden en la naturaleza apunta a un Ordenador y las leyes de la naturaleza a un Legislador, una «Mente o Fuerza superior». Así, para Albert Einstein la estructura del mundo apela a «una religiosidad cósmica», lo que se podría traducir en términos agustinianos en que «se presenta a nuestro espíritu algo admirable, pero verdadero: que a nosotros este mundo no puede sernos conocido sino porque ya existe de hecho». Véase A. EINSTEIN, *Mein Weltbild*, (Zürich 1953) 18-22; tr. esp.: *Mis ideas y opiniones* (Bosch, Barcelona 1980) en J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 128-129, O.C. IV, 117-119; AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, XI, 10,3.

²⁵ En este aspecto hay que decir que «la primacía del *logos* y la primacía del amor se revelan idénticas», como indica Umberto Casale tomando la cita de la obra ratzingeriana *Fe, verdad y tolerancia*, op. cit., pp. 157-159. «La ciencia sin la religión está coja, la religión sin ciencia está ciega», decía Albert Einstein. Una afirmación utilizada por Casale para presentar su Introducción al capítulo sobre *Fe y Ciencia: ¿Una comunicación de saberes?*, en J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Fe y ciencia. Un diálogo necesario* (Sal Terrae, Santander 2011) 9-49.

sapiencial no aceptará el politeísmo como tampoco la desatención del carácter racional del *Logos* creador²⁶. Cabe entonces preguntarse, ¿el espíritu se diluye en las estructuras propias de la materia o, por el contrario, es responsable de la producción material siendo el punto de partida de toda realidad existente? Debatir sobre ello requiere, al menos, como se desprende de la propuesta ratzingeriana, ampliar los horizontes de la racionalidad y potenciar una razón con una mayor apertura hacia la realidad. Es pues necesario, postular una razón abierta que permita afirmar libremente que «no actuar según la razón (*kata lógon*) es contrario a la naturaleza de Dios»²⁷, nudo gordiano del discurso objeto de estudio. En este aspecto, los rasgos de oportunidad, originalidad y actualidad se encuentran por doquier en el pensamiento de Ratzinger, que cuenta con una potente razón histórica y con un gran dinamismo teológico, como se podrá observar en sus trabajos de tesis sobre san Agustín y san Buenaventura. Desde la primacía del amor²⁸ sus disertaciones cristológicas han partido siempre del principio de que para conocer es necesario un cierto grado de simpatía. En efecto: «El que ama, quiere conocer; desea saber más y más sobre la persona que ama. Así, el afán de conocer es una tendencia interna del amor»²⁹. Este principio deviene en Ratzinger una exigencia metodológica no solo útil, sino diríamos también necesaria para todo trabajo de investigación.

²⁶ Para abordar un adecuado estudio sobre la literatura sapiencial del Antiguo Testamento, Ratzinger utiliza la obra de G. VON RAD, *Sabiduría en Israel. Proverbios, Job, Eclesiastés, Eclesiástico, Sabiduría* (Cristiandad, Madrid 1985) y L. BOUYER, *Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu* (Cerf, Paris 1982). Cf. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* (Sígueme, Salamanca 2005, ²2013) 126-127.

²⁷ BENEDICTO XVI, DR 85. En palabras del profesor Ratzinger: «*Logos* significa razón, inteligencia, pero también palabra –un sentido que es palabra, que es relación, que es creativo– [...] la palabra en el principio, entiende el *ethos* como responsabilidad, como respuesta a la palabra y le otorga tanto su racionalidad como su orientación esencial». Para Ratzinger se refiere a la palabra griega *logos* en una acepción amplia del término, es decir, como palabra, sentido, razón, verdad. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (Sígueme, Salamanca 1969, 2013) 24-25, 64.

²⁸ Cf. J. RATZINGER, *La teología de la historia en san Buenaventura*, 150-151, *O.C.* II, 485-486; *Miremos al traspasado* (Fundación San Juan, Rafaela-Santa Fe 2007) 28. En la misma línea, Ricardo de San Víctor habla del amor como el «ojo» del conocimiento. PL 196, 1203 cf. E. VON IVÁNKA, *Plato christianus* (Einsiedeln 1964) 333, en la citada obra objeto de la tesis de habilitación.

²⁹ J. RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor* (Sígueme, Salamanca 1999, ³2011) 197.

1.1. Oportunidad, originalidad y actualidad del argumento investigado

No tenemos duda de la actualidad y oportunidad de este argumento. Como afirma el anciano Papa emérito en sus *Últimas conversaciones* con Peter Seewald, a partir de un sistema de pensamiento progresista «queríamos renovar la teología de raíz y, por lo tanto, también configurar a la Iglesia de forma nueva y más viva»³⁰ tras el asfixiante ambiente de la guerra y el terror del nazismo. No es exagerado decir que, desde entonces, Ratzinger se convertirá en uno de los pensadores contemporáneos más relevantes. En palabras del papa Francisco, «el suyo es un espíritu que mira con conciencia y con valor a los problemas de nuestro tiempo, y sabe cómo conseguir [...] la sabiduría necesaria para entablar un diálogo constructivo con la cultura actual»³¹.

Al joven bávaro pronto le es propio un fuerte ímpetu intelectual. El estudio para él se transforma en la única posibilidad de encontrar algo nuevo, de poder corregirse o de perfeccionarse, un camino que, a decir verdad, le proporcionaba una gran alegría y le «llenaba de entusiasmo»³². Dicho esto, recorrer en este trabajo su ruta intelectual por el sendero de las fuentes, la historia de la teología y la dogmática, supone a todas luces una excepcional oportunidad. En efecto, por sí mismo «el nombre de Joseph Ratzinger representa una original propuesta completa de

³⁰ BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones con Peter Seewald* (Mensajero, Bilbao 2016) en P. SEEWALD, *Benedicto XVI. Una vida* (Mensajero, Bilbao 2020) 157.

³¹ Pero un diálogo siempre en «la escucha de las Escrituras [y] en la tradición viva de la Iglesia». Discurso del papa Francisco durante la Audiencia a la Fundación Vaticana «Joseph Ratzinger-Benedicto XVI», con motivo de la concesión del Premio Ratzinger 2018, otorgado a la teóloga alemana especialista en san Buenaventura, Marianne Schlosser, profesora de teología católica de la Universidad de Viena y al arquitecto suizo Mario Botta por sus numerosas construcciones religiosas. Durante su discurso el papa Francisco alienta a continuar con el estudio de los escritos y las obras del papa emérito. FRANCISCO, Discurso a la Fundación Vaticana «Joseph Ratzinger-Benedicto XVI» con ocasión de la entrega del «Premio Ratzinger», Ciudad del Vaticano, 17 de noviembre de 2018. Véase Boletín 11 (2018) de la Oficina de Prensa de la Santa Sede.

³² Entrevista mantenida con el rector del seminario de Frisinga Alfred Läpple, en G. VALENTE y P. AZZARO, «Aquel nuevo comienzo que floreció entre los escombros»: *30 Días* 1/2 (2006)

teología sistemática. Sus escritos vinculan los conocimientos científicos de la teología con la forma viva de la fe»³³. La manera inteligente y brillante de exponer su conocimiento y sabiduría y su modo convincente de argumentar generan en el ámbito intelectual y académico un notable y evidente respeto. Así pues, hemos de reiterar que el faro que alumbra el periplo de esta tesis será la indagación en la cosmovisión nacida de una larga y rica trayectoria teológica, filosófica y humana de un autor muy influyente en el ámbito intelectual. En dicha cosmovisión las reflexiones no quedarán varadas en las profundidades de la intelectualidad o de la moral, sino que recalarán también en el análisis social, político y cultural de la sociedad de hoy, que se encuentra a merced de los nuevos vientos postmodernos y de los grandes retos culturales. En definitiva, atenderlos es una exigencia del momento y de la propia institución universitaria.

1.1.1. La necesidad de una razón abierta

Aún menos dudas tenemos de la necesidad de postular una razón abierta. De ahí la gran importancia de fomentar el uso de una «razón *ampliada y abierta*», una razón liberada de reduccionismos cientificistas, racionalistas o fideístas, que pueda captar la realidad de un modo integral. Como señala Ratzinger, ciencia, razón natural y revelación pueden aunar esfuerzos en la búsqueda de la verdad. Ciencia, razón y fe son tres modos distintos –aunque complementarios– de conocer la verdad a la que el hombre accede por el uso de una racionalidad abierta y no reductiva. Para la razón, las preguntas sobre Dios, el mundo y el hombre no son eludibles. Por tanto, el mejor modo de plantearlas será a través del diálogo con autores y pensadores que, explícita o implícitamente, nutran y configuren el pensamiento ratzingeriano, a la vez que sustenten la línea discursiva de la *lectio* objeto de estudio³⁴. Desafortunadamente, la *lectio* de Ratisbona fue una de las interven-

³³ Consúltase la Introducción del editor alemán al primer volumen de las *Obras completas* en J. RATZINGER, *Teología de la liturgia. La fundamentación sacramental de la existencia cristiana*, O. C. XI (BAC, Madrid 2012) XVII-XIX.

³⁴ Entre los pensadores que nutren la *Vorlesung* de Ratisbona destacamos a Sócrates, Aristóteles, san Pablo, san Juan, santo Tomás de Aquino, Blaise Pascal, Manuel II Paleólogo, Ibn Hazm, Juan

ciones más controvertidas de Benedicto XVI, pues fue la causante de una gran agitación³⁵, de numerosas declaraciones y de un sinnúmero de conferencias, seminarios, artículos y publicaciones.

Afirmar que la razón existe y funciona no basta ni es suficiente. En este sentido cabe preguntarse ¿acaso no es lícito y legítimo preguntarse qué es la razón, cuál es su naturaleza, su origen, su fundamento? ¿No se trata tal vez de una reivindicación más allá del pensamiento positivista y neopositivista? Su raigambre es objeto de debate entre filósofos como Husserl, Heidegger, Ortega y un largo etcétera³⁶. En efecto, para el filósofo español, Dios no busca conocer porque lo sabe todo, y el animal tampoco porque no sabe nada, pero el hombre en su desesperante ignorancia sabe que necesita conocer. «¿Por qué al hombre le duele su ignorancia,

Duns Escoto, René Descartes, Immanuel Kant, Martín Lutero, Adolf von Harnack, Romano Guardini, Aloys Grillmeier, entre otros.

³⁵ Una lección sobre el islam y el diálogo intercultural e interreligioso que sin duda no generó pocas reacciones en el mundo musulmán. Sin equivoco alguno, como declaraba el sábado 16 de septiembre de 2006 el Secretario de Estado –cardenal Tarcisio Bertone–, la posición de Ratzinger no fue otra que la expresada en el documento *Nostra aetate*, como había sostenido previamente en Colonia el 20 de agosto de 2005 en su encuentro con los representantes de algunas comunidades musulmanas. Entonces, Benedicto XVI declaraba: «las lecciones del pasado han de servirnos para evitar caer en los mismos errores. Nosotros queremos buscar las vías de la reconciliación y aprender a vivir respetando cada uno la identidad del otro. [...] el diálogo interreligioso e intercultural entre cristianos y musulmanes no puede reducirse a una opción temporal». BENEDICTO XVI, Discurso durante el encuentro con los representantes de comunidades musulmanas, con motivo de la XX Jornada Mundial de la Juventud, Colonia (Alemania), 20 de agosto de 2005. En este sentido, véanse otros discursos de interés: BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en seminario del Foro católico-musulmán, 6 de noviembre de 2008; Discurso durante el encuentro con los líderes religiosos musulmanes en la Mezquita Al-Hussein bin-Talal- Ammán, Tierra Santa, 9 de mayo de 2009.

³⁶ Ante el enigma que supone la adecuación del conocimiento al objeto y desde la crítica de la razón, Husserl hace arrancar una nueva ciencia basada en *la idea de fenomenología* que, a modo de consideración transcendental, permite el regreso del objeto a la *conciencia*. Cf. E. HUSSERL, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones* (Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 1982) 15. Sin olvidar la influencia del método fenomenológico, Ortega basa su teoría del conocimiento (*razón vital*) en la experiencia vital de la persona y su conocimiento racional. Entra en contacto con el pensamiento heideggeriano a través de *Ser y tiempo*, el ser-ahí o *Dasein* como fundamento del conocer en la «vida», pero la vida humana como realidad radical, esto es, la fuerza o motor que posibilita el conocimiento racional, y que además tiene en cuenta también, aunque de manera modulada, la voluntad de poder nietzscheana. A. REGALADO GARCÍA, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger* (Alianza, Madrid 1990) 131.

como podía dolerle un miembro que nunca hubiese tenido?»³⁷.

Desde el quehacer teológico, Ratzinger invita continuamente a interrogarse sobre los fundamentos de la razón y cuáles son los límites autoimpuestos por la razón a sí misma, un tema nuclear en su teología, dado el importante número de sus inteligentes y acertadas reflexiones vertidas sobre ello. La propuesta de una *razón ensanchada* es obviamente una crítica a la razón reducida de una cierta modernidad, la cual atendió más a los procedimientos físico-matemáticos que a la verdad de las cosas, pero que lejos de cualquier paralogismo, busca hacer frente a los retos de la sociedad de nuestro tiempo³⁸. Así pues, la crisis de la razón sobreentendida por Benedicto XVI en su expresión «razón ampliada» es la crisis de las ciencias físicas y matemáticas (en los siglos XIX y XX) y la crisis de su aplicación indiscriminada para alcanzar un dominio omnímodo sobre la naturaleza. Pero ante la necesidad de superar el positivismo, una preocupación que late en el hombre de finales del milenio anterior y comienzo de este, «puede afirmarse que lo que en tiempos de Nietzsche, Husserl y Ortega [...] era tema reservado a las inteligencias que *miran* más allá de los nudos hechos de la prosperidad tecnológica, hoy se presenta con insistencia»³⁹ dada la falta de la evidencia moral más elemental y la falta de sentido y dirección en el marco de las coordenadas de la existencia del hombre y del mundo. De ahí la actualidad de la tesis y la urgencia del estudio de las categorías centrales del pensamiento ratzingeriano.

³⁷ Véanse algunas de las reflexiones del filósofo español sobre la liberación de la «verdad científica» y el incipiente deslinde de las jurisdicciones filosófica y teológica, que hasta el momento, en estrecha vinculación, cooperaban juntas en el afán de adecuar la verdad revelada a la razón filosófica. J. ORTEGA Y GASSET, «Las ciencias en rebeldía»: *La Nación*, 16 de noviembre de 1930, en *O.C.* vol. IV [1926-1931] (Taurus, Madrid 2005, ³2010, reimpr. 2017) 341.

³⁸ Cf. BENEDICTO XVI *et alii.*, *Dio salvi la ragione* (Cantagalli, Siena 2007), tr. esp.: *Dios salve la razón* (Encuentro, Madrid ²2012) 7-27. Durante su larga actividad académica y su participación en distintos foros culturales, Ratzinger ha argumentado, refutado y dialogado a menudo en defensa de una mayor apertura de la razón.

³⁹ Se trata de una de las claves del pensamiento husserliano, véase I. GÓMEZ ROMERO, *Husserl y la crisis de la razón* (Cincel, Madrid 1986) 71-75.

1.1.2. La estimulante búsqueda de la verdad

Benedicto XVI es conocido como el *papa de la razón y de la verdad*, como reza su lema de inspiración joánica «*cooperatores veritatis*»⁴⁰, cuya elección refleja perfectamente la continuidad entre la tarea universitaria y su labor eclesial, además de ser la insignia de su quehacer teológico. Un camino totalmente rectilíneo⁴¹ hasta llegar a la cátedra de Pedro, «el trono de la verdad que, en la hora de Cesarea, se convirtió en misión [de Pedro] y la de sus sucesores»⁴². Como dice Manglano, en Ratzinger «enseguida se descubre la verdad de sus palabras»⁴³. En este sentido, no es exagerado afirmar que, a partir de su labor como Prefecto en la Congregación para la Doctrina de la Fe, el teólogo alemán «se había convertido en una espina en el costado de un mundo postmoderno en el que la cuestión de la verdad se considera carente de sentido, de una sociedad de la opulencia empeñada en dar la espalda a Dios»⁴⁴, a un asunto meramente privado de una minoría cada vez más exigua, en una civilización en plena desintegración.

Ante el colapso de la propia Iglesia desde 1969, el ‘Nuevo Mundo’ ideológico inaugurado por las Naciones Unidas, la despedida sin lágrimas de Europa al catolicismo, la llegada de una ‘Europa poseuropea’, la crisis del relativismo con sus tentáculos en torno a la cultura occidental, la explosión de un islam reforzado, la contestación del 68, la insurrección neomarxista

⁴⁰ Tomado de la tercera epístola de Juan, «*Cooperatores veritatis*» (Colaborador de la verdad, 3Jn 8) se convierte en la máxima tanto de su trayectoria intelectual como de su misión apostólica y, en definitiva, de su propia trayectoria existencial.

⁴¹ «De monaguillo a estudiante de Teología, después a vicario, a docente, a profesor, a prelado, a obispo... Es una escala en la que cada paso ha tenido un cierto sentido, [...] en el esfuerzo constante por cumplir la misión que carga sobre sus hombros». G. RATZINGER, *Mi hermano, el Papa* (San Pablo, Madrid 2012) 296.

⁴² Véase «Presidir en el amor». El altar de la cátedra de san Pedro en Roma en J. RATZINGER, *Iglesia. Signo entre los pueblos. O.C. VIII/1* (BAC, Madrid 2015) 654.

⁴³ Cf. J. P. MANGLANO (ed.), *Nadar contra corriente. El Papa más sincero y más íntimo* (Planeta Testimonio, Barcelona 2011) 11.

⁴⁴ Con estas certeras palabras de mons. Georg Gänswein, secretario personal de Benedicto XVI, queda perfectamente sintetizada su trayectoria. Puede consultarse en J. L. RESTÁN, «Una espina en el costado del mundo posmoderno»: *Huellas*, Páginas Digital (12 de junio de 2012).

en los ámbitos más íntimos de la existencia humana, [...] Joseph Ratzinger ha sido, como Meotti lo describe, un coloso, finalmente ‘derrotado’ en sus esfuerzos por salvar a la civilización occidental, pero que ha dejado detrás de sí los códigos que aún pueden permitir a la humanidad arreglar las cosas. Ha visto el desmoronamiento y lo ha descrito con una claridad que nadie más había logrado, especificando su antídoto. Después de ofrecerse como un escudo viviente contra la secularización, el relativismo, la islamización y el nihilismo rastrero, finalmente se sintió obligado a retroceder [...]»⁴⁵.

Sin embargo, «¿quién se atrevería a hablar aún del 1453, de la conquista del reducto cristiano de Oriente, aquella Constantinopla islamizada por los otomanos?»⁴⁶ sino el valiente papa alemán, que en el año 2006 en su querida tierra bávara presentaba con total rigor el diagnóstico que padece la sociedad laica: «Existe una sordera respecto a Dios, y la sufrimos especialmente en nuestro tiempo. [...] Al faltar esa percepción, queda limitado, de un modo drástico y peligroso, el radio de nuestra relación con la realidad en general. El horizonte de nuestra vida se reduce de modo preocupante»⁴⁷. En este aspecto, las palabras de José Luis Restán (1958-) resumen acertadamente, sin retorcer ni truncar, cuál es el papel de Ratzinger en la sociedad de nuestro tiempo.

Para esta cultura el Papa manso y tranquilo que usa la razón como el cirujano el bisturí, es una verdadera e inesperada espina. Que haya tratado de tú a tú al pensamiento laico en el Bundestag o en Westminster debe resultar insoportable. Pero también en el interior de la Iglesia hay quienes se resisten a la corrección y la poda que ha puesto en marcha Benedicto XVI, a su anudamiento entre fe y razón, a su idea tan newmaniana

⁴⁵ Véase el prólogo «El Solzhenitsyn del siglo XXI» de John Waters en G. MEOTTI, *¿El último Papa de Occidente?* (Encuentro, Madrid 2021) 11-12.

⁴⁶ El diagnóstico de Meotti no puede ser más acertado. Ratzinger ha hecho frente durante más de medio siglo a temas considerados tabúes para la cultura actual, totalmente laicista y fuertemente secularizada, e incluso para la propia cultura católica. *Ibíd.*, 77.

⁴⁷ Son algunas de las palabras pronunciadas por Benedicto XVI a su llegada a Múnich en septiembre de 2006, antes de comenzar su viaje por las tierras bávaras de Altötting, Marktl am Inn, Ratisbona y finalmente Frisinga. Un viaje en el que tiene lugar el encuentro con el mundo de la cultura en la Universidad de Ratisbona, donde Benedicto XVI pronuncia su famosa, a la vez que polémica lección magistral. Cf. P. SEEWALD, *Benedicto XVI. Una vida* (Mensajero, Bilbao 2020) 843.

del camino de la Iglesia como renovación en la continuidad⁴⁸.

La fisonomía intelectual de uno de los pensadores más preclaros de nuestro tiempo destaca por su continuo interés por la razonabilidad de la fe y la defensa de la verdad. Apoyado en aliados potentes como la filosofía griega, Ratzinger acostumbra a dialogar en sus intervenciones con nutridos grupos de adversarios. Su receta, como su legendaria lección de Ratisbona, será la de acercar la fe a las distintas posiciones intelectuales del mundo contemporáneo⁴⁹.

De esta manera, de la mano de un papa intelectual que asume una gran responsabilidad se abordarán las grandes cuestiones y retos que afectan al mundo de la cultura y, por tanto, de la sociedad actual, lo cual constituye una responsabilidad condensada en dos aspectos diferenciados según observa el escritor José Catalán (1949-).

Hacer frente a dos rivales principales: el monoteísmo simple y rígido del islam (un enorme desafío que avanza en un frente de cuarenta mil kilómetros entre Senegal y Filipinas), y la amalgama formada por el ateísmo, el agnosticismo, el laicismo y el indiferentismo. El papa plantea un diálogo con ambos rivales, basado en la relación entre fe y razón, el respeto a la dignidad de la persona, y la libertad religiosa⁵⁰.

Naturalmente, para dar respuesta a las cuestiones vitales, es decir, a las exigencias más absolutas y profundas de la aspiración de la vida humana, el hombre debe interrogarse de un modo más totalizante, más allá de la propia ciencia y de la técnica. En el fondo, debe interrogarse desde un ejercicio de diálogo responsable y siempre enriquecedor, a partir del encuentro entre fe y razón, para

⁴⁸ J. L. RESTÁN, «Una espina en el costado del mundo posmoderno», véase P. BLANCO, *Benedicto XVI. La Biografía* (San Pablo, Madrid 2019) 12.

⁴⁹ Algunas de ellas son, entre otras, el ateísmo, relativismo, indiferentismo, cientificismo, positivismo, pseudohumanismo, laicismo, pluralismo religioso y nihilismo, que dejan sentir su influencia en el ámbito de los valores, creencias, actitudes, normas morales, modelos de conducta, comportamientos y mentalidades de la sociedad occidental actual.

⁵⁰ J. CATALÁN DEUS, *Después de Ratzinger, ¿qué? Balance de cuatro años de pontificado y los desafíos de su sucesión* (Península, Barcelona 2009) 481.

no dar por sentado que la verdad se enuncia sólo a partir de la corroboración empírica. La parábola budista del elefante y los ciegos es un claro ejemplo de escepticismo y relativismo ante la pretensión ingenua de querer poseer la verdad⁵¹. Todo filósofo de cualquier época y lugar se ha preguntado por ella para aquietar la búsqueda sobre el ser⁵². Tomás de Aquino la definió como la adecuación del intelecto a la realidad⁵³. Con su carga de certeza, la verdad otorga confianza y fe en sí misma. En efecto, en virtud de una “cierta reflexión” (*reddito quaedam*, como la llaman los clásicos) el espíritu constata que la noción formada de la cosa se adecua efectivamente a la cosa misma y de este modo se alcanza la certeza de que la idea formada en sí es fiel a la realidad enunciada en el juicio. «Por eso abre siempre hacia una infinita búsqueda»⁵⁴, aunque a menudo pueda resultar o resulte incómoda. Tal es el caso de Pilato (cf. Jn 18,38), que con frecuencia es citado por Ratzinger en sus obras. El teólogo bávaro sostiene que «[Pilato] sabe exactamente que el acusado Jesús es inocente y que, conforme a derecho, tendría que absolverlo. Y quiere hacerlo. Pero, entonces, esa verdad entra en conflicto con su posición»⁵⁵. Es así como la verdad se pisotea o sacrifica por el bien de la comunidad o en favor de las tiranías. Algunos testimonios a favor de la verdad han sido dramáticamente llevados hasta sus últimas consecuencias a lo largo de la historia. Sócrates, Tomás Moro, John Henry Newman o Dietrich Bonhoeffer son un claro ejemplo de ello,

⁵¹ Cf. J. RATZINGER, *Razón y verdad* (Cuadernos de la Cátedra de Teología, Arzobispado Madrid 2007) 20; ÍD., *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* (Sígueme, Salamanca 2005, 2013) 137. La famosa cita de la parábola se refiere a un rey del norte de la India que colocó un elefante ante un grupo de ciegos, y cada uno, al tocar una parte distinta del animal, debía definirlo, algo que provocó la disputa de todos ellos y la burla del rey. Ratzinger toma la cita de H. VON GLASENAPP, *Die Fünf großen Religionen II* (Düsseldorf 1957) 505.

⁵² TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.1, a.1, co: «*Alio modo definitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Isaac quod veritas est adaequatio rei et intellectus*». Cf. A. LLANO, *Gnoseología* (EUNSA, Pamplona 1983, 62003) 25-50.

⁵³ La verdad objetiva se alcanza mediante la *adaequatio rei et intellectus* a la que se refieren grandes doctores de la escolástica. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.1 a.1.; BUENAVENTURA, *Coll. in Hex.*, 3,8,1; FR n.82.

⁵⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Teológica Vol. I. Verdad del mundo* (Encuentro, Madrid 1997) 223.

⁵⁵ J. RATZINGER, *Predicadores de la palabra y servidores de vuestra alegría. Teología y espiritualidad del sacramento del Orden, O. C. XII* (BAC, Madrid 2014) 414.

muy presentes en las reflexiones de nuestro autor⁵⁶. De ahí que con gran valentía y en recuerdo del mártir inglés, sin subterfugio alguno, Ratzinger afirme que «la gran enfermedad de nuestro tiempo es su pobreza en lo que respecta a la verdad. En todas partes ha sido superada por el éxito [...]. La renuncia a la verdad y la huida hacia la conformidad grupal es solo en apariencia un camino hacia la paz»⁵⁷.

Si la verdad refleja «lo que las cosas son, se obliga a ser una e invariable», dice Ortega. Entonces no pueden imponerse las convenciones de cada uno, pues de lo contrario, la verdad deja de existir como tal y pasa a un nuevo estatus de *verdad relativa*, con una fuerte carga relativista y subjetivista que trae consigo –en opinión del gran pensador español– primero, la falta de rigor y seriedad que conlleva el propio relativismo cuando afirma que la verdad no existe, y segundo, la pérdida de la fe en la verdad que la vuelve engañosa y, por tanto, ilógica. De tal manera que una vez cercenada la verdad, podemos afirmar que, «el relativismo es, a la postre, escepticismo, y el escepticismo, justificado como objeción a toda teoría, es una teoría suicida»⁵⁸.

Buscar la verdad conlleva el deseo y el gozo propio de una actividad de carácter intelectual y volitivo, a cuyo ejercicio sistemático Aristóteles denomina *prote sofía*, es decir, la ciencia que se busca como filosofía primera⁵⁹, aquella que permite alcanzar la verdadera sabiduría. Ciertamente, aunque la perspectiva ratzingeriana carece del influjo aristotélico, es menester resaltar en Ratzinger la defensa continua de la fórmula elegida por él (*cooperatores veritatis*), presente tanto en sus escritos como en su propia trayectoria existencial. Así pues, «la Iglesia

⁵⁶ Cf. J. RATZINGER, *Conciencia y Verdad*, en *Introducción al cristianismo O.C.* IV (BAC, Madrid 2018) 664.

⁵⁷ Para Ratzinger la verdad conlleva dolor, que de no ser aceptado no hace más que dificultar una verdadera madurez y libertad tan necesarias para la existencia humana y para la disposición libre hacia Dios. Íd., *O. C.* XII, 415.

⁵⁸ J. ORTEGA Y GASSET, «Relativismo y racionalismo» en *O.C.*, vol. III [1917-1925] (Taurus, Madrid 2005, 2012) 572-577.

⁵⁹ Se trata de las causas primeras o principios de la realidad de los que se ocupa la Metafísica, como primacía respecto del resto de saberes o ciencias. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I 1-2; II, 1; IV, 1; VI, 1; XI, 3; T. ALVIRA - L. CLAVELL - T. MELENDO, *Metafísica* (EUNSA, Pamplona 1982, 2001) 20.

nunca ha tenido un papa tan intelectual, un erudito, un buscador de la verdad»⁶⁰ como el papa alemán. Sin duda Benedicto XVI es un referente muy necesario para entablar un diálogo intelectual, cultural y espiritual entre «la fe cristiana y la racionalidad secular europea»⁶¹, pues nos encontramos –como destaca Seewald– ante «uno de los últimos pensadores universales, quizá el último». En virtud de su estilo sustantivo, más interesado en los contenidos que en los eslóganes y sus efectos»⁶².

1.1.3. Razón y verdad en el desarrollo cristológico

Si se recuerdan «¡cuántas caricaturas pudimos escuchar tras su elección!: pesimista, reaccionario, severo, inquisidor...»⁶³, también vale la pena recordar que ninguna de ellas ha podido enturbiar su dimensión humana y menos aún su talla intelectual. Tratar de alcanzar una *nueva Ilustración* a partir de una razón purificada⁶⁴, ha resultado ser una apuesta sumamente iluminadora para quienes en Occidente abogan por la defensa de la razón, por el restablecimiento de «los valores y las normas que en cierto modo todos los hombres intuyen»⁶⁵. Valores que las actuales democracias deberían reconocer si desean verdaderamente servir al bien común y, por ende, a los derechos legítimos de la persona, es decir, a su dignidad. Valores indispensables para construir «una buena sociedad y un

⁶⁰ F. GLAVANOVICS, *Papst Benedikt XVI. und die Macht der Medien. Wie Papst und Kommunikationsexperten das Medienimage von Papst Benedikt XVI. erklären*. Tesis doctoral defendida en la Universidad de Viena en 2012 sobre *El papa Benedicto XVI y el poder de los medios de comunicación*. Véase nota n.2 de la sexta parte «El Sumo Pontífice» epígrafe 71 «Desmundanización». P. SEEWALD, *Benedicto XVI. Una vida* (Mensajero, Bilbao 2020) 975, 1126.

⁶¹ A. M. ROUCO VARELA, «Iglesia y Sociedad»: *Subsidia Canónica* 5 (2009) 1-70, en pág. 11.

⁶² P. SEEWALD, *Benedicto XVI. Una vida*, 975.

⁶³ M. BARDAZZI, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI* (Encuentro, Madrid 2006) 117.

⁶⁴ En efecto, Ratzinger propone una «nueva Ilustración» a partir naturalmente de una «nueva razón». Cf. P. BLANCO SARTO, *Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Un mapa de sus ideas* (BAC, Madrid 2012) 57.

⁶⁵ J. RATZINGER - J. HABERMAS, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión* (Encuentro, Madrid 2006) 68.

verdadero desarrollo humano integral»⁶⁶.

Negar la dimensión trascendente del propio desarrollo no comporta más que una falsa seguridad y una reducción del propio hombre a un mero instrumento, con el consiguiente desprecio de su libertad y del respeto por la verdad⁶⁷.

Un hecho a tener en cuenta es la pertinaz invitación de nuestro teólogo a redescubrir la auténtica idea de razón, de verdad, de ciencia y de realidad⁶⁸. Pero en su caso se nutre de la búsqueda del rostro del Señor, pues con palabras del salmista que trata de buscar *siempre* su faz, también Ratzinger afirma con su maestro Agustín: «digo para mis adentros: 'Busca su rostro'. Sí, Yahvé, tu rostro busco: no me ocultes tu rostro» (Sal 27,8-9)⁶⁹. Así, de esta manera, crece el amor a causa de la dinámica que supone interrogarse siempre de nuevo por el amado, esperando «'hasta que Él venga' y sea Él mismo respuesta a toda pregunta»⁷⁰. Observaremos al introducirnos en el estudio cristológico, cómo Ratzinger deposita su total confianza en la búsqueda personal del rostro del Señor, en la imagen lógica y comprensible del Jesús real e histórico que hace saltar las categorías humanas,

⁶⁶ BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad *Caritas in Veritate* (Ciudad del Vaticano 2009) n.4.

⁶⁷ Véanse las reflexiones de Benedicto XVI sobre las cuestiones del auténtico desarrollo del hombre y de todas sus dimensiones. PABLO VI, Carta encíclica sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos *Populorum progressio* (Ciudad del Vaticano 1967), en BENEDICTO XVI, CV n(s)10-20.

⁶⁸ Sobre el ensanchamiento de los horizontes de la razonabilidad, razón abierta o razón ampliada, véanse los distintos discursos magisteriales en M. CANTOS APARICIO, *Razón abierta. La idea de universidad en J. Ratzinger/Benedicto XVI* (BAC, Madrid 2015) 68-72.

⁶⁹ Para el corazón suplicante de su maestro Agustín, la invocación bíblica del salmista le ayudará a sacar su alma del abismo. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* I, 18,28. Para las citas bíblicas se utilizará –salvo indicación contraria– la BIBLIA DE JERUSALÉN [Nueva edición totalmente revisada] (Desclée de Brouwer, Bilbao 2009).

⁷⁰ Se trata de las palabras con las que el joven profesor concluye su lección inaugural de acceso a la cátedra de teología fundamental en Bonn. Con ello destaca la tarea propia de la teología, que desde el concepto filosófico, de manera legítima y esencial, debe repensar siempre nuevamente acerca del conocimiento de Dios, tal como reconoce Ricardo de san Víctor en atención a san Agustín y los salmos, siendo necesario «buscad siempre su rostro» (*quaerite faciem eius semper*). AGUSTÍN, *De Trinitate*, III, 1, J. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen* (Schnell & Steiner, München 1960); trad. esp.: *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (Taurus, Madrid 1962) 31-32.

el Jesús neotestamentario⁷¹ que se hace *sarx* y entra en la historia de los hombres y muestra al hombre que Dios no es un Dios silencioso, porque «ha asumido un trozo de este tiempo mundano y de la criatura mudable, lo ha unido a él y ha abierto así definitivamente la puerta entre él y la criatura»⁷². Vale la pena recordar en términos guardinianos que aquello que podemos saber de la vida de Jesús por los evangelios «desde la perspectiva histórico-biográfica, es tan casual como preciso»⁷³. Ciertamente, la fe cristiana se ha fundamentado siempre en la prioridad de la razón y de lo racional, en el acontecimiento histórico de carácter cristológico. En este aspecto, tras una larga etapa académica con fructíferos resultados en cuanto a su producción teológica se refiere, el papa teólogo trabaja en la trilogía sobre *Jesús de Nazaret* que para muchos es «su obra teológica cumbre»⁷⁴, haciendo uso de «todos los momentos disponibles»⁷⁵ durante los casi ocho años de su pontificado. Se trata de un estudio exegético en tres volúmenes⁷⁶ que, sin renunciar

⁷¹ Para la cuestión de la filología y la cultura arámica del siglo I, pueden consultarse los siguientes textos: J. M. GARCÍA PÉREZ - J. CARRÓN PÉREZ, *Los supuestos relatos ficción y leyendas en los Evangelios* (Encuentro, Madrid 2004); M. HERRANZ MARCO, *Jesús de Nazaret, el misterio de su persona y su obra* (Compañía Bibliográfica, S. A., Madrid 1976); ÍD., *Los evangelios y la crítica histórica* (Cristiandad, Madrid 1978); J. M. GARCÍA PÉREZ, *Los orígenes históricos del cristianismo* (Encuentro, Madrid 2007).

⁷² J. RATZINGER, *Iglesia. Signo entre los pueblos*. O.C. VIII/1, 33.

⁷³ Para Guardini la discusión misma sobre Jesús queda absolutamente bajo la influencia de su ser. La expresión «yo soy» implica un estar ahí, un modo de sustanciarse, porque él «es lo último y más íntimo», más allá del amor, de las palabras, de los milagros, de la sabiduría y de la doctrina. Toda la plenitud y la grandeza de su existencia se encuentran traspasadas por dichas palabras. Cf. R. GUARDINI, *La realidad humana del Señor. Aportación a una psicología de Jesús* (Guadarrama, Madrid 1960) 37, 57, 217-218.

⁷⁴ R. REGOLI, *El pontificado de Benedicto XVI. Más allá de la crisis de la Iglesia* (Encuentro, Madrid 2018) 13.

⁷⁵ Se incluyen las palabras del papa Benedicto XVI recogidas en el primer volumen de su trilogía: «el camino interior que me ha llevado a este libro ha sido largo [...]. Tras mi elección para ocupar la sede episcopal de Roma, he aprovechado todos los momentos libres para avanzar en la obra. Dado que no sé hasta cuándo dispondré de tiempo y fuerzas, he decidido publicar esta primera parte». J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesus von Nazareth-Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, I* (Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007); trad. esp.: *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración*, (La Esfera de los Libros, Madrid 2007) 20, O.C. VI/1, 104-105.

⁷⁶ J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración* (La Esfera de los Libros, Madrid 2007); *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección* (Encuentro, Madrid 2011); *La infancia de Jesús* (Planeta, Barcelona 2012); O.C. VI/1 (BAC, Madrid 2015). También se incluyen otras publicaciones de carácter cristológico destacadas: *Miremos al tras-*

en absoluto al método histórico, se vuelca en la hermenéutica de la fe y en la indagación de los acontecimientos escriturísticos, además de los aspectos más potentes de la teología dogmática y del conocimiento científico y racional de Dios. Nos encontramos pues con un trabajo monográfico, sin valor magisterial, es decir, una publicación de carácter privado susceptible de refutación por cualquiera que lo desee, como indica su propio autor⁷⁷. Su cristología se ocupa de la búsqueda del Jesús real con el fin de alejarse de una exégesis crítica anclada precisamente en el pasado, fomentadora de la visión destructiva de la unidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. Naturalmente, Ratzinger plantea «reflexionar únicamente sobre las palabras y las acciones de Jesús [...] guiado por la hermenéutica de la fe, pero teniendo en cuenta con responsabilidad la razón histórica, necesariamente incluida en esta misma fe»⁷⁸.

1.1.4. La hermenéutica de la fe

La razón no es ajena a la interpretación de los dogmas. Como se verá en el desarrollo de la presente tesis, desde el ámbito metafísico a través de las formulaciones se alcanza el sentido o expresión última de la fe. Pero, ¿en qué consiste la fe cristiana y cuál es su fundamentación, su pretensión y su lógica? Se trata de una pregunta sobre el carácter racional de la fe, que formulada no sólo por los creyentes⁷⁹, será atendida sin limitación geográfica ni confesional gracias a

pasado (Fundación San Juan, Rafaela-Santa Fe 2007); *Un canto nuevo para el Señor* (Sígueme, Salamanca 1999, ³2011); *Caminos de Jesucristo* (Cristiandad, Madrid 2004, ²2005); *Orar* (Planeta Testimonio, Barcelona 2008).

⁷⁷ ÍD., *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración*, 20, O.C. VI/1, 104-105.

⁷⁸ ÍD., *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 6-9, O.C. VI/1, 383-386. «I tre volumi di *Gesù di Nazaret* sono un esempio, seri e luminoso, di corretto impiego del metodo storico-critico, e, al contempo, di un esercizio maturo di una esegesi credente e teologica, capace di tener conto di tutta la storia della tradizione fino alla vita più recente e attuale della Chiesa». FONDAZIONE VATICANA JOSEPH RATZINGER-BENEDETTO XVI, *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger-Benedict XVI. I Vangeli: Storia e Cristologia. La ricerca di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI* Vol. I (Librería Editrice, Città del Vaticano 2013) 12.

⁷⁹ Un motivo más por el que Ratzinger decide escribir su famosa obra *Introducción al cristianismo*. Esto es, el encuentro cuando él era un joven profesor de la Universidad de Múnich, con un estudiante persa de medicina que estaba sorprendido al comprobar que la teología en Alemania era considerada como la interpretación racional del cristianismo, con un estatus científico igual que el

las continuas ediciones de la obra *Introducción al cristianismo*. En ella el teólogo alemán busca poner de relieve la racionalidad de la fe. En efecto, con un gran impacto a nivel internacional, su libro «ha ayudado a muchas personas a dar fuerza y firmeza a su fe⁸⁰. En esta obra maestra de juventud el joven profesor bávaro ofrece el convincente testimonio de que hoy merece la pena seguir siendo cristiano, pues aún cobran fuerza las palabras de Jesucristo: «Tened buen ánimo: yo he vencido al mundo» (Jn 16,33)⁸¹. Tal y como sucede en el *bestseller* de su teología (*Introducción al cristianismo*), en numerosas de sus obras Ratzinger introduce la reflexión sobre la fractura entre ciencia, moral y religión, muy presente desde la época moderna⁸². Para el teólogo alemán es vital preguntarse: «¿la pretensión del cristianismo de ser la *religio vera* estaría entonces superada por el progreso de la racionalidad? ¿El cristianismo está constreñido entonces a rebajar sus pretensiones y a insertarse en la visión neoplatónica, budista o hindú de la verdad?»⁸³. ¿Acaso tiene hoy fuerza el cristianismo? ¿Merece la pena seguir siendo cristiano?⁸⁴. En opinión del teólogo español González de Cardedal (1934-), la respuesta y la certeza se encuentra en la forma tan personal e intelectual que posee Ratzinger para enseñar qué es el cristianismo⁸⁵, demostrando un ejercicio de coherencia total entre su pensamiento maduro y el fundamento y esencia del inicio

resto de las ciencias, lo que despierta entonces su interés por conocer los fundamentos de la fe cristiana. Véase el prólogo a la edición coreana de 1974, en J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, O.C. IV (BAC, Madrid 2018) 8-9.

⁸⁰ Véase el prólogo de 19 de marzo de 2014, en *ibíd.*, XVII-XX.

⁸¹ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 266-267, 300, O.C. IV, 255-257, 263.

⁸² Cf. *ibíd.*, *El cristiano en la crisis de Europa* (Cristiandad, Madrid 2005) 11.

⁸³ *ibíd.*, «Verità del cristianesimo?»: Conferencia pronunciada el 27 de noviembre de 1999 en la Universidad de La Sorbona de París. «Il Regno-Documenti», vol. XLV n.854 (2000) 190-195. Consúltase en <http://www.disf.org/Documentazione/51.asp> (visita 7-02-2020).

⁸⁴ Véase H. U. VON BALTHASAR - J. RATZINGER, *¿Por qué soy todavía cristiano? ¿Por qué permanezco en la Iglesia?* (Sígueme, Salamanca 2013).

⁸⁵ El teólogo español, premio Ratzinger 2011, señala que la teología como inteligencia de la fe que es, nace de una razón iluminada, y a ello añade cómo en el caso de Ratzinger su trayectoria teológica desde la publicación de su *Introducción al cristianismo* ha sido totalmente rectilínea. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Retrato de un Papa intelectual»: *El País* [Babelia] (30 de abril de 2005) y en «Ratzinger en España»: *El País* [Sección opinión] (28 de abril de 2005); P. BLANCO SARTO, *Joseph Ratzinger. Una biografía*, 104.

de su quehacer teológico.

En resumen, el papa cristólogo ha conseguido encarnar una nueva y potente inteligencia en el ámbito epistemológico de la fe, al tiempo que ha procurado un nuevo carácter al ministerio petrino, vinculando dos épocas de la historia de la Iglesia. Según su biógrafo, Benedicto XVI no «se ha convertido en un papa a la sombra, ni en un papa alternativo, ni en un antipapa»⁸⁶, opinión avalada por las larguísimas horas de conversación mantenidas con el Pontífice alemán. Como sugiere Seewald, el papa Ratzinger representa un cambio de época, un puente entre dos mundos, el final de lo antiguo, pero también el comienzo de algo nuevo. En este sentido, la novedad y la originalidad se nutren mutuamente en un momento único de la historia bimilenaria de la Iglesia, que vive un acontecimiento eclesial único, clave para la situación política de las democracias, asentadas en *una hipertrofia del derecho*. Así, lo inquietante de la decisión de la renuncia se encuentra en las no pocas interpretaciones, tal y como se expondrá en el desarrollo de la tesis, como es el caso del interesante análisis realizado por el filósofo Giorgio Agamben (1942-) sobre el despertar de la conciencia escatológica⁸⁷.

En esta introducción se han resaltado algunas de las notas dominantes de una sinfonía pluralista que será interpretada con ayuda de análisis y reflexiones, de sistemas de pensamientos y de doctrinas o posturas vitales, siempre desde la provisionalidad que conlleva un trabajo escrito, a la que sin duda se une la falta de perspectiva temporal para poder analizar con el debido rigor histórico la obra de un pensador reciente sobre el que los efectos imperecederos de su pontificado aún perduran en el tiempo.

1.2. Objetivos y limitaciones

Como se desprende de lo expuesto hasta el momento, el objetivo principal

⁸⁶ P. SEEWALD, *Benedicto XVI. Una vida* (Mensajero, Bilbao 2020) 1010. La cita en el Prólogo, pág(s)., 9-12.

⁸⁷ Sobre todo, en un momento de desafío entre los binomios que representan el poder espiritual y el terrenal, *auctoritas* y *potestas*, legitimidad y legalidad, justicia y derecho Cf. G. AGAMBEN, *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos* (Adriana Hidalgo editora AH, España 2013) 31-39.

de la tesis es el estudio de las escuelas de pensamiento previas al autor, de sus propias fuentes y del texto magisterial elegido, con el fin de contextualizar el pensamiento de Joseph Ratzinger, quien el 19 de abril de 2005, a la edad de 78 años, es elegido Sumo Pontífice de la Iglesia católica con el nombre de Benedicto XVI. Ahondar en su devenir vital nos llevará a un conocimiento más circunstanciado de sus ideas filosófico-teológicas, además de poder abordar las propuestas y soluciones que Ratzinger da a las grandes cuestiones y retos de una época de profundos y rápidos cambios. Será menester entonces realizar un estudio bibliográfico, un estudio sistemático de las fuentes, un análisis de las categorías fundamentales de su pensamiento, además de una exégesis de su obra cristológica. Y finalmente, es necesario llevar a cabo una exposición de la conferencia de Ratisbona, en la que Ratzinger habla más que como Papa, como profesor y defensor de la ciencia teológica y filosófica, ciencias que conceden unidad al conjunto de los saberes⁸⁸.

De otro lado, y en orden a las limitaciones surgidas a la hora de afrontar esta empresa, es necesario mentar que con frecuencia en una tesis doctoral se pueda apreciar cierto carácter fragmentario e inconcluso de las investigaciones afrontadas. En este aspecto, el hecho de que la presente investigación no haya quedado circunscrita a una obra concreta del autor, sino a un recorrido vital, no ha supuesto ventaja alguna. En efecto, el objetivo de realizar una investigación lo más integral y transversal posible de todos los temas tratados, no deja de ser un obstáculo para este estudio. Como es natural, queda pendiente para el futuro profundizar en algunas de las líneas abiertas en las que no se ha podido entrar en detalle dada la magnitud de la obra teológica del pensador alemán. En esta tesis se tratará de poner el acento en temas considerados de interés, siempre con la

⁸⁸ Para ello insiste una vez más en «la relación interna entre fe y razón. [Pues] ni la razón ni la fe pueden ser pensadas independientemente la una de la otra, si se quiere entender lo que realmente son». Tal como lo expresa el responsable de la publicación de las *Obras Completas* de Ratzinger en Alemania, el cardenal Gerhard Ludwig Müller (1947-), teólogo y catedrático de la Universidad de Múnich, que ocupó el cargo de Prefecto de la Congregación para Doctrina de la Fe hasta el año 2017, y que por expreso deseo del papa emérito se encarga de publicar la totalidad de la obra ratzingeriana. Véase «Introducción del editor alemán» en J. RATZINGER, *Teología de la liturgia. La fundamentación sacramental de la existencia cristiana*, O. C. XI (BAC, Madrid 2012) XVII-XIX.

esperanza de que pueda servir de acicate a otros, con el fin de que se pueda proseguir y ampliar el radio de indagación en su pensamiento y obra, habida cuenta de que, como se expuso anteriormente, aún es prematuro realizar una correcta valoración de sus *Obras Completas* y de su fecundo pontificado⁸⁹.

También se ha de tener en cuenta que en el Instituto *Papa Benedicto XVI*, fundado en 2008 por Gerhard Ludwig Müller en la ciudad de Ratisbona, se está llevando a cabo la ingente labor de recopilación, selección y publicación de las *Obras Completas*⁹⁰ de Joseph Ratzinger, de cuya edición en lengua materna y su correspondiente traducción a la lengua española (editoriales Herder⁹¹ y BAC⁹², respectivamente) aún se encuentran pendientes de publicar algunos volúmenes. Esta

⁸⁹ En el proceso de investigación y previa búsqueda y recopilación de los documentos magisteriales objeto de estudio (2005-2013), se han seleccionado de la totalidad de encíclicas, exhortaciones, discursos, mensajes, saludos, audiencias, cartas, etc. (aproximadamente unos 3.239 documentos, que pueden ser consultados en la página web de la Santa Sede www.vatican.va), los seis discursos de mayor relevancia y más emblemáticos pronunciados por Benedicto XVI en distintos foros: Discurso en la Universidad de Ratisbona. *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*, Ratisbona (Baviera), 12 de septiembre de 2006; Discurso preparado para el encuentro con la Universidad de Roma “*La Sapienza*” (texto de la conferencia que el Papa Benedicto XVI iba a pronunciar durante su visita a dicha universidad el jueves 17 de enero de 2007 y que finalmente, fue cancelada el 15 de enero); Discurso a los miembros de la Asamblea General de las Naciones Unidas, Nueva York, 18 de abril de 2008; Encuentro con el mundo de la cultura en *el Collège Des Bernardins*, París 12 de septiembre de 2008; Discurso a representantes de la sociedad británica, *Westminster Hall-City of Westminster*, 17 de septiembre de 2010; y Discurso en el *Bundestag* en el parlamento federal alemán, Berlín, 22 de septiembre de 2011.

⁹⁰ El mismo año en que se funda el Instituto es publicado el primero de los dieciséis volúmenes que componen la totalidad de las *Obras Completas*. El volumen está dedicado a la Teología de la liturgia. Véase J. RATZINGER, *Gesammelte Schriften. Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Band 11 (Herder, Freiburg 2008); trad. esp.: *Teología de la liturgia. La fundamentación sacramental de la existencia cristiana*, O. C. XI (BAC, Madrid 2012).

⁹¹ Se indican las obras pendientes de publicación hasta el momento actual por la editorial Herder y por tanto, por la editorial española BAC: *G. S., Herkunft und Bestimmung. Schöpfung-Anthropologie-Mariologie*, Band 5; trad. esp.: *Origen y destino del hombre. Creación Antropología-Mariología*, O. C. V, *G. S., Aus meinem Leben. Autobiographische Texte*, Band 15; trad. esp.: *Mi vida. Textos autobiográficos*, O. C. XV, *G. S., Bibliographie und Gesammet-Register*, Band 16; trad. esp.: *Bibliografía e índices*, O. C. XVI.

⁹² *G. S., Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Philosophische Vernunft-Kultur-Europa-Gesellschaft*, *Erster Teilband*, Band 3/1, *Zweiter Teilband*, Band 3/2 (Herder, Freiburg 2020); trad. esp.: *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos. La relación circular entre fides y ratio*, pendiente de

última, iniciada en 2012 y presentada en la Biblioteca Nacional de España, está permitiendo mejorar las traducciones existentes hasta el momento, dado que en ella participan un nutrido elenco de grandes teólogos especialistas en el pensamiento de Ratzinger. Naturalmente, dicha labor garantizará en un futuro la actividad investigadora en el ámbito científico.

Por último, hay que decir que este trabajo no se ha elaborado a base de detalles eruditos. En la medida de lo posible se ha tratado de evitar redundancias y lagunas al objeto de preservar la mayor unidad y coherencia en su estructura. Por tanto, como acostumbra a decir el propio Ratzinger en algunas de sus obras, esta tesis «pretende ser más una invitación al diálogo que una exposición definitiva del tema»⁹³.

2. METODOLOGÍA DEL TRABAJO

El método de trabajo forma parte del camino tomado en la investigación. Así pues, para alcanzar los objetivos propuestos es necesario adentrarse en un terreno inicialmente desconocido, a través de dos senderos, el de los autores o fuentes que han nutrido la formación de Ratzinger, y el de la elaboración de su pensamiento a partir de sus propias obras y escritos principales. Al final del recorrido se espera comprobar el acierto en la elección del método empleado, del camino elegido que nos permitirá entablar relación con numerosos autores citados. Para penetrar en la obra ratzingeriana se tendrán en cuenta el contexto cultural que la rodea y la

publicación por la ed. BAC, O.C. III/1/2. *G. S., Glaube in Schrift und Tradition. Zur Theologischen Prinzipienlehre, Erster Teilband*, Band 9/1, *Zweiter Teilband*, Band 9/2 (Herder, Freiburg 2016); trad. esp.: *Revelación-Escritura-Tradición. Hermenéutica y principios de la enseñanza de la teología*, pendiente de publicación por la ed. BAC, O.C. IX/1/2. *G. S., Im Gespräch mit der Zeit, Erster Teilband*, Band 13/1, *Zweiter Teilband*, Band 13/2 (Herder, Freiburg 2016), *Dritter Teilband*, Band 13/3 (Herder, Freiburg 2017); trad. esp.: *En diálogo con nuestro tiempo. Entrevistas-Opiniones-Reflexiones*, pendiente de publicación por la ed. BAC, O.C. XIII/1/2/3. *G. S. Predigten. Homilien-Ansprachen-Meditationen, Erster Teilband*, Band 14/1, *Zweiter Teilband*, Band 14/2, *Dritter Teilband*, Band 14/3 (Herder, Freiburg 2019) ; trad. esp.: *Homilías para el Año litúrgico. Meditaciones-Oraciones-Reflexiones*, pendiente de publicación por la ed. BAC, O.C. XIV/1/2/3 (Traducción según la relación de volúmenes de la editorial BAC).

⁹³ Véase la nota introductoria de *Fraternidad cristiana* en J. RATZINGER, *Iglesia. Signo entre los pueblos*. O.C. VIII/1, 3.

trayectoria intelectual de su autor. La metodología a seguir permitirá establecer una relación de discipulado con el maestro alemán, a partir de la presentación bio-bibliográfica (trayectoria conjunta de vida y obra), de la génesis y del proceso evolutivo de su desarrollo intelectual, desde los hitos más relevantes de su vida como teólogo, catedrático, obispo, prefecto, cardenal y papa. Así, junto a las fuentes previas al autor, parece oportuno tratar algunos de los fundamentos teológicos y filosóficos según algunas de las categorías centrales de su pensamiento (*quaerere Deum*, teología, verdad, razón, libertad, fe, conciencia, ley natural, amor, muerte, ...). Sin duda, temas muy potentes y presentes en su obra y en sus audaces e inteligentes discursos pronunciados en foros culturales, políticos e institucionales. Intervenciones que constatan una especial atención a las grandes cuestiones que afectan a la cultura postmoderna en la sociedad contemporánea. Ciertamente, a la luz del discurso de Ratisbona, se conocerán las líneas temáticas de la lección, los puntos de partida y de llegada de las propias reflexiones, el diálogo con contrincentes y aliados, la formulación de interrogantes acerca de la situación en que nos encontramos y de cómo hemos llegado a ella, además de interesantes propuestas, todo ello en un ejercicio de contextualización, de aportaciones y de límites a la línea discursiva del texto objeto de exégesis.

La cuestión del método no es insustancial, como tampoco lo es el aparato crítico empleado, por medio del cual se constata fehacientemente tanto el origen como la procedencia de cuantos datos se recogen en un trabajo de carácter científico. Para la presente tesis, inscrita según la nomenclatura internacional de la UNESCO en los campos de Ciencia y Tecnología, en el código de sistemas Teológicos-Filosóficos, se ha optado por un aparato crítico propio de los sistemas clásicos de la filosofía y la teología en lo que respecta a los aspectos formales como son: listado de abreviaturas, elenco bibliográfico, índice onomástico, modo unitario y sistemático empleado en citas y referencias (bien directas o indirectas), así como notas insertadas a pie de página. De este modo y según el Plan de Investigación aprobado por la Universidad a Distancia de Madrid (UDIMA), la Tesis Doctoral no quedará vinculada a otros estilos de citación normalizados, tales como Harvard y

American Psychological Association (APA), contenidos en los manuales de elaboración de bibliografía de la Biblioteca Hipatia de la UDIMA.

Los medios disponibles para alcanzar los objetivos propuestos son de ordinario medios bibliográficos⁹⁴, sin perjuicio de otros recursos, como pueda ser excepcionalmente alguna entrevista realizada a personas del entorno del autor. Tales medios estarán integrados por obras de literatura primaria (del autor objeto de estudio), literatura secundaria (de los comentaristas e intérpretes del mismo) y por otras fuentes y recursos que han sido utilizados durante el periodo de investigación, según la siguiente clasificación:

1. Literatura de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, clasificada tanto en libros como en artículos y textos magisteriales (cartas encíclicas, exhortaciones apostólicas, discursos, audiencias, homilías, mensajes y saludos).
2. Literatura sobre Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, clasificada en libros y artículos.
3. Otra literatura citada, clasificada en libros y artículos.
4. Escritos citados, tales como pueden ser textos magisteriales, textos de la Iglesia, diccionarios, etc.

3. ESTRUCTURA DE LA TESIS

Una vez planteada la ponderación del argumento propuesto, su motivación, los objetivos y límites, una pequeña exposición de la idea inicial en la que se sustenta el proyecto, su oportunidad e interés, y presentada la justificación de la metodología y el itinerario a seguir, se ofrece un breve esbozo de la estructura

⁹⁴ En la bibliografía principal se incluyen los escritos de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI que han sido traducidos al castellano, así como los estudios más destacados sobre su pensamiento teológico y su vida. Al margen de la edición de las *Obras Completas* (editoriales Herder y BAC), la bibliografía correspondiente a las publicaciones propias, actividad editorial, colaboraciones en obras conjuntas y en revistas hasta el año 2002, se puede consultar en J. RATZINGER, *Weg Gemeinschaft des Glaubens: Kirche als Communio* (Sankt Ulrich, Augsburg 2002); tr. esp.: *Convocados en el camino de la fe* (Cristiandad, Madrid 2004) 310-384. También puede examinarse la bibliografía publicada hasta su elección como Sumo Pontífice, incluida la célebre homilía de inicio de su pontificado, pronunciada el 24 de abril de 2005, en P. BLANCO, *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones* (Rialp, Madrid 2005) 245-290.

tripartita que, en dos volúmenes⁹⁵, cuenta con tres bloques o partes bien conexas entre sí desde un punto de visto lógico (como fundamento, desarrollo y punto focal), y que componen la presente tesis formada por una Introducción General, cinco capítulos con sus respectivas introducciones y conclusiones, además de una Conclusión Final sobre el estudio realizado.

La primera parte consta de un estudio genérico de las fuentes, que como se ha indicado anteriormente, nos ofrece de manera progresiva la conformación del pensamiento de Joseph Ratzinger. Se compone de dos capítulos, el primero de los cuales está dedicado al estudio bio-bibliográfico, en el que se analizan los acontecimientos más significativos de la vida de nuestro autor, su nacimiento, los traslados familiares, los estudios, su ordenación⁹⁶ y el inicio de su trayectoria teológica con una tesis doctoral (*Doktorarbeit*) sobre la eclesiología agustiniana y otra para la habilitación (*Habilitationschrift*) de la libre docencia sobre la teología de la historia bonaventuriana. En dicho capítulo también se incluye el análisis de alguna de las obras que nos permitirán ir conociendo de forma paulatina al teólogo de la razón⁹⁷, el incansable buscador de la verdad, una categoría muy presente en su formación filosófica y teológica, en su pensamiento y su actividad docente

⁹⁵ La razón de tal división obedece en esencial a la dimensión del trabajo realizado. A ello se añade que, el capítulo quinto –correspondiente al Discurso de Ratisbona– presenta por sí mismo una unidad y coherencia interna que permite desligarlo del resto. Así, de este modo, se hace más manejable la lectura de la Tesis.

⁹⁶ Webinar di Rome reports per il 70esimo di sacerdozio del papa emerito (Encuentro zoom 23 giugno 2021 alle ore 17:00). Con la participación de monseñor Georg Gänswein (Prefecto de la Casa Pontificia); Federico Lombardi (Presidente de la Fundación Ratzinger-Benedicto XVI); Pablo Blanco Sarto (Profesor de la Universidad de Navarra); Esther Gómez de Pedro (Profesora de la Universidad San Tomás -Chile-). De las distintas intervenciones podemos resaltar la profundidad de la vocación sacerdotal de Joseph Ratzinger, clave fundamental para interpretar su vida, en la que la eucaristía y la adoración tiene una gran importancia y centralidad. <http://www.fondazioneratzinger.va/content/fondazioneratzinger/it/news/notizie/webinar-di-rome-reports-per-il-70esimo-di-sacerdozio-del-papa-em.html> (encuentro seguido el 23 de junio de 2021).

⁹⁷ «Benedicto XVI es llamado ‘el papa de la razón’, por su decidida defensa en un mundo algo alérgico a ella. El papa-profesor ha hablado innumerables ocasiones sobre este tema central y decisivo en la sociedad actual, [...] ha propuesto una ‘nueva Ilustración’ que ha de surgir a partir de una nueva razón». P. BLANCO SARTO, *Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Un mapa de sus ideas* (BAC, Madrid 2012) 57.

desarrollada en prestigiosas universidades alemanas⁹⁸, además de en su labor pastoral.

El segundo capítulo gira en torno al estudio de las fuentes del autor, es decir, aquellos hilos conductores en su formación que de un modo u otro han nutrido su desarrollo intelectual y espiritual. Aunque son muchas las voces que enriquecen su pensamiento, por razones de extensión, se analizarán las de mayor relevancia. No obstante, el estudio abarca desde la filosofía griega hasta las corrientes más influyentes que impregnan su teología, como son la agustiniana, franciscana, dialógica hebrea y personalista. Desde Sócrates y Platón hasta autores del neoplatonismo de primera hora como Plotino y Porfirio, para llegar a los pensadores de mayor consideración e influencia en su pensamiento, Agustín de Hipona, Buenaventura de Bagnoregio, Martin Buber, Romano Guardini⁹⁹, Henri de Lubac o Hans Urs von Balthasar, todos ellos presentes en la madurez de sus obras y de sus textos magisteriales.

La segunda parte de la tesis –dividida en dos capítulos– nos mostrará, en el tercero, el estudio general de las obras¹⁰⁰ de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI según el itinerario expositivo de algunas de las categorías fundamentales para el ámbito filosófico-teológico. Esto es, la misión de la teología como ciencia que busca a Dios en diálogo con la filosofía, el sentido de la muerte, el amor como fuerza del conocimiento intelectual, las dimensiones de la fe, los aspectos morales, la ley

⁹⁸ Los primeros años de actividad académica e investigadora del joven Ratzinger transcurren en Frisinga (1952-1959), rodeado de profundos debates teológicos y filosóficos entre alumnos y docentes. A partir de su habilitación para la libre docencia, comienza en 1959 su labor académica en las universidades de Bonn (1959-1963), Münster (1963-1966), Tubinga (1966-1969) y Ratisbona (1969-1977).

⁹⁹ Parte del epígrafe del capítulo segundo correspondiente al estudio sobre Romano Guardini será publicado en una obra colectiva editada por Alejandro Sada Mier y Terán (Universidad Panamericana, México); Rudy Albino de Assunção (Centro Universitário Católica de Quixadá, Brazil) y Tracey Rowland (University of Notre Dame, Australia). Dicha obra, titulada *Ratzinger and the Philosophers*, será publicada en lengua inglesa, española y alemana.

¹⁰⁰ Habrán quedado al margen obviamente, aquellas obras que guardan relación con los aspectos más relevantes de su vida, por haber sido incluidas previamente en el capítulo primero y cuyo contenido se corresponde con el estudio bio-bibliográfico.

natural como sostén del estado de derecho, el problema de la conciencia errónea y algunas reflexiones sobre la verdad, la libertad y la razón, siendo ésta última el elemento esencial de la cristología dogmática. En el cuarto capítulo, una vez fijados los presupuestos dogmáticos de carácter cristológico y los fundamentos de la interpretación bíblica, se afrontará el estudio de la cristología ratzingeriana, una breve síntesis de un largo recorrido intelectual y vivencial, que impulsado por el encuentro entre fe y razón está presente en una dilatada obra coronada con la trilogía sobre *Jesús de Nazaret*.

Inmersos de lleno en la tesis, se llega a la tercera y última parte de la misma, centrada en la exposición, análisis y valoración del Discurso de Ratisbona. Dicha tercera parte está compuesta de un único capítulo, en el que se abordan, como síntesis y condensación de una buena parte de la trayectoria académica y pastoral de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, las líneas temáticas de la *lectio magistralis*.

El discurso titulado «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones» está perfectamente articulado con una honesta y potente capacidad analítica, de la que se deriva la primera gran censura al pontificado del papa Benedicto. Pero sin caer en la cuenta de cuantas reacciones se suscitaron dentro y fuera del mundo musulmán, ciertamente la *Vorlesung* sobre fe y razón desprende gran sutileza, inteligencia y crítica, pues con su acostumbrado estilo pedagógico, ordenador y clarificador que tanto caracteriza al papa alemán, y con una cita clave presente hasta cinco veces en el discurso –«no actuar según la razón (*σύν λόγῳ*) es contrario a la naturaleza de Dios»¹⁰¹–, Ratzinger aborda el tema nuclear de su pensamiento, o lo que es lo mismo, cuestiones sobre el binomio fe y razón. Para ello se apoya en una de las controversias o coloquios mantenidos por el docto emperador bizantino Manuel II Paleólogo y su interlocutor persa¹⁰². En efecto, se trata de uno de los

¹⁰¹ En palabras del profesor Ratzinger: «*Logos* significa razón, inteligencia, pero también palabra – un sentido que es palabra, que es relación, que es creativo– [...] la palabra en el principio, entiende el *ethos* como responsabilidad, como respuesta a la palabra y le otorga tanto su racionalidad como su orientación esencial». En efecto, Ratzinger se refiere al término griego *logos* de un modo amplio, como palabra, sentido, razón, verdad. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 24-25, 64.

¹⁰² La séptima controversia entre el docto emperador y su interlocutor persa es el punto de partida de las reflexiones de Benedicto XVI sobre el encuentro entre fe y razón. El diálogo mantenido por

aspectos esenciales de la teología ratzingeriana, el encuentro histórico entre la filosofía griega y la fe bíblica en la revelación y en la exégesis bíblica, origen y difusión del cristianismo y de su propia razonabilidad. Sin embargo, la cultura griega como la base y el desarrollo de la cultura europea ha sido percibida como piedra de tropiezo con la que se topa el cristianismo, superable a través de las sucesivas etapas de los programas de deshelenización. En este sentido, Benedicto XVI habla en su Discurso de los objetivos frustrados de las tres etapas, plantea la fe desde su razonabilidad y formula un llamamiento urgente para alcanzar en el contexto cultural actual un auténtico y verdadero diálogo con otras religiones, desde su propuesta de *ensanchamiento de los horizontes de la racionalidad*, es decir, a partir de una concepción de *razón ampliada*. El estudio del texto pues, es un magnífico reto no sólo para el ámbito eclesiástico sino sobre todo para la propia institución universitaria¹⁰³.

Para concluir esta Introducción acerca de la temática objeto de estudio es necesario advertir de la dificultad que entraña el análisis y aproximación, por medio de la ciencia filosófica y teológica, al doble abismo del misterio de Dios y del hombre. Es menester por ello realizar un diagnóstico espiritual sobre la crisis antropológica que padecemos a causa del mortífero nihilismo, el pensamiento

el ilustrado emperador bizantino Manuel II Paleólogo con el *Mudarris* experto en ley coránica se desarrolló en Ankara hacia el año 1391, durante el asedio de Constantinopla (1394-1402). En su Discurso Benedicto XVI incluye información sobre las tres publicaciones distintas del mencionado texto. En su encuentro con el mundo de la cultura en la Universidad de Ratisbona el Papa utiliza la publicada durante la década de los años sesenta por el profesor Theodore Khoury (Universidad de Münster). Compuesta por una introducción sobre el origen, la tradición y la estructura del diálogo, incluye además el texto en griego y su traducción al francés. De los 26 diálogos o coloquios mantenidos por el emperador bizantino y el persa culto, Khoury sólo editó el correspondiente a la 7ª «controversia», aunque incorporó también un breve resumen del resto. Consúltense en MANUEL II PALEOLOGUE, *Entretiens avec un musulman. 7 controverse* (Cerf, Paris 1966).

¹⁰³ En el discurso de 23 de junio de 2007 dirigido a los participantes en el encuentro europeo de profesores universitarios, el papa teólogo propone en cuanto a la comprensión de los retos y desafíos planteados por la cultura contemporánea, un concepto de razón que tiene que «ensancharse», frente a los intentos reduccionistas de limitación de la razón. En un contexto similar, el 7 de junio de 2008, en el discurso pronunciado durante el VI simposio europeo de profesores universitarios, presentaba una propuesta de investigación con el fin de reactivar la filosofía en el ámbito cultural y académico, consistente en «ensanchar los horizontes de la racionalidad» (*die Horizonte der Vernunft auszuweiten*), frente a los intentos de limitar el conocimiento a lo puramente empírico.

fragmentado, inestable e incierto tan característico de nuestra sociedad de hoy, fuertemente secularizada, relativista y utilitarista. Ello no es baladí, pues, ¿cómo se puede ofrecer al hombre una opción de confianza total en un mundo donde la fragilidad de las certidumbres, convicciones, creencias y valores se percibe por doquier? Consciente de la insuficiencia de estas páginas, se espera que puedan servir de ayuda a cualquier inteligencia sensible que busca lo oculto a los ojos del mundo y desea penetrar en lo Otro, en el misterio origen de toda realidad más allá de toda doctrina y pensamiento humano.

Con las palabras dirigidas al gran Apóstol de los gentiles «Te basta mi gracia: la fuerza se realiza en la debilidad» (2Cor 12,9), nos resta tan sólo solicitar indulgencia y comprensión por la posible sobreabundancia de citas aportadas. El propósito, lejos de fatigar al lector, ha sido tratar de presentar un trabajo lo más enriquecido posible sobre el pensamiento de una de las más deslumbrantes autoridades del ámbito intelectual.

PRIMERA PARTE

ESTUDIO GENERAL DE LAS FUENTES DEL DISCURSO DE RATISBONA

INTRODUCCIÓN

El trabajo objeto de la presente tesis se encuentra estructurado en tres partes íntimamente unidas entre sí. Entre ellas hay una relación de fundamentación y compleción, con el fin de alcanzar el máximo grado de unidad, coherencia y sucesividad, así como la necesaria secuencialidad en la temática investigada. Esta primera parte consta de dos capítulos que permiten ahondar en el pensamiento de Joseph Ratzinger y en las fuentes y estímulos que han nutrido su estudio hasta su magistral intervención ante representantes de la ciencia, en el Aula Magna de la Universidad de Ratisbona que situada en la importante ciudad episcopal y académica de Baviera constituye su último destino académico. Actualmente es considerada como uno de los principales centros de estudio y de investigación de la obra de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI¹⁰⁴.

Para el estudio de la génesis del pensamiento ratzingeriano y el alcance de la maduración de sus ideas, en el primer capítulo se aportan aquellos rasgos biográficos más significativos en conexión con algunas de sus obras, elegidas estas al hilo de los acontecimientos o pasajes más relevantes de su vida¹⁰⁵. Ello nos permitirá presentar a un hijo de la Baviera católica, alejado de la cultura berlinesa y del

¹⁰⁴ Como se ha indicado, en el Instituto «Papa Benedicto XVI» y a través de la biblioteca especializada en nuestro autor, Gerhard Ludwig Müller, obispo de Ratisbona desde 2002 a 2012 y prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe desde 2012 hasta 2017, se encarga de realizar los exhaustivos trabajos y estudios de recopilar toda la documentación sobre vida, obra y pensamiento del papa teólogo, para su publicación mediante la edición de las *Obras Completas* por la editorial Herder. Mientras en España, con apoyo de la Conferencia Episcopal Española, la Biblioteca de Autores Cristianos nos ofrece la obra completa de Ratzinger en 18 volúmenes, siguiendo fielmente la mencionada edición alemana. Véase el prefacio para la edición española. Cf. J. RATZINGER, *Teología de la liturgia. O.C. XI* (BAC, Madrid 2012) XI-XII.

¹⁰⁵ En cuanto a la reflexión sobre la mayor parte de su obra y Magisterio, se recuerda que será abordará –atendiendo a las categorías elegidas para su estudio–, en la parte segunda de la tesis (capítulos tercero y cuarto).

modo de vida prusiano, que, inspirándose en el anselmiano «*fides quaerens intellectum*» del *Proslogion*, muestra un continuo interés por la razonabilidad del cristianismo, el diálogo con la cultura de su tiempo y la búsqueda de la verdad¹⁰⁶.

Ciertamente, tratándose de un autor de reconocido prestigio, avalado por una larga y rica trayectoria teológica, filosófica y humana, nos parece necesario incluir un estudio bio-bibliográfico enriquecido por algunas de las apreciaciones más destacadas sobre su persona, visibles en el desarrollo de estas páginas.

El historiador inglés Peter Watson pone a Benedicto XVI al nivel de Lessing, Kant y Beethoven y lo llama uno de los últimos representantes del ‘genio alemán’. Para el peruano Mario Vargas Llosa, premio Nobel de literatura, se trata de uno de los intelectuales más destacados del presente, cuyas ‘novedosas y atrevidas reflexiones’ dan respuesta a los problemas morales, culturales y existenciales de nuestro tiempo¹⁰⁷.

En el segundo capítulo se ahondará en el estudio de las fuentes previas a nuestro autor que directa o indirectamente han nutrido su inteligencia y su espíritu, forjando una sólida formación y un estilo argumentativo propio. Ello permitirá introducirnos en el ámbito del pensamiento griego, del platonismo, de la corriente agustiniana, franciscana, dialógica hebrea, modernista y personalista, que tanta influencia ha ejercido en el teólogo Ratzinger, y que finalmente tras una larga trayectoria intelectual ha fructificado en muchos de sus trabajos (obras, artículos, Magisterio, etc.). Naturalmente, en el estudio estarán presentes los principales autores con los que el obispo de Roma –número doscientos sesenta y cinco– dialoga de forma explícita o implícita en su famosa *lectio magistralis* objeto de la presente investigación¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Cf. G. WEIGEL, *La elección de Dios: Benedicto XVI y el futuro de la Iglesia* (Criteria, Madrid 2006) 180-181.

¹⁰⁷ Véase el Prólogo de Peter Seewald, BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones con Peter Seewald* (Mensajero, Bilbao 2016) 24.

¹⁰⁸ Se cita algunos de los autores que nutren la *Vorlesung* de Ratisbona: Sócrates, Aristóteles, san Pablo, san Juan, santo Tomás de Aquino, Blaise Pascal, Manuel II Paleólogo, Juan Duns Scoto, René Descartes, Immanuel Kant, Martín Lutero, Adolf von Harnack, Romano Guardini y Aloys Grillmeier.

La teología del siglo XX y de comienzos del tercer milenio cuenta pues con un testigo de excepción, el gran teólogo alemán. Al lector de sus obras le resulta fácil entrar en contacto con figuras como Agustín de Hipona (354-430), Buenaventura de Bagnoregio (1221-1247), John Henry Newman (1801-1890), Martin Buber (1878-1965), Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), Romano Guardini (1885-1968), Karl Barth (1886-1968), Gottlieb Söhngen (1892-1971), Yves Congar (1904-1995), Karl Rahner (1904-1984), Henri de Lubac (1896-1991), Hans Urs von Balthasar (1905-1988) y Hans Küng (1928-2021).

Lo cierto es que concluida su larga y fecunda etapa académica, estando ya al servicio del cargo episcopal, Ratzinger confiesa no haber buscado nunca un sistema teológico propio o la creación de nuevas teorías. Atribuye su intenso y extenso trabajo a un intento de hacer una teología lo más abierta y amplia posible, desde la reflexión junto a otros grandes pensadores de la fe. Una teología capaz de despertar el interés por la exégesis bíblica y la patrística, el devenir histórico y el diálogo con el pensamiento contemporáneo¹⁰⁹, desde su potente contribución al desarrollo de la relación entre cristianismo y sociedad plural. En el modo de argumentar de nuestro teólogo no falta la mirada retrospectiva. Tampoco la refutación mediante una teología dialógica que abarca la historia, la Iglesia y la propia realidad, otorgando máximo protagonismo al binomio fe y razón.

Para Ratzinger la razón (*die Vernunft*) es la capacidad humana de vivir y permanecer en la verdad, ya que el hombre ha sido dotado para su conocimiento, aunque su búsqueda requiera esfuerzo. Ciertamente, buscar la verdad genera grandeza, plenitud y otorga felicidad a la existencia humana¹¹⁰.

¹⁰⁹ Sin duda la teología de Ratzinger algo alejada de la teología tomista se basa en una vuelta a las fuentes, la Sagrada Escritura y a los Padres de la Iglesia en diálogo con el pensamiento griego. Cf. J. RATZINGER, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio. Una conversación con Peter Seewald* (Palabra, Madrid 1997, 2006) 71-72.

¹¹⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 6-7, 1178a. En efecto, el conocimiento racional permite al hombre aspirar a un tipo de vida, la más asemejada posiblemente a la vida divina y, por tanto, la más feliz. ÍD., *Acerca del alma*, III, 4.

Una gran lucidez teológica y espiritual desplegada *ad intra* y *ad extra* se observa en la trayectoria del pensamiento ratzingeriano. Buena prueba de ello son las frecuentes visitas de Benedicto XVI a universidades, parlamentos e instituciones culturales. Así pues, con su especial y delicadísima sensibilidad cultural, Ratzinger afronta como testigo de excepción los retos más acuciantes de los comienzos de la nueva cultura postmoderna¹¹¹. Lejos de ser considerado *el último ilustrado*, se convierte en *el primer postmoderno*¹¹², por la novedad de su propuesta, esto es, la llamada urgente a *ensanchar los horizontes de la razón* (*die Horizonte der Vernunft auszuweiten*). Una *razón ampliada y abierta* que abra el camino a una verdadera comprensión de la realidad. Su incesante propuesta de ampliar los límites de la razón moderna invita a redescubrir la verdadera idea de razón, de realidad, de verdad y de ciencia, pues renunciar a las posibilidades más elevadas de la razón constituye la ruina del humanismo¹¹³. Como veremos en buena parte de la investigación, nuestro autor apuesta enfáticamente por una nueva Ilustración postmoderna, una cultura nueva y, por ende, una sociedad en la que la razón sea más abierta. Ratzinger no reivindica una razón antimoderna, como la propugnada por Habermas (1929-), sino, como apunta Kasper (1933-), postmoderna «en el sentido más amplio y esperanzador»¹¹⁴.

¹¹¹ Con palabras del papa Francisco «se puede decir que hoy no vivimos una época de cambio sino un cambio de época. Las situaciones que vivimos hoy plantean desafíos nuevos que, para nosotros, a veces, son incluso difíciles de comprender. Nuestro tiempo nos pide vivir los problemas como desafíos y no como obstáculos: el Señor está activo y obra en el mundo». FRANCISCO, Discurso en el encuentro con los participantes en el V Congreso de la Iglesia italiana, Catedral de Florencia (Italia), 10 de noviembre de 2015.

¹¹² Cf. R. D. GARCÍA - P. BLANCO (eds.), *Benedicto XVI habla sobre cultura y sociedad* (Palabra, Madrid 2013) 6. La formulación de Pablo Blanco se basa en la respuesta de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI a los retos planteados a la razón, a la estética, al amor y a la esperanza, en los tiempos de postmodernidad. A ello se deben los apelativos de «papa de la razón» y «papa para la posmodernidad». Cf. P. BLANCO SARTO, «Benedicto XVI ¿un pensador posmoderno? El pensamiento de Joseph Ratzinger: *Límite* 29 vol. 9 (2014) 29-43.

¹¹³ BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en el Encuentro Europeo de Profesores Universitarios, Ciudad del Vaticano, 23 de junio de 2007; Discurso a los participantes en el VI Simposio de Profesores Europeos Universitarios, Ciudad del Vaticano, 7 de junio de 2008; Discurso con ocasión de la visita al Parlamento federal alemán Bundestag, Berlín (Alemania), 22 de septiembre de 2011.

¹¹⁴ Las referencias a los artículos de Habermas y Kasper en P. BLANCO SARTO, *La Teología de Joseph Ratzinger. Una introducción* (Palabra, Madrid 2011) 169-171. Otras referencias en J. L. VÁZQUEZ,

CAPÍTULO 1. ESTUDIO BIO-BIBLIOGRÁFICO

Habida cuenta de las numerosas biografías existentes¹¹⁵ e incluso de la publicación de un texto autobiográfico¹¹⁶, no se estima oportuno incluir un estudio pormenorizado sobre la vida de J. Ratzinger. Bastará con presentar los hitos más significativos de algunas de sus vivencias, su personalidad y sus ideas, a través de un elenco reducido de sus principales obras¹¹⁷. Los acontecimientos más significativos de su vida, su teología y magisterio nos permitirán aproximarnos al gran

«Amigo de la razón»: *Alfa y Omega* (26-5-2005) 24; L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, «El diálogo entre fe cristiana y razón secularizada. El 'caso Habermas'»: *Estudios trinitarios* 39 (2005/1) 93-102; P. BLANCO SARTO «La razón en el cristianismo. Una reivindicación de Joseph Ratzinger»: *Scripta Theologica* 2 vol. 37 (2005) 643-659; «Fe, razón y amor. Los discursos de Ratisbona»: *Scripta Theologica* 3 Vol. 39 (2007) 767-782; «Razón, islam y cristianismo»: *Scripta Theologica* 1 vol. 41 (2006) 199-225.

¹¹⁵ En este aspecto, se indican las consideradas más interesantes: A. NICHOLS, *Joseph Ratzinger* (San Paolo, Milano 1996); J. L. ALLEN, *Cardinal Ratzinger* (Continuum, New York 2000); P. BLANCO SARTO, *Joseph Ratzinger. Una biografía* (EUNSA, Navarra 2004); A. KISSLER, *Der deutsche Papst. Benedikt XVI und seine schwierige Heimat* (Freiburg 2005); ÍD., *Papst im Widerspruch: Benedikt XVI und seine Kirche 2005-2013* (Pattloch 2013); G. WEIGEL, *God's Choice: Pope Benedict XVI and the Future of the Catholic Church* (New York 2005); H.-J. FISCHER, *Benedicto XVI. Un retrato* (Barcelona 2005); M. BARDAZZI, *In the Vineyard of the Lord: The Life, Faith, and Teachings of Joseph Ratzinger, Pope Benedict XVI* (New York 2005); P. PFISTER (ed.), *Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising: Dokumente und Bilder aus Kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen* (Regensburg 2006); P. SEEWALD, *Benedikt XVI. Ein Porträt aus der Nähe* (Berlín 2005); ÍD., *Benedikt XVI. Leben und Auftrag* (Augsburg 2006); A. BORGHESE, *Tras las huellas de Joseph Ratzinger* (Madrid 2007); S. VON KEMPIS, *Benedetto. La biografia* (Marietti, Milán 2007); J. CHÉLINI, *Benedicto XVI, heredero del Concilio* (Bilbao 2008); P. BLANCO, *Benedicto XVI. El papa alemán* (Planeta, Barcelona 2010); G. RATZINGER, *Mein Bruder, der Papst* (München 2011); tr. esp.: *Mi hermano, el Papa* (San Pablo, Madrid 2012); G. VALENTE, *El profesor Ratzinger 1946-1977: los años dedicados al estudio y a la docencia en el recuerdo de sus compañeros y alumnos* (San Pablo, Madrid 2011); H. LANGENDÖRFER (ed.), *Danke Benedikt: Sein Leben - Sein Pontifikat - Sein Rücktritt* (Freiburg-Basel-Wien 2013); G. B. BRUNORI, *Benedicto XVI. Fe y profecía del primer Papa emérito de la historia* (Paulinas, Madrid 2018); R. REGOLI, *El pontificado de Benedicto XVI. Más allá de la crisis de la Iglesia* (Encuentro, Madrid 2018); P. BLANCO SARTO, *Benedicto XVI. La biografía* (Paulinas, Madrid 2019); P. SEEWALD, *Benedikt XVI. Ein Leben* (Broemer, München 2020); trad. esp.: *Benedicto XVI. Una vida* (Mensajero, Bilbao 2020).

¹¹⁶ J. RATZINGER, *Aus meinem Leben Erinnerungen 1927-1977* (San Paolo, Milano 1997); tr. esp.: *Mi vida. Autobiografía* (Encuentro, Madrid 1997, 2005).

¹¹⁷ Como se ha indicado en la Introducción del presente capítulo, el estudio más general, tanto del Magisterio como del resto de su obra, se incluye en la segunda parte de la tesis: *Estudio General de las obras de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI*, Capítulo 3. *Estudio de la biografía de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI*.

pensador bávaro, al conocido como teólogo de la razón¹¹⁸ e incansable buscador de la verdad (*Wahrheit*), búsqueda presente no sólo durante la etapa de su formación teológica y su actividad académica en algunas de las más importantes universidades alemanas¹¹⁹, sino también durante su labor como arzobispo, prefecto y sucesor de la cátedra de Pedro. En este sentido, certeramente sostiene el teólogo alemán:

A lo largo de mi trayectoria intelectual [...] llegué a comprender y a percibir con claridad que renunciar a la verdad no sólo no solucionaba nada, sino que además se corría el peligro de acabar en una dictadura de la voluntad. [...] si el hombre no reconoce la verdad, se degrada [...] se envilece¹²⁰.

A las 4:15 horas de una fría noche del 16 de abril de 1927 nace Joseph Aloysius Ratzinger¹²¹ en Marktl am Inn, un pueblecito católico de la Alta Baviera¹²². Es bautizado a las 8:30 del mismo día de su alumbramiento con el agua bautismal recién bendecida, hecho al que el propio Ratzinger alude con emoción, como signo

¹¹⁸ «Benedicto XVI es llamado ‘el papa de la razón’, por su decidida defensa en un mundo algo alérgico a ella. El papa-profesor ha hablado innumerables ocasiones sobre este tema central y decisivo en la sociedad actual». P. BLANCO SARTO, *Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Un mapa de sus ideas* (BAC, Madrid 2012) 57.

¹¹⁹ «Después de Romano Guardini, ha sido posiblemente uno de los profesores de teología en el siglo XX que mejor han sabido conectar con las inquietudes más profundas de sus alumnos». J. CATALÁN, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 338 en P. BLANCO, *Benedicto XVI. La biografía* (San Pablo, Madrid 2019) 161.

¹²⁰ J. RATZINGER, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio. Una conversación con Peter Seewald* (Palabra, Madrid 1997, 92006) 73.

¹²¹ Aloysius es una variante de Luis o Ludwig, un antiguo nombre germano. Pero patrón de la juventud en Italia, lugar de donde era natural san Aloysius (Luis) de Gonzaga (1568-1591).

¹²² Se trata de un pequeño pueblo en los Alpes junto al río Eno (Inn), que atraviesa la localidad de Innsbruck, cerca del santuario mariano de Altötting. Marktl am Inn, el pueblo donde había sido trasladado en 1925 el padre del futuro Papa, se encuentra a orillas de un afluente del Danubio, cuyas aguas discurren por Austria, Suiza y Alemania.

premonitorio de su vida inmersa desde el comienzo en el misterio pascual y en la dimensión escatológica de la existencia humana¹²³.

La profesión de su padre –comisario de policía– junto a los riesgos a los que su familia estuvo expuesta durante el nazismo son motivo de continuos traslados a lo largo de su infancia¹²⁴. El primer cambió de residencia tiene como destino la pequeña localidad de Tittmoning, cerca de la frontera austriaca. Posteriormente, la familia se marcha a vivir al pueblo de Aschau donde Ratzinger pasa sus primeros años escolares, momento en que despunta ya su vocación de escribir y enseñar. En palabras del anciano prefecto de los seminaristas Alfred Läßle, «Joseph era como una esponja [...] cuando encontraba alguna novedad en el estudio [...] se llenaba de entusiasmo y no veía el momento de comunicarlo a los demás»¹²⁵. Muy pronto, la grandeza polifónica de la música sacra y el esplendor del arte religioso le cautivan tanto como su interés intelectual por la comprensión de la realidad.

1. ALUMNO EN EL GYMNASIUM Y SEMINARISTA

Una vez jubilado su padre en el año 1937, la familia vive un nuevo traslado a Traunstein, lugar en donde el joven Ratzinger comienza el *bachillerato humanístico* (*humanistische Gymnasium*) con el latín como asignatura básica, lo que le permitirá el acceso a las fuentes antiguas. Durante aquellos años, gracias a la proximidad de la residencia familiar a la ciudad de Salzburgo y debido a la supresión de la frontera con Austria como consecuencia de la anexión (*Anschluss*) de ésta al Tercer Reich, la música, particularmente la mozartiana, penetra en el alma del joven Joseph¹²⁶.

¹²³ Así pues, «la frase ‘a las puertas de la Pascua, aunque sin entrar todavía’, se convierte a partir de ese día en una metáfora de toda su vida, inmersa así desde el comienzo en el misterio pascual». G. RATZINGER, *Mi hermano, el Papa* (San Pablo, Madrid 2012) 43; Cf. J. RATZINGER, *Mi vida*, 26-27.

¹²⁴ Durante treinta y cinco años de servicio, Joseph Ratzinger padre cambió catorce veces de destino, no sólo por su condición de gendarme de policía rural, sino por su conocida posición frente al nazismo. Cf. S. VON KEMPIS, *Benedetto. La biografía* (Marietti, Milán 2007) 13; J. M. GARCÍA PELEGRÍN, *La Iglesia y el nacionalsocialismo. Cristinos ante un movimiento neopagano* (Palabra, Madrid 2015) 45.

¹²⁵ G. VALENTE, *El profesor Ratzinger 1946-1977: los años dedicados al estudio y a la docencia en el recuerdo de sus compañeros y alumnos* (San Pablo, Madrid 2011) 31.

¹²⁶ Cf. J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 51-52.

En 1939 precedido por su hermano Georg¹²⁷, ingresa con doce años en el seminario menor de Traunstein. Por entonces, poco a poco irá madurando el proceso de su vocación sacerdotal¹²⁸, no sin una cierta lucha interior muy a pesar de su gran interés por la liturgia¹²⁹.

En 1941 los dos hermanos tendrán que abandonar el seminario al ser movilizados y enviados posteriormente a diferentes destinos durante los años de la guerra¹³⁰. Concluido el servicio militar en las defensas antiaéreas de Múnich, el joven Joseph es trasladado a la localidad de Bad Aibling, y de ahí, a un enorme campo de labranza cerca de Ulm, en el que los estadounidenses llegaron a concentrar a unos cincuenta mil prisioneros¹³¹. En aquel lugar Ratzinger permanece hasta

¹²⁷ Para distinguirlos, los compañeros los llamaban *Orgel-Ratz* (el Ratzinger órgano) y *Bücher-Ratz* (el Ratzinger libros). El gran melómano, Georg, llegará a dirigir el famoso coro de los niños cantores de la catedral de Ratisbona (*Regensburg*) durante treinta años. Cf. G. VALENTE, *El profesor Ratzinger 1946-1977*, 31; G. RATZINGER, *Mi hermano, el Papa*, 178.

¹²⁸ Cf. J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald* (Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores, Barcelona 2002) 19-20. Sobre la vocación escuchemos el siguiente testimonio: «Su hermano Georg dijo que quería hacerse cura. Joseph estaba indeciso. Al principio quería ser pintor, después albañil. Cuando un día vino el cardenal Michael von Faulhaber de Múnich, todo un príncipe de la Iglesia vestido de púrpura, le vino a la cabeza una idea clara: ‘yo quiero ser eso’. En casa se jugaba alguna vez a hacer de párroco, y en una ocasión los dos hermanos le quemaron una trenza a su hermana, cuando simulaban una procesión con velas». P. SEEWALD, *Geboren in der Osternacht*, en Id (ed.), *Der deutsche Papst*, 40 en P. BLANCO, *Benedicto XVI. La Biografía* (San Pablo, Madrid 2019) 43.

¹²⁹ Cf. J. RATZINGER, *Mi vida*, 39-41.

¹³⁰ Con 16 años Ratzinger fue enviado al norte de Múnich para vigilar una planta de la fábrica BMW encargada entonces de la fabricación de los motores para los aviones. A ese destino, pronto le suceden otros. De este modo, el joven vivió los difíciles tiempos de la guerra y fue objeto de burlas al confesar valientemente su intención de ser sacerdote, cuando fue preguntado por un oficial. En definitiva, ya fueran estudiantes procedentes de internados o no, lo cierto es que en aquella situación, muchos jóvenes se vivieron sometidos a un régimen brutalmente tiránico. Cf. G. RATZINGER, *Mi hermano, el Papa* (San Pablo, Madrid 2012) 143-146.

¹³¹ Sólo le permitieron llevar un cuaderno en el que anotaba algunas de sus vivencias personales, en él escribía poesías en griego y verdaderos ensayos sobre las materias estudiadas durante el bachillerato. Cf. BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones*, 94.

ser liberado el 19 de junio de 1945. Apenas había cumplido los dieciocho años, por fin se produce el anhelado reencuentro familiar¹³².

Es menester recordar que durante los tiempos del nacionalsocialismo se buscaba denigrar continuamente a los católicos desde el propio Estado. Ratzinger aprendió a rebatir intelectualmente los posibles ataques contra la fe, con una actitud de total apertura y diálogo que mantendrá durante toda su vida¹³³. Como dice en su acertada reflexión: «En aquel tiempo [...] había muchas polémicas y era particularmente necesario tener bien preparadas las respuestas [...]. Las disputas intelectuales eran muy frecuentes; había que estar bien pertrechados contra los posibles ataques»¹³⁴.

2. MAESTROS Y ESTUDIOS

Los primeros estudios filosófico-teológicos en el Seminario de Frisinga permiten al futuro teólogo acceder al campo del conocimiento deseado tanto, sobre todo en aquellos años de escasez y desolación¹³⁵. Frisinga era una ciudad culta y los intereses cultivados en ella eran muy variados¹³⁶.

En el ámbito de la filosofía Ratzinger se siente especialmente atraído por el existencialismo de Jaspers (1883-1969) y Heidegger (1889-1976), sin renunciar al

¹³² Pueden consultarse algunos de los acontecimientos familiares más importantes transcurridos tras estallar la II Guerra Mundial, desde la ocupación de Polonia en septiembre de 1939 hasta la rendición de Alemania en 1945, en J. RATZINGER, *Mi vida*, 53-64.

¹³³ Cf. M. CANTOS APARICIO, *Razón abierta. La idea de universidad en J. Ratzinger/Benedicto XVI* (BAC, Madrid 2015) 16.

¹³⁴ El cardenal Ratzinger recuerda como en aquellos años, todo lo relacionado con la religión le interesaba racionalmente. Cf. J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 54.

¹³⁵ Cf. J. RATZINGER, *Mi vida*, 66-67; *La sal de la tierra*, 65-66.

¹³⁶ En su autobiografía, el propio Ratzinger señala cómo penetró con entusiasmo en las lecturas de Dostoievsky, Gertrude von Le Fort, Bernanos o Claudel, entre otros. Además de su curiosidad por las teorías científicas de Planck, Heisenberg o Einstein. Y por supuesto la música, su gran pasión compartida con su hermano Georg, lo que le llevará a utilizar con frecuencia en sus escritos, giros o expresiones musicales. Cf. A. BORGHESE, *Tras las huellas de Joseph Ratzinger* (Libroslibres, Madrid 2007) 164-165. No en vano, el cardenal Meisner de Colonia lo presenta como «el Mozart de la teología». Cf. P. BLANCO SARTO, *Joseph Ratzinger. Vida y Teología* (Rialp, Madrid 2006) 17-18.

nihilismo de Nietzsche (1844-1900) o al filósofo de la intuición Bergson (1859-1941)¹³⁷.

El personalismo cultivado por algunos autores de la época se convierte para él en el punto de partida idóneo para nutrir su pensamiento filosófico y teológico¹³⁸, en especial la filosofía dialógica del gran pensador judío Martin Buber (1878-1965). También se acerca a autores de la talla de Romano Guardini¹³⁹, Henri de Lubac¹⁴⁰, Hans Urs von Balthasar¹⁴¹, o John Henry Newman (1801-1890)¹⁴². Pero sin duda uno de sus autores preferidos es san Agustín (354-430), tanto por su colosal obra y frescura de su pensamiento, como por el testimonio apasionado a la vez que profundo

¹³⁷ Sobre el filósofo francés, véase J. PADILLA MORENO, *Bergson. La intuición como método de conocimiento* (RBA, 2017) 9.

¹³⁸ Cf. BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones*, 108.

¹³⁹ Ratzinger valora a Guardini por su gran valentía para afrontar la réplica y por hacer uso de su libertad para oponerse a las opiniones dominantes. Cf. J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época*, 341. Sobre la influencia de Guardini en el Ratzinger teólogo, González de Cardedal indica cómo la mirada del futuro pontífice trata de descubrir lo esencial de la fe, la teología y la Iglesia. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ratzinger y Juan Pablo II. La Iglesia entre dos milenios* (Sígueme, Salamanca 2005) 51.

¹⁴⁰ En el teólogo francés el joven Ratzinger encuentra una amplia visión de la fe, que insertada en la modernidad no ofrece discontinuidad alguna respecto a la religión vivida durante su infancia. Es así como su obra *Catolicismo: aspectos sociales del dogma* se convierte muy pronto en el libro de cabecera para el joven estudiante alemán. Cf. BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones*, 108-109 y G. VALENTE, *El profesor Ratzinger 1946-1977*, 56-57.

¹⁴¹ Para Ratzinger «la obra de Balthasar es un verdadero regalo para nuestro tiempo», por la estética de la realidad y la unidad persistente entre teología y espiritualidad. En 1972 Ratzinger y el erudito suizo fundan junto a De Lubac la revista *Communio*. Una publicación muy diferente a la revista *Concilium*, que de corte progresista había sido instituida por Rahner, Küng y Schillebeeckx. Años más tarde, Ratzinger confesará: «el encuentro con Balthasar [a partir de 1960] fue para mí el comienzo de una amistad para toda la vida, de la cual sólo puedo estar agradecido. No he vuelto a conocer jamás a hombres con una formación teológica y cultural tan amplia como Balthasar y De Lubac». J. RATZINGER, *Mi vida*, 145; Cf. P. BLANCO SARTO, *Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Un mapa de sus ideas*, 13; BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones*, 185-188.

¹⁴² Para Ratzinger, durante los años de sus estudios en Frisinga, la doctrina de Newman sobre la conciencia pasó a ser parte del fundamento del personalismo teológico. Cf. J. RATZINGER, «Discours de son éminence le cardinal Joseph Ratzinger à l'occasion du centenaire de la mort du cardinal John Henry Newman», Ciudad del Vaticano, 28 de abril de 1990. En palabras del cardenal bávaro: «cuando el hombre escucha la voz de su conciencia, distingue el bien por encima de cualquier actitud permisiva o tolerante». J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 74. Véase también la presentación a cargo del cardenal Joseph Ratzinger en J. H. NEWMAN, *Apología pro Vita Sua. Historia de mis ideas religiosas* (Ciudadela, Madrid 2009) 9-14.

de sus *Confesiones*. El encuentro con el gran obispo de Hipona y su obra, a partir de 1946 le acompañará durante más de veinte años, convirtiéndose en el interlocutor permanente de su teología¹⁴³ frente a la fría e impersonal escolástica¹⁴⁴.

Una vez concluido el Bienio de Filosofía, en 1947 Ratzinger comienza los estudios de teología en el Instituto *Georgianum*, centro asociado al Seminario y dependiente de la Universidad de Múnich. Así pues, en el castillo de Fürstenried, destinado a las jornadas de cacería de los reyes de Baviera, con inhóspitas condiciones para la estancia de los estudiantes, el joven Ratzinger se formará durante los cuatro años siguientes con los mejores teólogos de su tiempo (Maier, Söhngen, Schamus, Pascher...). De esta interesante etapa de su vida se recoge el siguiente testimonio: «Me parecía algo magnífico profundizar en el gran universo de la historia de la fe, [...] se me abrieron vastos horizontes de pensamiento y aprendí así a reflexionar sobre las preguntas primordiales de la condición humana y sobre las preguntas de mi propia vida»¹⁴⁵.

3. ORDENACIÓN SACERDOTAL Y DOCENCIA

La influencia del santo de Hipona en el pensamiento ratzingeriano ha sido particularmente notable. No obstante, el profesor de Teología Fundamental

¹⁴³ Cf. J. RATZINGER, *Mi vida*, 68; *La sal de la tierra*, 66-67; BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones*, 111.

¹⁴⁴ En este sentido discurre la futura evolución de la teología ratzingeriana, puesto que «la renovación no fue cosa menor. Para [...] Joseph Ratzinger [...]: «La escuela de Venegono había superado la teología escolástica de las formulaciones sistemáticas abstractas que, estructurada sustancialmente como comentario a los axiomas, hacía que la fe cristiana apareciera como un sistema de pensamiento; ahora, en cambio, la base de la reflexión la sustentaban las categorías de acontecimiento y de encuentro. La fe cristiana no tiene su origen en evidencias teoréticas, sino en un acontecimiento: la historia de Jesucristo. Este acontecimiento se hace encuentro, y en ese encuentro se despliega la verdad. Por un lado, resulta aquí central la categoría de historia y con ella la idea de persona, y por otro la racionalidad, comprendida en un sentido totalmente distinto respecto al racionalismo, se convierte de forma novedosa en una de las determinaciones esenciales de la fe». J. RATZINGER, «Introduzione», en M. Camisasca, *Comunione e Liberazione. Le origini...*, op. Cit., p.7. (cf. ed. esp. p.11) en A. SAVORANA, *Luigi Giussani: su vida* (Encuentro, Madrid 2015) 60.

¹⁴⁵ G. RATZINGER, *Mi hermano, el Papa* (San Pablo, Madrid 2012) 186-187. Sobre ello el propio Ratzinger ofrece abundantísimos detalles en uno de los capítulos de su autobiografía. Cf. J. RATZINGER, *Mi vida*, 71-87.

Gottlieb Söhngen (1892-1971) es probablemente su verdadero maestro, el que deja una mayor huella en el joven estudiante, y quien le conducirá hasta Agustín, Buenaventura y Tomás de Aquino¹⁴⁶. De él aprende a apasionarse por la verdad y por la dimensión especulativa de la teología, pues su maestro es un pensador que cree y un creyente que piensa. En efecto, en su *Doktorvater* fe y razón se unen en una permanente búsqueda de la verdad¹⁴⁷.

En 1950 tras finalizar los estudios de teología en Múnich, el joven bávaro se prepara para su ordenación sacerdotal, al mismo tiempo recibe la propuesta para presentarse –como entonces era costumbre– al concurso convocado por la Facultad de Teología. El premio dotado con una modesta suma de dinero le ofrece la posibilidad de realizar el doctorado. Así pues, dado el bagaje adquirido en el estudio de los Padres de la Iglesia, Ratzinger no duda en aceptar la propuesta de su maestro Söhngen, dando comienzo durante el curso académico de 1950-1951 a su investigación académica sobre «Pueblo y Casa de Dios en la enseñanza agustiniana sobre la Iglesia» (*Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*)¹⁴⁸.

Mientras continúa con el trabajo propuesto por su maestro Söhngen, a pesar de las dudas acerca de la vocación sacerdotal, el 29 de junio de 1951 Ratzinger es ordenado sacerdote junto a su hermano Georg en la catedral de Frisinga, por el cardenal Michael von Faulhaber (1869-1952)¹⁴⁹. Una vez convencido de su decisión,

¹⁴⁶ Cf. J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe* (Cristiandad, Madrid 2004) 27; BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones*, 114-116.

¹⁴⁷ Cf. P. BLANCO SARTO, *Joseph Ratzinger. Vida y Teología*, 25; ÍD., *Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Un mapa de sus ideas*, 11-12.

¹⁴⁸ Aunque al joven seminarista le parece una osadía realizar un trabajo sobre la idea de Iglesia en san Agustín, sin embargo, trata de presentar su tesis con el pleno convencimiento de haberlo logrado. En su trayectoria académica y eclesial, tanto la eclesiología católica como la cuestión del ecumenismo gozan de cierta preeminencia en su voluminosa obra. Véanse algunos de los títulos: *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología* (Herder, Barcelona 1972); *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino* (San Pablo, Madrid 2005); *Iglesia. Signo entre los pueblos. O.C. VIII/1* (BAC, Madrid 2015).

¹⁴⁹ Durante su primer año de sacerdocio Ratzinger hace frente a una importante carga de trabajo como coadjutor en la parroquia de la Preciosísima Sangre de Múnich, con el párroco Blumschein, un hombre entregado sin límite al servicio pastoral. La experiencia pastoral es corta pero hermosa y le servirá para escribir algunas de sus reflexiones sobre los nuevos paganos y la Iglesia. Se trata

para Ratzinger aquel momento es inolvidable, el día más importante de su vida como se desprende de sus palabras: «Mi vida no está compuesta por eventos de suerte aleatoria, más bien hay Alguien que mira y piensa delante de mí y guía mi vida»¹⁵⁰. En este sentido, muchos años después su hermano Georg recordaba aquellos decisivos momentos de la ordenación:

Era un gran día de fiesta para nosotros, propiamente el día culminante de nuestra vida. Las calles estaban adornadas con banderas y toda la ciudad estaba en pie: era un día muy solemne. [...] nuestros padres y nuestra hermana María habían venido a Frisinga para este gran acontecimiento, como también lo habían hecho muchos de nuestros amigos. [...] también nuestros profesores y los fieles reunidos, cantaban juntos para invocar sobre nosotros la ayuda de todos los santos del cielo en preparación de nuestra ordenación. De ese modo se ahondó en nosotros la conciencia de que, con la imposición de las manos del arzobispo, comenzaba un nuevo período de nuestra vida que respondía a la voluntad de Dios y habría de ser muy fecundo¹⁵¹.

A partir de octubre de 1952 Ratzinger retoma su trabajo teológico. Es entonces cuando comienza a impartir algunos cursos de teología fundamental y de dogmática¹⁵², hasta llegado el momento de su incorporación como profesor ordinario en la Universidad de Bonn en 1959.

de un ensayo incorporado posteriormente a la obra *El nuevo pueblo de Dios*. El tema expuesto será la causa por la que Ratzinger es denunciado por herejía ante el arzobispo de Múnich, el cardenal Joseph Wendel. Por otro lado, al joven teólogo no le fue difícil –con una carga lectiva de 19 horas semanales de clases de religión– percibir «la reeducación llevada a cabo por Hitler, la religión casi no desempeñaba papel alguno en la vida y el pensamiento de muchas familias». G. RATZINGER, *Mi hermano, el Papa* (San Pablo, Madrid 2012) 189-204; Cf. J. RATZINGER, *Mi vida*, 92-95; BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones*, 122, 131.

¹⁵⁰ P. SEEWALD, *Una vida para la Iglesia. Benedicto XVI* (Palabra, Madrid 2007) 103.

¹⁵¹ G. RATZINGER, *Mi hermano, el Papa*, 192-194.

¹⁵² Pueden consultarse las materias impartidas, en PFISTER, *Joseph Ratzinger und das Erzbistum, O.C.*, 90 (nota 19), en Cf. M. CANTOS APARICIO, *Razón abierta*, 21.

3.1. Tesis doctoral en teología y Tesis de habilitación para el ejercicio de la libre docencia

El trabajo presentado a concurso por Ratzinger, propuesto por Söhngen, obtiene el premio otorgado por la Facultad de Teología¹⁵³. Así, con el estudio de la eclesiología agustiniana, el joven teólogo comienza en 1953 una profunda investigación de carácter histórico con la que obtiene el título de doctor en Teología con la calificación de *summa cum laude*. Se trata de un interesante recorrido a través del pensamiento de Agustín (354-430) y de la tradición patrística africana representada por Tertuliano (160-220), Cipriano (200-258) y Optato de Milevi (siglo IV d.C.).

Para realizar el trabajo Ratzinger emplea las obras más importantes de Henri de Lubac. Ello le permite adquirir una nueva visión de la teología y de la fe en general, además de una profunda relación con el pensamiento de los Padres de la Iglesia. En definitiva, este estudio ofrece al joven doctor una vuelta a las fuentes, muy presentes a partir de ese momento en su teología, caracterizada por una imprevista de carácter bíblico cuyo centro ha sido siempre la exégesis¹⁵⁴.

A finales del verano de 1953, Ratzinger recibe la oferta para ocupar la cátedra de dogmática y teología fundamental en el seminario mayor de Frisinga, momento en el que debe elegir un nuevo tema para llevar a cabo su trabajo de habilitación. La inclinación del joven estudiante por la corriente agustiniana frente a la tomista¹⁵⁵, no ofrece duda alguna a su maestro Söhngen, quien le recomienda un

¹⁵³ En este aspecto, su maestro Söhngen llegó a sentirse como Alberto Magno y su gran «discípulo [Tomás de Aquino] que habría de ‘rugir más fuerte’ que él». Cf. G. RATZINGER, *Mi hermano, el Papa* (San Pablo, Madrid 2012) 187-188.

¹⁵⁴ Cf. J. RATZINGER, *Mi vida*, 90. En este punto es menester decir que, De Lubac, Daniélou y Balthasar representan una nueva corriente teológicas del siglo XX, caracterizada por el *ressourcement* patristico y la *nouvelle théologie*. Cf. P. BLANCO SARTO, *La Teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, 24-25, 78.

¹⁵⁵ Ratzinger reconoce abiertamente las dificultades para acceder al pensamiento de Tomás de Aquino. No obstante, Aidan Nichols sostiene que la simpatía de Ratzinger por la escuela franciscana y en especial por san Buenaventura se debía a la posibilidad de conjugar lo histórico y lo metafísico, pero no por ello implica el rechazo absoluto del tomismo. Cf. A. NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger: an introductory study* (T. & T. Clark, Edinburgh 1988) 62; J. RATZINGER, *Mi vida*, 68-69; ÍD., *La sal de la tierra*, 67.

argumento medieval como alternativa al trabajo realizado sobre patrística. En esta ocasión, el tema elegido es el concepto de revelación en san Buenaventura. El 21 de febrero de 1957, el teólogo bávaro imparte la lección pública de habilitación para acceso a cátedra, no sin experimentar antes lo que él mismo denominó años más tarde en su autobiografía *el drama de la libre docencia*¹⁵⁶. En efecto, la tesis entregada en otoño de 1955 al ilustre profesor de teología dogmática Michael Schmaus (1897-1993) es considerada una investigación de corte modernista¹⁵⁷. El joven teólogo es observado como un rebelde de la teología frente a la doctrina imperante hasta el momento. Lo cierto es que tratándose de un trabajo sobre un tema medieval, el habilitando no había estado bajo la dirección de Schmaus¹⁵⁸. Así pues, aunque la tesis no fue rechazada en su totalidad, sí fue devuelta para su corrección con numerosas críticas en torno al concepto de revelación. Sin embargo, las últimas doscientas páginas dedicadas a la teología de la historia de san Buenaventura habían quedado totalmente indemnes. De esa manera, a pesar de las fuertes tensiones y disputas entre los profesores Söhngen y Schmaus, Ratzinger superó la habilitación para el acceso a cátedra y pudo ser nombrado finalmente libre docente en la Universidad de Múnich¹⁵⁹.

Presentemos ahora brevemente un análisis de las investigaciones correspondientes a la tesis doctoral en teología y a la habilitación para la libre docencia.

¹⁵⁶ Cf. J. RATZINGER, *Mi vida*, 97 ss.

¹⁵⁷ De ese modo lo recuerda el profesor y compañero de seminario Alfred Läßle: «Schmaus veía un peligroso subjetivismo que ponía en crisis la Revelación». Era evidente la tensa situación entre Schmaus y Söhngen, quien había citado a menudo en sus clases el trabajo de su alumno Ratzinger. Cf. BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones*, 126-130; J. RATZINGER, *Mi vida*, 102-110; G. VALENTE, *El profesor Ratzinger 1946-1977*, 62-67.

¹⁵⁸ G. RATZINGER, *Mi hermano, el Papa* (San Pablo, Madrid 2012) 213.

¹⁵⁹ Ratzinger no estaba de acuerdo con las dos primeras partes del trabajo que habían sido corregidas casi en su totalidad por el profesor Schmaus. No obstante, la última parte, a pesar de contener el material más delicado, había quedado libre de toda crítica. De este modo logro Ratzinger salvar la tesis de habilitación. Cf. J. RATZINGER, *Mi vida*, 104-106.

3.1.1. Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia¹⁶⁰

El trabajo sobre la eclesiología agustiniana publicado en 1954 es editado nuevamente en 1992, casi cuarenta años después. Consciente de las limitaciones del estudio, no sólo por el breve tiempo empleado para su elaboración¹⁶¹ sino también por la escasez de oferta bibliotecaria propia de los tiempos de postguerra, el cardenal Ratzinger reconoce la necesidad de una revisión sistemática del texto debido a la numerosa bibliografía surgida desde entonces. Sin embargo, a causa de la fuerte carga de trabajo a esas alturas de su vida, le resulta imposible llevarla a cabo¹⁶². No obstante, la nueva edición de 1992 nos ofrece una mayor y profunda reflexión sobre la tradición bíblica y patrística y una mejor comprensión del desarrollo del Concilio Vaticano II¹⁶³.

El objeto de la investigación enfocado al estudio del concepto agustiniano de pueblo de Dios, como concepto-guía en la eclesiología del gran doctor de la Iglesia, requiere del joven Ratzinger a petición de su maestro Söhngen, un completísimo trabajo de indagación sobre la expresión *casa de Dios*¹⁶⁴, con el fin de clarificar con una nueva clave hermenéutica qué es la Iglesia según los Santos Padres y rastrear la causa de la centralidad que ocupa la idea de cuerpo de Cristo. Para la revisión de la exégesis realizada por los Padres, Ratzinger acude y se deja guiar

¹⁶⁰ J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (Zink, München 1954); tr. esp.: *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia* (Encuentro, Madrid 2012), O.C. I (BAC, Madrid 2014).

¹⁶¹ Periodo que comprende las vacaciones estivales de junio a octubre de 1951. En este sentido, Ratzinger contó con la ayuda valiosa de sus hermanos, Georg para preparar la ordenación sacerdotal y María para redactar el manuscrito. Cf. J. RATZINGER, *Mi vida*, 91.

¹⁶² No obstante, el trabajo había ganado actualidad en la época postconciliar gracias a los debates acaecidos sobre la Iglesia, y en particular, al vigor adquirido por el nuevo concepto de «pueblo de Dios». CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium* Cap. II (Ciudad del Vaticano 1965), AAS 57 (1965) 5-64 (DH 4101-4179).

¹⁶³ Véanse los prólogos de 1954 y 1992. Cf. J. RATZINGER, *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*, 7-24, en *Obras Completas I*, (BAC, Madrid 2014) 5-20. (En adelante, *Pueblo y casa de Dios en san Agustín* y O.C.).

¹⁶⁴ En el lenguaje antiguo, el término alude también a familia (tribu), clan y pueblo.

por los textos y obras claves de Agustín¹⁶⁵. De tal manera que el trabajo no queda circunscrito a una simple crítica textual o de tipo filológico, sino más bien a un análisis de contenido.

La tesis doctoral del joven Ratzinger consta de dos partes, una dirigida al estudio filosófico-teológico del concepto agustiniano de Iglesia, y la otra, al análisis del concepto en relación a la lucha contra el donatismo y el paganismo, quedando al margen del trabajo la herejía pelagiana por su escasa significación en la teología eclesial¹⁶⁶. En definitiva, nos encontramos ante un estudio de carácter histórico – que como sugiere nuestro autor– estaba «ya agotado en lo esencial por la obra fundamental de Hofmann»¹⁶⁷, pero no respecto al enfoque propuesto por el profesor Söhngen. El joven doctorando consciente de la dificultad que entraña la exégesis y los límites metodológicos, en diálogo con el gran intelectual africano, trata de aportar sistemáticamente una *eclesiología eucarística*¹⁶⁸. Para ello, deberá indagar el origen del concepto de *pueblo de Dios* en el Antiguo Testamento. Además de la relación entre ordenación jurídica y sacramento¹⁶⁹, la experiencia eclesiológica africana en confrontación con la teología pagana y la posición de algunos pensadores

¹⁶⁵ Migne, Patrología graeca y latina (PG y PL), edición de Rigault (1634). PL 32 *Confessiones* y PL 41 *De civitate Dei*. Para la presente tesis doctoral he consultado en AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras Apologéticas*, IV. Edición bilingüe (BAC, Madrid 1948); *Sermones*, VII. Edición bilingüe (BAC, Madrid 1950); *Confesiones*, II. Edición bilingüe (BAC, Madrid 1979) y *La Ciudad de Dios* (BAC, Madrid 2009, reimpr. 2016).

¹⁶⁶ Cf. J. RATZINGER, *Pueblo y casa de Dios en san Agustín*, 8-9, O.C. I, 6.

¹⁶⁷ F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung* (Múnich, 1933) en *Pueblo y casa de Dios en san Agustín*, 8, O.C. I, 6.

¹⁶⁸ Cf. A. NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger: an introductory study*, 47-48, 50, 246-247.

La relación entre eclesiología eucarística, ministerio episcopal y estructura de la Iglesia universal, se aborda de manera abundante en las obras: J. RATZINGER, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino* (San Pablo, Madrid 2005) 72-88; La Eucaristía-Cristología-Eclesiología en *Miremos al traspa-sado* (Fundación San Juan, Rafaela-Santa Fe 2007) 112-114 y en O.C. VIII/1 *Iglesia signo entre los pueblos* (BAC, Madrid 2015) 224-228. Sobre la Iglesia en la piedad de san Agustín, véanse algunos de sus bellísimos sermones (*sermo*.103, 104, 179-225) en J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, 30-57.

¹⁶⁹ Se trata de la idea de disciplina, que abarca más allá del ámbito moral y jurídico de la vida cristiana, pues se refiere a estar en comunión con Cristo, es decir, comer comunitariamente el alimento eucarístico como centro sacramental más íntimo de la comunidad eclesial. De manera que

cristianos respecto del paganismo, a la vez que reflexionar sobre la búsqueda filosófica de Agustín, que tras la lectura del *Hortensius* de Cicerón no acepta el simple escepticismo o cualquier otra solución. En efecto, el corazón inquieto del filósofo de Tagaste anhela encontrar la verdad, porque no se aquieta con el racionalismo de la gnosis maniquea o con las posiciones de los académicos¹⁷⁰. Para Agustín la verdad no está oculta, tan sólo lo está el modo de alcanzarla. Así, desde muy joven, desea encontrar la verdadera sabiduría¹⁷¹. Como señala Ratzinger, tras la experiencia del *Hortensius*, Agustín «aprende a comprender la *sapientia* como meta de toda lucha y anhelo humanos, como la meta de la vida por antonomasia»¹⁷². A raíz del saqueo de Roma por los godos en el año 411, es cuando Agustín nos ofrece su monumental obra¹⁷³. Para Ratzinger constituye un gran legado patrístico, gracias a su importante visión eclesiológica, doctrinal sobre la gracia y también escatológica.

Agustín encontrará en Platón una autoridad similar a la que ostenta el cristianismo¹⁷⁴. Y aunque el neoplatonismo conduce hacia el camino de la religión, necesariamente exige la *purgatio intellectuallis*, es decir, una purificación espiritual¹⁷⁵. De ese modo, el santo de Hipona supera el dualismo maniqueo y transforma el dualismo neoplatónico en las categorías propias de la antropología bíblica. En consonancia con la metafísica platónica nos habla entonces de los dos testamentos, del pecado y de la gracia, del derecho humano y divino, este último con una doble dimensión, el derecho natural y el derecho divino positivo (reconocible sólo para

la disciplina común, como una ordenación jurídica de derecho pneumático, no es otra que los sacramentos. Cf. J. RATZINGER, *Pueblo y casa de Dios en san Agustín*, 8-9, 104-105, *O.C.* I, 6, 76-77.

¹⁷⁰ En relación al concepto de «pueblo», Ratzinger señala por su interés la obra *Contra los académicos*, AGUSTÍN DE HIPONA, *C acad* III 19,42 (PL 32,956) en J. RATZINGER, *O.C.* I, 51.

¹⁷¹ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras Apologéticas, De utilitate credendi* 8,20. IV Edición bilingüe (BAC, Madrid 1948) 863.

¹⁷² J. RATZINGER, *O.C.* I, 25.

¹⁷³ Ratzinger se refiere a los veintidós libros que componen exclusivamente la colosal obra sobre la Ciudad de Dios. Cf. ÍD., *Pueblo y casa de Dios en san Agustín*, 20, *O.C.* I, 17.

¹⁷⁴ Aquí subyace la sospecha de platonismo que recae sobre alguna de las posiciones o postulados teológicos de Joseph Ratzinger.

¹⁷⁵ Durante su etapa en la Universidad de Tubinga, Ratzinger trata nuevamente la idea de purificación, en el magnífico recorrido a través de la piedad eclesiástica de san Agustín. Cf. J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, 30-57.

el teísta). También se observa un cierto dualismo en su doctrina de las dos ciudades, la terrena a la que pertenece la filosofía y la *civitas Dei* cuya *sapientia* se basa en la Sagrada Escritura.

Si los neoplatónicos privilegian la vía especulativa, para Agustín el amor precede al conocimiento¹⁷⁶. Aquí es necesario recordar tal como hace Ratzinger en su famosa obra *Introducción al cristianismo*, la conversión del gran filósofo platónico Mario Victorino (*Caius Marius Victorinus*), quien comprendió que el cristianismo no es un sistema de ideas, sino la verdad como camino y la Iglesia como algo más que una mera institución u organización humana¹⁷⁷. Del mismo modo que para el filósofo africano, para Agustín –en oposición al templo pagano y judío– la Iglesia es templo de Dios, la morada de Dios en la que Cristo constituye el fundamento y su piedra angular¹⁷⁸.

Así pues, el joven Ratzinger concluye la primera parte de su tesis con un estudio detallado del concepto de Iglesia en Tertuliano (el primer teólogo latino), en lucha contra el problema del dualismo en sus distintas formas de gnosticismo. También analiza en Cipriano el concepto jurídico de Iglesia y de sacramental-eucarístico, y en Optato de Milevi, predecesor de Agustín, cómo se desarrolla la lucha contra el donatismo, que causa el cisma y la división, la pérdida de la *pax* y la *unitas* dando origen a dos Iglesias legalmente establecidas.

La segunda parte de la tesis versa sobre la doctrina agustiniana de la Iglesia a partir de la polémica contra el error donatista y maniqueo. No obstante, en su magna obra *La ciudad de Dios*, Agustín debe bregar también con el paganismo, a pesar de la relación cultural existente con el Antiguo Testamento y del paralelismo entre el Imperio romano y la Iglesia. En Agustín se observa una clara evolución desde Séneca a Cicerón, hasta llegar al concepto cristiano de *pueblo de Dios*. Su doctrina apela a las dos fuentes, la Sagrada Escritura y la doctrina clásico-romana,

¹⁷⁶ Cf. íd., *Pueblo y casa de Dios en san Agustín*, 304-306, *O.C.* I, 252-256.

¹⁷⁷ Como cuenta Agustín en sus *Confesiones*, fue el ejemplo decisivo para su conversión. Cf. íd., *Introducción al cristianismo* (Sígueme, Salamanca 1969, 2013) 82-83, *O.C.* IV (BAC, Madrid 2018) 76-77.

¹⁷⁸ *Casa de Dios, Cuerpo de Cristo y pueblo de Dios* son conceptos fundamentales de la eclesiología agustiniana. Cf. íd., *Pueblo y casa de Dios en san Agustín*, 333-335, *O.C.* I, 279-280.

reflejo de la relación entre la Iglesia y el Estado. Lo cierto es que frente a corrientes de pensamiento e ideologías, Agustín y Ratzinger se muestran grandes defensores de la razón y del diálogo con la cultura contemporánea de sus respectivas épocas.

Con la espléndida descripción con que Agustín finaliza su obra *De la Ciudad de Dios*, Ratzinger concluye su tesis. El gran sábado universal al final de los tiempos, el reposo y la anhelada paz eterna, esto es, la esperanza del reposo sabático en el curso de la historia, que también estará presente en la esperanza de la salvación según san Buenaventura. En efecto, porque ambos saben que la Iglesia espera la paz perpetua para el día futuro, cuando se cumpla finalmente la promesa señalada en los textos veterotestamentarios, la profecía de Isaías (Is 2,4) y Ezequiel (Ez 40 ss). El hermoso pasaje de la visión del tiempo mesiánico, la imagen del lobo, el cordero, el leopardo, el cabrito, el león, el niño, la víbora, etc., (Is 11,6-9). En definitiva, se trata de imágenes que hablan de paz¹⁷⁹.

Para adentrarnos ahora en el estudio de la tesis de habilitación para la libre docencia y poder contemplar la relación entre la *historia salutis* y la teología en el pensamiento de Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274), es menester señalar que Ratzinger es heredero de la teología de la historia tal como se halla en el catolicismo alemán de los siglos XIX y XX, tan presente en Múnich y Tubinga.

¹⁷⁹ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei* XXII, 30,5; Cf. J. RATZINGER, *Ser cristiano* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2007) 22-23.

Años más tarde, Ratzinger abordará en su exposición el contenido y el sentido de la teología de la Creación, y la participación fraternal de la paz dirigida hacia el gran *Sabbat*. Se trata de avanzar «hacia un mundo en el que el hombre, el animal y la tierra participarán [...] de la paz de Dios». A ello añade el cardenal alemán que «nuestro peligro hoy, en las civilizaciones técnicas, consiste [...] en que la sabihondez de un equivocado espíritu científico nos impide escuchar el mandato de la Creación». J. RATZINGER, *Creación y pecado* (EUNSA, Pamplona 2005) 51-55. En los albores de la modernidad sigue latente la pregunta filosófica ¿qué podemos esperar? La respuesta apunta no tanto a la esperanza individual sino colectiva, la salvación del curso de la historia humana. Un orden racional en la historia universal que orientado a un orden político perfecto abarque la paz y la justicia, pero un orden teleológico. Véase la obra kantiana en forma de contrato, cuyo nombre fue tomado del cartel de una taberna junto a un cementerio, I. KANT, *Hacia la paz perpetua: Un esbozo filosófico* (Biblioteca Nueva, Madrid 1999).

3.1.2. La teología de la historia de san Buenaventura¹⁸⁰

La teología y la filosofía de la historia adquieren mayor protagonismo sobre todo en las épocas de crisis¹⁸¹. En este aspecto, para Ratzinger existen dos momentos fundamentales: uno la concepción agustiniana de la historia, en plena crisis del Imperio romano, y otro la visión de la historia bonaventuriana durante la alta Edad Media, a raíz de la obra teológica las *Collationes in Hexaemeron*¹⁸². En este segundo caso, nos encontramos con la profecía sobre el ritmo ternario de la historia formulada por Joaquín de Fiore, vinculada tanto a la utopía monástica como al milenarismo o quiliasmo¹⁸³. La herética profecía escatológica, conocida también con el nombre de profecía Joaquinita, se basa en el Apocalipsis de Juan (Ap 20) y en el salmo segundo. Un importante salmo desde el punto de vista cristológico. En efecto, un oráculo de coronación dirigido al rey de Israel: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy. Pídemelo, y te daré en herencia las naciones, en posesión los confines del mundo» (Sal 2,7). He aquí como desde la historia se transforma la teología de la elección en teología de la esperanza, que depositada en el futuro rey

¹⁸⁰ J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (Schnell & Steiner, München 1959; St. Ottilien 1992); tr. esp.: *La teología de la historia en san Buenaventura* (Encuentro, Madrid 2004, 2010), *O.C.* II (BAC, Madrid 2013).

¹⁸¹ Ratzinger argumenta acerca de la historia convertida en un problema para el hombre, sobre todo, al entrar en crisis un cierto modelo histórico. La oposición entre historia y naturaleza o esencia humana necesita ser superada para que una comunidad puede salir al encuentro de la necesidad existencial, por encima de cualquier barrera generacional. Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Herder, Barcelona 1985) 181-183. Según NICHOLS, «il volume di Ratzinger su san Bonaventura, francescano, cardinale e teologo, inizia con l'osservazione che generalmente l'interesse degli studiosi per la teologia e la filosofia della storia coincide con i periodi di grande crisi dello stesso processo storico». A. NICHOLS, *Joseph Ratzinger* (San Paolo, Milano 1996) 59-60.

¹⁸² Se trata de la última obra del Seráfico Doctor, cuya temática es la creación en seis días y las controversias del joaquinismo en estrecha relación con el movimiento espiritual franciscano. La original obra se compone de las conferencias pronunciadas en 1273 por Buenaventura, en la Universidad de la Sorbona de París. Cf. J. RATZINGER, *La teología de la historia en san Buenaventura* 37-44; *Comprensión de la revelación y teología de la historia de san Buenaventura O.C.* II (BAC, Madrid 2013) 365-366. En las *O.C.* vol. II se incluyen junto al texto íntegro de la Habilitación, otros estudios sobre Buenaventura de Bagnoregio.

¹⁸³ Para el estudio sobre la ciudad utópica de los monjes, puede consultarse los siguientes títulos: J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política* (BAC, Madrid 1987, ²2005) 273-274; ÍD, *Resurrección y vida eterna O.C.* X (BAC, Madrid 2017) 385.

traerá consigo un tiempo de esplendor político. De ese modo, con la apocalíptica surge una filosofía de la historia que trataba de deducir la fecha de la llegada del reinado de los mil años sobre la tierra¹⁸⁴.

El análisis del *Hexaemeron* en relación con el resto de la obra de san Buenaventura constituye parte del contenido¹⁸⁵ del trabajo para la libre docencia del joven habilitando que, manifiesta la conexión inédita hasta entonces entre la obra del Doctor Seráfico y la profecía realizada por el abad cisterciense Joaquín de Fiore (1130-1202)¹⁸⁶. La teología de la historia de Buenaventura –espiritual a la vez que

¹⁸⁴ Ciertamente, se habla de una situación salvífica intrahistórica, que no está al alcance de la acción política pero que justificaría el uso de medios políticos y de la lógica de la historia. Es menester señalar que en el siglo XX, el modelo milenarista ha ejercido una fuerte influencia sobre todo en la llamada teología de la liberación, de la esperanza o de la revolución. El reino de Dios, por tanto, interesa más desde la ética política que desde su propia dimensión escatológica. Cf. ÍD., *Escatología. La muerte y la vida eterna* (Herder, Barcelona 2007) 77-80; Escatología y utopía en *Resurrección y vida eterna* O.C. X, 375-378; *Introducción al cristianismo*, 181-184, O.C. IV, 169-170.

¹⁸⁵ Se trata de la segunda parte del estudio publicado en 1959. La primera parte *Revelación e historia de la salvación según la doctrina de san Buenaventura* fue presentada en la facultad de teología católica de la Universidad de Múnich en septiembre de 1955, pero no fue publicada entonces, sino una vez que se ha emprendido la edición de las *Obras Completas* del autor, incluido como un texto inédito en el volumen II. Hasta el momento sólo algunas contribuciones de esa parte del trabajo fueron publicadas, según indica Marianne Schlosser en la presentación «Sobre los estudios bonaaventurianos de Joseph Ratzinger» de la O.C. II: el artículo *Revelación-Escritura-Tradición* (1958); *Esencia y formas de la autoritas en la obra de san Buenaventura* (1960); *El uso de la palabra natura y el inicio de la independencia metafísica en Buenaventura* (1963); los artículos *El influjo de la controversia sobre las órdenes mendicantes en el desarrollo de la doctrina del primado universal del Papa, con especial consideración de san Buenaventura* (1957-1969) y *El hombre y el tiempo en el pensamiento de san Buenaventura* (1960); *Luz e iluminación* (1960); *Una edición alemana de la leyenda bonaaventuriana sobre Francisco* (1962). Cf. J. RATZINGER, *Comprensión de la revelación y teología de la historia de san Buenaventura* O.C. II (BAC, Madrid 2013) XXVII-XXXV.

¹⁸⁶ La novedosa profecía de Joaquín de Fiore estaba ligada al monaquismo medieval, en especial a la persona y obra de san Francisco de Asís. cf. J. RATZINGER, «La esperanza desde la perspectiva franciscana», en O.C. X, 390-406. Ecos de dicha profecía perduran aún en el binomio utopía-escatología presente en autores como Kant, Hegel y Marx. Véase: El nacimiento del historicismo, en J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 50-63, O.C. IV 44-57. Incluidas las obras tardías del teólogo francés Henri de Lubac, *La Posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. 2 vol. (Encuentro, Madrid 1989), hasta el momento se había negado la citación de Joaquín de Fiore por parte de san Buenaventura, a pesar de su reacción contra esa utopía que engañaba al hombre. Cf. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, 274; *Mi vida*, 105-106; *La sal de la tierra*, 69. Puede consultarse la reciente obra en cuatro volúmenes: MONUMENTA GERMANIAE HISTORICA, *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*. Band. 28, *Joachim von Fiore. Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Teil 1, 2, 3 y 4 (Harrassowitz,

agustiniana- aporta una comprensión dinámica de la Revelación¹⁸⁷ en la historia, vinculada al rechazo del joaquinismo, aunque en el estudio ratzingeriano se vislumbra una posible síntesis entre ambos. Queda constancia pues, de que la Revelación no es la *sola Scriptura* de Lutero, sino una acción o un proceso a través de la historia¹⁸⁸.

En febrero de 1257, el teólogo Buenaventura debe dejar su actividad docente en la Universidad de París para sustituir al general de la Orden franciscana, Juan de Parma, obligado a abandonarla por la difícil situación que atraviesa debido a la defensa de parte de los *franciscanos espirituales* de las teorías joaquinistas. De ese modo, a la edad de 40 años Buenaventura se convierte en el séptimo sucesor de Francisco al frente de la Orden, pero no por ello perderá la impronta escolástica adquirida durante su estancia en París. En la posición intelectual de Buenaventura se deja sentir además la influencia de Agustín, el Pseudo-Dionisio Areopagita, san Anselmo y san Bernardo, sin olvidarnos del abad calabrés Joaquín de Fiore. Parece interesante la argumentación de E. Gilson al respecto: «es pues perfectamente explicable la carencia de ascetismo en san Buenaventura si esta se reduce a la contrapartida negativa de su violenta hambre especulativa»¹⁸⁹. Así pues, Buenaventura estudió los escritos del abad De Fiore, con el fin de ofrecer sus argumentos sobre

Wiesbaden 2017). También son interesantes los argumentos de Saranyana sobre la teología especulativa alemana del periodo de entreguerras, sustancialmente presente en la visión teológica de Ratzinger. Cf. J. I. SARANYANA, «Los escritos universitarios del joven Ratzinger (1951-1962)» 34.

¹⁸⁷ El uso lingüístico del término «revelación» en Buenaventura aparece referido a una acción divina, la «*Revelatio*» como la automanifestación de Dios en su Hijo. Las formas de su realización en la historia son: *Re-velatio* como eliminación del *velum* del pecado y como revelación del Antiguo Testamento. Cf. J. RATZINGER, *O.C.* II, 55-60.

¹⁸⁸ Los conceptos de Revelación, Sagrada Escritura y Tradición, muy presentes en el trabajo del joven teólogo alemán, serán algunos de los temas más potentes afrontados con posterioridad durante el transcurso de los debates conciliares, CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución dogmática sobre la divina Revelación *Dei Verbum* (Ciudad del Vaticano 1965), AAS 58 (1966) 817-830 (DH 4201-4235). Cf. ÍD., *Sobre la enseñanza del Vaticano II*, *O. C.* VII/1 (BAC, Madrid 2013) y VII/2 (BAC, Madrid 2016).

¹⁸⁹ E. GILSON, *La filosofía de san Buenaventura* (Desclée, Buenos Aires 1948) 89. Sarcásticamente señala Gilson (1884-1978) las razones que esgrime Buenaventura para evitar el préstamo de un libro cuando no existe posibilidad de recuperarlo. Cf. J. RATZINGER, *La teología de la historia en san Buenaventura*, 43, *O.C.* II, 369. (nota a pie de pág. n. 8).

la teología de la historia y la correcta visión de san Francisco de Asís, el fundador de la Orden para quien la única regla debía ser el Evangelio y las exigencias del Sermón de la Montaña, una obediencia doble que –como señala Ratzinger– debe cumplirse sin merma alguna sin abandonar la obediencia a la Iglesia¹⁹⁰.

A partir de la obra no concluida del *Hexaemeron* el teólogo bávaro analiza la relación existente entre Escritura e historia. Además, estudia las divisiones de los seis grados de conocimiento que representan alegóricamente los seis días de la historia de la creación y las seis edades de la historia de la salvación según la obra bonaventuriana. En este sentido, a diferencia de los Padres y de los escolásticos, el franciscano doctor de la Iglesia interpreta la Escritura atendiendo a la teología de la historia, esto es, mediante la explicación del pasado como profecía para el futuro. De ese modo, excluye del *Hexaemeron* las divisiones de la historia más acorde con la teología escolástica¹⁹¹, en atención a la visión franciscana de la escatología de Joaquín.

El abad De Fiore concebía el desarrollo histórico en tres etapas: el reino del Padre (Antiguo Testamento), el reino del Hijo (Nuevo Testamento y la Iglesia hasta aquel momento) y el reino del Espíritu Santo (la nueva historia de la Iglesia) como cumplimiento de las promesas proféticas, que naturalmente parecía apuntar a la

¹⁹⁰ J. RATZINGER, *Iglesia. Signo entre los pueblos*. O.C. VIII/1 (BAC, Madrid 2015) 322-327.

¹⁹¹ Se trata principalmente de tres esquemas históricos recibidos de la tradición patristica. En primer lugar, el esquema septenario de Agustín —las siete edades desde Adán hasta Cristo—, no aceptado por san Buenaventura, dado que Cristo no es el final sino el centro del tiempo. No obstante, la concepción agustiniana de la historia se refiere más bien a la contraposición dualista de la *Civitas Dei* y *Civitas terrena*, así como del *corpus Christi* (Cristo con su cuerpo) y el *corpus diaboli* (Anticristo con su cuerpo). Una dualidad que abarca la historia pasada y futura. En segundo lugar, la división de las cinco edades de la historia comprende a Adán, Noé, Abraham, Moisés y Cristo. Y tercero, la división tripartita, que se refiere a la ley de la naturaleza, el tiempo de la Escritura y el tiempo de la gracia. Aquí argumenta el santo Doctor: «Junta la siete edades, las cinco vocaciones [correspondientes a las cinco edades anteriores] y los tres tiempos, y tendrás el número de quince, número que contiene un misterio, como lo demuestra san Jerónimo [...], por estos quince grados tiene que subir el sol sobre nuestro hemisferio en una hora; porque si el día natural tiene veinticuatro horas, y cada constelación treinta grados, y cada día se recorren doce constelaciones, necesariamente se sigue que en una hora se eleva el sol sobre nuestro hemisferio quince grados; y éste es el amanecer de la resurrección, cuando nos encontremos con el fin del mundo». BUENAVENTURA, *Hexaemeron*, XV, 19-21; J. RATZINGER, *La teología de la historia en san Buenaventura*, 51-53, O.C. II, 379-382.

figura de Francisco de Asís y a su Orden. De manera que la Revelación así concebida como un proceso histórico progresivo, permite unir la espera bíblica del profeta Elías¹⁹² a la predicación apocalíptica de los dos testigos¹⁹³. En opinión de Joaquín se refiere a los monjes Domingo y Francisco, este último como el ángel que sube del Oriente (Ap 7,2) y ordena detener la sexta plaga o el sexto sello, hasta marcar en la frente con el sello de Dios a los 144.000 elegidos. En este sentido, la orden franciscana y dominica representan una nueva era, el tiempo del Espíritu Santo, o lo que es lo mismo, la plena comprensión de la Escritura en el umbral de un nuevo tiempo contemplativo¹⁹⁴.

La aportación de san Buenaventura en plena controversia joaquinista permitió elevar el conocimiento humano a su cima, a través de un itinerario que alcanza una nueva y potente visión de la historia y de la teología espiritual¹⁹⁵, como demuestra el joven Ratzinger en sus investigaciones sobre la interpretación particular de la obra de la Creación en seis días, desarrollada por el propio Buenaventura –como se ha indicado– en plena confrontación con el pensamiento de Joaquín de Fiore¹⁹⁶, a saber, la profecía de larguísimo recorrido histórico y de gran reconocimiento. Así se encargará de acreditarlo en el siglo XX Henri de Lubac, en los dos volúmenes de su obra *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. En efecto, los trabajos sobre el abad De Fiore se han visto multiplicados a lo largo de los siglos,

¹⁹² Así finaliza la profecía de Malaquías: «Voy a enviaros al profeta Elías antes de que llegue el Día de Yahvé, grande y terrible. El reconciliará a los padres con los hijos y a los hijos con los padres, y así no vendré a castigar la tierra con el anatema» (Ml 3,23). Sin duda el regreso de Elías constituye un elemento importante en la escatología judía.

¹⁹³ Según el libro del Apocalipsis «... haré que mis dos testigos profeticen durante mil doscientos sesenta días, cubiertos de sayal» (Ap 11,3).

¹⁹⁴ *Ibíd.*, 74-79, 104, *O.C.* II, 405-407, 434. Sobre el rechazo trinitario de la historia, véase BENEDICTO XVI, Audiencia General, Ciudad del Vaticano, 10 de marzo de 2010.

¹⁹⁵ Cf. BENEDICTO XVI, Audiencia General, Ciudad del Vaticano, 17 de marzo de 2010.

¹⁹⁶ La investigación realizada por Ratzinger para su tesis de habilitación para la libre docencia fue considerada por el profesor Michael Schmaus, poco ajustada a una correcta interpretación del pensamiento de Buenaventura por la carga modernista que se percibía en la forma de concebir el concepto de revelación, tratado de modo demasiado subjetivista. Cf. J. RATZINGER *Mi vida. Autobiografía* (Encuentro, Madrid 1997, 2005) 104.

pero en opinión del jesuita francés, aún no han alcanzado una genuina interpretación tanto del personaje como de su obra, basada ésta en una hermenéutica bastante novedosa, pues nos encontramos con una teología que apoyada en una exégesis evangélica muy discutible da origen a no pocas desviaciones doctrinales a lo largo de la historia, y que, como sostiene De Lubac, el sueño milenarista a lo que realmente conduce es a que «todo el Evangelio tienda a convertirse en una especie de Protoevangelio del Evangelio del Espíritu»¹⁹⁷. Aunque Ratzinger deje entrever una cierta síntesis entre el abad De Fiore y el *Doctor seraficus*, sin embargo, en su estudio también observa la crítica vertida por el general de la Orden hacia los espirituales, precisamente por la falta de gobernabilidad de una parte del franciscanismo que asume un espiritualismo anárquico y exaltado¹⁹⁸.

En definitiva, el contenido de la esperanza de salvación –según Buenaventura– apunta a una edad de reposo sabático en el curso de la historia, correspondiente a las promesas de paz (*pax*) anunciadas por Isaías y Ezequiel, en conexión con la Revelación y con la comprensión de la Escritura. De este modo, Buenaventura otorga carácter histórico a la Escritura y a su revelación, a través del propio proceso gradual del desarrollo histórico.

Otro aspecto interesante del análisis realizado por Ratzinger se encuentra en la teología del conocimiento (*sapientia multiformis*)¹⁹⁹, doctrina del Pseudo-Dionisio Areopagita²⁰⁰. Aquí es menester destacar el primado del amor en el conocimiento, doctrina asumida por Buenaventura, pero atribuida a san Agustín, aunque

¹⁹⁷ En este sentido, Jesús pierde toda centralidad, pues el valor de su obra salvadora, definitiva y única, no alcanza validez hasta la llegada del tiempo del Espíritu, es decir, hasta la tercera edad en la que el reino de Cristo será sustituido por el del Espíritu, previa ruptura histórica entre ambas edades. Cf. H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Vol. II. *De Saint-Simon a nuestros días* (Encuentro, Madrid 1989) 443-446.

¹⁹⁸ Cf. J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 69.

¹⁹⁹ Buenaventura incluye en el *Hexaemeron* el cuádruple concepto de sabiduría: *uniforme* (reglas eternas y verdades primeras), *multiforme* (procedente de la revelación en la Escritura), *en todas las formas* (fundamento de las cosas creadas) y *sin forma* (el místico en la noche oscura del entendimiento). Cf. J. RATZINGER, *La teología de la historia en san Buenaventura*, 110-113, O.C. II, 443-446.

²⁰⁰ El descubrimiento en el siglo XIII de la obra de Aristóteles (384-322 a.C.) y la del Pseudo-Dionisio (s. V-VI d.C.), permite a su vez la posibilidad de recuperar la obra del Dionisio Areopagita del siglo

realmente su origen se halla en el Areopagita y en ciertas expresiones de Platón sobre el *agathón* como primer principio. No obstante, Ratzinger confiesa no haber encontrado dicho primado en las obras del Pseudo-Dionisio. Así parece opinar también el gran experto en el *Corpus Dionysiacum*, José Rico Pavés, al afirmar que al misterioso autor formado en la tradición platónica y patrística se debe particularmente:

La incorporación de la idea de *jerarquía* en el pensamiento teológico cristiano, la primera sistematización de la doctrina sobre los ángeles, la reflexión sobre diversas formas de teología (afirmativa y negativa por una parte; discursiva, simbólica y mística, por otra), la articulación del pensamiento sobre los nombres divinos con la inefabilidad de Dios, la liturgia como fuente de la que brota el conocimiento sobre Dios, y una concepción teológica del universo pensado como una gran liturgia cósmica presidida por la Santa y Una Trinidad de la que todo procede y a la que todo regresa²⁰¹.

Ciertamente, el primado del amor no sólo no obstruye sino que posibilita el conocimiento en la oscuridad de la inteligencia, pues como dice Ricardo de San

I d.C. (presunto discípulo de Pablo y obispo de Atenas). Su doctrina será conocida por san Buenaventura gracias a la traducción realizada en el siglo IX por el pensador y teólogo Juan Escoto Eriúgena (810-877). Cf. J. RATZINGER, *La teología de la historia en san Buenaventura*, 145-146, O.C. II, 481-482. Gran conocedor de las lecturas clásicas, Juan Escoto muestra preferencia por los Padres griegos de la Iglesia y por la erudición helénica. Así, entre sus obras podemos destacar, *División de la naturaleza*; *Exposiciones sobre la jerarquía celeste de san Dionisio*; *Comentario sobre el Evangelio de Juan* y una *Homilía sobre el prólogo de san Juan*. Cf. JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *División de la naturaleza* (Folio, Barcelona 2002) 9-14.

²⁰¹ Los numerosos estudios realizados sobre el Areopagita se han visto multiplicados en el último siglo. Así pues, también son numerosas las traducciones de sus obras, entre las que destacan versiones como la armenia, la siríaca y la japonesa. En este sentido, para José Rico «los escritos de Dionisio el Areopagita siguen ofreciendo una reflexión teológica válida para nuestros días, no tanto por el lenguaje o el fondo conceptual que presentan, cuanto por el horizonte teológico unitario y armónico que describen. [...] El estilo del Areopagita constituye un *unicum* dentro de la historia de la literatura cristiana antigua [...], en el *Corpus* se ejercita un modo propio de hablar y de escribir sin paragón en los autores anteriores de lengua griega». En este sentido, la investigación realizada por Rico Pavés arroja una gran luz en el conocimiento de los rasgos particulares del estilo dionisiano. J. RICO PAVÉS, *Semejanza a Dios y Divinización en el Corpus Dionysiacum. Platonismo y cristianismo en Dionisio el Areopagita* (Estudio Teológico San Ildefonso, Toledo 2001) 24-32. Véase la presentación de la obra y los autores citados a pie de página. P. SCAZZOSO, *Ricerche sulla struttura del linguaggio* y L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* (Aubier, Paris 1960) 437.

Víctor en la misma línea: «el amor es el ojo»²⁰². En este sentido, según una de las tesis cristológicas de Ratzinger, conocer exige cierto grado de simpatía, porque «el que ama, quiere conocer; desea saber más y más sobre la persona que ama. Así, el afán de conocer es una tendencia interna del amor»²⁰³.

El joven habilitando concluye su estudio dando cuenta de que la posición histórica de la teología del Doctor Seráfico no es antitomista, sino que se encuentra más cerca de Tomás de Aquino que de Joaquín. No en vano, ambos doctores de la Iglesia coinciden en presentar el cristocentrismo como el eje de la historia. De ese modo, Ratzinger arroja luz sobre la polémica posición del antiaristotelismo bonaventuriano, porque en su opinión, el Doctor Seráfico no es contrario a Aristóteles, sino sólo a los aristotélicos de su tiempo (es decir, a los que interpretan a Aristóteles desde la perspectiva del averroísmo e introducen así la doctrina de la doble verdad) a causa de la separación entre filosofía y teología²⁰⁴.

Ratzinger finaliza su tesis de habilitación con un interesante *excursus* sobre la representación circular y lineal del tiempo en la obra bonaventuriana, con la imagen de la filosofía como bestia que sale del abismo y de la *razón prostituta*, ésta última, posteriormente muy célebre por «los ataques de Lutero a la filosofía y a la razón especulativa, a la que el reformador llama sin rebozo *die hure Vernunft*»²⁰⁵. El habilitando también incorpora en el trabajo algunas de las anotaciones de su maestro Söhngen, en concreto la matización de las palabras de Lutero, porque realmente designa como *vieja bruja y razón prostituta* no a la razón, sino a la razón

²⁰² Cf. J. RATZINGER, *La teología de la historia en san Buenaventura*, 150-151, O.C. II, 485-486; *Miremos al traspasado* (Fundación San Juan, Rafaela-Santa Fe 2007) 28. PL 196, 1203. cf. E. VON IVÁNKA, *Plato christianus* (Einsiedeln 1964) 333, en la citada obra objeto de la tesis de habilitación.

²⁰³ J. RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor* (Sígueme, Salamanca 1999, 32011) 197.

²⁰⁴ Cf. J. RATZINGER, *La teología de la historia en san Buenaventura*, 185-202, 205, O.C. II, 516-537.

²⁰⁵ L. J. PRIETO LÓPEZ, *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger* (BAC, Madrid 2013) 210.

Las expresiones empleadas por Lutero obedecen a que «la razón es naturalmente meretriz [...] la bella novia (del diablo), la sabiduría de la razón» en R. GARCÍA VILLOSLADA, *Martín Lutero II. En lucha contra Roma* (BAC, Madrid 1973, 2008) 565.

que trata de imponerse a la teología. En Buenaventura encontramos pues la expresión transmitida a lo largo de la historia de *fornicar con la razón aristotélica*²⁰⁶. En *Hex. VII, 5*, también se habla del «*luxuriari*» de la razón filosófica, sobre todo en relación con la idea aristotélica de la eternidad del mundo. En efecto, «el aristotelismo herético es equiparado a la bestia de Ap 13,11-18, cuyo número es 666 [...] un número cíclico [...]. Este triple número cíclico expresa así, la triple doctrina herética cíclica»²⁰⁷. De igual manera, en el Antiguo Testamento encontramos ejemplos de irracionalidad en los comportamientos de Israel, a menudo tachados de actitud prostituta. Se trata del rechazo de la predicación de profetas como Oseas, Isaías y Jeremías, dotada de persuasión, racionalidad y lógica²⁰⁸.

Aprobada la tesis de habilitación para la libre docencia y disipados los nubarrones de tormenta a los que el propio teólogo alude en su autobiografía, el primero de enero de 1958 Ratzinger es nombrado libre docente de la Universidad de Múnich. Concluido su trabajo como profesor en Frisinga, durante el verano de 1958 es invitado a ocupar la cátedra de teología fundamental en la Universidad de Bonn²⁰⁹, momento en que comienza su larga trayectoria académica, marcada por el estudio, las clases, la investigación y las publicaciones.

²⁰⁶ Véanse las citas a pie de página(s), n.60 y 61 en J. RATZINGER, *La teología de la historia en san Buenaventura*, 225, *O.C. II*, 563.

²⁰⁷ Para Buenaventura la triple doctrina herética cíclica está representada por el número 666, potencia del número 6 cuyo significado a partir de la obra de los seis días es un anillo cerrado en sí. El triple número cíclico engloba la suma de todas las herejías, a saber, un mundo eterno con un tiempo que avanza de modo circular, la fatalidad del destino vinculada al movimiento circular de los astros y la existencia de una inteligencia cósmica común encerrada en los cuerpos que emigra de uno a otro. Ahora bien, los dos errores últimos proceden del primero, de «la teoría del retorno cíclico de los tiempos [que] se revela, ante todo, como la auténtica herejía primera, como el núcleo central del monstruo apocalíptico». Cf. *Ibíd.*, 217-218, 224, *O.C. II*, 555-562.

²⁰⁸ Capítulos 1, 2 y 3 del profeta Oseas.

²⁰⁹ Se trata de la cátedra que siempre había anhelado su maestro Söhngen, y que providencialmente, un año después del suplicio vivido con la tesis de habilitación, le había sido propuesta al joven teólogo. Cf. J. RATZINGER, *Mi vida*, 107-109.

4. BONN (1959-1963)

En aquel entonces la ciudad de Bonn reflejaba perfectamente el ambiente estudiantil de la época, las inquietudes culturales que se vivían. Los encuentros y los debates eran frecuentes entre profesores y alumnos, lo que servirá de estímulo al joven profesor²¹⁰ en su decisión de formar un grupo de diálogo filosófico-teológico que se mantendrá activo hasta el año 1993²¹¹.

Aunque la Universidad de Bonn había quedado destruida durante la guerra, el papa emérito no olvida mencionar en conversación con el periodista-biógrafo muniqués Peter Seewald, cómo renace un comienzo:

El resurgimiento saltaba realmente a la vista. Se palpaba que después de la guerra se había comenzado de nuevo y que también en la nueva situación se volvía a buscar la fe [...]. La sensación de poder contribuir a que empezáramos de nuevo con la Iglesia, en nuestra fe, con el Estado, esa sensación era viva y resultaba agradable²¹².

El 24 de junio de 1959, como profesor ordinario de Teología Fundamental y ante un amplísimo auditorio, Joseph Ratzinger entra por la puerta grande en el ámbito teológico y universitario²¹³. En la Universidad de Bonn Ratzinger no es escuchado sólo por católicos y protestantes sino también por ateos, pues como recordará años más tarde durante el Discurso de Ratisbona, la universidad se sentía orgullosa de sus dos facultades de teología, de manera que interrogarse sobre la racionalidad de la fe era la labor desarrollada por los teólogos en el conjunto de la

²¹⁰ El sacerdote católico americano John Jay Hughes, procedente del anglicanismo, «contaba que a veces los de la ciudad iban antes del trabajo a escuchar las clases de Ratzinger, porque sus explicaciones eran muy convincentes y accesibles. Ratzinger decía Hughes, tenía la habilidad de expresar una tremenda erudición en términos que los no iniciados podían entender». J. L. ALLEN, *Cardinal Ratzinger* (Continuum, New York 2000) 103.

²¹¹ Cf. J. RATZINGER, *Mi vida*, 113; P. BLANCO SARTO, *Joseph Ratzinger. Una biografía* 71-73.

²¹² BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones*, 143.

²¹³ Es interesante advertir como en Alemania la enseñanza de la teología católica ha dado lugar a la interrelación de instituciones eclesásticas, civiles y académicas. A principios del siglo XXI, existen facultades católicas en más de una decena de universidades estatales, cita a pie de pág. (n. 35) en G. VALENTE, *El profesor Ratzinger 1946-1977*, 68-69.

Universitas scientiarum. Es menester advertir que la cohesión de la razón ni siquiera se alteró cuando un profesor se preguntó extrañado cómo era posible que en una universidad hubiera dos facultades ocupadas en algo que no existía. Sin embargo, a pesar del fuerte escepticismo, seguía siendo razonable interrogarse sobre Dios por medio de la razón²¹⁴.

4.1. Lección inaugural en la Universidad de Bonn (junio 1959): El Dios de la fe y el Dios de los filósofos²¹⁵

Durante su etapa de estudiante Ratzinger había leído mucho, entre otros a Pascal (1623-1662), incluida la obra de Romano Guardini sobre el matemático y filósofo francés²¹⁶. En este aspecto, para el desarrollo de su lección inaugural, el joven profesor elige un buen texto con el que plantear a los oyentes cuestiones de fondo de la teología fundamental, como es la relación entre filosofía y religión, creer y saber, razón y vivencia religiosa, o posibilidades de la religión dogmática. La lección publicada en 1960 está dedicada a la memoria de su padre, fallecido el 23 de agosto de 1959 tras sufrir un ataque de apoplejía.

Ante un numeroso auditorio, el joven profesor expone la tesis a tratar, que no es otra que la oposición, según Pascal, entre el Dios de la fe (religión) y el Dios de los filósofos (ciencia) encarnado perfectamente en el mundo de la matemática y de la física, del que Pascal era sin duda un gran exponente. Recordemos que, durante una noche de 1654, Pascal tuvo una experiencia mística que plasmó en una pequeña hoja de pergamino encontrada poco después de su muerte cosida en el forro de su abrigo. La hoja llamada *Memorial* comienza con una afirmación contundente: «Fuego, Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no el de los filósofos

²¹⁴ BENEDICTO XVI, Discurso en la Universidad de Ratisbona: «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones», Ratisbona (Alemania), 12 de septiembre de 2006; DR 83.

²¹⁵ J. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen* (Schnell & Steiner, München 1960); tr. esp.: *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (Taurus, Madrid 1962).

²¹⁶ Su interés por el filósofo francés era evidente, pues además de leer a Pascal había asistido a un seminario sobre él impartido por su maestro Söhngen. Cf. BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones*, 139-140. Respecto a la obra de Guardini, ésta será tratada en el capítulo segundo, en el epígrafe sobre el estudio de las fuentes que nutren su pensamiento.

y los sabios»²¹⁷. Como veremos más adelante, Pascal reconoce un conocimiento espiritual o una cierta lógica propia del corazón, que lejos de mostrarse irracional cuenta con la capacidad para persuadir²¹⁸.

Años más tarde, durante su estancia en la Universidad de Tubinga (1966-1969), Ratzinger aborda de nuevo en su obra *Introducción al cristianismo*, el encuentro entre fe y razón, esto es, la opción realizada por el primitivo cristianismo en favor del Dios de los filósofos frente a los dioses de otras religiones²¹⁹. Como advierte una vez más en la magistral lección de Ratisbona titulada «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones», el encuentro entre la filosofía y la religión no es casual²²⁰.

En un contexto en que fácilmente le pueden rebatir, en su brillante lección inaugural el joven profesor demuestra un gran nivel intelectual, además de una perfecta habilidad y valentía para argumentar y para buscar el diálogo. Sobre la cuestión objeto de reflexión, Ratzinger propone dos tesis y un intento de solución que brevemente exponemos a continuación²²¹.

²¹⁷ J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 12.

²¹⁸ Cf. R. GUARDINI, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana* (Emecé, Buenos Aires 1955) 42-48.

²¹⁹ En efecto, la fe cristiana optó por el Dios de los filósofos, es decir, por la verdad metafísica del ser frente al mito de los dioses. La opción por el *Logos* situó lo cristiano dentro del mundo helenístico, aunque el dilema ya era conocido en el mundo antiguo, como lo demuestra la ilustración de los profetas y la literatura sapiencial a favor del Dios único. Ratzinger insistirá de nuevo en la importancia del pensamiento griego en el origen del cristianismo, en contraposición a las religiones paganas de la época Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 115-124, O.C. IV 105-116. La alianza entre el cristianismo primitivo y la ilustración griega será estudiada también en Cf. J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, 407-408.

²²⁰ Es uno de los temas fundamentales del texto principal objeto de estudio e investigación de la presente tesis. BENEDICTO XVI, Discurso en la Universidad de Ratisbona: «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones», Ratisbona (Alemania), 12 de septiembre de 2006.

²²¹ Cf. J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* 17-43. La opción de la Iglesia primitiva a favor de la filosofía condujo al rechazo de las antiguas religiones, lo que dio lugar a una situación de creciente hostilidad hacia los mitos y dioses de las religiones paganas. El *Logos* frente al mito permitió a la fe cristiana inclinarse por la verdad del ser, frente al mito de la costumbre. Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 113-120, O.C. IV, 104-110.

4.1.1. Tesis de Tomás de Aquino

Para el Aquinate, el Dios de la fe supera al Dios de los filósofos porque añade algo sin contradicción ni oposición, pues la filosofía, al margen de la fe cristiana, permite al espíritu humano alcanzar la más alta posibilidad, de manera que la fe cristiana además de aceptar la doctrina filosófica de Dios, la consuma. El hombre, por diversas «vías», puede acceder al conocimiento de la existencia de una realidad que es la causa primera y el fin último de todo, «y que todos llaman Dios»²²². Así lo expresa Ratzinger en su lección: «el Dios de Aristóteles y el Dios de Jesucristo es uno y el mismo». No se trata de dos dioses, porque en realidad no estamos ante una diferencia de carácter cualitativa, sino de una visión gradual del misterio de Dios: Dios como causa de las criaturas, al alcance de la razón; Dios en sus misterios íntimos al alcance de la *umbratil fe in statu isto*; Dios en la plenitud de su fulgor y majestad, al alcance solo de la *visio beatifica* y del *lumen gloriae*. Así, razón filosófica, fe y visión beatífica son los tres momentos del conocimiento de Dios dados al hombre²²³.

4.1.2. Tesis contraria de Emil Brunner

El pastor suizo Emil Brunner (1889-1966), exponente de la teología dialéctica y crítico de la patrística y la escolástica, no reconoce en la revelación del nombre de Dios (Ex 3,14) la justificación de su definición ontológica. Brunner sostiene que no sólo fue un malentendido, sino que tuvo un efecto devastador leer el nombre de Yahvé (yo soy el que soy) como si de una definición ontológica se tratase. En definitiva, Brunner denuncia la falsificación del contenido de la revelación cristiana y del mensaje bíblico, como resultado de la síntesis del Dios de la fe y de los filósofos²²⁴.

²²² TOMÁS DE AQUINO, *STh.* I, q.1 a.1, q.2 a.2-3.

²²³ J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 19.

²²⁴ Cf. *Ibíd.*, 23-26.

4.1.3. Intento de solución

El análisis de Ratzinger –como es habitual– se nutre del estudio de la situación histórica. En este aspecto, nos ofrece la visión de la relación que existe entre el concepto filosófico de Dios y la religión precristiana, a partir de la distinción estoica de las tres religiones «*theologia mythica-civilis-naturalis*»²²⁵. Con tal división, el filósofo Varrón lo que realmente planteaba de fondo no es sólo la problemática del politeísmo²²⁶, sino la verdad de la religión. Así pues, la teología natural ejercida por los filósofos se contrapone a la mítica, ejercida por los poetas y cuyo contenido son las fabulas sobre los dioses, plasmadas mediante las instituciones divinas de los hombres a través del culto. En cuanto a la teología civil, ejercida por medio de la actividad cultural del Estado, le corresponde la organización de la *polis*. En cambio, la teología natural o metafísica pone su atención en la verdad del ser, de lo real, y también se ocupa de la verdad divina.

Para el profesor Ratzinger es legítima la interpretación que da su maestro Agustín al nombre de Dios. Aunque condenada por Brunner, aquella se basa en la conjunción que existe entre la ontología platónica y el conocimiento bíblico de Dios, al tiempo que hunde sus raíces en el judaísmo. En efecto, la síntesis realizada por los Padres, entre la fe bíblica y el espíritu heleno, no sólo era legítima sino necesaria para avalar la razonabilidad del cristianismo, que «no se basa en las imágenes e ideas míticas [...], sino que hace referencia a ese aspecto divino que puede percibir el análisis racional de la realidad»²²⁷. Como veremos en el capítulo siguiente, es así como la concordancia entre lo griego y lo bíblico se deja sentir en la revelación del nombre divino «yo soy» (Ex 3,14), en la tardía literatura sapiencial

²²⁵ Marco Terencio Varrón (116-27 a. C) –amigo de Cicerón– expone la distinción estoica de las tres teologías en «*Antiquitates rerum humanarum et divinarum*», que será cotejada posteriormente por Agustín y su gran predecesor Tertuliano. La clasificación es estudiada por Ratzinger en varias de sus obras: *Pueblo y casa de Dios en san Agustín*, 350-352, *O.C.* I, 293-298; *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* (Sígueme, Salamanca 2005, ²2013) 139-140; *Razón y verdad* (Cuadernos de la Cátedra de Teología, Arzobispado Madrid 2007) 9-10.

²²⁶ Para Ratzinger el fundamento del politeísmo se basa en que lo absoluto no es apelable para el hombre, mientras que lo constitutivo del monoteísmo es la apelabilidad de Dios. Cf. J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 31-32.

²²⁷ J. RATZINGER - P. FLORES D'ARCAIS, ¿*Dios existe?* (Espasa Calpe, Madrid 2008) 13.

tras el exilio o en el papel decisivo que juega en la historia de la Revelación, la traducción griega de los LXX. He aquí un aspecto potente y muy presente en la teología ratzingeriana. La expresión *el robo de los griegos*, ligada a la literatura hebrea anterior a Platón y Aristóteles, se caracteriza por el empleo de la razón, como se observa en los discursos proféticos de Oseas, del primer Isaías (siglo VIII a.C.) y de Jeremías (siglo VI a.C.)²²⁸. De este modo, no es extraño que desde el primer momento el cristianismo encontrase en la razón y en la filosofía a sus grandes aliados²²⁹, pues una teología totalmente comprometida y valiente no debe temer nunca a la razón. Pero sobre todo porque no es admisible una doble verdad entre razón y fe. Ciertamente, sin perjuicio de la identidad y del método de cada una, teología y filosofía están destinadas a encontrarse. Por dicho motivo, el joven profesor concluye su lección inaugural invitando tanto a la teología católica como a la protestante a encontrar juntas el camino²³⁰.

Tras el análisis realizado volvamos a la actividad del profesor Ratzinger durante su estancia en la Universidad de Bonn. Una vez acostumbrado a la separación familiar, aunque su hermana María se había trasladado con él a la ciudad, el joven profesor disfrutaba durante el primer semestre académico de un periodo de grandes alegrías. En las últimas conversaciones con Peter Seewald, el papa emérito recuerda: «eso fue en verdad una fiesta. Sentir que uno mismo aprende y progresa [...] que puede ofrecer algo a esos jóvenes; y que luego en el diálogo con ellos crece algo»²³¹. Así, los cursos impartidos en Bonn buscaban un fin, o lo que es lo mismo,

²²⁸ Es interesante indagar sobre la razonabilidad del discurso lógico presente en la literatura de Israel, como precedente de la filosofía clásica griega. La visión fecunda de la síntesis entre la revelación judeo-cristiana y el pensamiento griego, presente también en el discurso de Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona, manifiesta como la predicación profética armoniza con lo mejor del pensamiento griego. Cf. I. CARBAJOSA PÉREZ, «Fe bíblica y filosofía griega. A propósito del discurso de Benedicto XVI en Ratisbona Benedicto XVI»: *Revista Española de Teología* vol. 70 (2010) 7-19.

²²⁹ Pablo Blanco rastrea algunos de los escritos ratzingerianos en busca de la victoria de la razón en el cristianismo. Véase P. BLANCO, «La razón en el cristianismo. Una reivindicación de Joseph Ratzinger»: *Scripta Theologica* 2 vol. 37 (2005) 643-659; «Logos. Joseph Ratzinger y la Historia de una palabra»: *Límite. Revista de Filosofía y Psicología* 14 Vol. 1 (2006) 57-86; «Fe, razón y amor. Los discursos de Ratisbona»: *Scripta Theologica* 3 Vol. 39 (2007) 767-782.

²³⁰ Cf. J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 41-43.

²³¹ Cf. BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones*, 142-143.

trataban de ofrecer respuestas a interrogantes en nada baladíes: ¿Qué es la religión desde un el punto de vista filosófico? ¿Cómo puede justificarse el estudio teológico en la universidad? ¿Qué se puede decir desde una perspectiva filosófica sobre la religión y la fe? Estos son algunos de los temas que Ratzinger había trabajado a fondo, en los cursos sobre teología y filosofía de la religión impartidos en Frisinga.

A pesar de la fuerte carga de trabajo académico asumida durante aquellos años, Ratzinger continúa con su labor teológica. Con motivo de las jornadas sobre teología celebradas en 1958 en el Instituto pastoral de Viena, el teólogo alemán pronuncia una serie de conferencias que serán publicadas en 1960, en una pequeña obra de carácter histórico sobre el uso del concepto fraternidad, antes y durante el cristianismo primitivo. En su libro, Ratzinger invita además al diálogo con los protestantes y las Iglesias de Oriente separadas ²³².

4.2. La fraternidad de los cristianos²³³

Las reflexiones teológicas aportadas en esta obra, con un estilo inconfundiblemente histórico, nos ofrecen el acceso a una doble vertiente dogmática y moral debido a la separación de las comunidades cristianas. Frente a un concepto mundano de fraternidad propio del marxismo y de una idea tenue de Padre según el pensamiento ilustrado, la génesis de la fraternidad cristiana se encuentra en la paternidad común de Dios²³⁴.

En el mundo griego, antes de surgir el cristianismo, la fraternidad hacía referencia básicamente a la consanguinidad. No obstante, para Platón el compatriota era considerado hermano, o también amigo según el historiador y filósofo Jenofonte (431-354 a.C). En cambio, en el Antiguo Testamento, el concepto *hermano*

²³² El ecumenismo por entonces ya de moda, aflora en dichas conferencias. Cf. P. BLANCO SARTO, *Joseph Ratzinger. Una biografía* 75.

²³³ J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit* (Kösel, München 1960); tr. esp.: *La fraternidad de los cristianos* (Sígueme, Salamanca 2004, 2015). Esta obra se encuentra incorporada en la publicación conmemorativa de su noventa cumpleaños: J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Il tempo e la storia. Il senso del nostro viaggio* —per i novant'anni del papa emerito— (Piemme, Milano 2017) 121-132.

²³⁴ Cf. J. RATZINGER, *La fraternidad de los cristianos*, 68-69, O.C. VIII/1, 31.

aglutina a los miembros del mismo pueblo y de la misma fe, pero atendiendo a dos ámbitos de comportamiento ético bien diferenciados, el prójimo por un lado y el hermano por otro²³⁵. En este sentido, el cristianismo primitivo en la joven Iglesia naciente supera en todo caso la fraternidad judía. Ratzinger extrae de la Escritura algunos de los textos necesarios para llevar a cabo su análisis sobre el significado del término «hermano». Los encontramos en la corrección fraterna (Mt 18,15-17); en las palabras del Resucitado a sus discípulos (Mt 28,10 y Jn 20,17) y en el parentesco espiritual de los que aceptan la voluntad del Padre (Mc 3,31-35). En el corpus paulino, el término hermano alude al compañero en la fe y a los hijos adoptivos que claman «*Abba*» (Rm 8,14-17). Así con una apertura de fronteras de carácter nacional se alumbra las de carácter espiritual entre la creencia e increencia sobre la humanidad del «último Adán» (1Cor 15,45)²³⁶. Pero con la venida de Cristo, se supera cualquier ordenamiento estatal, él mismo es el propio misterio de unidad que anima a la fraternidad cristiana²³⁷. Finalmente, la obra concluye con la idea fundamental de fomentar la unidad de los cristianos y derribar los límites naturales e históricos que separan a los hombres, una tarea que según indica su autor, corresponde a cada generación dispuesta a superar las fronteras nacionales²³⁸, a vivir

²³⁵ Cf. *Ibíd.*, 23-32, O.C. VIII/1, 4-9

²³⁶ Posteriormente, durante la época patrística, el término quedará más bien relegado a la designación de la jerarquía y de la vida ascética. Cf. *Ibíd.*, 45-66, O.C. VIII/1, 16-30.

²³⁷ J. RATZINGER, *La unidad de las naciones. Una visión de los Padres de la Iglesia* (Cristiandad, Madrid 2011) 13. Esta obra está compuesta de dos importantes artículos correspondientes a las conferencias pronunciadas en Salzburgo. Se trata pues de una obra de juventud de principios de la década de los años sesenta.

²³⁸ De forma expresa Ratzinger habla de la propia unidad europea. Años más tarde, no deja de llamar la atención sobre los peligros de los nacionalismos y de las ideologías hegemónicas, porque tras las dos guerras mundiales del siglo XX, la historia común debe ser el motor creador de la paz. Cf. *Íd.*, *Europa, raíces, identidad, misión* (Ciudad Nueva, Madrid 2005) 35-36.

Sobre «Europa, sus fundamentos espirituales, ayer, hoy y mañana», puede verse la conferencia pronunciada en Berlín el 28 de noviembre del año 2000, incluida en: J. RATZINGER - M. PERA, *Sin raíces. Europa, relativismo, cristianismo, islam* (Península, Barcelona 2015) 53-79.

el amor fraterno²³⁹ y recibir el impulso de «la fraternidad de la Iglesia como base y sostén de todo»²⁴⁰.

Concluimos la primera etapa académica transcurrida en la ciudad de Bonn, no sin antes afirmar que Ratzinger nunca dejó de añorar su querida tierra bávara²⁴¹, aunque esto no fue obstáculo alguno en su trabajo teológico. Así pues, junto al teólogo jesuita Karl Rahner, en 1961 publica una obra sobre eclesiología²⁴² en la que ambos autores enfatizan sobre la doctrina de la colegialidad y del episcopado, más tarde secundada por el Concilio Vaticano II. En efecto, el teólogo bávaro se muestra a favor del entendimiento entre el primado defendido por el Vaticano I y la colegialidad que defenderá más adelante el Vaticano II. También señala el error que conlleva aplicar a la Iglesia un modelo de constitución profana. En su artículo «Teología del concilio» (1961) nos indica que «el concilio no es un parlamento y los obispos no son diputados que tienen su poder y mandato única y exclusivamente del pueblo que los ha elegido, ya que los obispos no representan al pueblo, sino a Cristo de quien reciben misión y consagración»²⁴³.

Llegados a este punto nos sumergimos en plena época conciliar. En la ciudad de Bonn es precisamente donde el joven profesor entabla una estrecha relación con el cardenal Joseph Frings, arzobispo de Colonia, a quien acompañará en los debates conciliares y quien le abrirá la puerta de Roma.

²³⁹ Un claro ejemplo de amor fraterno lo encontramos en Teresa de Lisieux, que sufre por la salvación de los ateos del mundo moderno, a los que de modo particular llama «hermanos». La vivencia de amor fraternal la convierte en una «hermana universal». Cf. J. RATZINGER, *Grandes mujeres en la historia de la Iglesia. Catequesis de Benedicto XVI* (EDICE, Madrid 2011) 178-179.

²⁴⁰ ÍD., *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, 235.

²⁴¹ Aunque nunca se sintió como un extraño en Bonn, gracias a la presencia de otros profesores bávaros como Johann Baptist Auer. Cf. G. RATZINGER, *Mi hermano, el Papa* (San Pablo, Madrid 2012) 236.

²⁴² K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episcopado y Primado* (Herder, Barcelona 1965) 9-13, en *Predicadores de la palabra y servidores de vuestra alegría O.C. XII* (BAC, Madrid 2014) 183-204.

²⁴³ Dicho artículo y otros tantos trabajos sobre la misma problemática eclesiológica serán publicados con posterioridad en J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, 188. Para el estudio sobre el primado papal véase: Primado [Artículo de diccionario, 1963] y el epígrafe «El primado de Pedro y la unidad de la Iglesia» en J. RATZINGER, *Iglesia. Signo entre los pueblos. O.C. VIII/1* (BAC, Madrid 2015) 573-593.

5. CONCILIO VATICANO II. MÜNSTER (1963-1966)

La fama de teólogo progresista²⁴⁴ de Joseph Ratzinger no sólo se deja sentir en sus posiciones como profesor reformista en Bonn, Münster, Tubinga y Ratisbona, sino también durante los debates conciliares. El 28 de octubre de 1958 el cardenal Angelo Giuseppe Roncalli es elegido Sumo Pontífice con el nombre de Juan XXIII. A los pocos meses de haber sido nombrado Ratzinger docente en la Universidad de Bonn, el 25 de enero de 1959 el nuevo papa convoca un concilio ecuménico. Algunos años más tarde, el teólogo alemán recuerda su experiencia conciliar como joven perito del arzobispo de Colonia, el cardenal Frings. Ciertamente, el anuncio de la convocatoria había reavivado para muchos un sentimiento de euforia, un nuevo renacimiento aún vivo tras el final de la Primera Guerra Mundial a pesar del ambiente de terror y amenaza que había dejado tras de sí el nacionalsocialismo²⁴⁵.

Sin estar libre de un cierto signo de contradicción y con la participación de más de dos mil padres conciliares, el 11 de octubre de 1962 se inaugura el Concilio Vaticano II, presentado con el lema de *apertura al mundo*²⁴⁶. Con ideas muy claras, el episcopado centroeuropeo no especialmente a favor de la doctrina del primado, apuesta por el ministerio episcopal, por una eclesiología desde la perspectiva histórico-salvífica, trinitaria y sacramental, por el ecumenismo (en especial el episco-

²⁴⁴ «[...] Para un posible diálogo entre la fe y nuestro tiempo, en aquella situación, la fe tenía que abandonar el viejo *Panzer* y hablar un lenguaje más adecuado a nuestros días, tenía que mantener una actitud diferente. En la Iglesia hacía falta más libertad». ÍD., *La sal de la tierra*, 80.

²⁴⁵ Cf. ÍD., *Mi vida*, 117.

²⁴⁶ Sobre la situación de la renovación litúrgica, véanse los interesantes argumentos en favor de una reforma, no sólo justificada sino también necesaria, en el apartado de reflexiones sobre la estructura del Concilio Vaticano II. Cf. ÍD., *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, 338-346. Una vez finalizado el Concilio a partir de 1965, Ratzinger se propone como tarea personal esclarecer tanto lo que se quería como lo que no se quería durante el desarrollo conciliar, dado que no sólo hubo interpretaciones no previstas sino también una clara falta de cumplimiento de las expectativas esperadas. Cf. BENEDICTO XVI *Benedicto XVI. Últimas conversaciones* 180-182; J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 81. Para el estudio sobre el Concilio Vaticano II, véase J. RATZINGER, *Sobre la enseñanza del Vaticano II*, O. C. VII/1 (BAC, Madrid 2013), VII/2 (BAC, Madrid 2016).

pado alemán), y por temas tan relevantes como la Revelación, la Escritura, la Tradición y el Magisterio²⁴⁷, además de la renovación litúrgica. Según las palabras del propio Ratzinger, el cardenal Frings «vivió ejemplarmente este espíritu del concilio. Era un hombre de gran apertura y amplitud, [...] no puedo más que estarle permanentemente agradecido por haberme llevado consigo [...] en calidad de asesor suyo». Por aquel entonces Ratzinger, el catedrático más joven de la Facultad de Teología católica de la Universidad de Bonn, redacta numerosos escritos que el cardenal Frings memoriza a causa de su ceguera, gracias a lo que se hace oír la voz del joven profesor en las aulas conciliares²⁴⁸. Son años de gran experiencia para el perito alemán, no sólo por los encuentros con obispos de todo el mundo y con grandes personalidades de la teología²⁴⁹, sino también por su participación de manera directa en el importante esquema de las fuentes de la Revelación²⁵⁰, germen de la posterior Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre las fuentes de la revelación. En este sentido, años más tarde afirmará «que el auténtico tesoro que nos ha dejado el Concilio se encuentra concretamente en sus textos»²⁵¹, a los que tuvo acceso de un modo privilegiado por su condición de asesor teológico²⁵².

²⁴⁷ Cf. J. RATZINGER, *O. C. VII/1*, XIX-XX. Sobre el primado de Pedro y el cometido del obispo, véase J. RATZINGER, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, 43-67, en *O. C. VII/1*, 577-640.

Para el estudio de la hermenéutica y la recepción del Concilio, puede consultarse J. RATZINGER - CIRCOLO DEGLI STUDENTI CAR. KURT KOCH, *Il Concilio Vaticano II. L'ermeneutica della riforma* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013).

²⁴⁸ Cf. J. RATZINGER, *O. C. VII/1*, XXIII y *Benedicto XVI. Últimas conversaciones*, 155-158; J. L. ALLEN, *Cardinal Ratzinger*, 52.

²⁴⁹ K. Rahner, H. de Lubac, J. Daniélou, Y. Congar o G. Philips, son sólo algunos de los nombres. Cf. J. RATZINGER, *Mi vida*, 118.

²⁵⁰ G. Valente analiza cuál es la opinión de Ratzinger sobre el hundimiento del esquema conciliar acerca de la Revelación, preparado de antemano y que no dejaba de ser «un producto de la razón antimodernista». A partir de ese momento, la primera sesión conciliar alcanza carácter de evento histórico. Cf. G. VALENTE, *El profesor Ratzinger 1946-1977*, 107. En este sentido, Ratzinger se manifiesta críticamente en contra de los esquemas previamente redactados, y su postura comienza así a imponerse en el aula conciliar. Cf. P. BLANCO SARTO, *Joseph Ratzinger. Una biografía*, 78.

²⁵¹ Ratzinger observa sin duda alguna como los textos y el valor de las declaraciones son el gran legado del Concilio. Cf. J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 82.

²⁵² En efecto, con 35 años Ratzinger se convierte oficialmente en el consultor del cardenal Frings, quien había sido nombrado por el Papa miembro de la presidencia del Concilio junto a nueve cardenales más. Así pues, todas las propuestas y esquemas elaborados por las distintas comisiones

Ratzinger recibe en 1975 el encargo de trazar, aunque provisionalmente, un balance postconciliar. Su apreciación a través de los fracasos, las tareas pendientes y las esperanzas depositadas en el cambio, no deja duda alguna sobre el «diagnóstico de que todavía no había comenzado la era de la correcta aplicación del Concilio»²⁵³. En este aspecto, era perceptible un cierto malestar y desilusión que normalmente sigue a los momentos de exaltación y de excesiva euforia. Por su parte, con gran acierto, Ratzinger compara el drama de esos diez años recordando a Miguel de Cervantes en una de las burlas de su *Don Quijote*²⁵⁴. Una panorámica de la literatura conciliar y postconciliar que, al margen de cualquier signo de contradicción, nos ofrece el resultado más vistoso de la renovación litúrgica. Transcurren los años y Ratzinger sitúa «la aportación conciliar en el horizonte histórico de la Modernidad. La fractura que progresivamente se había ido produciendo entre la Iglesia y la cultura desde el siglo XVII ha encontrado su respuesta en el Vaticano II»²⁵⁵. Se ha vuelto por fin a lo sencillo, objetivo principal manifestado por Juan XXIII. Pero una sencillez que no es sinónimo de empequeñecimiento o de recorte, sino de la verdadera riqueza que conlleva el «escándalo constitutivo del amor de Dios manifestado en la encarnación y la cruz de Cristo [...frente a] los escándalos secundarios de fabricación humana que se han infiltrado en el cristianismo»²⁵⁶.

preparatorias eran enviados por el arzobispo de Colonia a Ratzinger para su informe. Cf. G. RATZINGER, *Mi hermano, el Papa* (San Pablo, Madrid 2012) 221-227.

²⁵³ J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, 449.

²⁵⁴ Cf. M. DE CERVANTES, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* (Utilizada la edición de J. Pérez del Hoyo, Madrid 1970) 55, en J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, 470-472.

²⁵⁵ Para una adecuada interpretación de la reforma acontecida es interesante tener en cuenta las aportaciones sobre la «hermenéutica de la reforma» según indica de Benedicto XVI en su Discurso a la Curia el 22 de diciembre de 2005. Dos son las intervenciones a las que Ratzinger hace referencia, la primera se refiere a las palabras pronunciadas por Juan XXIII en el anuncio de la convocatoria conciliar, y la segunda, a las palabras del papa Pablo VI que clausuran el Concilio. J. RICO PAVÉS (dir.), *La fe de los sencillos* (BAC, Madrid 2012) 763-765.

²⁵⁶ En este sentido escuchamos pronunciarse a Gerardo del Pozo: «La fe cristiana es escándalo para los hombres de todos los tiempos y el Concilio no quiso eliminar ese escándalo, sino hacerlo más claramente visible y accesible al deshacer los escándalos secundarios. Éste es el sentido del ‘aggiornamento’ de Juan XXIII. La historia nos demuestra que el escándalo fundamental ha quedado a

Durante el Concilio, aparentemente no se habló de Dios del mismo modo «que en el Concilio Vaticano I [que] no fue solo un concilio eclesiológico»²⁵⁷.

Volvamos a la actividad académica del joven profesor²⁵⁸ quien, en pleno desarrollo conciliar, recibe una nueva oferta académica, en esta ocasión para ocupar la cátedra de teología dogmática en Münster. A pesar de lo mucho que significa para él su estancia en Bonn, decide finalmente aceptarla²⁵⁹.

Mientras el Concilio continúa su curso, durante el verano de 1963 Ratzinger abandona –no sin nostalgia– la ciudad de Bonn, para comenzar en un ambiente distinto y con unas condiciones inmejorables, una nueva etapa docente en la ciudad

veces recubierto por [...] la propia cerrazón mental». G. DEL POZO ABEJÓN, «Hacia una teología de los santos en J. Ratzinger: Teresa de Lisieux»: *Subsidia* 40 (2013) 9-61, pág(s)., 38-39.

²⁵⁷ Según la tesis ratzingeriana, el Concilio Vaticano II pretendía subordinar la eclesiología al tema de Dios y, por ende, a la teología, puesto que no se puede hablar de la Iglesia sin hablar de Dios. Así pues, entre las aportaciones de mayor calado eclesiológico destacamos: «el concepto de pueblo de Dios, la colegialidad de los obispos como revalorización del ministerio del obispo frente al primado del Papa, la nueva valoración de las Iglesias locales frente a la Iglesia en su conjunto, la apertura ecuménica del concepto Iglesia y la apertura al mundo de las religiones; finalmente, la pregunta por el lugar específico de la Iglesia católica, que se concreta en la fórmula de que la Iglesia una, santa, católica y apostólica, de la que habla el Credo, *subsistit in Ecclesia católica*» como realidad específica e irrepetible, es decir, que como obra, procede de Dios. En opinión de Ratzinger, el término *communio* basado en la comunión trinitaria refleja perfectamente los elementos fundamentales o esenciales de la eclesiología conciliar, tal como se desprende de 1Jn 1,3, pues en él se aglutina la dimensión eclesiológica (eucarística), teológica, cristológica e histórico-salvífica, además crea ligazón en el discurso sobre la Iglesia y Dios. No obstante, para Ratzinger el concepto *pueblo de Dios* y el término *communio* han quedado expuestos a una «horizontalización» que ha traído consigo la exclusión de Dios. Véase «La eclesiología de la constitución *Lumen Gentium*» en J. RATZINGER, *Iglesia. Signo entre los pueblos. Escritos sobre eclesiología y ecumenismo O.C. VIII/2* (BAC, Madrid 2020) 539-546. También puede consultarse el documento de la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia como «*Communio*» (Ciudad del Vaticano 1992).

²⁵⁸ «La actividad docente del joven profesor (muchos de los que le oían eran mayores que él) tuvo enseguida un eco favorable. Fue el comienzo de una veloz y extraordinaria carrera académica». G. RATZINGER, *Mio fratello il Papa* (Piemme, Milano 2013) 227.

²⁵⁹ Lo determinante para aceptar la nueva cátedra fue, por un lado, la insistencia del obispo Volk y de algunos amigos que le recuerdan que su verdadero campo es la teología dogmática y no la teología fundamental, y por otro, la vivencia de un episodio de posible rechazo de dos tesis doctorales, lo que le hizo revivir el drama de su oposición a la libre docencia. Cf. J. RATZINGER, *Mi vida*, 127-128.

de Münster²⁶⁰. A finales de año, los hermanos Ratzinger viven otra experiencia dolorosa, el 16 de diciembre de 1963 pierden a su madre enferma de cáncer de estómago²⁶¹.

Los años transcurren en Münster a la vez que el Concilio interfiere en los itinerarios académicos del profesor bávaro, pues no son pocos los viajes de Ratzinger a Roma para asistir a las sesiones conciliares. A su regreso a Münster, el teólogo alemán asegura encontrar los ánimos más revueltos tanto en la Iglesia como entre los teólogos. Parece como si en el ámbito eclesial todo fuera objeto de revisión. De ese modo, toma cuerpo la idea de *Iglesia desde abajo*, de *Iglesia del pueblo* que en algunos contextos se ve, no sin error, como único fin de la reforma. Por otra parte, gracias al puesto acreditado en el que se coloca el método histórico-crítico en la teología católica, la exégesis bíblica moderna pretende hacer tambalear a la historia²⁶².

En aquel periodo Ratzinger trabaja de nuevo con K. Rahner en la redacción de una obra sobre la revelación y la tradición, uno de los temas fundamentales de los trabajos conciliares aprobado en uno de los textos más importantes del Concilio²⁶³. No obstante, el teólogo alemán no duda en confesar las diferencias existentes entre su teología, apoyada en la dimensión histórica y en la importancia de la Escritura y de la Patrística, y la teología filosófica de Rahner²⁶⁴.

²⁶⁰ Las inscripciones en sus cursos ascendían a unos 350 alumnos, aunque la media de sus oyentes por clase oscilaba en torno a 600, ya que también venían a escucharle estudiantes de las facultades de Derecho o de Filosofía. Cf. G. VALENTE, *El profesor Ratzinger 1946-1977*, 145.

²⁶¹ Cf. J. RATZINGER, *Mi vida*, 128-129.

²⁶² Cf. *Ibíd.*, 121,133; Cf. P. BLANCO SARTO, *Joseph Ratzinger. Una biografía*, 85.

²⁶³ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución dogmática sobre la divina Revelación *Dei Verbum* (Ciudad del Vaticano 1965), AAS 58 (1966) 817-830 (DH 4201-4235). El joven Ratzinger también colabora en la redacción de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium* (Ciudad del Vaticano 1965), AAS 57 (1965) 5-64 (DH 4101-4179) y en el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes divinitus* (Ciudad del Vaticano 1965). Cf. J. L. ALLEN, *Cardinal Ratzinger*, 56, 219-220. En el año 2010 con base en la *Dei Verbum*, Benedicto XVI aprueba la Exhortación apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia *Verbum Domini* (Ciudad del Vaticano 2010).

²⁶⁴ Cf. J. RATZINGER, *Mi vida*, 125-127.

5.1. Revelación y tradición²⁶⁵

El 28 de junio de 1963, Ratzinger utiliza un esquema de esta obra para la lección inaugural de su toma de posesión de la cátedra de teología dogmática en la Universidad de Münster. En mayo de 1964, Rahner también emplea el texto en la misma universidad con ocasión de su nombramiento como doctor *honoris causa*. En 1965 el libro fue dedicado a Hans Urs von Balthasar en su sesenta cumpleaños.

A pesar de la diferencia de edad, Ratzinger y Rahner mantienen una estrecha relación, colaboran juntos en la elaboración de algunos textos, pero sinceramente, pertenecen a dos mundos intelectuales muy distintos: el primero proviene de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres, y por tanto, cuenta en su haber con un pensamiento esencialmente histórico, y el segundo de la escuela neokantiana centroeuropea de mediados del siglo XX y del influjo heideggeriano²⁶⁶.

En esta publicación Rahner estudia la historia de la revelación, como la historia de la relación trascendental entre el hombre y Dios, es decir, el factor histórico y el trascendental unidos cuando Dios se comunica a Sí mismo a la humanidad²⁶⁷. Por su parte, Ratzinger encuentra una nueva posibilidad de abordar históricamente la conexión entre los conceptos de revelación y tradición, en el marco histórico ofrecido en el Concilio de Trento. La revelación, insertada en los acontecimientos históricos, permanece viva y eficaz en la fe de la Iglesia, ya que la tradición no existe al margen de ella, sino como su explicación y exposición, y siempre «conforme a la Escritura»²⁶⁸. En efecto, la interpretación del decreto tridentino sobre la tradición afianza la idea de la revelación en tiempos y modos diversos, pues como señala la Escritura: «muchas veces y de muchas maneras habló Dios en el pasado a nuestro Padres por medio de los Profetas. En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo» (Heb 1,1-2). Así con apoyo de la carta a los Hebreos,

²⁶⁵ J. RATZINGER - K. RAHNER, *Offenbarung und Überlieferung* (Herder, Freiburg 1965); trad. esp.: *Revelación y tradición* (Herder, Barcelona 1970, 2005).

²⁶⁶ Cf. J. RATZINGER, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones*, 172-173.

²⁶⁷ Cf. J. RATZINGER - K. RAHNER, *Revelación y tradición*, 11-26.

²⁶⁸ Cf. *Ibíd.*, 54-56, 73.

la *Dei Verbum* enuncia que con Cristo culmina la revelación (DV 4)²⁶⁹. Para K. Rahner «ya no se dice nada nuevo [...] porque todo está dicho y dado en el Hijo del amor, en el que Dios y el hombre se han hecho uno»²⁷⁰. En este sentido, es menester recordar las palabras del gran doctor de la Iglesia san Juan de la Cruz (1542-1591), cuando señala:

El que ahora quisiera preguntar a Dios o querer alguna visión o revelación, no sólo haría una necesidad, sino haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo. [...] Porque le podría responder Dios de esta manera, diciendo: Si te tengo ya habladas todas las cosas en mi Palabra, que es mi Hijo, y no tengo otra, ¿qué te puedo yo ahora responder o revelar que sea más que eso? [...] Porque en él te lo tengo todo dicho y revelado²⁷¹.

El hombre responde a la revelación de Dios mediante la fe y la razón. Ambas respuestas son distintas. Con la razón se responde a la «revelación natural», que no es sino el mensaje plasmado en la creación. Con la fe se acoge la «revelación sobrenatural». Dicho esto, en diciembre de 1964, ante un grupo de estudiantes católicos, Ratzinger pronuncia en la catedral de Münster tres sermones sobre la fe en un mundo de cambios radicales, siendo publicados con el título *Ser cristiano*. La pequeña obra está dedicada al teólogo italo-germánico Romano Guardini, uno de los pioneros de la tendencia liberal en la teología y cuya influencia es decisiva para el joven bávaro en aspectos tan fundamentales como la liturgia, la verdad y la razón, pues como señala Ratzinger, el punto de partida de Guardini se encuentra en

²⁶⁹ Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución dogmática sobre la divina Revelación *Dei Verbum* (Ciudad del Vaticano 1965), AAS 58 (1966) 817-830 (DH 4201-4235).

En la carta «*Placuit Deo*» de 1 de marzo de 2018, la Congregación para la Doctrina de la Fe señala «que la gracia que Cristo nos da no es, como pretende la visión neo-gnóstica, una salvación puramente interior, [...] la salvación no consiste en la autorrealización del individuo aislado, ni tampoco en su fusión interior con el divino» (n.12). «Tanto la visión individualista como la meramente interior de la salvación contradice también la economía sacramental a través de la cual Dios ha querido salvar a la persona humana» (n.13). Carta «*Placuit Deo*» a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana (Ciudad del Vaticano 2018).

²⁷⁰ K. RAHNER, *Escritos de teología* I, 62 en J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 219, O.C. IV, 208-209.

²⁷¹ JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, cap. 22, 5, O. C. (BAC, Madrid 1982, 1991, reimpr. 2014) 367.

Agustín y en Buenaventura, y el de llegada en su obra *El Señor* (1937), previo paso por corrientes como la fenomenológica, existencial, dialógica y por la ontología relacional²⁷².

5.2. Ser cristiano²⁷³

Ante la incapacidad de contemplar la historia como un tiempo de salvación, sobre todo por los terribles acontecimientos de la reciente historia, en esta obra, Ratzinger ofrece una importante reflexión sobre el cristianismo como adviento, como tiempo de espera en diálogo con Dios al modo de Job, porque también hoy el hombre se pregunta dónde está Él en medio del silencio de este mundo. Como Job, el hombre vierte serias acusaciones contra Dios (Job 16,17 y 19)²⁷⁴ que parece estar escondido y elegir el ocultamiento²⁷⁵. En nuestro tiempo la existencia como vocación es interpretada reductivamente, quedando limitada toda experiencia humana a factores físico-químicos y neuronales, y, por tanto, a una existencia que es incapaz de conocer a Dios. A ello se añade el complejo problema del mal y su compatibilidad con la existencia de Dios, uno de los temas de mayor dificultad y recurrencia para la secularizada mentalidad actual de Occidente. Ciertamente, se trata del carácter misterioso del mal en todas sus categorías (físico, psicológico, moral) y, particularmente, del mal absoluto, el daño infringido culpablemente a los inocen-

²⁷² S. ZUCAL, «Ratzinger e Guardini un incontro decisivo»: *Vita e Pensiero* 91 vol. 4 (2008) 79-88; Cf. J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época*, 341. Véase introducción de A. López Quintás, en R. GUARDINI, *El Señor* (Cristiandad, Madrid 32006, reimpr.2008) 25; Cf. P. BLANCO SARTO, *La Teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, 20-21.

²⁷³ J. RATZINGER, *Vom Sinn des Christseins. Drei Predigten* (Kösel, München 1965); tr. esp.: *Ser cristiano* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2007).

²⁷⁴ El personaje literario refleja el rostro sufriente de todo hombre que es «llamado» a reconocerse en el rostro humillado del Verbo de Dios crucificado. Cf. J. RATZINGER, *Ser cristiano* 17-25, *O.C.* IV, 332-333.

²⁷⁵ Ratzinger toma la idea de creación y ocultamiento histórico del artículo de PH. DESSAUER, «Geschöpfe von fremden Welten»: *Wort und Wahrheit* 9 (1954) 560-583.

tes. Sobre el misterio del mal, el filósofo alemán Habermas ha manifestado su *nostalgia de la resurrección*, ante la evidencia del mal cometido contra inocentes que ya no puede ser reparado humanamente²⁷⁶.

Para Ratzinger lo decisivo es resaltar la grandeza y a la vez el escándalo del mensaje cristiano. Todo depende de un individuo, Jesús de Nazaret, que pide un seguimiento total basado en la exigencia radical del amor, para que la historia humana no se precipite en el nihilismo, en el absurdo²⁷⁷. «Ser cristiano, si se entiende bien, incluye siempre una cierta trascendencia de la propia situación, de la propia nacionalidad, del propio idioma, de la propia posición (y no una rigidez sagrada)»²⁷⁸.

Volvamos ahora a la etapa conciliar que llega a su fin el 8 de diciembre de 1965. Con la clausura del Concilio Vaticano II se presenta un momento bastante interesante para tomar la temperatura a los primeros logros²⁷⁹. En efecto, vale la pena escuchar la opinión de Ratzinger.

Si debiera citar algunos aspectos fundamentales resaltaría la importancia que se otorga a la Biblia y a los Padres de la Iglesia; la nueva imagen personalista del hombre²⁸⁰; la afirmación sobre la esencia de la Iglesia; el

²⁷⁶ cf. J. HABERMAS, *Glauben und Wissen...*, o.c, 24, en J. M^a. PRADES LÓPEZ, *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural* (BAC, Madrid 2015) 390-391.

²⁷⁷ Cf. J. RATZINGER, *Ser cristiano*, 54-56, 64-65, O.C. IV, 349-353.

²⁷⁸ ÍD., *Iglesia. Signo entre los pueblos*. O.C. VIII/1 (BAC, Madrid 2015) 75.

²⁷⁹ Sin embargo, transcurridos cuarenta años desde la clausura del Concilio, en opinión de Benedicto XVI, la recepción aún suscita algunos interrogantes, sobre todo en torno a los resultados obtenidos, al modo correcto de la propia recepción, lo que se ha hecho bien o lo que ha sido insuficiente, y lo que aún queda por hacer. El papa Ratzinger habla de «hermenéutica de la discontinuidad» y «hermenéutica de la reforma». Ambas interpretaciones –de signo contrario– han dado resultados visiblemente distintos. Véase el Discurso a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana, Ciudad del Vaticano, 22 de diciembre de 2005; J. RATZINGER con CIRCOLO DEGLI STUDENTI CAR. KURT KOCH, *Il Concilio Vaticano II. L'ermeneutica della riforma* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013) 5-19.

²⁸⁰ Con nombres como Karol Wojtyła, Romano Guardini, Edith Stein, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Julián Marías, etc., que ofrecen las claves antropológicas desde la perspectiva de la filosofía personalista, corriente que influye sin duda alguna en el pensamiento ratzingeriano.

acento ecuménico, y, para finalizar, la intuición fundamental de la renovación litúrgica²⁸¹.

En la Universidad de Münster, Ratzinger ya trata de lanzar su primera señal de alarma sobre el Concilio, en una conferencia sobre la autenticidad de la renovación de la Iglesia, pero en su opinión aquella no fue percibida²⁸².

Después de la rica experiencia vivida en Münster, el teólogo alemán recibe una nueva invitación académica de la mano del teólogo suizo Hans Küng²⁸³, para ocupar la segunda cátedra de teología dogmática en la prestigiosa Universidad de Tubinga. Realmente, el hecho de poder estar más cerca de su tierra bávara y de tratarse de una ciudad con un gran peso teológico será determinante para Ratzinger a la hora de tomar la decisión de aceptar el traslado. En este sentido afirma que llegó «con la intención de estar más cerca de la ‘escuela de Tubinga’, en donde se elaboraba la Teología de un modo histórico y ecuménico»²⁸⁴.

²⁸¹ J. RATZINGER, *Ser cristiano en la era neopagana* (Encuentro, Madrid 1995) 118.

²⁸² Cf. J. RATZINGER, *Mi vida*, 134.

²⁸³ Ratzinger había realizado en 1957 la recensión de la tesis doctoral de Hans Küng, sobre la doctrina de la justificación en el catolicismo y en la posición del gran teólogo reformado, el suizo Karl Barth. No obstante, las posturas de ambos se fueron distanciando cuando Küng orientó la suya hacia la teología política. La entonces llamada Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe declaró que el teólogo Küng no podía considerarse teólogo católico, por lo que le fue retirada la licencia eclesiástica para enseñar teología católica y ejercer como profesor por encargo de la Iglesia. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración sobre algunos puntos de la doctrina teológica del profesor Hans Küng (Ciudad del Vaticano 1979). Cf. J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 102-103, *Mi vida*, 134-135, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones*, 197-203.

El teólogo suizo se fue distanciando cada vez más de la Iglesia, y aunque en 1967 es advertido a causa de su libro *Die Kirche*, Küng continua con publicaciones como *¿Infalible? Una pregunta* (1971) o *Ser cristiano* (1974), que no dejan de suscitar controversias. En una homilía el arzobispo Ratzinger contrapone la «fe de los sencillos» al poder de los intelectuales, arrojando con ello «una cordial enemistad» entre ambos teólogos. No obstante, en el año 1982 el Prefecto Ratzinger mantiene una conversación con Küng, en la que el teólogo suizo confiesa encontrarse bien «alejado de las cuestiones estrictamente teológicas». J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 103; Cf. J. L. ALLEN, *Cardinal Ratzinger*, 129-130; Cf. P. BLANCO SARTO, *Benedicto XVI. El papa alemán* (Planeta, Barcelona 2010) 247-250. Sobre la relación entre ambos teólogos véase G. VALENTE, *El profesor Ratzinger 1946-1977*, 153-170; H. KÜNG, *Verdad controvertida. Memorias, II* (Trotta, Madrid 2009) 589-649.

²⁸⁴ J. RATZINGER, Discurso de presentación ante la Academia Pontificia de las Ciencias, Ciudad del Vaticano, 13 de noviembre de 2000.

Finalizado el Vaticano II, Rahner, Küng y Schillebeeckx (1914-2009) fundan en 1965 la revista *Concilium*²⁸⁵, publicada en siete lenguas diferentes. Ratzinger forma parte del comité de redacción. Tras la clausura conciliar, la revista tiene como objetivo ser una especie de concilio vitalicio de los teólogos continuadores del espíritu del Vaticano II. Un año después aparece en la escena teológica el Catecismo holandés, y en 1968, año de la publicación de la Encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI²⁸⁶, las famosas revueltas estudiantiles de mayo llegan también a la Universidad de Tubinga, el nuevo destino académico del profesor Ratzinger.

6. TUBINGA (1966-1969)

Concluida una etapa agotadora, en el semestre estival de 1966 Ratzinger comienza sus clases en Tubinga, en «un estado de salud precario, después de las excesivas fatigas del período conciliar, de la conclusión del Concilio y de la inicial estancia pendular entre Münster y Tubinga»²⁸⁷.

Como requisito esencial para participar en sus seminarios, los alumnos debían realizar una prueba para demostrar los conocimientos de griego y latín²⁸⁸. Como en Bonn, también en la Universidad de Tubinga conviven dos facultades de teología, la evangélica y la católica, con un nivel docente muy alto, pero no exento de polémica sobre todo en la evangélica. Así es, el pensamiento teológico de Rudolf Bultmann (1884-1976), la filosofía de Martin Heidegger (1889-1976) criticada en las clases por el filósofo Ernst Bloch (1885-1977), y la llegada de Jürgen Moltmann (1926-) a la facultad de teología evangélica, contribuye en gran medida a ello. Ciertamente, la teología de la esperanza y la utopía política abonan el terreno a la

²⁸⁵ K. RAHNER - E. SCHILLEBEECKX, «¿Para qué una nueva revista de teología?»: *Concilium*, 1 (1965) 5 en P. BLANCO SARTO, Joseph Ratzinger. *Una biografía*, 97; Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, 459-460.

²⁸⁶ Véase PABLO VI, Carta encíclica sobre la vida humana *Humanae vitae* (Ciudad del Vaticano 1968).

²⁸⁷ J. RATZINGER, *Mi vida*, 135.

²⁸⁸ Algunos de los testimonios de sus alumnos como es el caso del prelado Helmut Moll, colaborador años más tarde en la Congregación para la Doctrina de la Fe; Josef Sayer, presidente de *Misereor* en Alemania; o su asistente en Tubinga Peter Khun, experto en lengua y cultura hebreas, pueden consultarse en G. VALENTE, *El profesor Ratzinger 1946-1977*, 157-160.

floreciente teología de la liberación. En este contexto, Ratzinger reflexiona sobre la complicada situación académica:

La revolución marxista se encendía en toda la Universidad, [...] el pensamiento marxista que, por sus orígenes judeo-mesiánicos, conserva elementos cristianos, [...] a través de su politización [...] eliminando a Dios y sustituyéndolo por la acción política del hombre [...] es de por sí suficientemente alarmante, [...] un reto inevitable para los teólogos cuando se lleva adelante la ideología en nombre de la fe²⁸⁹.

Es así como el profesor bávaro durante su carrera, no deja de ocuparse del pensamiento de Ernst Bloch y de su obra *El Principio Esperanza*. La filosofía es contemplada como el laboratorio de la esperanza, pero una esperanza considerada ontológicamente como lo que aún no existe y está por llegar, creado por la mano humana. De ese modo el optimismo observado en Bloch y sus seguidores se erige como la punta de lanza de la historia. En este sentido, Ratzinger señala: «no me resulta difícil entender que, [...] el ‘optimismo’ sea la virtud teológica de un nuevo Dios y una nueva religión: la de la historia divinizada, [...] la del gran dios de las modernas ideologías y sus promesas»²⁹⁰.

Recién llegado a Tübinga el profesor bávaro nos recuerda en un ensayo (1966), la importancia del estudio desde la perspectiva histórica como el fiel aliado

²⁸⁹ J. RATZINGER, *Mi vida*, 135-137.

²⁹⁰ J. RATZINGER, *Cooperadores de la verdad. Reflexiones para cada día del año* (Rialp, Madrid 1991) 86-87. El entonces cardenal bávaro dice que «para Bloch lo bello no es la transparencia de la verdad de las cosas, sino el descubrimiento del futuro hacia el que nos dirigimos y que nosotros mismos hacemos [...]. La catedral del futuro será el laboratorio» J. RATZINGER, *Creación y pecado* (EUNSA, Pamplona 2005) 61. Entonces los conceptos claves de *razón y libertad* pasan a convertirse en el mayor potencial revolucionario, pues para Bloch «la esperanza es, a su vez, ella sola la que permite que el entendimiento enardecedor y confortador del mundo al que ella conduce sea conquistado, a la vez, como el entendimiento del mundo más firme y más tendente-concreto. El consuelo de este entendimiento del mundo tiene, sin duda, que ser constituido con esfuerzo». E. BLOCH, *El Principio de Esperanza*, vol. 3 (Trotta, Madrid 2007) 500; Sobre Bloch véase J. L. RUIZ DE LA PEÑA, «E. Bloch, un modelo de cristología antiteísta»: *Communio* 4 (1979) 66-77.

de la teología, para verificar que historia y dogma son dos realidades sin contraposición²⁹¹. En sus investigaciones, Ratzinger nos presenta el estudio histórico no tanto como un alarde de erudición y conocimiento, sino más bien como requerimiento metodológico que le permite abordar de modo más eficiente el tema propuesto.

Fundada en 1477 la Universidad de Tubinga es considerada una de las más sobresalientes de Alemania. En ella tienen lugar debates y diálogos famosos e intensos entre autores de distintas tendencias y también los mayores enfrentamientos vividos por Ratzinger en los difíciles años en que ostenta el cargo de decano²⁹². Hay que recordar que las revueltas estudiantiles marcadas por la esperanza cristiana y por la utopía marxista pretendían el intercambio de papeles entre la fe y la política, entendida esta última como la nueva fuerza para salvar al hombre, amén de «denunciar el elitismo de la universidad, a la vez que [se] hacía alusión a los ‘mil años’ del Tercer Reich alemán»²⁹³ en clara conexión con la espiritualidad profética del abad De Fiore, es decir, con la herejía Joaquinista cuyo contexto es el tercer reino o la tercera edad, o lo que es lo mismo, la Iglesia del Espíritu²⁹⁴.

Ratzinger escribe en 1967 un interesante artículo titulado *Heilsgeschichte und Eschatologie*²⁹⁵. Se trata de un acertadísimo análisis sobre los conceptos de escatología e historia de la salvación –término conciliar, *historia salutis*–, con el fin

²⁹¹ J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, 109-110, en Cf. P. BLANCO SARTO, *Joseph Ratzinger. Vida y Teología*, 95-99.

²⁹² Cf. J. RATZINGER, *Mi vida*, 137.

²⁹³ Según la N. del T., –incluida en el Prólogo de 2014 del vol. IV de las O.C.– Benedicto XVI habla de las revueltas estudiantiles que transforman la universidad alemana y que pretenden desprenderse del «polvo de los mil años». J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, O.C. IV (BAC, Madrid 2018) XVII.

²⁹⁴ Esta cuestión será abordada en el capítulo siguiente, en el estudio realizado por Henri de Lubac sobre la larga posteridad espiritual tras el joaquinismo.

²⁹⁵ «Heilsgeschichte und Eschatologie. Zur Frage nach dem Ansatz des theologisches Denkens», J. NEWMANN - J. RATZINGER, *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150 jährigen Bestehen der Katholischen-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen (1817-1967)*, Wewel, München-Freiburg 1967, 68-89, en P. BLANCO SARTO, *La Teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, 265.

de manifestar su oposición a la teología protestante de autores como Barth, Bultmann, Brunner y Cullmann²⁹⁶. Además, ese mismo año emprende un proyecto mantenido en silencio desde hacía una década. Se trata de un curso para estudiantes de todas las facultades del que nacerá el famoso libro *Introducción al cristianismo*, publicado en 1968. Dedicado a alumnos de las distintas etapas académicas de Friburgo, Bonn, Münster y Tübinga, las lecciones se gestan finalmente en la atmósfera conflictiva de Tübinga. *Introducción al cristianismo* es considerado como el *bestseller* de su teología, una obra que ha tenido y aún tiene un importante eco internacional. La idea sobre este libro surge a raíz del encuentro entre el joven profesor alemán y un estudiante persa de medicina en la Universidad de Múnich. La consideración de la teología como ciencia interpretativa del cristianismo a la altura del resto de las otras ciencias del ámbito universitario, sin duda despertó una gran curiosidad en el futuro médico. ¿En qué consiste la fe cristiana? ¿Cuál es su fundamento y su lógica? ¿Cuáles son sus pretensiones? Estas son algunas de las preguntas que una vez planteadas por el estudiante alertan al joven profesor alemán de la existencia de una relación entre la teología occidental y las culturas de origen no cristiano, ciertamente pobre. Además, a ello se añade que durante el periodo de entreguerras, la obra *Introducción al catolicismo* de Karl Adam (1876-1966) había ayudado a muchos católicos a reflexionar sobre el fundamento de su fe. Ahora en cambio, para Ratzinger era necesaria una reflexión mucho mayor, más allá de lo propiamente católico, es decir, se trataba de indagar sobre el fundamento de lo cristiano, o lo que es lo mismo, sobre la propia historia de Occidente, y de un modo particular, sobre el devenir histórico en Alemania. No obstante, el resultado de la obra aparentemente no parece ser el previsto por su autor, de ahí su descontento,

²⁹⁶ La historia de la salvación como antítesis de la metafísica había sido objeto de diálogo en el ámbito alemán por Gottlieb Söhngen, Karl Barth y Emil Brunner, y en el ámbito francés por Jean Daniélou (1905-1974) en controversia con Oscar Cullmann (1902-1999). Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, 205-212. La panorámica de las soluciones planteadas por los autores protestantes ante la cuestión esencial del problema escatológico, será abordado en el estudio de la obra ratzingeriana: *Escatología. La muerte y la vida eterna* (Herder, Barcelona 2007); *G. S., Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung*, Band 10 (Herder, Freiburg 2012); trad. esp.: *Resurrección y vida eterna. Contribuciones a la escatología y a la teología de la esperanza*, O. C. X (BAC, Madrid 2017).

como indican sus palabras: «el conjunto había resultado tan occidental, hasta tal punto caracterizado por los problemas de la historia y de la cultura propia, que difícilmente podría yo haber esperado prestar un servicio también a las preguntas de los no cristianos»²⁹⁷. Sin embargo, las continuas traducciones y publicaciones de la obra fuera del ámbito occidental se suceden, siendo traducida a casi una veintena de lenguas y reeditada periódicamente a lo largo de los años. Así, *Introducción al cristianismo* ha conseguido finalmente su objetivo fundamental: que el carácter racional de la fe pueda superar cualquier limitación territorial y confesional²⁹⁸. Casi cincuenta años después de la primera edición, el papa emérito agradece el éxito alcanzado:

Apenas un año después de la primera edición se publicó la décima edición del libro. [...] A pesar de los enormes cambios que se han ido dando desde entonces en el mundo, es leído y aceptado, todavía hoy, como teología actual [...], que ha ayudado a muchas personas a dar nueva firmeza a su fe²⁹⁹.

6.1. Introducción al cristianismo³⁰⁰

Valorada por muchos como su obra maestra de juventud, *Introducción al cristianismo* «se presentaba como la primera síntesis de la fe escrita en un lenguaje que se confrontaba con la modernidad, [...con] el tema de las conquistas científicas

²⁹⁷ Véase el prólogo del año 1974 correspondiente a la edición coreana, en J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, O.C. IV (BAC, Madrid 2018) 8-9.

²⁹⁸ *Introducción al cristianismo* es enviado a Fidel Castro junto con otros textos, tras la visita de Benedicto XVI a la Habana el 28 de marzo de 2012. Durante su estancia en Cuba, el Pontífice solicitó al jefe del Estado declarar festivo el Viernes Santo, propuesta que fue aceptada por Raúl Castro. Cf. BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones*, 267-268.

²⁹⁹ Véase el prólogo de 19 de marzo de 2014, en J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, O.C. IV (BAC, Madrid 2018) XVII-XX. Para comprender el acto de fe a partir de las argumentaciones y reflexiones contenidas en la obra de Ratzinger, puede consultarse: D. CARDÓ, *La fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger. Un estudio desde introducción al cristianismo* (EUNSA, Pamplona 2013) 17ss.

³⁰⁰ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis* (Kösel, München 1968, ¹¹2000); tr. esp.: *Introducción al cristianismo* (Sígueme, Salamanca 1969, 2013).

y de la tecnología, que, por entonces, no se encontraban en los textos de teología»³⁰¹.

En el Prólogo a la nueva edición del año 2000, Ratzinger incluye un análisis sobre las consecuencias de la teoría marxista de la salvación y de la acción política mundana, a tenor de la nueva visión cristiana de la llamada teología de la liberación³⁰². En él también resalta una mayor sintonía de esta visión con las religiones asiáticas, que con un importante carácter individualista se presentan libres de dogmas e instituciones.

En esta célebre obra, Ratzinger explica la dificultad que supone para la fe eliminar toda duda que pueda surgirle a cualquier persona³⁰³. No sin falta de razón, advierte de la situación injusta en que se encuentran los teólogos³⁰⁴, recordando el popular cuento del payaso y la aldea en llamas de Kierkegaard³⁰⁵. En un contexto en el que la increencia se palpa por doquier, nuestro autor se pregunta: ¿tiene todavía fuerza el cristianismo? ¿Merece la pena ser cristiano? Sus argumentos cargados de certeza alientan a serlo, pues como sostiene González de Cardedal, el

³⁰¹ Entrevista mantenida por Giovan Battista Brunori con monseñor Rino Fisichella, el 21 de mayo de 2016. Cf. G. B. BRUNORI, *Benedicto XVI. Fe y profecía del primer Papa emérito de la historia* (Paulinas, Madrid 2018) 133-134.

³⁰² Actualmente, *Introducción al cristianismo* cuenta con seis prólogos, la primera edición en 1968, el prólogo a la décima edición en 1969, la edición coreana en 1974, la eslovena en 1975, el prólogo a la nueva edición en el año 2000, y finalmente, el prólogo a las *Obras Completas* de 2014.

³⁰³ Cf. J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 95.

³⁰⁴ En Alemania destacan grandes figuras en el campo de la teología, ciencia que se imparte e investiga en las universidades públicas, y que por lo general pueden mantener dos facultades de teología, una católica y otra protestante. Cf. J. MORALES, *La figura del teólogo a lo largo de la historia*, 690 en P. BLANCO, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones* (Rialp, Madrid 2005) 30-31.

³⁰⁵ Ratzinger cita el resumen de Harvey Gallagher Cox Jr. (1929-) acerca de cómo un payaso acude a una aldea de Dinamarca a solicitar ayuda porque su circo se encuentra en llamas, pero los vecinos se ríen de él y, a pesar de sus lágrimas, no le toman en serio por su apariencia, hasta el punto de que las llamas alcanzan la aldea. H. COX, *La ciudad secular* (Barcelona 1968) 269; J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 33-34, O.C. IV, 28-29.

teólogo alemán enseña «en forma personalmente válida e intelectualmente legítima, qué es el cristianismo»³⁰⁶.

Una vez situados en el abismo de la duda, gracias a su interesante reflexión científica sobre el credo apostólico³⁰⁷ el profesor Ratzinger llama a la responsabilidad y compromiso de los cristianos, solicitándoles que no pierdan la alegría, para poder «dar respuesta a quien os pida razón de vuestra esperanza» (1P 3,15). Se trata de la respuesta que gira «en torno a esta confesión elemental: Creo en ti, Jesús de Nazaret, como el sentido (*logos*) del mundo y de mi vida»³⁰⁸.

6.1.1. Los límites de la comprensión moderna y la fe en el mundo de hoy

La duda siempre amenaza al creyente y al no creyente, o dicho de otro modo, el hombre nunca estará a salvo de la misteriosa inseguridad que le envuelve. Pero como formula Jaspers, «la incredulidad no sólo es fecunda. Incluso es a su vez, una creencia: *como fuerza de la independencia en la dignidad de poder prescindir de todo*»³⁰⁹.

Naturalmente, para el filósofo y psiquiatra alemán, *en la incredulidad existe la creencia como en la creencia hay incredulidad*. En este sentido, el teólogo Ratzinger lo expresa sin subterfugio alguno:

³⁰⁶ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Retrato de un Papa intelectual»: *El País* [Babelia] (30 de abril de 2005) y en «Ratzinger en España»: *El País* [Sección opinión] (28 de abril de 2005); P. BLANCO SARTO, *Joseph Ratzinger. Una biografía*, 104.

³⁰⁷ Además, véase J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *EL credo, hoy* (Sal Terrae, Santander 2013).

Nichols realiza un análisis del texto ratzingeriano en el capítulo de su libro, *Riflessioni sul credo*. Cf. A. NICHOLS, *Joseph Ratzinger*, 115-145.

³⁰⁸ «¿Eres tú realmente?». Una pregunta sobre la que giran todas las reflexiones de su obra. Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 67, O.C. IV, 62.

³⁰⁹ K. JASPERS, *Filosofía*, I, (Universidad de Puerto Rico, San Juan 1958) 288-289.

Nadie puede sustraerse al dilema del ser humano. Quien quiera escapar de la incertidumbre de la fe³¹⁰ caerá en la incertidumbre de la incredulidad³¹¹, que jamás podrá afirmar de forma cierta y definitiva que la fe no sea la verdad [...]. La fe no es una forma imperfecta de saber [...] es acercarse al 'logos', a la ratio»³¹².

Ciertamente, los límites de la comprensión humana no deberían conducir a la razón a que renuncie a la búsqueda de la verdad, quedando limitada así a una razón positivista que sólo encuentra seguridad en la repetición experimental. En efecto, como señala Leopoldo Prieto (1964-) se ha identificado ciencia y verdad, sin tener en cuenta la crítica vertida por la actual epistemología en cuanto al uso del *principio de verificación empírica*. De tal modo y debido a las diferencias palpables entre ciencia y religión (método, objeto y fines), la cuestión de Dios queda al margen de las ciencias, a pesar de la heterogeneidad y complementariedad de los dos ámbitos del saber³¹³. En este aspecto, vale la pena recordar lo dicho por Ortega:

³¹⁰ La idea que procede de Kierkegaard bien se puede identificar con la tensión del hombre resuelta con la quietud proporcionada por la visión beatífica, como indican las bellas palabras de Agustín: «[...] porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto mientras no descansa en ti». AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* I,1,1.

³¹¹ A mayor abundamiento sobre dicha afirmación, Jasper saca a la luz posiciones contradictorias, dado que en la incredulidad existe la creencia, y en ésta hay incredulidad. En este sentido, afirma que «la incredulidad no sólo es fecunda [especialmente, en el ámbito del materialismo, hedonismo y escepticismo]. Incluso es, a su vez, una creencia: *como fuerza de la independencia en la dignidad de poder prescindir de todo*». Sobre el interés o entusiasmo suscitado por el razonamiento de escépticos y materialista, Jasper señala con atino la «frase de Goethe cuando decía que, en el conflicto de la creencia y de la incredulidad, todas las épocas en las cuales predomina la creencia son brillantes, exultantes y fértiles para los contemporáneos y la posteridad; pero, por el contrario, todas las épocas en las cuales la incredulidad sostiene una mezquina victoria desaparecen, porque nadie puede afanarse en conocer lo infecundo». K. JASPERS, *Filosofía*, I, (Universidad de Puerto Rico, San Juan 1958) 288-289.

³¹² Véase la interesante historia judía aludida por Martin Buber, que pone en evidencia clarísimamente el dilema al que se enfrenta el ser humano, por el sólo hecho de advertir, aunque sea fútilmente, que «quizás sea verdad». Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 38-39, 60, 63, O.C. IV, 33, 55, 57-58.

³¹³ L. Prieto realiza un interesante estudio sobre los problemas surgidos a partir del cartesianismo, en un recorrido a través de las distintas estrategias planteadas por el materialismo, racionalismo, mecanicismo, positivismo y neopositivismo, corrientes que ponen de manifiesto la actitud de refutación de la religión. Cf. L. J. PRIETO LÓPEZ, «Anotaciones sobre ciencia y fe a la luz de la epistemología actual»: *Pensamiento*, 269 Vol. 71 (2015) 1509-1522.

«No es posible que las ciencias se queden en esa posición de intratable independencia. [...], es menester que logren articularse unas en otras [..., pero] esto sólo pueden hacerlo si toman de nuevo tierra firme en la filosofía»³¹⁴.

De otro lado, la pretensión de Vico de superar el clásico principio del «*verum est ens*» con el «*verum quia factum*» permanece problemática³¹⁵. En efecto, a partir de los desastres del siglo XX el historicismo se convierte en un problema, y el método científico basado en la experiencia repetible y en las matemáticas da paso a un nuevo programa: «*verum quia faciendum*» (lo verdadero es la factibilidad)³¹⁶.

Entonces la *techné* como única y auténtica posibilidad de transformación y configuración del mundo, sin escrúpulo alguno, posibilita junto a la cibernética, el diseño, la creación y la manipulación de un nuevo hombre, pero no sin generar una verdadera problemática a nivel antropológico³¹⁷.

³¹⁴ Para el filósofo español José Ortega y Gasset (1883-1955), superar «la idolatría del experimento» y el modesto campo de actuación de la ciencia, no es más que reconocer que existen otros modos de conocer. Es evidente que la ciencia al aceptar los logros de otros campos del saber en los que se apoya sin más, acepta de suyo su propia limitación, y hace de ella su método positivo. ORTEGA Y GASSET, «Las ciencias en rebeldía»: *La Nación*, 16 de noviembre de 1930, en *O.C.* vol. IV [1926-1931] (Taurus, Madrid 2005, ³2010, reimpr. 2017) 335-337.

³¹⁵ Como señala Prieto, la carta encíclica *Spe salvi* (n.17) de Benedicto XVI advierte del «paso desconcertante» dado en el pensamiento de Francis Bacon (1561-1626). En realidad, con un nuevo concepto de método, de verdad y de hombre, lo que se observa es «una paradójica justificación teológica de la mundanización o secularización de la esperanza en la filosofía de Bacon». Cf. L. J. PRIETO LÓPEZ, «La mundanización de la esperanza en Bacon»: *Cauriensia*, Vol. XI (2016) 781-796. La correlación entre ciencia y praxis no abandona la clave teológica, pues de lo que se trata en definitiva es de dominar la creación. La nueva esperanza se describe ahora como la «fe en el progreso» que descansa en el poder otorgado por el dominio de la razón (SS n.17-18).

³¹⁶ El pensamiento matemático y conceptual no han de considerarse excluyentes, sino todo lo contrario. Ambos son legítimos y necesarios, aunque la cuestión del sentido difícilmente obtiene respuesta a través del saber demostrable. Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 60-61, *O.C.* IV, 54-55.

³¹⁷ Cf. *Ibíd.*, 49-61, *O.C.* IV, 43-54.

6.1.2. El primado del *Logos*³¹⁸

No otra cosa que el primado del «*logos creador*» era lo sobreentendido con el «*ens ut verum*». ¿La cuestión del sentido procede del saber demostrable? Para el cristiano tanto el pensamiento como el sentido no son añadidos accidentales a su propio ser, sino más bien lo contrario. Ciertamente, según Albert Einstein (1879-1955), descubridor de la teoría de la relatividad, «en las leyes de la naturaleza se manifiesta una inteligencia tan superior, que frente a ella lo más significativo del pensar y del ordenar humano es un destello completamente fútil»³¹⁹.

También Antony Flew (1923-2009), máximo exponente del ateísmo filosófico anglosajón de la segunda mitad del siglo XX, admite en concordancia con Einstein la creencia en una «mente superior» o una «fuerza racional superior», es decir, la fuente de la racionalidad del mundo³²⁰, por lo que la carencia de confianza en la naturaleza racional de la realidad sólo conduce a una ciencia vacía. Más aún, tal presupuesto conduce a hacer de antemano imposible la ciencia y, en último análisis, a su destrucción. De este modo sarcásticamente Einstein señala: «que se preocupe el diablo si los curas se aprovechan de esto. No se puede remediar»³²¹. No es extraño pues, que el matemático postule una «'religiosidad cósmica' [...], una 'fe profunda en la razón de la estructura del mundo' y en el 'anhelo por comprender, aunque sólo sea un pequeño reflejo de la razón que se revela en este mundo'»³²².

³¹⁸ El contenido expresado en esta parte de la obra ratzingeriana –según Kasper– presenta un enfoque platónico (*platonische Ansatz*) y un cierto idealismo. W. KASPER, *Das Wesen des Christlichen* (Herder, Freiburg 2011) 184-186.

La doctrina del *Logos* quedaría comparada a la *anamnesis* de Platón, el Uno-*nous*-alma de Plotino. Así pues, cualquier acusación de platonismo en Ratzinger queda sin fundamento, pues la perspectiva en la que él se basa es el *Logos* no como abstracción, sino como Persona. Cf. P. BLANCO, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, 125.

³¹⁹ A. EINSTEIN, *Mein Weltbild*, (Zürich 1953) 21; tr. esp.: *Mis ideas y opiniones* (Bosch, Barcelona 1980) en J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 128-129, O.C. IV, 117-119.

³²⁰ Según Flew, la ciencia no descubre el yo; es el yo el que descubre la ciencia. A. FLEW, *Dios existe* (Trotta, Madrid 2012) 95-96, 149.

³²¹ A. EINSTEIN, *Lettres à Maurice Solovine* (Gauthier-Vilars, París 1956) 102-103 en *Ibíd.*, 95.

³²² A. EINSTEIN, *Mein Weltbild*, (Zürich 1953) 18-22, en J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 128-129, O.C. IV, 117-119.

En términos agustinianos se puede decir que «se presenta a nuestro espíritu algo admirable, pero verdadero: que a nosotros este mundo no puede sernos conocido sino porque ya existe de hecho»³²³. En este sentido, apoyado en la tesis enunciada por Vico sobre el verdadero conocimiento derivado de las causas, Ratzinger insiste en la idea de que «el hombre no ha creado el cosmos, por eso no puede comprenderlo en su profundidad más íntima»³²⁴, o quizás, porque él mismo es el portador de una inteligencia que aparentemente no encuentra función y explicación en el propio escenario cosmológico³²⁵.

Según la fe cristiana, la opción por el primado³²⁶ del *Logos* naturalmente apunta a una inteligencia personal y creadora³²⁷, que sostiene y fundamenta el ser. Así, para el pensamiento griego el término *Logos* significa palabra, sentido, razón, verdad, vinculado con el *dabar* hebreo³²⁸. Esto es, la inteligencia (*ratio*) tiene relación con la palabra (*verbum*), puesto que la palabra procede *de alguien* y *a alguien* se dirige. Como sugiere Ratzinger, la Iglesia «vive del hecho de que el *Logos* se ha hecho carne, y de que la verdad se hizo camino»³²⁹. En efecto, el *logos* preexistente, fundamento y sostén del mundo, ha entrado como *sarx* en la historia de los hombres, la abarca y la sostiene. Tal como descubre Dante en el Paraíso, en el canto

³²³ AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, XI, 10,3.

³²⁴ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 52, O.C. IV, 46.

³²⁵ Cf. F. J. SOLER GIL, *El Universo a debate. Una introducción a la filosofía de la cosmología* (Biblioteca Nueva, Madrid 2016) 212.

³²⁶ El *Logos* preexistente es creador y sale al encuentro de la creación. El papa Francisco se sirve del neologismo «primerear» para indicar que en su relación con el hombre «Dios nos primerea», es decir, nos busca y toma la delantera. FRANCISCO, Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual *Evangelii Gaudium* (Ciudad del Vaticano 2013) n. 24.

³²⁷ Para Ratzinger afirmar que el mundo se hizo gracias a la palabra creadora, no contradice en absoluto la teoría de que el mundo surge de la explosión y expansión de la materia. Se trata de dos modos distintos de expresar una verdad. Es ingenuo obviar que «toda época tiene sus puntos ciegos [...] y, por tanto, en cada uno de los periodos tiene que haber algo que permanece sin explicación, sencillamente porque el pensamiento carece de medios para ello». J. RATZINGER, *Fe y futuro* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2007) 29-30.

³²⁸ Sobre la vinculación entre *dabar* y *Logos*, Jerusalén y Atenas, cristianismo y razón, véase Cf. P. BLANCO, «Logos. Joseph Ratzinger y la Historia de una palabra»: *Límite. Revista de Filosofía y Psicología* 14 Vol. 1 (2006) 57-86.

³²⁹ J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe* (Cristiandad, Madrid 2004) 273, O.C. VIII/2, 716.

XXXIII del final de la *Divina Comedia*, al contemplar el misterio de Dios y su fiel retrato, un rostro humano, el amor que mueve el sol y las estrellas³³⁰. Dios se hace acontecimiento para los hombres mediante los hombres. Tal es así que «se ha acercado tanto a nosotros que hemos podido matarlo» nos dice Ratzinger³³¹. En palabras del salmista y del evangelista, Dios se hace hombre para que los hombres se hagan dioses (cf. Sal 82,6; Jn 10,36).

El teólogo alemán no deja a un lado el escándalo que supone para la razón preguntas tales como ¿el cristiano tiene que fiarse de un insignificante dato histórico? ¿Hemos de basar nuestra existencia en el devenir histórico de un sujeto? ¿La historia está atravesada y sostenida por un suceso histórico?

Sin olvidar la imposibilidad de comprobación o repetición que conlleva introducirse en el terreno histórico, Ratzinger investiga en profundidad el alcance y la capacidad probatoria de los documentos a través de la exégesis. Naturalmente, la historia pasada es irrepetible y por tanto, queda al margen del positivismo de la física³³².

Así, nuestro autor, a la hora de abordar el estudio bíblico, advierte del posible peligro de dualismo y de una hermenéutica secularizada. Pero considera necesario el método histórico-crítico si se tienen en cuenta las palabras de san Juan: «*Verbum caro factum est*» (Jn 1,14), pues sin duda el cristianismo hunde sus raíces

³³⁰ Cf. ÍD., *Introducción al cristianismo*, 163-164, O.C. IV, 150-151; DANTE, *Die göttliche Komödie*, 630. El punto decisivo se encuentra en «El Paraíso», canto 33, n.130-132: «Dentro de mí, con su color mismo, / me pareció representada nuestra efigie, / por lo cual mi vista estaba fija en él» (cf. ed. española: *Obras completas de Dante Alighieri*, 533); DANTE, *Divina comedia*, (BAC, Madrid 1956) 65.

³³¹ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 47, O.C. IV, 41. En Cristo, Dios y el hombre se unen, y mediante la revelación del misterio del Padre, manifiesta el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación (cf. GS 22).

³³² En opinión del físico y teólogo John Polkinghorne, la visión positivista preocupada sólo de los resultados experimentales, no representa a la mayor parte de aquellos que dedican su vida a la investigación científica. Cf. J. POLKINGHORNE, *Explorar la realidad. La interrelación de ciencia y religión* (Sal Terrae, Santander 2007) 33.

en un acontecimiento histórico, por lo que precisa de una seria y rigurosa investigación histórica³³³.

6.1.3. La cristología del *Logos*

Desde la perspectiva cristológica, con apoyo de Platón, nuestro autor nos presenta un enfoque particular de la comprensión de la cruz como parte de la revelación³³⁴. Lo acompaña de un interesante estudio sobre el *descenso a los infiernos*, y, por ende, de la entrada de Jesús en el Sheol, el lugar que para los judíos designa una existencia tenebrosa (*hades* en griego). El contenido del Sábado Santo expresado en el *descenso a los infiernos*, tiene que ver con la afirmación de Nietzsche: Dios ha muerto, hemos matado a Dios³³⁵. Pero a diferencia de Sartre, para quien «el infierno son los otros»³³⁶, para Ratzinger el infierno es una eternidad sin amor, aun cuando no le ocurriera nada más al hombre. Ciertamente, Cristo ha pasado por el estado de la muerte, ha descendido al Sheol, lugar donde el hombre se

³³³ Cf. BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia *Verbum Domini* (Ciudad del Vaticano 2010) n.32 y 34; Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 165, 209, O.C. IV, 152, 198.

³³⁴ Una clara alusión al retrato del hombre justo realizado por Platón. Así dice el filósofo: «fustigado, torturado y atado, que se le quemen los ojos y que finalmente, tras todo tipo de maltratos, sea crucificado [...]». Esta imagen será tratada en el capítulo 4 de la tesis sobre Cristología. En ella se evoca al Siervo doliente de Isaías (Is 53,2-6), que en palabras de Juan se resume en la afirmación de Pilato: *Ecce homo* (Jn 19,5). «El justo crucificado es el espejo que se ofrece al hombre para que vea sin engaños lo que es. Pero la cruz no sólo dice quién es el hombre, sino también quién es Dios». J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 244-245, O.C. IV, 232-233 (las obras citadas por Ratzinger se pueden consultar en la cita a pie de pág. n.6, y n. 54 según O.C; PLATÓN, *Pol 2*, 361e-362a). La cruz, sin dejar de ser un escándalo para la comprensión humana, es contemplada por Kierkegaard (1813-1855) como ejemplo de la gran paradoja de la Encarnación de Dios en esclavo. Cf. X. TILLIETTE, *El Cristo de la filosofía* (Desclée de Brouwer, Bilbao 1994) 175.

Para el estudio del cuarto Poema del Siervo de Yahvé (profecía de Isaías), véase JUAN PABLO II, Carta apostólica sobre el sufrimiento humano *Salvifici doloris* (Ciudad del Vaticano 1984) n. 17 y 18.

³³⁵ Véase F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra* (Alianza, Madrid 1972, ⁵1978) 353-358.

³³⁶ En vista de ello, el infierno está por todas partes añade Ratzinger, pues «el hombre es el infierno del hombre» y no hay forma de salir de él. La puerta está cerrada allá donde se vaya. J. RATZINGER, *Miremos al traspasado* (Fundación San Juan, Rafaela-Santa Fe 2007) 162; ÍD., *Obras Completas. Jesús de Nazaret. Escritos de cristología VI/2* (BAC, Madrid 2021) 1101. En las Obras Completas se añade la obra de Jean Paul Sartre no citada inicialmente por Ratzinger [SARTRE, *Die geschlossene Gesellschaft* (Hamburgo 1983) 59; en español: *A puerta cerrada* (Madrid 1981) 175].

encuentra privado de la presencia de Dios, lugar de abandono, de imposibilidad de alabanza a Dios, para con ello «experimentar la prisión última del afán pecaminoso y beber de las heces del cáliz»³³⁷ como dice von Balthasar. De ese modo, rescata a los que allí se encuentran. Una vez muerto Cristo es *solidario con los muertos*, como antes había sido *solidario con los vivos*. En este sentido, lo describe en su *Teodramática* el teólogo suizo:

El Señor entró en comunión con los muertos [...] su viaje a los infiernos es objetivamente, a pesar de su abandono, el viaje de un vencedor. Pasa revista, como un general, al ejercito derrotado y al botín de la victoria: las encadenadas potencias [...] que dominan el mundo inferior son la 'Muerte', el 'Hades' y 'Satanás' [...] 'tres' dominadores del mundo inferior son la realidad bajo cuya legalidad 'de hierro' y 'eterna' se encuentran los difuntos (de aquí la imagen siempre recurrente de las puertas de hierro), mientras que Cristo sale al encuentro de esta realidad [...]. La resurrección de Cristo y de todos los salvados por él puede considerarse como la consecuencia interna de su experiencia del Sábado Santo³³⁸.

Pero es sin duda el acontecimiento de la resurrección de Jesús de Nazaret, fundamento y centro de la fe cristiana³³⁹, un aspecto esencial para adentrarnos en el estudio de la cristología ratzingeriana, pues como dice el apóstol Pablo, si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación y nuestra fe (1 Co 15,14).

³³⁷ H. U. VON BALTHASAR, *El corazón del mundo* (Encuentro, Madrid 1991) 29.

³³⁸ Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 246, *O.C.* IV, 234-235; H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo* (Encuentro, Madrid 2008, 4^a ed. 2012) 45-57; H. U. VON BALTHASAR, *La ida al reino de los muertos*, en MS III7II, 237, en M. PONCE CUÉLLAR, *Cristo, Siervo y Señor* (EDICEP, Valencia 2005) 328. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, Vol. 5. *El último acto* (Encuentro, Madrid 1997) 310-311; ÍD., *Pneuma e Institución*, Ensayos Teológicos IV (Encuentro-Cristiandad, Madrid 2008) 319-330.

A partir del siglo VI con Rufino de Aquileya, aparece en la literatura cristiana el añadido «descendió a los infiernos», interpretado como la victoria sobre el reino de la muerte y considerado pues, como anuncio de la salvación para los difuntos. Cf. M. JIMÉNEZ UNQUILES, *La resurrección de Jesús fundamento de la fe cristiana* (UESD, Madrid 2016) 15-16.

³³⁹ Siguiendo la tesis de Teilhard de Chardin, Ratzinger se alza en defensa de la inmortalidad derivada de la exigencia del amor, porque éste no se encuentra sometido al dominio del *bios*, sino a la vida definitiva fuera del campo biológico. Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 254-256, *O.C.* IV, 243-245.

Durante su pontificado, tras una larguísima etapa de estudio e investigación sostenida por una búsqueda personal, el papa teólogo ofrece en tres volúmenes su gran obra cristológica, *Jesús de Nazaret*. De modo magistral –en el volumen segundo– Benedicto XVI reflexiona en términos de una nueva dimensión de la realidad sobre la resurrección de Jesús, porque ciertamente, no es cuestión de negar la realidad existente nos dice el Papa, sino más bien de contemplar otra dimensión más de las que hasta ahora conocemos. Quizás se trate de una *mutación* o de un *salto cualitativo*, pues si Dios existe, ¿acaso no puede crear una nueva dimensión de la realidad humana, distinta de la realidad en general? Como sugiere el teólogo de la razón, acaso no es menester preguntarse si sólo puede darse aquello que siempre ha existido, o si tal vez puede ocurrir algo inesperado o inimaginable, algo nuevo³⁴⁰, una mutación existencial³⁴¹.

Pues bien, la obra estrella de juventud, *Introducción al cristianismo*, concluye con la certeza de que hoy sigue mereciendo la pena ser cristiano. La esperanza cristiana se resume en las palabras de Jesús, transmitidas por el evangelista: «Tened buen ánimo: yo he vencido al mundo» (Jn 16,33)³⁴². En efecto, vivir sin futuro hace que el presente se vuelva insostenible para el ser humano³⁴³, independientemente de la existencia, y por tanto de la muerte, que como preocupación de la estructura humana es un elemento inevitable³⁴⁴.

³⁴⁰ Benedicto XVI piensa si la creación no está a la espera de esta última y suprema “mutación”, de la unificación de lo finito con lo infinito, de la superación de la muerte y de la unión del hombre con Dios. Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección* (Encuentro, Madrid 2011) 288; J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Escritos de cristología. O.C. VI/1* (BAC, Madrid 2015) 573.

³⁴¹ M. JIMÉNEZ UNQUILES, *La resurrección de Jesús fundamento de la fe cristiana*, 11.

³⁴² Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 266-267, 300, *O.C. IV*, 255-257, 263.

³⁴³ El teólogo alemán se refiere a la reflexión de Mounier sobre el programa radiofónico emitido por Orson Welles en 1938, en el que se amenazó con la llegada del fin del mundo. Como se comprobó durante la famosa emisión, el suicidio como alternativa para no morir dejaba entrever lógicamente, un contrasentido, pero con ello se demuestra que quitar el futuro a un hombre equivale a arrebatársele la vida. Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 206, *O.C. IV*, 195; ÍD., *Fe y futuro* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2007) 45-46.

³⁴⁴ Cf. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* (FCE, México 1962) 258-283.

Durante los últimos y difíciles años en la Universidad de Tubinga³⁴⁵ –a pesar de la intensa carga docente– el trabajo es fecundo, sobre todo en lo respecta a su eclesiología y escatología, que ocuparán una gran parte de la reflexión teológica del catedrático alemán. La investigación y el estudio realizado en el ámbito eclesiológico (una de cuyas obras se aborda a continuación) abarca aspectos tales como la historicidad de la Iglesia, la enseñanza conciliar, la colegialidad episcopal, o de las declaraciones contenidas en la *Lumen Gentium*³⁴⁶.

6.2. El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología³⁴⁷

Esta obra publicada en 1969, durante la última etapa académica del profesor Ratzinger en Tubinga, incluye los trabajos de una década y media de estudio acerca de la eclesiología y la teología conciliar³⁴⁸, la soteriología única y exclusiva en la Iglesia y la doctrina sobre el primado y el episcopado. Se trata pues, de una obra

³⁴⁵ Uno de los biógrafos de Ratzinger, nos presenta el testimonio de uno de sus alumnos que estudió en las universidades de Bonn, Münster y Tubinga. Verweyen recordaba así con orgullo la excelencia académica y didáctica del famoso profesor: «ya en Bonn se podía publicar prácticamente todo lo que salía de su boca». Sus aulas se llenaban. No obstante, en opinión del propio Verweyen, a partir de 1967 la popularidad de Ratzinger decayó. Cf. J. L. ALLEN, *Cardinal Ratzinger*, 105. Sin embargo, hoy, transcurridos más de cuarenta años, el reconocimiento de su teología y su estudio continúan creciendo. Un ejemplo clarísimo lo demuestra las continuas publicaciones que surgen cada año, así como las tesis doctorales sobre su pensamiento defendidas en universidades de todo el mundo.

³⁴⁶ La eclesiología fundada en la comunión eucarística ha sido siempre la doctrina defendida por el teólogo alemán, tanto antes como después del Concilio Vaticano II. Sus juicios más interesantes acerca de la Constitución dogmática sobre la Iglesia se incluyen en algunas de sus publicaciones: J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, 5-33; ÍD., *Convocados en el camino de la fe*, 132. Sobre la eclesiología de la constitución *Lumen Gentium*, véase también en sus obras completas, ÍD., *Iglesia. Signo entre los pueblos. Escritos sobre eclesiología y ecumenismo O.C. VIII/2* (BAC, Madrid 2020) 539-561.

³⁴⁷ J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes* (Patmos, Düsseldorf 1969) tr. esp.: *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología* (Herder, Barcelona 1972).

³⁴⁸ Años más tarde, el cardenal Ratzinger advierte de que el concilio siendo una parte importante de la vida de la Iglesia, nunca debe identificarse con ella y tampoco, al contrario. A diferencia de Hans Küng, para quien existe una equivalencia entre los términos *ekklesia* (Iglesia) y *Concilium*, de la investigación afrontada por el teólogo alemán se desprende el concepto de Iglesia como *Communio*. Cf. J. RATZINGER, *Caminos de Jesucristo* (Cristiandad, Madrid 2004, 2005) 109. Se recuerda que para el estudio sobre la teología conciliar, véase J. RATZINGER, *Sobre la enseñanza del Vaticano II, O. C. VII/1* (BAC, Madrid 2013) y VII/2 (BAC, Madrid 2016).

que toma el pulso a los problemas fundamentales de la eclesiología, de la que destacaremos tan sólo algunos aspectos³⁴⁹.

6.2.1. Recorrido histórico

El profesor bávaro profundiza en la eclesiología donatista de Ticonio (330-390) en conflicto con las autoridades eclesiásticas³⁵⁰, gracias al estudio de las condiciones acerca del sentido de pertenencia y de la dimensión escatológica. Ticonio a pesar de ser cristiano había sido excomulgado por su posicionamiento herético. Así pues, murió fuera de la comunión de la Iglesia y también apartado de la comunidad donatista. Frente a la doctrina de Ticonio, Ratzinger contrapone en su rico análisis, la piedad eclesiástica de san Agustín, su paisano africano³⁵¹. Una eclesiología, nutrida desde sus inicios, del sentido de la unidad en la que se basa la celebración eucarística, el punto sin duda más antiguo para indagar en la idea del primado³⁵².

6.2.2. Doctrina del primado y episcopado

Para entender cómo ha evolucionado la doctrina del primado es importante abordar el problema del primado-episcopado desde su concepción, esto es, como un conflicto entre primado y patriarcado³⁵³, y sin olvidar la controversia que gira en torno a las órdenes mendicantes y a la propia historia de la Iglesia. La cuestión

³⁴⁹ Para estudiar la doctrina del magisterio eclesiástico [artículo de diccionario «Iglesia sistemática» (1961)], el origen y naturaleza de la Iglesia, así como su concepción sacramental y salvífica, consúltese J. RATZINGER, *Iglesia. Signo entre los pueblos*. O.C. VIII/1 (BAC, Madrid 2015) 167-219.

³⁵⁰ Para conocer las fuentes utilizadas por el teólogo bávaro, acúdase a las citas n.1, 2, 5, 6 y 7 en J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, 15-16. Utilizado el *Liber regularum*, Ed. preparada por BURKITT, Cambridge 1894 (*Texts and Studies* III, 1).

³⁵¹ El relato de Marta y María (Lc 10,38-42), la escala de Jacob (Gn 28,12) o el misterio del lavatorio de los pies (Jn 13,10) son algunos de los pasajes de la Escritura que Agustín incluye en sus bellísimos sermones. AGUSTÍN DE HIPONA, *Serm.* 103, 104, 122, 179, 225. Cf. J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, 30-57.

³⁵² J. RATZINGER, *Iglesia. Signo entre los pueblos*. O.C. VIII/1 (BAC, Madrid 2015) 117-119.

³⁵³ A partir de la división del Imperio romano, el problema queda circunscrito a un conflicto entre Roma y Constantinopla, entre el mundo latino y el griego, que terminará en enfrentamiento y posterior cisma. Cf. J. ORLANDIS, *Historia de la Iglesia* (Rialp, Madrid 2001, 2014) 76-80.

–según la Escritura– debe conducirnos a la búsqueda del primado de Pedro y al poder de atar y desatar (Mt 16,18 y Jn 21,15-23)³⁵⁴.

Ratzinger se detiene en el estudio de las órdenes mendicantes, en particular de la figura de san Buenaventura, puesto que dominicos y franciscanos se situaron contra el clero secular, constituyéndose en acérrimos defensores de la autoridad papal, en especial la orden de Francisco a raíz del problema suscitado con Joaquín de Fiore³⁵⁵. No obstante, la controversia del primado-episcopado va forjándose lentamente a lo largo de la historia, sobre todo a partir del Concilio de Nicea (año 325) momento en que se habla de tres primados: Roma, Alejandría y Antioquía³⁵⁶. En efecto, mientras que para Oriente el derecho eclesiástico se perfila como derecho conciliar, para Occidente se trata de un derecho *papal*. El problema entonces queda circunscrito a la conciliación de la potestad que ostenta el colegio episcopal sobre la Iglesia universal con la potestad del romano pontífice³⁵⁷.

³⁵⁴ Para el teólogo Cullmann, no existe vínculo alguno entre el primado de la Escritura y el primado del papa, es decir, no existe sucesión alguna entre Pedro y el Pontífice. Cf. O. CULLMANN, *Petrus. Jünger-Apostel-Martyrer* (Zurich, 1952) en J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una ecclesiología*, 58-59.

³⁵⁵ Aunque la problemática ha sido analizada anteriormente. Llegados a este punto, hay que añadir que, de procedencia aristotélica, el concepto *reductio* fue tomado del filósofo cordobés Averroes (1126-1198), lo que entraña la existencia de algo primero y supremo que sirve de canon. Buenaventura parte del mismo para otorgar al papa el título de cabeza religiosa y política de la humanidad, en razón de «sumo sacerdote según el orden de Melquisedec, que era a la vez rey de Salem y sacerdote del Dios altísimo (Gn 14,18), y Cristo que dispone de ambas potestades». J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una ecclesiología*, 58-83.

³⁵⁶ La posesión de un primado regional y de otro universal por parte del obispo de Roma contribuye a la escisión entre Oriente y Occidente. De ese modo, a partir del Concilio de Nicea en que se condena la herejía arriana, surgirán los llamados patriarcados. Del Concilio que había sido convocado por el emperador Constantino (El Grande) se conservan veinte cánones y una carta sinodal. H. DENZINGER — P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Herder, Barcelona ³⁸1999) DH 125-126; Cf. J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una ecclesiología*, 138-139, 148-149, O. C. VIII/1, 597-598, 607-608.

³⁵⁷ Ciertamente, la controversia se mantuvo durante el desmoronamiento del antiguo Imperio. Durante la baja Edad Media nace el cardenalato como institución vinculada a Roma y los cardenales son observados como auténticos sucesores de los apóstoles. A partir del monacato occidental, surgen las comunidades de presbíteros, mientras que la controversia entre conciliarismo y papalismo llegará hasta el Concilio Vaticano I (1870), en el que se debate sobre el problema del primado-episcopado y se define la infalibilidad papal, a tenor de la irrevocabilidad de la encarnación del

6.2.3. ¿Qué es la Iglesia?

En las reflexiones del profesor bávaro sobre el origen y el oficio de la Iglesia³⁵⁸, podemos resalta la labor de la Iglesia como el lugar del servicio de la fe. También su naturaleza humana, una mezcla de pecado y de bendición, porque en Ella –como indica Ratzinger– hay a la vez riqueza y pobreza, luz y oscuridad³⁵⁹. Su origen unitario se remonta a la constitución o designación del grupo de los doce (Mc 3,13s)³⁶⁰ y al momento en que se celebra la Última Cena de Jesús, es decir, a la comida pascual que permite la unión con el cuerpo de Cristo³⁶¹. Así, el nuevo templo sobre el que se asienta la nueva comunidad³⁶² da origen al nuevo pueblo de

Verbo. Ratzinger ofrece la diferencia entre el magisterio simple ordinario, cuyo sujeto son los obispos de cada diócesis, y el magisterio ordinario y universal de los obispos en unidad con el papa, además señala el magisterio extraordinario vía los concilios y vía *ex cathedra* papal. Sobre el estudio de la colegialidad episcopal según la doctrina del Concilio Vaticano II, véase en CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución dogmática sobre la Iglesia, capítulo III –La constitución jerárquica de la Iglesia y en particular del episcopado–, *Lumen gentium* (Ciudad del Vaticano 1965), AAS 57 (1965) 5-64 (DH 4101-4179); Cf. J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una ecclesiología*, 138-250, O.C. VIII/1, 596-628 y O.C. XII, 184-216.

³⁵⁸ «Desde su niñez, Joseph Ratzinger siempre experimentó la Iglesia católica como algo maravilloso, una comunidad humana tocada por lo divino para ser explorada en toda su riqueza, diversidad y complejidad». G. WEIGEL, *La elección de Dios: Benedicto XVI y el futuro de la Iglesia* (Criteria, Madrid 2006) 186.

³⁵⁹ Cf. J. RATZINGER, *Iglesia. Signo entre los pueblos*. O.C. VIII/1 (BAC, Madrid 2015) 85-86.

³⁶⁰ El nuevo Jacob debía mantener el número de las tribus. Así pues, tras la traición y la muerte de Judas, el número de los doce apóstoles debía quedar nuevamente restablecido con la elección de Matías (Hch 1,15-26).

³⁶¹ Puede consultarse acerca de la elección de los doce como estructura simbólica y escatológica del definitivo Israel, y sobre la Última Cena como «acontecimiento de plenitud cósmica», con trasfondo veterotestamentario según el acontecimiento pascual y la alianza del Sinaí (Ex 12; 24), y también de acuerdo con la profecía de la nueva alianza (Jr 31) y la imagen del Siervo de Yahvé (Is 53), en J. RATZINGER, O.C. VIII/1, 93-103.

³⁶² A partir del concepto paulino «cuerpo de Cristo» (1Cor 6,12-20; 10,14-22; 10,16s; 12,12-31; Rm 12,4-8), surge el llamado pueblo de la nueva alianza, el «pueblo de Dios», también denominado *eKKlesía* en el Nuevo Testamento, que «define al nuevo pueblo en la continuidad histórico-salvífica», y, por ende, «recoge la idea de Israel, del pueblo llamado por Dios». Así pues, *eKKlesía* en el Antiguo Testamento designaba al pueblo elegido, congregado en torno al Sinaí. El nuevo concepto de «pueblo de Dios» nos ofrece un triple significado: asamblea cultural, comunidad local e Iglesia universal. Ciertamente, «en todos los lugares se verifica la asamblea del único pueblo», del mismo modo que el pueblo de Israel en la diáspora se reunía para celebrar la *peshá* en el Templo. Cf. J. RATZINGER, *La*

Dios. Un concepto muy presente en el recorrido histórico bíblico y en la Patrística. Esto es, la Iglesia como pueblo de Dios que se congrega en el cuerpo de Cristo y que celebra la eucaristía.

En 1964 Ratzinger pronuncia en la Universidad de Tubinga una conferencia con el título *El problema de la transubstanciación y el problema sobre el sentido de la Eucaristía*. Tras el acostumbrado análisis histórico, en este caso sobre el significado de la Eucarística según Lutero y Calvino, Ratzinger habla de la pérdida de vigencia de la teoría *hilemórfica* aristotélica sobre la materia y los accidentes. El problema de carácter metafísico derivado del cambio de rumbo tomado por la filosofía y la ontología conduce a la falta de interés acerca de qué *son* las cosas. Frente al concepto medieval de sustancia, la ciencia apuesta, en cambio, por cómo funciona una cosa o qué se puede hacer con ella.

El cardenal Ratzinger –en una entrevista concedida en 1997– aborda el significado del término transubstanciación, con toda la dificultad que ello comporta para la mentalidad del hombre de hoy. Por influencia de la filosofía existencialista y fenomenológica, en su opinión, el *ser para* denota una mayor aportación, pues se trata de la presencia real, eficaz y personal de Cristo en las especies eucarísticas, o lo que es lo mismo, en la unidad de los acontecimientos salvíficos perpetuados a lo largo del tiempo y actualizados de modo real en cada celebración. Sobre la fe en la transformación de las ofrendas, para Ratzinger la interpretación de la presencia real sólo es viable a la luz de la encarnación y la resurrección del Señor, en razón de la cual, Él puede conceder su presencia a los hombres elevando las ofrendas eucarísticas a signos escatológicos³⁶³.

Iglesia. Una comunidad siempre en camino, 26-30, O.C. VIII/1, 192-194; *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, 93, 121, O.C. VIII/1, 110-111.

³⁶³ Cf. J. ALDAZÁBAL, *La Eucaristía* (Biblioteca litúrgica, Barcelona 2000, reimpr. 2007) 316-323; J. RATZINGER, *fe y futuro*, 23; R. CANTALAMESSA, *La Eucaristía, nuestra santificación* (EDICEP, 1997, 2004) 101-104. Acerca del problema filosófico de la transubstanciación, véase J. RATZINGER, *Teología de la liturgia*. O.C. XI (BAC, Madrid 2012) 207-215; J. RATZINGER - W. BEINERT, *Transubstanciación y eucaristía* (Paulinas, Madrid 1969) 43-63.

Sobre los modos fundamentales del ser (sustancia y accidentes) véase T. ALVIRA - L. CLAVELL - T. MELENDO, *Metafísica* (EUNSA, Pamplona 1982, 2001) 53-64.

Más allá de la formulación de la doctrina de la transubstanciación³⁶⁴, la interpretación del concepto cuerpo de Cristo en la época medieval tiende a impulsar la dimensión corporativa y jurídica del cuerpo, con la consiguiente revitalización del concepto romántico de cuerpo místico de Cristo (organismo misterioso) frente al concepto paulino de Cuerpo³⁶⁵. Sin embargo, la visión postconciliar del concepto «pueblo de Dios», permite vislumbrar una concepción eclesiológica de corte revolucionario, capaz de concebir una nueva Iglesia³⁶⁶. No obstante, para Ratzinger el concepto *communio* es el concepto que mejor expresa la idea fundamental de los textos conciliares, siendo el punto focal de sus investigaciones sobre una eclesiología de comunión³⁶⁷. En este aspecto, su pronóstico es la llegada de una futura Iglesia con menos privilegios en el seno de la sociedad, marcada «de nuevo con el

³⁶⁴ En el proceso de la transubstanciación del pan, hay que señalar que todo aquel que lo come forma parte de la *communio* con Cristo. Como decía Agustín de Hipona, quien come el pan de los fuertes se convierte en el propio alimento que come. En efecto, en términos paulinos (Cor 10,17), el cristiano es lo que come: «*Unus panis unum corpus sumus multi*, porque el pan es uno, nosotros, siendo muchos, formamos un solo cuerpo. [...] un lema inagotable, a partir del cual se puede siempre de nuevo aprender lo que se llama ser cristiano, lo que significan comunidad, Iglesia, eucaristía». Cf. J. RATZINGER, *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*, O.C. I (BAC, Madrid 2014) 484; ÍD, *Iglesia. Signo entre los pueblos*, O.C. VIII/1 (BAC, Madrid 2015) 287; AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* VII,10,16.

³⁶⁵ En efecto, «Pablo habla de la Iglesia como ‘cuerpo de Cristo’ o de los cristianos como ‘miembros de Cristo’». Una perspectiva eclesiológica ésta, en la que confluye el motivo nupcial indicado en el AT y el primer padre de la humanidad, es decir, el primer Adán (Gn 2,24; 1Cor 6,12-20; Rm 4;5; 1Cor 15; Ga 3). Ciertamente, los cristianos a través del Bautismo quedan insertados en la realidad espiritual de Cristo, en la Iglesia que es su Cuerpo, a través de la comida eucarística. Cf. J. RATZINGER, *Iglesia. Signo entre los pueblos*. O.C. VIII/1 (BAC, Madrid 2015) 110-115.

³⁶⁶ Se trata de una concepción de la idea de la Iglesia más sociológica y sociopolítica, apartada del legado bíblico y de la tradición, pero –que como indica Ratzinger– está presente ya en la antigüedad. Véase el apéndice sobre variaciones modernas del concepto de pueblo de Dios. Cf. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, 25-33 y *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, 113, O.C. VIII/1, 256.

³⁶⁷ Véase en J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, 5-33; *Caminos de Jesucristo*, 109; *Convocados en el camino de la fe*, 80-87.

«La lettura del *Catholicisme* di Henri de Lubac, tradotto in tedesco ancora prima del Concilio con il titolo *Katholizismus als Gemeinschaft*: cattolicesimo come comunione. Ratzinger spiegava che cosa significasse qui il termine comunità. De Lubac riteneva che ‘per i Padri il misterio di Cristo, come tale e nella sua integrità, è un misterio di unità’». H. DE LUBAC, *Katholizismus als Gemeinschaft* (Colonia-Einsiedeln 1943), tr. it.: *Cattolicesimo. Aspetti sociali del dogma* (Milano 1992) en A. NICHOLS, *Joseph Ratzinger* (San Paolo, Milano 1996) 158.

sello de los santos [...] que no suspira por su mandato político y no flirtea con la izquierda ni con la derecha»³⁶⁸.

Además de la renovación litúrgica y de las posibilidades de acercamiento entre los cristianos por la vía del diálogo ecuménico³⁶⁹ (tema que será tratado en el capítulo quinto de esta tesis), en la tercera parte de su obra, el teólogo alemán analiza la reforma vivida por la Iglesia como consecuencia del movimiento de renovación y modernización –*aggiornamento*– que se hizo visible tras la famosa apertura del Vaticano II al mundo.

6.2.4. El nuevo paganismo

Con gran valentía Ratzinger se ocupa de esclarecer cuál será el futuro de la Iglesia, de los tiempos difíciles que le esperan y del paganismo que existe en su interior³⁷⁰. Es el tiempo en el que «la ‘abominación de la desolación [se instalará] en el lugar santo’»³⁷¹. El problema ha estado latente en todas las épocas. Pero, a

³⁶⁸ J. RATZINGER, *Fe y futuro* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2007) 102-105.

³⁶⁹ La dimensión ecuménica se encuentra muy presente en la teología ratzingeriana. En su obra destacan abundantes referencias, sobre todo, de teólogos ortodoxos y luteranos. Cf. R. FRIELING, «Der ökumenismus Ratzingers»: *Materialdienst des Konfessions-Kundlichen Instituts Bensheim* (1982/4) 64; J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, 231-286; ÍD., *Iglesia, ecumenismo y política*, 77-160, O.C. VIII/2, 955-990.

El entendimiento con el mundo judío tampoco ha faltado en la teología de Ratzinger. Buena prueba de ello es el libro con el que Benedicto XVI dialoga en *Jesús de Nazaret*. Cf. J. NEUSNER, *Un rabino habla con Jesús*. (Encuentro, Madrid 2008).

Es menester recordar el empeño de Benedicto XVI por promover el diálogo interreligioso, concretamente con el islam. Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones I. El judaísmo. El islam* (BAC, 2015) 768. Desde el comienzo de su pontificado, el papa Ratzinger ha seguido el camino ecuménico abierto por sus antecesores, y ha llevado a la práctica el compromiso adquirido en la misma línea, confirmando con ello que «no fue un brindis al sol, ni una opción de cara a la galería». M. GONZÁLEZ MUÑANA, *Iniciación al Ecumenismo y al Diálogo Interreligioso* (Paulinas, Madrid 2014) 55-57. Naturalmente, las sectas y la masonería quedan al margen de cualquier diálogo interreligioso. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración sobre la masonería* (Ciudad del Vaticano 1983).

³⁷⁰ Cf. J. RATZINGER, *Iglesia. Signo entre los pueblos. Escritos sobre eclesiología y ecumenismo* O.C. VIII/2 (BAC, Madrid 2020) 1115-1129.

³⁷¹ Según dice la Escritura: «Pero, cuando veáis el *ídolo abominable* erigido donde no se debe (el que lea, que comprenda), entonces que huya [...] porque aquellos días habrá una tribulación, como no

diferencia de los tiempos del emperador Constantino en que los paganos convertidos al cristianismo eran bautizados, hoy muchos de los bautizados aún en el seno de la Iglesia no se han convertido. Para Ratzinger «la gentilidad se asienta hoy día en la Iglesia, [...] un paganismo nuevo [...] que ha nacido en la Iglesia». Entonces, la solución es «convertir de nuevo a la Iglesia en una comunidad de convencidos para devolverle así toda su seriedad»³⁷², porque los sacramentos³⁷³ sin fe carecen de eficacia cuando se reciben «a modo de fármacos sobrenaturales»³⁷⁴. La Iglesia queda así convertida en un mero centro de entrega sacramental.

Observamos actualmente la vuelta a un paganismo cargado de amplias ofertas que, proporcionadas por los mercados y la promesa de plenitud inmediata de satisfacer los deseos, buscan anestesiar para facilitar así la huida de la angustia existencial y evitar las preguntas sobre el sentido, a cambio de cualquier comodidad.

Ratzinger reflexiona acerca de si aún se encuentra vigente la proposición de la antigüedad cristiana: *Extra ecclesiam nulla salus*³⁷⁵. ¿Fuera de la Iglesia no hay salvación? La sentencia tal vez encuentra una vía de escape en la fórmula de Karl

la hubo desde el principio de la creación, que Dios hizo, hasta el presente, ni la volverá a haber» (Mc 13,14-19).

³⁷² Cf. J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una ecclesiología*, 359-362; O.C. VIII/2 1115-1118.

³⁷³ Sobre el contenido de la Revelación desde el punto de vista teológico de la dimensión sacramental de la iniciación cristiana, puede consultarse el tratado sistemático sobre terminología, características y problemática teológica de la Iniciación cristiana, en J. RICO PAVÉS, *Los Sacramentos de la Iniciación Cristiana. Introducción teológica a los Sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía* (Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo 2006) 13.

³⁷⁴ El cristianismo que sólo se ocupa exclusivamente de la salvación individual, como afirma De Lubac, termina por convertirse en el caldo de cultivo que origina el ateísmo de los siglos XIX y XX. Sólo a través de la unidad y su misterio, aunque rota por el pecado, se puede alcanzar un verdadero humanismo. A saber: la unión de la humanidad por medio de Cristo, tal como nos dice san Pablo (Ga 3,28). J. RATZINGER, *Iglesia. Signo entre los pueblos*. O.C. VIII/1 (BAC, Madrid 2015) 211-212. Sobre «La Iglesia como sacramento de salvación» en págs(s)., 205-219; 305-309.

³⁷⁵ Según Hugo Rahner la fórmula cristiana hunde sus raíces en el judaísmo tardío (Sb 10,4), con el relato de la salvación de Noé. H. RAHNER, *Symbole der Kirche* (Salzburgo 1964) 50ss, en RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una ecclesiología*, 377.

Rahner «los cristianos anónimos»³⁷⁶. Con el apoyo de la Escritura³⁷⁷ se pronuncia sobre ello el Vaticano II en algunos de los documentos conciliares (cf. LG 16, 17; AG 3, 7, 11, 15; NAe 2; GS 22). Un cuarto de siglo después, la carta encíclica *Redemptoris missio* introduce al respecto importantes afirmaciones de carácter cristológico³⁷⁸, como también lo hará posteriormente la Comisión Teológica Internacional y la Congregación para la Doctrina de la Fe en la declaración *Dominus Iesus*³⁷⁹.

Los difíciles años en la Universidad de Tubinga concluyen para Ratzinger con una nueva oferta académica. A comienzos de 1969 es instituida la segunda cátedra de dogmática en la Universidad de Ratisbona, siendo invitado a ocuparla cuando aún es decano de la Universidad de Tubinga³⁸⁰. El hecho de que su hermano

³⁷⁶ El punto de partida de tal afirmación, como indica Ratzinger, se debe al artículo de K. RAHNER, «La incorporación a la Iglesia según la encíclica de Pío XII *'Mystici Corporis Christi'*»: *Escritos* II, 9-97 en *ibíd.*, 376.

La controvertida expresión acuñada por Karl Rahner en *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen* («El cristianismo y las religiones no cristianas») configura una de las aportaciones más originales del jesuita, pero no menos discutida. No obstante, Ratzinger no mostró su desacuerdo con la formulación hasta la publicación de su obra *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Cf. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* (Sígueme, Salamanca 2005, 2013) 12-13. Cf. B. SESBOÜÉ, «Karl Rahner et les chrétiens anonymes»: *Études*, 361 (1984) 521-535.

³⁷⁷ El símbolo niceno-constantinopolitano expresa la salvación destinada a todos los hombres, ya que «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1Tm 2,4). El discurso de Pablo en el Areópago, en realidad pretende anunciar a Aquel al que ya adoran sin conocer, como se constata con la inscripción: «al Dios desconocido» (cf. Hch 17, 22-23).

³⁷⁸ Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica sobre la permanente validez del mandato misionero *Redemptoris Missio* (Ciudad del Vaticano 1990) n.4-20, AAS 83 (1991) 251-333 (DH 4890-4896); véase también A. AMATO, *Jesús el Señor*, 681.

³⁷⁹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, Documento *El cristianismo y las religiones* (Ciudad del Vaticano 1996); CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia *Dominus Iesus* (Ciudad del Vaticano 2000). Sobre el contexto y el significado de la Declaración, el valor, la autoridad doctrinal así como los contenidos de carácter cristológico y eclesiológico, puede consultarse «Presentación de la declaración *Dominus Iesus* en la sala de prensa de la Santa Sede (5 de septiembre de 2000)» en J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe* (Cristiandad, Madrid 2004) 215-222; *Obras Completas. Jesús de Nazaret. Escritos de cristología* VI/2 (BAC, Madrid 2021) 859-865.

³⁸⁰ Recordemos las palabras del profesor Max Seckle cuando Ratzinger tomó la decisión de trasladarse sin previo aviso: «Küng no pudo contener la rabia. Se escucharon fuertes insultos. Ratzinger, con voz triste, mantuvo la compostura, sin dar un paso atrás en su decisión, [...] insuperable en las

Georg trabajara como director del coro de la catedral de Ratisbona es un motivo importante para tomar la decisión de emprender la que será su última etapa universitaria.

7. RATISBONA (1969-1977)

El nuevo traslado a *la pequeña Roma*³⁸¹ permite a Ratzinger dedicarse con mayor intensidad a la labor teológica y de investigación, una vez alejado del contexto de agitación y de las continuas polémicas de Tübinga. Llegamos así a la última institución académica en donde Ratzinger desarrollará su actividad docente y un fructífero trabajo teológico. Es a partir del traslado a Ratisbona para ocupar la segunda cátedra de dogmática, cuando comienza a hablarse del supuesto *giro copernicano* de su pensamiento³⁸².

Después de numerosos traslados, por fin se siente de nuevo en casa³⁸³. En Ratisbona el comienzo no va a ser en ningún caso fácil, pues a su llegada aún se encuentran en construcción los edificios destinados a la actividad académica, lo que obliga a que parte de la docencia se desarrolle en el antiguo seminario. Sin embargo, en poco tiempo la universidad gozará de un elenco de *profesores de gran valía*.

discusiones argumentadas, serenas [...] en las discusiones violentas se pierde, no sabe gestionar la colisión frontal». G. VALENTE, *El profesor Ratzinger 1946-1977*, 169.

³⁸¹ El apelativo obedece al elevado número de iglesias que ambas ciudades albergan. Cf. A. BORGHESE, *Tras las huellas de Joseph Ratzinger* (Madrid 2007) 125-130.

³⁸² Las palabras de Ratzinger no dejan duda al respecto: «No soy yo el que ha cambiado, han cambiado ellos». A partir de 1973 es cuando se percibe en la teología católica, la falta de validez de los textos conciliares por parte de algunos teólogos. Cf. J. RATZINGER *Ser cristiano en la era neopagana* (Encuentro, Madrid 1995) 118; P. BLANCO SARTO, *Joseph Ratzinger. Una biografía*, 109; Cf. J. L. ALLEN, *Cardinal Ratzinger*, 56-76.

En efecto, dos décadas después de la clausura del Concilio, Ratzinger sostiene que «sus documentos fueron en seguida sepultados bajo un alud de publicaciones con frecuencia superficiales o francamente inexactas». J. RATZINGER, *Informe sobre la fe*. Entrevista con Vittorio Messori (BAC, Madrid 2015) 36.

³⁸³ Así lo expresó en el pequeño municipio de Pentling, el lugar de su residencia a las afueras de la ciudad episcopal de Ratisbona. Cf. J. RATZINGER, *Teología de la liturgia. O.C. XI* (BAC, Madrid 2012) XVIII.

Durante su estancia en Ratisbona, Ratzinger forja amistades importantes con otros docentes y en torno a él aglutina a un grupo de doctorandos de ámbito internacional³⁸⁴. De este modo, se convierte en el *Doktorvater*, es decir, la figura del «profesor-padre», que en su caso se encarga de dirigir a un elevadísimo número de alumnos³⁸⁵.

Durante su estancia en la ciudad episcopal, proliferan muchas iniciativas académicas para el profesor alemán, además de su inclusión en la Pontificia Comisión Teológica Internacional instituida en 1969 por Pablo VI³⁸⁶. Tras las tensiones de las primeras sesiones de la Comisión y el abandono de Rahner, von Balthasar en su empeño por trabajar a partir de las fuentes, alejado de la teología política y partidista, da origen a un nuevo proyecto, el nacimiento de la revista internacional *Communio*. Aunque Ratzinger había participado en la fundación de la revista *Concilium* –de clara tendencia anticonciliar³⁸⁷–, decide unirse a von Balthasar y a De Lubac para llevar adelante el proyecto. Así, en un clima totalmente distinto se funda la prestigiosa revista que, publicada en dieciséis idiomas³⁸⁸, pronto se con-

³⁸⁴ Cf. J. RATZINGER, *Mi vida*, 142-143.

³⁸⁵ Para el profesor bávaro era importante reunir a sus doctorandos las mañanas de los sábados, con el fin de lograr encendidos debates en los que permitía cualquier tipo de argumentaciones e hipótesis mediante «el toque mayéutico». Cf. G. VALENTE, *El profesor Ratzinger 1946-1977*, 193-200.

³⁸⁶ Llamada a ser un contrapeso importante de la Congregación para la Doctrina de la Fe, la Comisión está integrada aproximadamente por una treintena de teólogos de reconocido prestigio mundial nombrados por el Papa, a propuesta del Prefecto, por un periodo de cinco años prorrogable. Durante el primer quinquenio (1969-1974), junto a Ratzinger también son nombrados entre otros, von Balthasar, Rahner, De Lubac, Le Guillou, Congar, Philips, o el teólogo español, González de Cardedal.

Sobre la Comisión Teológica Internacional se puede consultar la página de la Santa Sede: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_index_sp.htm (consultada el 7 de abril de 2018).

³⁸⁷ Cf. J. RATZINGER, *Informe sobre la fe*, 22-25.

³⁸⁸ Ratzinger señala también –como participantes en la fundación de la revista– a Louis Bouyer y Jorge Medina. Cf. J. RATZINGER, *Caminos de Jesucristo* (Cristiandad, Madrid 2004, 2005) 108. Respecto a la publicación de la edición italiana de *Communio*, Mons. Angelo Scola recuerda las palabras de von Balthasar: «De Lubac y yo somos viejos. Id a ver a Ratzinger». Para tal fin, el joven Scola con sus tres compañeros del movimiento Comunión y Liberación mantuvieron un extrovertido encuentro con Ratzinger en un restaurante típico de Ratisbona, junto al Danubio. A. SCOLA, Introducción a

vierte en un importante instrumento para el debate teológico y cultural del momento, una alternativa a la corriente posconciliar. El gran éxito de la revista contribuye a que Ratzinger pueda difundir sus obras a nivel internacional entrando en contacto además con los teólogos expertos de todo el mundo³⁸⁹.

Siguiendo el ejemplo de Romano Guardini y de Heinrich Schlier (1900-1978) –el gran exégeta convertido al catolicismo–, en la antigua ciudad imperial, el profesor Ratzinger crea un grupo para fomentar el diálogo teológico y la oración, que estará vigente desde 1970 a 1977. Durante su estancia en Ratisbona, también se publica su obra *Fe y futuro*, dedicada al profesor Johann Baptist Auer (1910-1989) en su sexagésimo cumpleaños. El libro está compuesto por cinco conferencias radiofónicas retransmitidas, cuatro de ellas en 1969 por distintas radios alemanas, y la quinta en 1970 por la Radio Vaticana.

7.1. Fe y futuro³⁹⁰

En esta pequeña obra Ratzinger trata de mostrar que la fe tiene algo que aportar a un futuro impregnado de positivismo. Por ello, no duda en señalar a Comte como el responsable del abandono de la cuestión de Dios y de la pregunta sobre el ser humano y la realidad en general³⁹¹. Ciertamente, el espíritu positivo alcanza la madurez sistemática al tiempo que limita su objetivo a un ámbito concreto del saber. De ese modo, «al abandonar las especulaciones más altas se re- pliega a las especulaciones más modestas y de un interés más inmediato»³⁹². A partir de ahí también se pierde la confianza en el conocimiento de la esencia y del fundamento de las cosas, como consecuencia del giro kantiano hacia el sujeto. Pero la defensa de la verdad seguirá siendo cometido de la gnoseología, pues la inteli-

la edición de 1997 «Un hijo genuino del católico pueblo bávaro». J. RATZINGER, *Mi vida. Autobiografía* 7-10, 123-124.

³⁸⁹ Cf. G. VALENTE, *El profesor Ratzinger 1946-1977*, 212-216.

³⁹⁰ J. RATZINGER, *Glaube und Zukunft* (Kösel, München 1970); tr. esp.: *Fe y futuro* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2007).

³⁹¹ J. RATZINGER, *Fe y futuro*, 74.

³⁹² H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo* (Encuentro, Madrid 2008, 42012) 147.

gencia del hombre está orientada hacia la verdad sin perjuicio de que exista neciencia, ignorancia y error³⁹³. En este sentido, Leopoldo Prieto nos advierte de la situación en que nos encontramos:

Un nuevo intento de desacreditar la religión, y junto con ella también la metafísica, pero esta vez de un modo más circunstanciado y elegante, fue llevado a cabo por el neopositivismo, el cual en lugar de declarar falsa y refutar las posiciones de la religión y la metafísica, como creía poder hacer el viejo positivismo, las considera carentes de sentido³⁹⁴.

Como sostiene Ratzinger, el método científico es necesario y muy útil para el desarrollo de la humanidad, pero a pesar de su exactitud no permite en ningún caso la apertura a toda la realidad. Por tanto, la filosofía no debería intentar alcanzar el estatuto epistemológico propio de una ciencia exacta³⁹⁵.

Por otro lado, el abandono que sufre la filosofía, así como su falta de apoyo sólido y seguro en el pensamiento humano, no es obstáculo para que la fe no tenga la obligación de preguntarse por su propia racionalidad, porque como adhesión a Dios que se revela no carece de contenido, aunque éste no sea comparable a un sistema científico. La fe es relación que engendra conocimiento³⁹⁶ e implica totalmente a la persona³⁹⁷. La «fe es racional»³⁹⁸. No es un saber a medias destinado a

³⁹³ Cf. A. LLANO, *Gnoseología* (EUNSA, Pamplona 1983, ⁶2003) 15-24, 65-66.

³⁹⁴ L. J. PRIETO LÓPEZ, «Anotaciones sobre ciencia y fe a la luz de la epistemología actual»: *Pensamiento*, 269 Vol. 71 (2015) 1512.

³⁹⁵ Las ciencias naturales cuentan con un estatus con características propias como son: «universalidad, generalidad, comunicabilidad y verificabilidad». Cf. J. RATZINGER, *Fe y futuro*, 70-73. Ni siquiera la *Crítica de la Razón pura* de Kant ha logrado tal pretensión para el conocimiento filosófico, pero tampoco ha podido detener su decadencia en los albores de la postmodernidad.

³⁹⁶ Sobre el análisis de la naturaleza de la fe como respuesta y adhesión del hombre a la Revelación, véanse los estudios, monografías, manuales, etc., además de extensas notas bibliográficas en, A. GONZÁLEZ MONTES, *Teología fundamental, de la Revelación y de la Fe* (BAC, Madrid 2010) 379-555.

³⁹⁷ Es importante recordar cómo influye la corriente personalista, tan decisiva para la fe cristiana, en la teología ratzingeriana. R. TURA, «La teología di J. Ratzinger. Saggio introduttivo»: *Studia Patavina* 21 (1974) 153-155 en P. BLANCO, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, 83-84.

³⁹⁸ Uno de los contextos en que tal afirmación se produce, es el de la racionalidad de la Creación, porque desde los resultados científicos la Creación es racional. Cf. J. RATZINGER, *Creación y pecado*

desaparecer con la llegada de un pretendido único y verdadero saber aportado por la ciencia natural. Por eso, la formulación ratzingeriana se basa en que «la fe es una apertura a la realidad, que es propia sólo de quien tiene confianza, de quien ama»³⁹⁹. Se trata de una actitud existencial, una decisión u orientación fundamental sobre el rumbo de la existencia⁴⁰⁰; en definitiva, una oferta de sentido comprensible y razonable⁴⁰¹.

La obra del teólogo alemán concluye, pero no sin llamar la atención sobre la primacía de la praxis en el futuro. A pesar de reconocer la bondad de la técnica, Ratzinger nos advierte de los peligros que pueden conducirnos al antihumanismo, tal como se desprende de la estela de horror producida por el empleo de las armas atómicas, biológicas y químicas, que pueden llegar incluso a cavar la tumba de la humanidad, pues el ser humano, aun siendo la esperanza del ser humano, no deja de ser su permanente amenaza⁴⁰².

(EUNSA, Pamplona 2005) 40. Sobre la cuestión del cuidado y el gobierno de la casa común, el papa Francisco vincula de un modo inseparable, la ecología humana y la noción bien común. Cf. FRANCISCO, Carta encíclica sobre el cuidado de la casa común *Laudato si'* n.156. Para el estudio del principio rector del bien común, su significado, sus aplicaciones principales, la responsabilidad de todos y las tareas de la comunidad política, véanse n.164 al 170, PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ», Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, n(s).164-170.

³⁹⁹ J. RATZINGER, *Fe y futuro*, 28, 57-58. «Las negociaciones positivistas provienen de un amor frustrado» señala Albert Rivaud en «L' enseignement de la philosophie»: *Revue des Deux Mondes* (1 de noviembre 1943) en H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo* (Encuentro, Madrid 2008, 4^{ta} ed. 2012) 146-147.

⁴⁰⁰ Como buen amante de la buena música, Ratzinger se pregunta: «¿qué dirección existencial elige un ser humano que se decide a afinar el instrumento de su vida con el tono fundamental de la 'fe'?». La clave son los santos de todos los tiempos que han vivido el tono de su existencia, tomando nota de la fe de Abrahán, que «deja lo seguro, lo visible, lo calculable, por lo incierto, porque se fía de una palabra». J. RATZINGER, *Fe y futuro*, 33-38.

⁴⁰¹ Ratzinger se refiere a las dos verdades de las que habla en sus memorias Simone de Beauvoir (1908-1986), que descubre con estupor ante el final irrevocable, «la estafa» de la existencia no apreciada durante la adolescencia. Cf. H. J. LAUTER, «Der unglaubliche Mensch im Angesicht des Todes»: *Sein und Sendung* 1 (1969) 255-269. Cf. S. DE BEAUVOIR, *La fuerza de las cosas* (Edhasa, Barcelona 1980) 633, en J. RATZINGER, *Fe y futuro*, 47, 50 (Ratzinger utiliza la versión alemana tomada del artículo). Cabe afirmar que «una vida que no sabe que no tiene ningún sentido, tiene poco sentido». P. H. SIMON, *Woran ich glaube*, (Wunderlich, Tübingen 1967) en *ibíd.*, 54-55, 73.

⁴⁰² Cf. *ibíd.*, 83-88. Amenaza ya manifestada por Plauto (254-184 a.C.) en la famosa locución «*Homo homini lupus*», pero más extendida a partir de los escritos del filósofo inglés Thomas Hobbes (1588-

Entretanto, durante su estancia en la recoleta ciudad a orillas del Danubio, Ratzinger retoma un antiguo encargo, esto es, la elaboración de un volumen sobre dogmática. Anteriormente, la propuesta había sido rechazada por Rahner debido a sus múltiples ocupaciones, y también por Ratzinger a causa de la celebración del Concilio. En esta ocasión, el teólogo bávaro atiende la oferta del profesor J. Auer para publicar un curso de teología dogmática en libros de bolsillo, aunque finalmente sólo podrá hacerse cargo de la elaboración de un tratado sobre escatología, considerado por él mismo como su obra más elaborada y cuidada⁴⁰³.

7.2. Escatología. La muerte y la vida eterna⁴⁰⁴

Esta obra dedicada a los alumnos de la Universidad de Ratisbona (1969-1977) fue escrita por Ratzinger en un momento crucial, principalmente por dos motivos. El primero, como dice Pablo a los romanos, «nuestra salvación está relacionada con la esperanza» (Rm 8,24) y no con la acción política mundana, que por tratarse de pura tarea humana se encarga de concebir la fe como motor generador de la justicia, prescindiendo de la esperanza en su dimensión escatológica. Frente a la amenaza de una politización de la fe, Ratzinger propone huir de una escatología convertida en instrumento de teología política, por ser responsable en última instancia, de la pérdida de la dimensión religiosa y de la huida hacia las sectas. El segundo motivo es una nueva tendencia posconciliar enfocada a la construcción de la fe a partir de la Biblia, pero al margen de la tradición.

En el contexto presentado, la «inmortalidad del alma» es observada como resultado del platonismo y la esperanza en la resurrección como aquella creencia

1679), concretamente en su obra *Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, más conocida como *De Cive*.

⁴⁰³ Cf. J. RATZINGER, *Mi vida*, 147-152.

⁴⁰⁴ J. AUER - J. RATZINGER, *Curso de teología dogmática*, IX: *Escatología* (Herder, Barcelona 1977, ³1992), citamos las ediciones: J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna* (Herder, Barcelona ²2007) y *Resurrección y vida eterna. O.C. X* (BAC, Madrid 2017).

según la cual «la resurrección se da en la muerte», siendo rechazada expresamente en la Biblia (2Tm 2,18; Flp 1,23)⁴⁰⁵.

Nos encontramos ante un tratado sobre las realidades últimas, la materia más expuesta por nuestro teólogo junto a la eclesiología, y cuyo objetivo es «elaborar una escatología desplatónica»⁴⁰⁶, pues, a pesar del intercambio cultural entre el mundo helenístico y judío, y de la influencia de los enunciados filosóficos en la fe cristiana, en opinión de Ratzinger, la fe no gana consistencia apoyada únicamente en el pensamiento platónico, en la relación existente entre la inmortalidad y el concepto de justicia.

Para la Iglesia primitiva la fe en la resurrección de Jesús se nutre tanto de la herencia judía (concepción del Sheol donde pervive el alma tras la muerte) como de la griega (unidad sustancial aristotélica frente al dualismo platónico), pero, sobre todo, de la perspectiva paulina: *“Si autem Christus non suscitatus est, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est et fides vestra”* (1Cor 15,14).

El trabajo realizado por Ratzinger durante veinte años, finalmente es publicado, no sin polémica, tras abandonar su actividad docente para asumir en 1977 el cargo episcopal. A pesar de su interés por la concepción teológica de la vida en el más allá y de la dimensión dialógica del ser humano⁴⁰⁷, curiosamente Ratzinger es

⁴⁰⁵ Prefacio a la nueva edición de 2006 en J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, 14-15, O.C. X, 3-4; Cf. J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 101-102.

Sobre la esperanza en el Magisterio de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, véase: L. J. PRIETO LÓPEZ, «Cuatro modelos de esperanza: el trasfondo filosófico de la encíclica *Spe salvi* de Benedicto XVI»: *Toledana* 18 (2008) 21-72, y la reflexión sobre la encíclica *Spe salvi* correspondiente a la Extensión Universitaria, J. PADRES - E. TORAÑO (eds.), *La razón de la esperanza* (Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2010).

⁴⁰⁶ Cf. J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, 97-99, 160-162, O.C. X, 129-131.

⁴⁰⁷ En la teología ratzingeriana se deja sentir la influencia de Martin Buber, el fundador de la filosofía dialógica que en 1923 con su obra *Ich und Du* abre la puerta a un nuevo humanismo. Buber rechaza un infinito impersonal y una forma solitaria de pensar. Así pues, las palabras primordiales «Yo-Tú» y «Yo-Ello» (pudiendo reemplazar «El» o «Ella» a «Ello») pronunciadas desde el ser, indican en la historia del hombre primitivo relación con la naturaleza, los hombres y las formas inteligibles. Cf. BUBER, M., *Yo y tú* (Nueva Visión, Argentina 1969, reimpr. 2013) 7-11.

acusado de defender posiciones propias del platonismo. En este sentido, para Platón la inmortalidad proviene de lo que *es* inmortal, esto es, de la verdad, pero en cambio para el cristianismo la afirmación platónica toma concreción en las palabras de Aquél que entró en la historia y dijo: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14,6), «Yo soy la resurrección. El que crea en mí, aunque muera, vivirá» (Jn 11,25). Por ello, Ratzinger no duda en sostener que:

El alma no es otra cosa que la capacidad del hombre de relacionarse con la verdad, con el amor eterno [...] y porque en el espíritu del hombre, en el alma humana, está integrada la materia, ésta alcanza en él la posibilidad de ser plenificada en la resurrección⁴⁰⁸.

El objetivo de Ratzinger es situar el debate sobre el cuerpo y el alma en el contexto de una antropología dialógica, a partir de la Biblia y de los Santos Padres, todo ello sin dejar de confrontar su pensamiento sobre inmortalidad y resurrección en debate con otros autores, habida cuenta del elevado número de publicaciones aparecidas sobre escatología, sobre todo en el ámbito de habla alemana, aunque Ratzinger se lamenta de la visión reduccionista de su escatología⁴⁰⁹. Pero lo cierto es que autores como H. Küng, J. Auer, H. U. von Balthasar, K. Rahner, M. Kehl, o incluso el español C. Pozo, no dejan de avivar la disputa gracias a las nuevas argumentaciones presentadas⁴¹⁰.

⁴⁰⁸ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 16-19, 302, O.C. X, 5-8.

⁴⁰⁹ Entre las numerosas publicaciones sobre su escatología, Ratzinger señala por su valoración global y objetiva una de las más equilibradas. Se trata de la tesis doctoral sobre la inmortalidad dialógica de G. NACHTWEI, *Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie*, Leipzig 1986, en Cf. ÍD., O.C. X, 226.

⁴¹⁰ Puede consultarse el epílogo a la 6ª edición alemana, en el que se agrega nuevas referencias sobre la temática escatológica. Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 255-273, O.C. X, 216-229. Además de otras publicaciones: «La resurrección de la carne»: *Communio* 1 (1990) y «La vida eterna»: *Communio* 2 (1991). Sobre el desarrollo de la comprensión dialógica de la inmortalidad y la resurrección, en las *Obras Completas* vol. X se incluyen al margen de lecciones y conferencias entre otros, dos artículos de diccionario de 1957 sobre *la resurrección de la carne y el cuerpo resucitado*; la recensión a Karl Rahner, *Theologie des Todes* (QD 2, Friburgo 1958); Una breve meditación sobre *la teología de la muerte* cuyo origen es una conferencia ofrecida a la Sociedad Médica Católica de San Lucas, basada en la visión cristiana del manual de escatología del teólogo protestante: P. ALTHAUS, *Die Letzten Dinge* (Gütersloh 1956); los artículos de diccionario sobre *Eternidad* (1959), *Cielo* (1960), *Infierno*

El 17 de mayo de 1979, la Congregación para la Doctrina de la Fe, en una declaración sobre escatología, afirma que el concepto de alma es imprescindible para reflexionar desde la fe sobre la esperanza en la vida eterna⁴¹¹. En el volumen X de las *Obras Completas* de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, *Resurrección y vida eterna*, se incluyen junto al manual de escatología, algunas publicaciones sobre el desarrollo de la comprensión dialógica de la inmortalidad y la resurrección, también sobre la esperanza en el Reino de Dios y la Teología de la liberación, además de una serie de homilías del periodo de 1968 a 2005 relacionadas con la materia⁴¹². Obviamente, dada la dimensión de la obra completa, nos ceñiremos sólo a los aspectos del debate teológico que mejor describen la inquietud escatológica ratzingeriana⁴¹³.

7.2.1. El trasfondo de las controversias modernas

La Biblia y la historia son pilares fundamentales de su obra escatológica. De nuevo la mirada retrospectiva a la que nos tiene acostumbrados el profesor bávaro nos abre la puerta al análisis exegético, a la metodología y al juicio sobre los presupuestos filosóficos del método histórico-crítico. Para Ratzinger el punto débil de la exégesis radica en el problema histórico, es decir, en suponer que los textos siguen significando algo para el hombre de fe de nuestro tiempo. Previa posesión de un cierto bagaje compresivo, ciertamente, no es una tarea fácil para el historiador poder interpretar la historia del mundo del espíritu para llegar a la verdad, porque sin duda, es algo que está fuera del alcance de su método. No obstante, Ratzinger aprovecha las ventajas propiciadas por las ciencias naturales con el fin de indagar y conocer más acerca de los hallazgos arqueológicos, el estudio de los

(1960), *Cadáver* (1961), *Morir, morir a sí mismo* (1964), *Resurrección de la carne II* (1967), etc., en *O.C.* X, 257-464.

⁴¹¹ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología (Ciudad del Vaticano 1979) DH 4650-4659. Cf. J. RATZINGER, «Entre muerte y resurrección (Una aclaración de la Congregación de la Fe a cuestiones de escatología)»: *Communio* 3 (1980) 273-286.

⁴¹² J. RATZINGER, *Resurrección y vida eterna*. *O.C.* X, 257-670.

⁴¹³ La escatología como «un esfuerzo de reflexión sobre la lógica interna de las afirmaciones de la fe cristiana acerca de la vida eterna». J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, 261; *O.C.* X, 374

documentos, datación, desciframiento, comprobación de falsificaciones, etc., aunque para él, «por desgracia, la autocrítica de la razón histórica sigue estando en pañales» debido a la tarea de adentrarnos en cuestiones verdaderamente humanas, en la profundidad de la existencia según las posibilidades de acceso a una época determinada⁴¹⁴.

El método histórico-crítico pretende alcanzar la pureza de los *logia* de Jesús para descartar así los añadidos humanos. De tal modo, el historiador se erige en el guardián del mensaje guiándose por la sospecha de influjo griego y procediendo en un doble sentido; de un lado, abandonando el discurso sobre el ser, movido por el escepticismo hacia la ontología, y del otro, criticando la concepción dualista griega que al margen de la Escritura genera la creencia en una supuesta inmortalidad del alma⁴¹⁵.

En el artículo *Más allá de la muerte*⁴¹⁶ publicado en 1972, Ratzinger trata de huir del platonismo con el fin de rehabilitar las nociones de *alma* e inmortalidad. En dicho artículo se sostiene que Dios, que no es sino la plenitud de vida y amor⁴¹⁷, exige la eternidad del amado, así como que este razonamiento es de origen cristiano y no helénico⁴¹⁸. En el segundo capítulo de su *Escatología*, en diálogo con la razón y desde la impronta personalista, presentes siempre en su pensamiento, Ratzinger aborda el asunto planteado recorriendo la Escritura y la tradición.

⁴¹⁴ J. RATZINGER, *Escatología*, 39-45, *O.C. X*, 24-25. Sobre la crítica a los presupuestos filosóficos del método histórico-crítico, véase A. NICHOLS, *Joseph Ratzinger*, 173-180.

⁴¹⁵ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 290-292, *O.C. X*, 242-243.

⁴¹⁶ Cf. J. RATZINGER, «Jenseits des Todes»: *Communio* 1 (1972) 231-244.

Sobre la comprensión cristiana de la muerte en el AT y NT, véase la conferencia pronunciada ante el círculo católico de médicos «san Lucas» de Múnich, «Escatología para una teología de la muerte», publicada en J. RATZINGER, *Palabra en la Iglesia* (Sígueme, Salamanca 1976) 204-219.

⁴¹⁷ J. RATZINGER, *Escatología*, 302, *O.C. X*, 251.

⁴¹⁸ El alma es un concepto fundamentalmente cristiano. El concilio ecuménico de Vienne (1312) declara errónea toda doctrina contraria a la afirmación del alma como forma del cuerpo (DH 902). La concepción cristiana del alma como forma sustancial del cuerpo ofrece una absoluta novedad conceptual y existencial. Tomás de Aquino estudia el alma como forma vital del hombre en *STh.* I, q. 75, a. 1, 5; y sobre la unión del cuerpo y alma en *STh.* I, q. 76, a.1.

7.2.2. Desarrollo de la cuestión en el pensamiento bíblico

La pretensión del profesor Ratzinger es renovar la fe bíblica sin prescindir por ello del concepto de alma, al tiempo que desarrollar –como se ha mencionado anteriormente– «una antropología dialógica concebida a partir de la Biblia y de los Santos Padres»⁴¹⁹.

A. Antiguo Testamento

Nuestro autor estudia cómo se aborda el tema de la enfermedad, la muerte y la soledad del Sheol en los libros sapienciales (Eclesiastés y Job). En ellos se pone al descubierto que la muerte supone una ruptura de la lógica de la alianza, que exige mantener unidas las obras y sus consecuencias (Qo 2,16s). En tal sentido, en el libro de Job, compuesto durante el exilio, palpita el anhelo de una vida definitiva después de la muerte (Job 16). En él también aflora la sabiduría divina (Job 12) y la acción salvadora de Dios frente al fracaso de la alianza que la muerte trae consigo (Job 19,22-25).

Por otra parte, es interesante destacar la experiencia dolorosa del exilio en los cantos del Siervo de Yahvé, en los que el sufrimiento, el dolor y la muerte, especialmente en el cuarto canto del Deuteroisaías, se presenta como el camino del justo (Is 53,1-12). Es menester señalar también el estudio de dos salmos que apuntan a la superación de la muerte y del Sheol, sin indicio alguno de que exista influencia griega ni persa en ellos⁴²⁰. En efecto, durante el discurso de Pentecostés, Pedro alude implícitamente al sepulcro vacío según el Salmo 16,9–11, que en la versión de la Biblia griega dice: «Y hasta mi carne reposará en la esperanza, de que no abandonarás mi vida en el Hades, ni permitirás que tu Santo experimente la corrupción» (Hch 2,26–27). El texto hebreo en cambio señala: «No abandonarás mi vida en los infiernos, ni dejarás a tu fiel ver la fosa. Me enseñaras el camino de la vida» (Sal 16,10–11). Pedro afirma que el salmo es de David, aunque se sabe que el

⁴¹⁹ Epílogo a la 6ª edición alemana. Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 255-273, O.C. X, 216-229.

⁴²⁰ En palabras de Ratzinger, el salmo 73 –uno de los preferidos de san Agustín– presenta la misma problemática que la literatura sapiencial aludida anteriormente. Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 107, O.C. X, 82.

rey murió y su sepulcro se conserva con el cadáver. En efecto, la resurrección de la que habla el salmista no puede referirse a David, puesto que el orante sabe que Dios le protegerá de la corrupción de la muerte⁴²¹. Por último, Ratzinger indaga en la literatura martirial relacionada con las persecuciones helenísticas contra los judíos⁴²².

B. Nuevo Testamento

El texto neotestamentario en unidad con el veterotestamentario alcanza su plenitud con la pasión y resurrección del Justo por antonomasia, el que otorga derecho y justicia a la humanidad⁴²³. Como ya hemos visto, en el centro del debate sobre la muerte se encuentra el amor, pues a tal experiencia debemos el ansia de inmortalidad, porque el amor en el cumplimiento de la promesa escatológica es más fuerte que la muerte ⁴²⁴. Se trata pues, de la conclusión cristiana y no griega a la que llega Ratzinger gracias a su postura existencialista y personalista. Para Ratzinger el amor constituye el fundamento mismo de la inmortalidad. Por ello, sin dejar de indagar en la escatología budista e hinduista, recorre las fuentes históricas, culturales y religiosas, hasta llegar por medio del material bíblico, de los do-

⁴²¹ Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 297-299; *Jesús de Nazaret. Escritos de cristología*. O.C. VI/1, 579-581; Cf. M. JIMÉNEZ UNQUILES, *La resurrección de Jesús fundamento de la fe cristiana*, 46.

⁴²² Véase el libro de Daniel (Dn 12,2), el segundo libro de los Macabeos (2Mac 7 y 12) y el libro de la Sabiduría (Sb 3,1ss y 16,13).

⁴²³ El verdadero justo abre las puertas del Sheol, lugar donde no se alaba a Dios porque es un espacio ajeno a la comunicación. Una vez derrotado «el último enemigo», la muerte ya no tendrá espacio en el señorío de Dios. Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 111-120, O.C. X, 85-93. El punto central de la doctrina paulina lo constituye la resurrección de Cristo como primicia y meta de nuestra resurrección (1Cor 15 y 1Tes 4).

⁴²⁴ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 113, O.C. X, 88. En el amor humano se encuentra la presencia del misterio de la eternidad, dado que Dios es relación, amor y vida. De ese modo, la imagen de Dios en la persona lleva implícita la dimensión y el deseo de eternidad, porque la relación con Dios es indestructible. Cf. F. SCHUMACHER, «Creo en la resurrección de los muertos. El fin de los tiempos en la teología de Joseph Ratzinger», F. MEIER - HAMIDI - F. SCHUMACHER (EDS.), *El teólogo Joseph Ratzinger*, 125-169, en P. BLANCO SARTO, *La Teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, 278-281 y «La teología de Joseph Ratzinger. Temas centrales»: *RCartT* 1 vol. 36 (2011) 257-281. Cf. JUAN PABLO II, Carta apostólica sobre la misericordia divina, *Dives in misericordia* (Ciudad del Vaticano 1980) n.8.

cumentos magisteriales de la Iglesia y de su desarrollo teológico, a la visión cristiana de la muerte, que conlleva la inmortalidad del alma, la resurrección de los muertos y la vida eterna⁴²⁵.

Las reflexiones de Ratzinger apuntan a la esperanza de que existe una justicia y una reparación de todo sufrimiento pasado, una justicia plena y definitiva⁴²⁶ que frente a cualquier idealismo comporta la resurrección de la carne⁴²⁷.

Por otro lado, la cristología nos ofrece el concepto dialógico a todo lo creado por medio de la capacidad de apertura y de relación⁴²⁸. Dicha relación es eterna y otorga plenitud y sentido a la vocación de eternidad propia del hombre, que justifica la existencia del alma y su inmortalidad, porque la verdad y el amor alcanzan

⁴²⁵ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 301-302, O.C. X, 251-252; P. BLANCO SARTO, *La Teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, 272-275. Respecto a la influencia griega, en el voluminoso tratado sobre la resurrección del Hijo de Dios, el obispo anglicano Nicholas Thomas Wright nos indica que la investigación acerca de la resurrección de Jesús, se encuentra aún pendiente de estudio en la versión griega de los LXX. Cf. N. T. WRIGHT, *La resurrección del Hijo de Dios: Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios* (Verbo Divino, Navarra 2008) 198.

⁴²⁶ «La vida de los justos está en manos de Dios y ningún tormento les afectará» (Sb 3,1), como dice el Señor: «No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; temed más bien al que puede llevar a la perdición alma y cuerpo en la *Gehenna*» (Mt 10,28).

⁴²⁷ BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre la esperanza cristiana *Spe Salvi* (Ciudad del Vaticano 2007) n(s)42-43.

⁴²⁸ En cada época la explicación de la salvación derivada de la antropología y la escuela filosófica imperante, ha afectado al hombre en su totalidad, esto es, cuerpo (materia) y alma (forma). Ratzinger observa el esquema relacional y dialógico en conexión con la doctrina cristiana de la Creación y de la Encarnación del *Logos* eterno, pues ofrece la visión cristológica del hombre gracias a la importancia de la materia y de la historia, tal como lo demuestra la corporeidad de Cristo. De ese modo, el discurso antropológico debe ser teológico y también cristológico. Ciertamente, la resurrección de la carne afecta a la dinámica evolutiva del Cosmos, porque materia y espíritu se relacionan de un modo nuevo y definitivo. Así pues, la fe en la resurrección de la *sarx* la encontramos en el símbolo nicenoconstantinopolitano (DH 150), con una clara influencia joánica. En Oriente las posiciones de Clemente y Orígenes (resurrección de los muertos) y en Occidente la de Justino e Ireneo (resurrección de la carne) encuentran dificultades una vez finalizada la edad Antigua, momento de gran polémica en torno a la materialidad del cuerpo resucitado y a su relación con el cuerpo terreno. Sobre ello, véase la posición de León IX (DH 684) en el año 1053 y el Concilio Lateranense en 1215, en pleno debate contra la herejía albigense y cátara (DH 801). Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 152-154, 210, O.C. X, 122-124, 174.

a la totalidad y a la unidad de la persona, pero no como productos humanos sino como fuente última de Aquel que es Verdad y Amor⁴²⁹.

7.2.3. El problema escatológico en el siglo XX

La posición escatológica del profesor Ratzinger no deja margen posible a reflexiones sobre la dimensión individual de lo escatológico ni a la cuestión de la *situación intermedia*. La creencia en la pervivencia del alma, portadora de la identidad y de la existencia del hombre tras su muerte hasta la llegada del momento de la resurrección final, encontró grandes dificultades en el siglo II, no sólo en el ámbito herético gnóstico contrario a la salvación de la carne, sino también en el *thnetopsiquismo* defendido por Taciano, -discípulo de san Justino-, quien habla de la muerte total del hombre y de la nueva creación en el momento de la resurrección final.

Más tarde durante la alta Edad Media, la cuestión queda resuelta con la doctrina sobre la inmortalidad del alma. No obstante, en época de la Reforma, Lutero apela a una especie de *sueño* de la muerte, una vez separada el alma del cuerpo. Después, en el siglo XX por influencia del ámbito evangélico se propaga la creencia de la *muerte total* (*Ganztod*), como el antiguo *thnetopsiquismo*, quedando así anulada la escatología intermedia y la pervivencia de la persona⁴³⁰, un problema éste resuelto a partir de la posición de Karl Barth porque se produce entonces el cambio en la concepción atemporal de la parusía y se afirma la resurrección en la muerte, sin relación al cuerpo que ha vivido. Se trata de la posición teológica que niega la existencia del tiempo después de la muerte (*atemporalismo*), y que propugna la resurrección individual del hombre después de la muerte de cada uno, sin relación alguna al cuerpo. Así pues, la propuesta elimina la existencia del alma separada, por ser herencia platónica alejada del cristianismo. Sin embargo, también huye de la formulación de la fe y de la creencia en la resurrección de la carne, garantía que

⁴²⁹ Así dirá muchos años más tarde en calidad de Pontífice en su tercera encíclica. Cf. BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad *Caritas in Veritate* (Ciudad del Vaticano 2009) n.52.

⁴³⁰ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, Algunas cuestiones actuales de escatología (Ciudad del Vaticano 1990). En el documento de la CTI se incluyen numerosas notas bibliográficas de interés.

cuenta con la primicia de la resurrección de Cristo (1Cor 15,21–22; 1Cor 15,13; Jn 6,54).

El teólogo Ratzinger se pregunta entonces: ¿el hombre puede estar separado de su cuerpo? ¿La historia ha terminado, pero al tiempo continua su curso? ¿El futuro de la historia y del cosmos sigue eternamente? ¿Si se ha producido la resurrección, el hombre ha entrado en el fin del mundo? ¿Se puede proponer siquiera algo así al pensamiento? Para dar respuesta a interrogantes de esta naturaleza, y combatir el modo cíclico y cerrado del pensamiento griego, Ratzinger se apoya en la consideración de la historia real y progresiva defendida por el exégeta O. Cullmann. Sin embargo, la concepción escatológica una vez que ha sido despojada de toda temporalidad y se ha unido a un concepto de fe meramente formal, como es el propugnado por de R. Bultmann, queda vacía de contenido y da lugar a un nuevo programa cristiano, piedra de toque para poder efectuar un cambio profundo en el mundo y entusiasmar a través de las promesas marxistas⁴³¹.

El Reino de Dios desde la ética política, naturalmente interesa a la política, pero no a la escatología ni tampoco a la cristología, de hecho, la teología de la esperanza surgida a partir de 1964 pronto abrirá el camino a la llamada teología política, teología de la liberación o teología de la revolución⁴³².

⁴³¹ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 68-77, O.C. X, 48-55.

⁴³² G. GRESHAKE - G. LOHFINK, *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit* (Freiburg 1975, ²1976) 30-34, en Cf. *Ibíd.*, 78, O.C. X, 57. Sobre la teología de la liberación, su estructura fundamental y sus conceptos esenciales, consúltase J. RATZINGER, *Informe sobre la fe*, 184-210.

John Allen en su trabajo biográfico sobre Joseph Ratzinger se detiene en el estudio de los peligros y las repercusiones de la teología de la liberación y en sus responsables, Leonardo Boff (1938-), Gustavo Gutiérrez (1928-) y el jesuita español Jon Sobrino (1938-). Cf. J. L. ALLEN, *Cardinal Ratzinger* (Continuum, New York 2000) 145-170.

Con fecha 26 de noviembre de 2006, la Congregación para la Doctrina de la Fe indica los errores metodológicos y cristológicos de las obras de Jon Sobrino. Con palabras del profesor de Teología José Rico Pavés, Director del Secretariado de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, «el fin de la Notificación es ‘ofrecer a los fieles un criterio de juicio seguro, fundado en la doctrina de la Iglesia’». Así pues, se trata de evitar errores de metodología y también de contenido sobre la divinidad de Jesús, la Encarnación del Hijo de Dios, la relación entre Jesucristo y el Reino de Dios, la autoconciencia de Jesús y el valor salvífico de su muerte. Además, junto a la Notificación, se añade una nota explicativa con el fin de «ofrecer a los pastores y a los fieles un criterio seguro [...], para un juicio recto acerca de estas cuestiones, muy relevantes tanto desde el punto de vista teológico

A partir de la teología protestante (Barth, Bultmann, Cullmann, teología de la esperanza), Ratzinger analiza los problemas fundamentales a los que conduce el planteamiento erróneo de la «situación intermedia»⁴³³, contrario a todas luces a la fe cristiana, pues la hipótesis de una resurrección inmediata en el momento de la

como pastoral». CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, J. RICO PAVÉS (Ed.), *Sobre la Cristología de Jon Sobrino. Notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe y comentarios* (EDICE, Madrid 2007) 41-53.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Nota explicativa a la notificación sobre las obras de P. Jon Sobrino S. J. (Ciudad del Vaticano 2006). En este sentido, sobre algunos de los aspectos de la Teología de la Liberación, a causa de la Instrucción de 1984, el jesuita uruguayo Juan Luis Segundo (1925-1996) vierte sus críticas sobre el cardenal Ratzinger por englobar las diversas teologías latinoamericanas en ese nombre, concebida así la teología de la liberación como la tomadora de «préstamos no bastante críticos de la ideología marxista y el recurso a las tesis de una hermenéutica bíblica dominada por el racionalismo». J. L. SEGUNDO, *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger* (Cristiandad, Madrid 1985) 35. Véase la conclusión de la Instrucción de la Congregación para la doctrina de la Fe que señala: «Confesamos que el Reino de Dios iniciado aquí abajo en la Iglesia de Cristo no es de este mundo, cuya figura pasa, y que su crecimiento propio no puede confundirse con el progreso de la civilización, de la ciencia o de la técnica humanas, sino que consiste en conocer cada vez más profundamente las riquezas insondables de Cristo, en esperar cada vez con más fuerza los bienes eternos, en corresponder cada vez más ardientemente al Amor de Dios, en dispensar cada vez más abundantemente la gracia y la santidad entre los hombres». CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación» (Ciudad del Vaticano, 1984). En vista de ello, como indica Heinz-Joachim Fischer, «cuando en septiembre de 1984 Joseph Ratzinger quiso presentar algunas ideas teológicas aclaratorias bajo el inofensivo y preciso título de 'Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación', desató una tormenta». Efectivamente, a partir de entonces situó en su contra a todos aquellos a favor de ideologías socialistas y marxistas. Ahora bien, aunque eran pocos los que se atrevían a formular argumentos en contra de sus posiciones, Ratzinger nunca se negó a dialogar, como se desprende de su encuentro con el sacerdote franciscano Leonardo Boff, uno de los representantes de la Teología de la Liberación. Si bien, tras su sentencia teológica, como indica Fischer, «el cardenal puso en su contra a una parte del episcopado brasileño y latinoamericano en general, como asimismo a los franciscanos y con ellos también algunas de las demás órdenes religiosas, que vieron en la acción contra Boff un acto disciplinario del Vaticano contra las comunidades religiosas». H.-J. FISCHER, *Benedicto XVI. Un retrato* (Herder, Barcelona 2005) 36-38.

⁴³³ Por un lado, se comienza con un nuevo concepto de tiempo, en el que «el fin de los tiempos» es atemporal, es decir, se halla fuera de toda temporalidad, y por otro, de una nueva interpretación de lo esencial de la corporeidad. «El que muere, se adentra en la actualidad del último día, del juicio, de la resurrección y de la vuelta del Señor». A la muerte le sigue de inmediato los *eschatos* (novísimos), parusía, resurrección y el fin de la historia. Tal idea incluida en el «Catecismo holandés» (n.453) conduce inevitablemente a la pregunta: ¿acaso la eternidad comienza con cada moribundo? Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 128-130, *O.C. X*, 100-102. Sobre los novísimos y el tema siempre actual del demonio, véase en J. RATZINGER, *Informe sobre la fe*, 139-159.

muerte carece de fundamento lógico y bíblico. En este sentido, las posiciones actuales no se oponen a la inmortalidad del alma, sino más bien al escándalo que para el pensamiento supone la resurrección⁴³⁴. En efecto, en el estudio escatológico realizado por José Rico Pavés destaca: «la expresión es válida en cuanto señala la situación que media entre la vida terrena y la vida de los resucitados. La expresión sería errónea si con ella quisiera decirse que la comunión con Cristo es, en ese estadio, incompleta»⁴³⁵.

A pesar de las críticas vertidas inicialmente a su escatología, Ratzinger no duda de la proximidad que existe entre la teología moderna y la cultura griega⁴³⁶. Lo cierto es que la creencia en la vida futura pone al descubierto la problemática de la resurrección de los muertos y el efecto sobre la materia⁴³⁷. La Sagrada Escritura habla de la renovación misteriosa de la que será objeto la humanidad y el mundo, a la que llama «cielos nuevos y tierra nueva» (2P 3,13; Ap 21,5)⁴³⁸. Así pues, el hombre en su totalidad, es decir, en cuerpo y alma⁴³⁹ está llamado a resucitar.

⁴³⁴ Según señala Ratzinger, el apóstol Pablo tenía muy claro la escandalosa propuesta que hizo en el Areópago, porque sin duda el anuncio del acontecimiento de la resurrección crea escándalo. Sin embargo, estaba convencido de que no ofrecía una noticia absurda capaz de satisfacer a unos pocos, sino todo lo contrario, ya que el anuncio podía apelar a la razón humana. Cf. J. RATZINGER - P. FLORES D'ARCAIS, *¿Dios existe?* (Espasa Calpe, Madrid 2008) 33.

⁴³⁵ J. RICO PAVÉS, *Escatología Cristiana. Para comprender qué hay tras la muerte. Introducción teológica* (Universidad Católica San Antonio, Murcia 2002) 133; J. RATZINGER, «Entre muerte y resurrección»: *Selecciones de teología* 81 (1982) 37-46.

⁴³⁶ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 177-178, O.C. X, 145-146.

⁴³⁷ Actualmente la astrofísica se ocupa del estudio y observación de las galaxias, pero también se pregunta cada vez más sobre uno de los grandes misterios del universo, la llamada «materia oscura», que tal vez podría dejar sin validez las leyes de la física de Einstein. De igual modo, el nuevo hallazgo: la «gran sonrisa cósmica», a saber, un arco gigante de galaxias que cuenta con más de 3.300 millones de años luz, supone un claro desafío a las teorías conocidas hasta el momento sobre el Universo.

⁴³⁸ CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n.39, AAS 58 (1966) 1025-1115 (DH 4301-4345); CEE 1043.

⁴³⁹ GS 14 y 18; PABLO VI, *Profesión de fe o Credo del Pueblo de Dios* n. 8; Pío XII, Encíclica *Humani generis* (Ciudad del Vaticano 1950) AAS 42 (1950) 561-577 (DH 3896). José Rico explica a partir de la resurrección de Cristo el problema que entraña la identidad del cuerpo resucitado y en que se funda el culto a las reliquias. Cf. J. RICO PAVÉS, *Escatología Cristiana*, 156.

Concluido el estudio debemos señalar que para la dogmática de Auer, Ratzinger sólo pudo hacerse cargo del tratado de escatología, de acuerdo a una visión teológica global madurada con el transcurso de los años, a base de indagar en las fuentes y de prestar una gran atención a las publicaciones recientes, siempre en línea con su visión dogmática posconciliar.

Por entonces, la llamada a una nueva misión permitirá al profesor bávaro realizar un balance más que positivo de la que sería su última etapa académica. Sus palabras así lo indican: «la sensación de adquirir cada vez más claramente una visión teológica mía fue la más bella experiencia de los años de Ratisbona»⁴⁴⁰.

Tras su nombramiento episcopal en 1977 el teólogo Ratzinger abandona su actividad docente, así como los cargos de decano y vicerrector de la universidad. Pero durante más de dos décadas se mantendrá vinculado a la ciudad y a su diócesis. A ella volverá frecuentemente para visitar a su hermano Georg, director del coro *los gorriones de la catedral* de Ratisbona desde 1964 hasta 1994⁴⁴¹. También visitará el cementerio de Ratisbona-Ziegetsdorf, donde están enterrados sus padres y su hermana María (y desde 2020 su hermano Georg).

A partir de su elección como Pontífice, las visitas entre hermanos se localizan por lo general en el Vaticano, o bien en Castelgandolfo, localidad en la que Georg recibe en 2008 la ciudadanía honorífica. Entonces, el papa Ratzinger dedica unas profundas y sentidas palabras a su hermano:

Desde el inicio de mi vida, mi hermano ha sido siempre para mí no sólo compañero, sino además guía fiable. Ha constituido para mí un punto de orientación y de referencia con la clarividencia y la determinación de sus

⁴⁴⁰ J. RATZINGER, *Mi vida*, 152.

⁴⁴¹ Una década después y tras haber escuchado al coro de Ratisbona en la Capilla Sixtina, el papa Benedicto recuerda emocionado las palabras de su hermano Georg: «Dios no hubiera podido encomendarme una tarea más hermosa». BENEDICTO XVI, Palabras al final del concierto del coro *Doms-patzen* de Ratisbona, Capilla Sixtina, Ciudad del Vaticano, 22 de octubre de 2005.

decisiones. Siempre me ha indicado el camino que debía tomar, incluso en situaciones difíciles⁴⁴².

En Ratisbona también tiene lugar el postrimero encuentro entre los hermanos, especialmente unidos hasta el último momento de sus vidas. Esa es la última visita de Joseph Ratzinger a la emblemática ciudad de Ratisbona, para despedirse de su hermano Georg⁴⁴³.

8. ARZOBISPO, PREFECTO y PAPA (1977-2013)

Los nombramientos eclesiásticos y el traslado a Roma no serán impedimento alguno para que vean la luz las nuevas publicaciones a cargo de nuestro autor. Hasta ahora se han analizado algunas de sus obras atendiendo al desarrollo biográfico. Mas tarde, se continuará con el estudio de las obras y los textos magisteriales de mayor interés (2005-2013) de un modo expositivo, en la Parte II de esta tesis: «Estudio general de las obras de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI»⁴⁴⁴ (capítulos 3 y 4). Así, mediante el análisis del itinerario de su pensamiento se llegará al punto finalizador de su intervención magistral ante los representantes del mundo de la ciencia en la Universidad de Ratisbona.

8.1. Arzobispo de Múnich y Frisinga (1977-1982)

Es interesante conocer la riqueza simbólica de los escudos cardenalicio y papal de Benedicto XVI, y comprender así los significados contenidos en el blasón de los obispos de la diócesis de Frisinga, cuyo origen se remonta al año 739. El

⁴⁴² BENEDICTO XVI, Palabras con motivo de la concesión de la ciudadanía honoraria de Castelgandolfo a su hermano Georg Ratzinger, Ciudad del Vaticano, 21 de agosto de 2008.

⁴⁴³ Durante el viaje privado realizado del 18 al 22 de junio de 2020, a la edad de 93 años, el anciano papa emérito visita a su hermano Georg de 96 años, enfermo de gravedad. Se trata de una corta estancia en su tierra natal. Ratzinger celebra la eucaristía en la habitación donde se encuentra su hermano ingresado, ora ante la tumba donde están enterrados sus padres y su hermana mayor María, y además, visita la localidad de Pentling, donde se encuentra su casa en la que residió durante la etapa de profesor en la Universidad de Ratisbona. Una vez de regreso a Roma, el día 1 de julio, Benedicto XVI recibe la noticia del fallecimiento de su querido hermano.

⁴⁴⁴ Capítulo 3. «Estudio de la bibliografía de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI», capítulo 4. «*Jesús de Nazaret*. El largo camino interior de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI».

moro coronado del que se desconoce su significado, pero que para Ratzinger expresa la universalidad de la Iglesia; la concha, signo del peregrino y recuerdo de la leyenda de san Agustín y el niño en la playa; por último, el oso con la carga, el sustituto del caballo de Corbiniano⁴⁴⁵ que representa a la bestia de tiro, un símbolo muy presente en la vida de Ratzinger y en la de su maestro Agustín⁴⁴⁶.

Para adentrarnos en la época en que Ratzinger es nombrado arzobispo, es menester recordar que el teólogo alemán, tras mantener una conversación sobre lo divino y lo humano con el nuncio Guido del Mestri de visita en la ciudad de Ratisbona, recibe una carta con su nombramiento como arzobispo de Múnich y Frisinga⁴⁴⁷. Como indica Giovan Battista Brunori el «que Ratzinger tenga ‘alergia’ a los cargos y hacer carrera con ellos, es algo que se sabe en los ambientes eclesíasticos, hasta el punto que el nuncio apostólico Del Mestri tiene que buscar un pretexto para entrevistarse con él». Desde el primer instante surgen las dudas, la inexperiencia como pastor, unido al cansancio de una larga carrera académica y a una delicada salud, no le permiten afrontar con rapidez una decisión. Así, tras consultar

⁴⁴⁵ Sobre el santo Corbiniano (s. VIII) cuyos restos descansan en la catedral de Frisinga, véase la Homilía del Cardenal Ratzinger en la Catedral de Frisinga, el 19 de noviembre de 1977, festividad de san Corbiniano. Cf. J. RATZINGER, *De la mano de Cristo. Homilías sobre la Virgen y algunos santos* (EUNSA, Pamplona 2005) 137-142. Ratzinger no ha dirigido su teología hacia las figuras de santos, salvo en el caso de Agustín y Buenaventura. No obstante, en el Acto de apertura del curso 2013-2014 de la Universidad Eclesiástica San Dámaso, en la *Lectio inauguralis* G. del Pozo señala: Joseph Ratzinger «ha dejado dispersos en sus escritos jugosos fragmentos de teología de los santos y pequeñas reflexiones a propósito del puesto de Teresa de Lisieux en la historia de la fe cristiana como luz relampagueante para la teología». G. DEL POZO ABEJÓN, «Hacia una teología de los santos en J. Ratzinger: Teresa de Lisieux»: *Subsidia* 40 (2013) 9-61, cita en pág. 9; véase J. RATZINGER, «Thérèse von Lisieux als Kirchenlehrerin. Interview mit George Weigel 20. September 1997, en G. WEIGEL, *Das Projekt Benedikt. Der neue Papst und die globale Perspektive der Katholischen Kirche* (Pattloch, München 2006) 318-319.

⁴⁴⁶ Cf. J. RATZINGER, *Mi vida*, 155-159. Benedicto XVI nos recuerda en el discurso pronunciado el 16 de enero de 2010, con ocasión de la visita de un grupo de autoridades y ciudadanos de Frisinga a la Santa Sede, su gran interés por la ciudad donde realizó sus estudios.

⁴⁴⁷ G. B. BRUNORI, *Benedicto XVI. Fe y profecía del primer Papa emérito de la historia*, 146; J. RATZINGER, *Mi vida*, 155-156.

con su confesor y amigo el profesor Auer, conocedor de sus límites humanos y teológicos, Ratzinger acepta el nombramiento⁴⁴⁸.

Las semanas previas a la consagración son muy complicadas tanto por el exceso de trabajo como por la persistencia de las dudas. Finalmente, en la víspera de Pentecostés, el 28 de mayo de 1977 Joseph Ratzinger es consagrado obispo de Múnich y Frisinga⁴⁴⁹, con el lema episcopal *colaboradores de la verdad* (*Cooperatores veritatis*), tomado de la tercera epístola de san Juan, que de un modo totalmente programático refleja la continuidad entre la tarea universitaria y la nueva consagración. En efecto, se trata de seguir buscando la verdad y de estar a su servicio⁴⁵⁰ con total humildad y con la conciencia de *su propia falibilidad*. Así dice años más tarde el infatigable buscador de la verdad:

A lo largo de mis décadas de actividad docente como catedrático, sentí con mucha fuerza dentro de mí la crisis de la reivindicación de la verdad. Temía que la forma en que manejamos el concepto de verdad en el cristianismo fuese arrogancia, incluso falta de respeto hacia otros⁴⁵¹.

Desde la cátedra de Pedro, Ratzinger también anuncia que «el amor en la verdad –*caritas in veritate*– es un gran desafío para la Iglesia en un mundo en

⁴⁴⁸ A la edad de cincuenta años Joseph Ratzinger es nombrado arzobispo por el papa Pablo VI, quien le considera como «destacado maestro de teólogos». Para el pensador alemán es necesaria la presencia de obispos teólogos si se desea solventar la problemática de la Iglesia en su relación con la teología. Ciertamente, la decisión tomada por el Pontífice andaba buscando poner algún límite, tanto en el ámbito pastoral como teológico, a algunos de los planteamientos arriesgados que se fraguaron en el ámbito del catolicismo alemán posconciliar. Cf. J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 88; BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones*, 204-206; A. RICCARDI, *Europa occidentale*, 396, en P. BLANCO SARTO, *Benedicto XVI. El papa alemán*, 234.

⁴⁴⁹ En un testimonio autobiográfico cargado de una gran dosis de sinceridad, el cardenal Ratzinger afirma: «Cuando fui consagrado obispo la percepción ardiente de mi insuficiencia, de mi incapacidad ante la grandeza de la tarea, fue aún mayor que con ocasión de mi ordenación sacerdotal. Fue para mí maravillosamente consolador sentir [...] que la oración de la Iglesia me envolvía y me abrazaba físicamente». J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia: una introducción* (Cristiandad, Madrid 2001) 213, *Teología de la liturgia. O.C. XI* (BAC, Madrid 2012) 108.

⁴⁵⁰ Cf. J. RATZINGER, *Mi vida*, 156-157.

⁴⁵¹ J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época*, 246-247.

progresiva y expansiva globalización»⁴⁵². En este sentido podemos afirmar que el lema elegido por el pensador alemán le ha acompañado siempre, durante su trayectoria intelectual, su misión apostólica y, en definitiva, su propia existencia. No resulta extraño el ímpetu con el que ha insistido continuamente en permanecer incansable en la búsqueda de la verdad, sin posibilidad alguna de abandono por parecer algo demasiado grande incluso para el ámbito de la teología, pues en su opinión, el teólogo ha sido rozado por la verdad, porque ella nos tiene a nosotros, nos ha tocado y, por tanto, debemos ponernos juntos a su servicio⁴⁵³.

8.2. Cardenal (1977-2005)

Un mes después de la consagración episcopal, el 27 de junio de 1977, el papa Pablo VI nombra cardenal al nuevo arzobispo, con el título de la Iglesia Santa María Consoladora, que se encuentra situada en el romano barrio Tiburtino⁴⁵⁴. En esta ocasión, acompañan al profesor Ratzinger algunos antiguos alumnos de doctorado procedentes de las cuatro universidades en donde había impartido docencia por un periodo de más de dos décadas⁴⁵⁵. Sin duda, el nombramiento fue una gran sorpresa para él, pues en 1975 había rechazado la invitación del papa Pablo VI para dirigir unos ejercicios espirituales en el Vaticano, al no estar seguro de poseer un adecuado nivel de francés e italiano y por estimar insuficiente su capacidad para afrontar dicha tarea como él creía que era necesario⁴⁵⁶.

⁴⁵² BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad *Caritas in Veritate* (Ciudad del Vaticano 2009) n.9.

⁴⁵³ Cf. BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones*, 291-292.

⁴⁵⁴ A su regreso a la ciudad de Múnich tras haberle sido impuesto el capelo cardenalicio, Ratzinger menciona el discurso pronunciado por el papa Pablo VI en la sala Clementina del Vaticano, en el que recuerda al colegio de cardenales la importancia del color rojo de la vestimenta, símbolo de la disposición al martirio. Cf. J. RATZINGER, *Cooperadores de la verdad. Reflexiones para cada día del año*, 251.

⁴⁵⁵ Cf. G. VALENTE, *El profesor Ratzinger 1946-1977*, 225.

⁴⁵⁶ Sobre la mencionada invitación, Ratzinger declara en una entrevista: «el papa me conocía [...] se había fijado en mi trabajo como teólogo». Cf. J. RATZINGER, «Il Signore sceglie la nostra povertà»: *30 Giorni* (2003) 25.

Con su habitual timidez, y ante la nueva situación y las desconocidas costumbres de la curia vaticana, Ratzinger señala: «yo había sido tantos años un simple profesor, muy lejano de la jerarquía, y no sabía cómo comportarme, y me sentía poco a gusto en aquel ambiente»⁴⁵⁷. Sin embargo, en la capital de Baviera sus homilías alcanzan un grado de popularidad cada vez mayor y pronto comienzan a ser publicadas en volúmenes recopilatorios.

A partir de asumir las nuevas responsabilidades pastorales se difunden rumores de que existe un Ratzinger progresista y otro conservador, y, por ende, un antes y un después en la forma de pensar de *Herr Kardinal*. Así pues, después del traslado a Roma se habla una vez más del famoso *giro copernicano*. Pero, la postura de nuestro autor sobre esta cuestión queda resumida rotundamente con sus propias palabras: «Que en mi vida se hayan dado giros y cambios no lo discuto, pero [...] han estado basados en una identidad sustancial, [...] he sido fiel a lo que siempre me ha importado»⁴⁵⁸. Pues bien, es fácilmente reconocible una línea continua que atraviesa y recorre el pensamiento ratzingeriano, y como es lógico, la vida y la obra del pensador alemán. Así es, Ratzinger ha avanzado siempre en el conocimiento de la verdad sin dejar de mantenerse fiel a sí mismo, a su pensamiento y al servicio a Dios⁴⁵⁹. En este aspecto, en la aceptación de los nuevos cargos eclesiásticos no se ha vislumbrado nunca en él una oportunidad para hacer carrera en la Curia romana.

Tras el fallecimiento de Pablo VI el 6 de agosto de 1978, el cardenal bávaro y el obispo polaco Karol Wojtyła (1920-2005)⁴⁶⁰ participan en el cónclave en el que es elegido Sumo Pontífice Albino Luciani (1912-1978), con el nombre de Juan Pablo

⁴⁵⁷ P. BLANCO, *Benedicto XVI. El papa alemán*, 236.

⁴⁵⁸ El cardenal alemán no muestra desacuerdo con el cardenal Newman, quien afirma que «vivir es cambiar, y ha vivido mucho quien haya sido capaz de cambiar mucho». Cf. J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 124; J. H. NEWMAN, *Apología pro Vita Sua. Historia de mis ideas religiosas* (Ciudadela, Madrid 2009) 12.

⁴⁵⁹ Cf. J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 91; P. BLANCO, *Benedicto XVI. El papa alemán*, 235.

⁴⁶⁰ Ambos obispos se habían conocido durante el Sínodo celebrado en 1977 y entre ellos había surgido de inmediato el entendimiento. Años más tarde, Wojtyła confesaba: «doy gracias a Dios por la presencia y la ayuda del cardenal Ratzinger, es un amigo de confianza». JUAN PABLO II, *¡Levantaos! ¡Vamos!* (Plaza & Janés, Barcelona 2004) 146.

I. Pero después de su repentino fallecimiento, el cardenal Ratzinger asiste a un nuevo cónclave, en esta ocasión el elegido es el arzobispo de Cracovia. Muy pronto, Juan Pablo II manda llamar a Roma al purpurado bávaro, por el buen entendimiento intelectual que existía entre ambos. En efecto, a petición del filósofo alemán Josef Pieper (1904-1997), Ratzinger había enviado a Wojtyla su *Introducción al cristianismo* causándole muy buena impresión al nuevo Pontífice⁴⁶¹. Juan Pablo II apreciaba en el teólogo alemán una inteligencia admirable, ciertamente se trata de una persona en quien poder confiar en los tiempos difíciles para la Iglesia y para la sociedad en general⁴⁶². Por dicho motivo no resulta nada extraño que apenas elegido pastor de la Iglesia le ofrezca la presidencia de la Congregación para la educación católica. Sin embargo, Ratzinger rechaza educadamente dicha oferta, lo que obliga al papa a decir: «lo pensaremos un poco más»⁴⁶³. Algún tiempo después, a raíz del atentado sufrido por Wojtyla el 13 de mayo de 1981 en la plaza de San Pedro, después de un nuevo requerimiento, en esta ocasión el arzobispo de Múnich decide abandonar su querida Baviera para trasladarse a Roma y colaborar así con el papa Juan Pablo II.

En noviembre de 1981 Ratzinger es nombrado prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidente de la Pontificia Comisión Bíblica y de la Comisión Teológica Internacional⁴⁶⁴. Vale la pena escuchar la opinión del papa emérito Benedicto XVI años más tarde en sus últimas conversaciones con su biógrafo Peter Seewald sobre el santo polaco: «se trata de una persona reflexiva con una

⁴⁶¹ Cf. BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. El papa, la Iglesia y los signos de los tiempos* (Herder, Barcelona 2010) 17; P. BLANCO SARTO, *Benedicto XVI. El papa alemán*, 239.

⁴⁶² Cf. G. WEIGEL, *La elección de Dios: Benedicto XVI y el futuro de la Iglesia*, 14.

⁴⁶³ Cf. J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 93; G. B. BRUNORI, *Benedicto XVI. Fe y profecía del primer Papa emérito de la historia*, 151-152.

⁴⁶⁴ Los nombramientos no se producen sin antes poner Ratzinger algunas trabas a la decisión tomada por Juan Pablo II, ya que el deseo del arzobispo bávaro es continuar con su labor teológica y con sus publicaciones, dudando de si esto será compatible con el ejercicio de los cargos. Pero la respuesta del papa despeja cualquier duda: «eso no es un obstáculo, podemos arreglarlo». Cf. J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 93.

sólida formación filosófica [...] afectuosa y buena [...] culta y con humor, de gran humanidad y profunda fe», en él se aprecia realmente que es un hombre de Dios⁴⁶⁵.

8.3. Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1982-2005)

Nos encontramos con la primera congregación romana conocida con el nombre de Sacra Congregación de la Universal Inquisición, posteriormente Santo Oficio. Fundada en el siglo XVI por Pablo III, la Congregación es reformada por Pablo VI en 1965 mediante un *motu proprio* y revisadas sus funciones en 1988 por Juan Pablo II⁴⁶⁶.

El papa Wojtyła rompe con la tradición anterior al nombrar a un no tomista para dirigir la Congregación, pero en cambio opta por un experto en teología ecuménica y bastante crítico con la filosofía contemporánea⁴⁶⁷. El primer día de marzo de 1982 Ratzinger toma posesión del nuevo cargo en la ciudad eterna⁴⁶⁸, a la que llega acompañado de su piano de cola y sus partituras de Mozart, uno de sus compositores favoritos⁴⁶⁹.

Las primeras reuniones al frente de la Congregación se mantienen en latín, según el nuevo Prefecto, debido a su deficiente nivel de italiano adquirido por medio de la conversación. En su opinión, ello no le ofrecía garantía suficiente para dirigirla⁴⁷⁰. Desde los inicios de su mandato Ratzinger trata de fomentar el diálogo

⁴⁶⁵ BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones*, 207. En Juan Pablo II subraya Ratzinger su larga historia de vida y de pensamiento, pero también su experiencia de sufrimiento. Cf. J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 92.

⁴⁶⁶ En «La sombra del Santo Oficio» pueden consultarse las referencias a la «Inquisición española» y a la «Inquisición Romana y Universal». Cf. J. RATZINGER, *Informe sobre la fe*, 14-21.

⁴⁶⁷ G. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II: testigo de esperanza* (Plaza & Janés, Barcelona 1999) 597.

⁴⁶⁸ El cardenal Ratzinger sospechaba que una vez en Roma, la vida le depararía momentos un tanto desagradables. En palabras de un arzobispo español, llegaba «al lugar más duro de la Iglesia...». Cf. P. BLANCO SARTO, *Benedicto XVI. El papa alemán*, 258.

⁴⁶⁹ «En la mayoría de los casos las partituras [...] son cantos de iglesia. [...] Pero ocasionalmente se encuentran también obras pianísticas ‘más difíciles’ en el atril. Lamentablemente, toca menos desde que se fracturó la mano (el 17 de junio de 2009)» dice su hermano Georg al ser preguntado por la regularidad con que toca el piano el Papa. G. RATZINGER, *Mi hermano, el Papa* (San Pablo, Madrid 2012) 96.

⁴⁷⁰ Cf. BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones*, 21.

no sólo con cada uno de los órganos integrantes, sino también con los teólogos y con las distintas conferencias episcopales. Frente al individualismo, el cardenal prefiere abordar los problemas de forma colegiada, en estrecha relación con la comunidad internacional, lo que le obliga a realizar frecuentes viajes intercontinentales y también a tomar la decisión de ampliar el grupo de teólogos que componen la Pontificia Comisión Bíblica y la Comisión Teológica Internacional. Así pues, con un importante equipo de colaboradores y asesores, el teólogo alemán llamado injustamente *Panzer-Kardinal*⁴⁷¹, abordará semanalmente temas de gran importancia relacionados con alguna de las cuatro secciones de la Congregación⁴⁷². Como el propio Prefecto indica, una de las obligaciones esenciales es la de «proteger a los que no tienen capacidad para oponer resistencia intelectual»⁴⁷³, y para ello, no duda en buscar siempre la solución más adecuada mediante el diálogo, no en vano es el instrumento que mejor maneja.

Durante el largo periodo al frente de la Congregación los retos se suceden⁴⁷⁴. De modo particular destaca la lucha contra la teología de la liberación y la teoría

⁴⁷¹ Aunque el propio Ratzinger justifica el epíteto como expresión del carácter y la tozudez típicamente alemana. Cf. J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 91. No obstante, hay quien se refieren a ello como la gran capacidad que posee para la argumentación, el análisis y la polémica. Otros apuntan en cambio, tanto a la finura en su «formulación teológica como en el olfato pastoral». Pero de lo que no hay duda es de que Ratzinger posee un agradable carácter bávaro, un estilo sosegado e importantes dotes de consenso y de diálogo, que siempre le alejan del enfrentamiento así como de levantar la voz, pues su carácter, cortés, humilde y tímido denota que es una «persona exquisita» en sus modales. Cf. J. RATZINGER *Ser cristiano en la era neopagana*, 89; G. B. BRUNORI, *Benedicto XVI. Fe y profecía del primer Papa emérito de la historia*, 153-154. Cf. G. WEIGEL, *La elección de Dios: Benedicto XVI y el futuro de la Iglesia*, 179.

⁴⁷² Doctrinal, disciplinaria, sacerdotal y matrimonial. Cf. J. L. ALLEN, *Cardinal Ratzinger*, 267-272; Véase S. M. PACI, «Oficinas y oficiales»: *30 Días*, 55(1992) 38-39 en P. BLANCO SARTO, *Joseph Ratzinger. Una biografía*, 131.

⁴⁷³ J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 96.

⁴⁷⁴ Así pues, en el punto de mira de los procesos se encuentra la teología de la liberación y la infalibilidad del papa, vinculadas a nombres de teólogos cercanos a Ratzinger, que proceden del ámbito universitario alemán, entre los que destacan nombres como Charles Curran, Hans Küng, Gustavo Gutiérrez (reconocido como el padre de la teología de la liberación), Leonardo Boff y Jon Sobrino. En 1975 la Congregación había abierto un informe a Boff y otro a Sobrino en 1980, años antes de que se hiciera cargo de la Prefectura el teólogo Ratzinger. Cf. T. P. RAUSCH, *Benedicto XVI. Una visión teológica del mundo* (Mensajero, Bilbao 2013) 42-51.

marxista en Latinoamérica, ya que para Ratzinger es criticable la instrumentalización política del cristianismo y de la fe, pues la pretensión no es otra que utilizar la lucha de clases y la violencia de corte revolucionario en defensa de los pobres. Es decir, una revolución política con aspecto religioso caracterizada por la pérdida del gusto por lo sobrenatural, creyendo que aquí entre las realidades terrenas se encuentra la piedra filosofal.

Recién llegado a la Congregación en 1982, Ratzinger debe afrontar también la cuestión del diálogo entre anglicanos y católicos⁴⁷⁵. Un año más tarde, con ocasión de la promulgación del nuevo Código de Derecho Canónico (CIC) se prohíbe a los católicos formar parte o participar en la masonería⁴⁷⁶.

De otro lado, Ratzinger mantiene conversaciones con Marcel Lefebvre en 1988, para evitar así un nuevo cisma en la Iglesia, aunque no logrará impedirlo a pesar de los numerosos intentos de alcanzar una solución, pues el líder de los tradicionalistas suspendido desde 1976 y excomulgado en 1988, sigue ordenando obispos sin permiso de la Santa Sede⁴⁷⁷.

Como Prefecto, también debe ocuparse de los casos de abusos cometidos a menores en Estados Unidos e Irlanda, un asunto que entonces comienza a salir a la luz. Años más tarde durante una entrevista mantenida con Peter Seewald, el

⁴⁷⁵ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración acerca de la admisión a la plena comunión con la Iglesia Católica de algunos miembros del clero y del laicado pertenecientes a la Iglesia Episcopal Anglicana (Ciudad del Vaticano 1981). Sobre el tema también puede consultarse la Declaración común del papa Benedicto XVI y del Dr. Rowan Williams, arzobispo de Canterbury y primado de la comunión anglicana (Ciudad del Vaticano, 2006).

⁴⁷⁶ A causa de omitirse el juicio de la Iglesia sobre la masonería en el nuevo Código de Derecho Canónico (CIC), ante tal falta de pronunciamiento, la Congregación trata de ofrecer respuesta a la pregunta sobre si la Iglesia ha cambiado el juicio negativo con relación a las asociaciones masónicas. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración sobre la masonería (Ciudad del Vaticano 1983) y Declaración sobre la disciplina canónica que prohíbe, bajo pena de excomunión, que los católicos se inscriban en la masonería y en otras asociaciones de este tipo (Ciudad del Vaticano 1981).

⁴⁷⁷ Durante su pontificado, Ratzinger retoma los contactos con los tradicionalistas, pero no sin recibir críticas por su afinidad con teólogos progresistas y por su falta de visión filosófico tomista. De ese modo, sigue conservando la fama de teólogo modernista como antaño durante la época conciliar. Cf. R. REGOLI, *El pontificado de Benedicto XVI. Más allá de la crisis de la Iglesia* (Encuentro, Madrid 2018) 198-201.

papa Benedicto XVI responde con dureza sobre una de las mayores crisis de la Historia de la Iglesia. Habla sin subterfugio alguno de «inmundicia que todo lo oscureció y ensució [quedando] enlodado el sacerdocio y, con él, la misma Iglesia católica»⁴⁷⁸. Los casos de abusos conocidos durante su pontificado causan un gran sufrimiento y dolor a Benedicto, que no duda en dirigirse a los sacerdotes y religiosos implicados.

Habéis traicionado la confianza depositada en vosotros por jóvenes inocentes y por sus padres. Debéis responder de ello ante Dios todopoderoso y ante los tribunales debidamente constituidos. Habéis perdido la estima de la gente de Irlanda y arrojado vergüenza y deshonor sobre vuestros hermanos sacerdotes o religiosos, [...] os exhorto a examinar vuestra conciencia [...] admitid abiertamente vuestra culpa, someteos a las exigencias de la justicia [...]»⁴⁷⁹.

Ciertamente, como indica un famoso teólogo francés, el trabajo en la Congregación para la Doctrina de la Fe se vuelve más transparente, y de ese modo, pierde su halo de secretismo a tenor de las continuas intervenciones públicas del Prefecto Ratzinger⁴⁸⁰. Con frecuencia, algunos de los asuntos⁴⁸¹ tratados en la Congregación han sido investigado durante más de diez años, con el único fin de poder garantizar y dar así seguridad a los procesos⁴⁸². En este sentido, el cardenal bávaro «abrió a los estudiosos los archivos de la Inquisición. Por primera vez en la historia

⁴⁷⁸ Cf. BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. El papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*, 37-46.

Véanse las medidas tomadas por Benedicto XVI durante los años 2011 y 2012 en A. TORNIELLI, «In due anni Benedecto XVI ha dimesso 384 preti per abusi su minori»: *Vatican Insider, La Stampa* (2014).

⁴⁷⁹ BENEDICTO XVI, Carta pastoral a los católicos de Irlanda, Ciudad del Vaticano, 19 de marzo de 2010.

⁴⁸⁰ Cf. I. DE LA POTTERIE, «Cuánto ha cambiado aquel Santo Oficio»: *30Días* 55(1992) 36 en P. BLANCO SARTO, *Joseph Ratzinger. Una biografía*, 141.

⁴⁸¹ Además de los casos ya mencionados anteriormente, Ratzinger ha intervenido en temas sobre ecumenismo, moral, escatología, ordenación de mujeres, la Iglesia y las religiones, sexualidad, ética social y bioética, el Catecismo y la declaración *Dominus Iesus*, entre un largo etcétera. Cf. J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 121.

⁴⁸² Como regla general, la mayoría de temas se resuelven sin la aplicación de sanciones, gracias a la posibilidad que tienen los autores de poder ofrecer explicaciones para esclarecer las controversias en las que se encuentran implicados. Cf. J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 96-97.

de la Iglesia, los investigadores podían estudiar los documentos originales de que disponía. Esto motivó que los astrónomos le honrasen»⁴⁸³.

En la historia de la Iglesia encontramos un hecho insólito y sin precedente alguno. Esto es, la figura de un Prefecto que además de trabajar en la curia, se dedica a escribir, leer y estudiar, a tocar el piano durante quince minutos diarios, y sin dejar nunca de mantener vivo el debate teológico gracias a sus numerosas publicaciones teológicas⁴⁸⁴ y a su manera de abordar los grandes retos y problemas del ser humano y, por ende, de la sociedad.

Casi después de una década al frente de la Congregación, en septiembre de 1991 el Prefecto Ratzinger sufre una hemorragia cerebral y, dos meses más tarde, fallece su hermana María en Alemania⁴⁸⁵. Durante ese año, el médico de Wojtyła advierte en él los primeros síntomas de la enfermedad de parkinson. Al mundo se oculta la situación de debilidad, ancianidad y enfermedad de Juan Pablo II lo que

⁴⁸³ Como se desprende del hallazgo del asteroide número 8661, descubierto el 14 de octubre de 1990 en el Observatorio Karl Scharzschild de Tautenburg (Alemania). Encontrándose entre los asteroides Siano y Sun-Eifel, el nuevo cuenta con una distancia de 1.460 veces más que la existe entre la Tierra y la Luna, con una dimensión de 10 Km. El nuevo asteroide descubierto se conocerá a partir del año 2000 con el nombre de «Ratzinger». Se trata de un miniplaneta situado entre Marte y Júpiter. Véase la cita en P. SEEWALD, *Una vida para la Iglesia. Benedicto XVI* (Palabra, Madrid 2007) 81.

⁴⁸⁴ Se citan algunas obras escritas durante el periodo al frente de la Congregación para la Doctrina de la Fe, con fecha de la edición en castellano: J. RATZINGER, *La fiesta de la fe: ensayo de teología litúrgica* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2010); *Miremos al traspasado* (Fundación San Juan, Rafaela-Santa Fe 2007); *Creación y pecado* (EUNSA, Pamplona 2005); *Servidor de vuestra alegría* (Herder, Barcelona 1989, ²2007); *Una mirada a Europa. Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones* (Rialp, Madrid 1993); *La Iglesia, Israel y las demás religiones* (Ciudad Nueva, Madrid 2007); *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald* (Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores, Barcelona 2002); *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* (Sígueme, Salamanca 2005, ²2013); *Europa, raíces, identidad, misión* (Ciudad Nueva, Madrid 2005).

⁴⁸⁵ La hermana mayor de los Ratzinger es enterrada junto a sus padres en el cementerio de Ziegets-dorf de Ratisbona. Previamente el matrimonio había sido enterrado en Traunstein, pero en 1974 los hermanos deciden trasladar los restos mortales y la lápida a Ratisbona, pensando que éste sería el último destino del teólogo bávaro. En el recordatorio de su hermana, Ratzinger escribe: «Durante 34 años sirvió a su hermano Joseph en todas las estaciones de su camino con incansable entrega, gran bondad y humildad». E. GUERRIERO, *Servitore di Dio e degli uomini*, o.c., 269 en G. B. BRUNORI, *Benedicto XVI. Fe y profecía del primer Papa emérito de la historia*, 179; G. RATZINGER, *Mi hermano, el Papa*, 244.

hace reflexionar a Ratzinger, que se pregunta por el lugar que la sociedad actual otorga a los ancianos y enfermos. Con palabras realmente conmovedoras recuerda al «atleta de Dios».

Su enfermedad, afrontada con valentía, logró que todos estuviéramos más atentos al dolor humano, a todo dolor físico y espiritual; confirió al sufrimiento dignidad y valor, testimoniando que el hombre no vale por su eficacia, por su apariencia, sino por sí mismo, por haber sido creado y amado por Dios⁴⁸⁶.

Quince años después del inicio de su pontificado, el papa emérito, también anciano y aquejado por la enfermedad y por la fragilidad de su estado de salud, escribe sobre el santo y *magno* Papa con ocasión de la conmemoración del centenario de su nacimiento:

Durante los casi 2.000 años de historia del papado, el título 'Magno' solo prevaleció para dos papas: León I (440-461) y Gregorio I (590-604). La palabra 'magno' tiene una connotación política en ambos, en la medida en que algo del misterio de Dios mismo se hace visible a través de la actuación política. [...] Si comparamos la historia de los dos Papas con la de Juan Pablo II, su similitud es evidente. Juan Pablo II tampoco tenía poder militar o político. Durante las deliberaciones sobre la forma futura de Europa y Alemania, en febrero de 1945, se observó que la opinión del Papa también debía tenerse en cuenta. Entonces Stalin preguntó: «¿Cuántas divisiones tiene el Papa?». Es claro que el Papa no tiene divisiones a su disposición. Pero el poder de la fe resultó ser un poder que finalmente derrocó el sistema de poder soviético en 1989 y permitió un nuevo comienzo. [...]. Así que la grandeza evidente en León I y Gregorio I es ciertamente visible también en Juan Pablo II. Dejamos abierto si el epíteto 'magno' prevalecerá o no. Es cierto que el poder y la bondad de Dios se hicieron visibles para todos nosotros

⁴⁸⁶ Cf. BENEDICTO XVI, *Juan Pablo II. Mi amado predecesor* (San Pablo, Madrid 2007) 8-9, 127. Véase el primer documento magisterial dedicado al sufrimiento humano en JUAN PABLO II, Carta apostólica sobre el sufrimiento humano *Salvifici doloris* (Ciudad del Vaticano 1984).

en Juan Pablo II. En un momento en que la Iglesia sufre una vez más la aflicción del mal⁴⁸⁷.

8.4. Papa Benedicto XVI (2005-2013)

El pontificado wojtyliano, uno de los más largos y fructíferos de la Historia de la Iglesia, llega a su fin el 2 de abril de 2005. Así pues, tras un periodo de veintiséis años y medio, la muerte del papa Juan Pablo II abre la puerta a un nuevo cónclave, uno de los más breves de los últimos siglos. En menos de veinticuatro horas y en tan sólo cuatro votaciones⁴⁸⁸, el 19 de abril de 2005 con 78 años recién cumplidos, el cardenal Ratzinger se convierte en el sucesor de Pedro número 265. Se trata del primer papa alemán elegido desde el siglo XVI, tras la elección del germano Adriano VI (1522-1523). El nombre adoptado por Ratzinger, en cierta manera expresa su simpatía por su antecesor Benedicto XV (1914-1922). Un hombre de paz, de aspecto frágil, pero dotado de grandes dotes diplomáticas, de una magnífica capacidad de juicio y decisión, y de un notable conocimiento jurídico e histórico.

He querido llamarme Benedicto para unirme en pensamiento con el venerado pontífice Benedicto XV, quien condujo la Iglesia en un periodo atormentado, a causa de la I Guerra Mundial. Fue un valiente y auténtico profeta de la paz, que trabajó con incansable valor para evitar la guerra y más tarde para limitar sus consecuencias más nefastas. Siguiendo sus huellas, deseo poner mi ministerio al servicio de la reconciliación y la armonía entre los hombres y los pueblos, profundamente convencido de que el gran

⁴⁸⁷ BENEDICTO XVI, Carta de fecha 4 de mayo de 2020 dirigida al episcopado polaco por la conmemoración del centenario del nacimiento del santo papa Juan Pablo II (18 de mayo de 2020). Consúltase en <https://es.zenit.org/articles/carta-de-benedicto-xvi-para-el-centenario-de-juan-pablo-ii/> (Consultada el 16 de mayo de 2020).

⁴⁸⁸ Acerca de la sede apostólica vacante y de la elección del romano pontífice, puede consultarse el capítulo V sobre las normas que regulan el proceso de la elección, en JUAN PABLO II, Constitución apostólica *Universi Dominici Gregis* (Ciudad del Vaticano 1996).

bien de la paz es ante todo un don de Dios, frágil y precioso, que hay que invocar, proteger y construir día a día con la ayuda de todos⁴⁸⁹.

Sin embargo, a quienes opinan que la elección del nombre se debe seguramente a su gran admiración por san Benito de Nursia (480-547) y a su máxima de no anteponer nada a Cristo⁴⁹⁰. El conocido como patrón de Europa –en plena época de disipación y decadencia del Imperio romano– supo fundar en Montecasino una ciudad abierta a un mundo nuevo en Occidente, fruto de la fusión entre Atenas, Jerusalén y Roma⁴⁹¹.

Es así como en los albores del tercer milenio, de la mano de un filósofo personalista la Iglesia pasa a ser guiada por un pastor teólogo que, en su primer saludo a la ciudad de Roma desde el balcón, declara al mundo entero:

⁴⁸⁹ BENEDICTO XVI, Audiencia General, Ciudad del Vaticano, 27 de abril de 2005. Véase «Los Benedic-tos en la historia del pontificado», CHÉLINI, J., *Benedicto XVI, heredero del Concilio* (Mensajero, Bilbao 2008) 255-257.

⁴⁹⁰ Sobre la elección del nombre, ni siquiera su hermano Georg conoce el verdadero motivo, sin embargo, señala al respecto: «una vez hablamos sobre nombres de papas y simplemente comentó que Benedicto era un nombre bonito. Era una conversación muy general, no tenía relación alguna con su persona. Consideraba que, por su sonoridad y su significado, como el bendecido (del latín *benedicere*, bendecir), que es también una bendición para los demás, era un nombre bello y apropiado para un papa. Por supuesto, tiene en altísima estima a san Benito. Y, naturalmente, de los otros dos [Benedicto XIV y Benedicto XV sobre los que pudiera haber recaído su interés] sabe que fueron grandes papas, pero, en realidad, nunca habló de ellos. Así que yo diría, más bien, que la inspiración ha venido de san Benito de Nursia, pero que fueron también razones estéticas y etimo-lógicas las que lo llevaron a la elección de este nombre». G. RATZINGER, *Mi hermano, el Papa* (San Pablo, Madrid 2012) 274.

⁴⁹¹ Cf. J. RATZINGER, *El cristiano en la crisis de Europa* (Cristiandad, Madrid 2005) 48-49. A pesar de ser un anciano enfermo, demasiado europeo e intelectual (pues a menudo busca las raíces del mal que padece Europa), Joseph Ratzinger es elegido Papa en la capilla Sixtina, en la primera votación de la tarde del martes 19 de abril. En la elección hay quien señala como premonitorio la brillante homilía del cardenal bávaro en la misa funeral de Juan Pablo II, además de su impecable actuación como presidente de las Congregaciones Generales de los Cardenales para la planificación del funeral y del conclave, sin olvidar la histórica homilía de la misa *pro eligendo*. Cf. G. WEIGEL, *La elección de Dios: Benedicto XVI y el futuro de la Iglesia*, 141-173; Cf. P. BLANCO SARTO, *Benedicto XVI. El papa alemán*, 335-336.

Después del gran Papa Juan Pablo II, los señores cardenales me han elegido a mí, un simple y humilde trabajador de la viña del Señor. Me consuela el hecho de que el Señor sabe trabajar y actuar incluso con instrumentos insuficientes, y sobre todo me encomiendo a vuestras oraciones⁴⁹².

En aquellos días cobra gran valor para Ratzinger la frase del Señor «no os preocupéis por el mañana, cada día tiene su propio afán» (Mt 6,25-34). Sin embargo, son días cargados de angustia y temor, que se convierten en un verdadero *shock* para él, pues incluso le viene a la cabeza la idea de la guillotina⁴⁹³. En sus palabras durante la misa inaugural –quizás premonitorias– vislumbramos una seria advertencia: «Rogad por mí, para que, por miedo, no huya ante los lobos»⁴⁹⁴. Con semejante ruego el nuevo Pontífice da por sentado que no habrá pocas dificultades a las que enfrentarse. En este sentido, recobra cierta actualidad el mensaje sobre la purificación de la memoria y la reconciliación demandada por Juan Pablo II con ocasión del Jubileo⁴⁹⁵.

Lo cierto es que el papa alemán tiene mucho que decir al mundo y mucho trabajo por delante al frente de la Iglesia. Pese a que su voz cuenta y mucho, no obstante, como pastor de la Iglesia le esperan luces y sombras, pues él mismo será una oveja entre lobos de distintas especies. En un pontificado considerado por el

⁴⁹² BENEDICTO XVI, Primeras palabras. Bendición apostólica *Urbi et Orbi*, Ciudad del Vaticano, 19 de abril de 2005.

⁴⁹³ Así es, Ratzinger reflexiona en voz alta sobre la nueva situación que se le presenta: «Esperando tener por fin paz y tranquilidad [...] fue un *shock* para mí. La responsabilidad es realmente gigantesca [...], me vino a la cabeza la idea de la guillotina [...] yo estaba convencido de que había otros mejores y más jóvenes». Días más tarde, el papa Benedicto XVI narra cómo vivió de modo angustioso aquella situación a sus compatriotas que se encontraban de peregrinación en Roma. BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. El papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*, 15, 81; BENEDICTO XVI, Discurso a los peregrinos alemanes, Ciudad del Vaticano, 25 de abril de 2005.

⁴⁹⁴ BENEDICTO XVI, Homilía durante la Misa de imposición del palio y entrega del anillo del pescador en el solemne inicio del ministerio petrino del obispo de Roma, Ciudad del Vaticano, 24 de abril de 2005.

⁴⁹⁵ La Iglesia tiene viva conciencia de que en ella también se encuentra el pecado de sus hijos. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado* (Ciudad del Vaticano 2000).

profesor Roberto Regoli (1975-) como uno de los más importantes de los dos milenios, su prioridad queda focalizada en que «el hombre posmoderno» conozca a Cristo⁴⁹⁶, particularmente en una Europa cada vez más cerca del relativismo, el escepticismo, el indiferentismo, el ateísmo práctico⁴⁹⁷, o el hedonismo y el nihilismo, que de sus propias raíces cristianas.

La apuesta fuerte de Benedicto XVI es la fe en Jesucristo, el Verbo encarnado. De tal modo que, el legado de su pontificado destaca principalmente por la prioridad cristológica o cristocéntrica, como se desprende de su gran obra, la monografía de carácter privado correspondiente a los tres volúmenes sobre *Jesús de Nazaret*, publicados durante sus años de pontificado⁴⁹⁸. Es una obra con importantes repercusiones en el ámbito intelectual. A través del conocimiento científico y racional se nos ofrece el camino hacia Dios⁴⁹⁹. Ciertamente, se trata de un erudito estudio realizado por el teólogo papa, gracias al arduo y profundo trabajo de muchos años,

⁴⁹⁶ Véase la presentación del cardenal emérito de Madrid, Antonio María Rouco Varela (1936-), de la edición española de la obra de R. REGOLI, *El pontificado de Benedicto XVI. Más allá de la crisis de la Iglesia*, 15.

⁴⁹⁷ Jacques Maritain habla del ateísmo positivo y absoluto que nace de «un acto de fe invertido» al margen de toda investigación especulativa. «No es en modo alguno una simple ausencia de creencia en Dios; es, más bien, un rechazo de Dios; un combate contra Dios, un desafío a Dios». Así cualquier deseo natural de trascendencia constituye una amenaza, o lo que es lo mismo, el «quizá sea verdad» de la historia judía narrada por Martin Buber, y que el joven Ratzinger incluye en su *Introducción al cristianismo* para argumentar sobre el poder que ejerce no sólo la duda de la fe, sino también la propia incertidumbre de la incredulidad. Cf. J. MARITAIN, *La significación del ateísmo contemporáneo* (Encuentro, Madrid 2012); 16-18. Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (Sígueme, Salamanca 1969, 2013) 38-39, O.C. IV (BAC, Madrid 2018) 33.

⁴⁹⁸ J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración* (La Esfera de los Libros, Madrid 2007); *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección* (Encuentro, Madrid 2011); *La infancia de Jesús* (Planeta, Barcelona 2012); O.C. VI/1 (BAC, Madrid 2015). Se citan también algunas de sus publicaciones de carácter cristológico: *Miremos al traspasado* (Fundación San Juan, Rafaela-Santa Fe 2007); *Un canto nuevo para el Señor* (Sígueme, Salamanca 1999, ³2011); *Caminos de Jesucristo* (Cristiandad, Madrid 2004, ²2005); *Orar* (Planeta Testimonio, Barcelona 2008). FONDAZIONE VATICANA JOSEPH RATZINGER-BENEDETTO XVI, *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger-Benedict XVI. I Vangeli: Storia e Cristologia. La ricerca di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI Vol. I, II* (Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013).

⁴⁹⁹ P. BLANCO SARTO, *Benedicto XVI. El papa alemán*, 557.

esto es, de «todos los momentos disponibles»⁵⁰⁰. Un importante trabajo que finalmente culmina en la que puede considerarse «su obra teológica cumbre»⁵⁰¹. La advertencia de Benedicto XVI es que no se trata de un acto magisterial, sino de la expresión de su búsqueda personal del ‘rostro del Señor’ (cf. Sal 27,8)⁵⁰². En este sentido añade, que cualquiera es libre de contradecirle⁵⁰³.

Joseph Ratzinger-Benedicto XVI habla del anuncio y el encuentro con una Persona, con un hecho o acontecimiento histórico, pues como dice en su primera encíclica, «no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva»⁵⁰⁴. Sin duda «el punto fundamental para Giussani»⁵⁰⁵, para el encuentro que también hoy es posible, aunque el hombre viva inmerso en una sociedad marcada por un escepticismo brutal y radical frente a Dios y frente a la propia dignidad humana.

⁵⁰⁰ En este aspecto escuchemos las palabras del papa Ratzinger: «el camino interior que me ha llevado a este libro ha sido largo [...]. Tras mi elección para ocupar la sede episcopal de Roma, he aprovechado todos los momentos libres para avanzar en la obra. Dado que no sé hasta cuándo dispondré de tiempo y fuerzas, he decidido publicar esta primera parte». J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración*, 20, O.C. VI/1, 104-105.

⁵⁰¹ R. REGOLI, *El pontificado de Benedicto XVI. Más allá de la crisis de la Iglesia*, 13.

⁵⁰² «De ti piensa mi corazón: ‘Busca su rostro’. Tu rostro, Señor, buscaré. No me escondas tu rostro» (Sal 27,8-9). BIBLIA DE NAVARRA (EUNSA, Pamplona 2008).

⁵⁰³ J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración* (La Esfera de los Libros, Madrid 2007) 20, O.C. VI/1, 104-105.

⁵⁰⁴ BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre el amor cristiano *Deus Caritas est* (Ciudad del Vaticano 2005) n.1.

Encontrar a Cristo cambió la vida de la filósofa alemana Edith Stein (1891-1942), asesinada junto a su hermana en el campo de Auschwitz, encontró la verdad que buscaba a través de la lectura de Santa Teresa. Su madre, una piadosa judía, no dejaba de preguntar a su hija con profunda amargura, «¿por qué lo has conocido? [...] Admito que sea un hombre bueno. Pero, ¿por qué se ha hecho Dios?». E. STEIN, *Como llegué al Carmelo de Colonia* O.C.I (Monte Carmelo, Burgos 2016) 509; BENEDICTO XVI, Discurso durante la visita al campo de concentración de Auschwitz (Polonia), 26 de mayo de 2006.

⁵⁰⁵ En sus reflexiones sobre Luigi Giussani y el movimiento Comunión y Liberación, en un reportaje televisivo el entonces Prefecto Ratzinger afirmaba que para Giussani «el cristianismo no es una doctrina, sino un acontecimiento, el encuentro con una persona, y que de este acontecimiento del encuentro nace un amor, nace una amistad, nace una cultura, una reacción y una acción en los diversos contextos». A. SAVORANA, *Luigi Giussani: su vida* (Encuentro, Madrid 2015) 1202.

La cristología ratzingeriana permite el acceso al Jesús histórico y real, pero a través de la hermenéutica bíblica⁵⁰⁶, lo que sin duda ha conseguido promover y mantener una intensa labor teológica⁵⁰⁷. Sin embargo, su estudio cristológico no ha quedado exento de dificultades aparentemente irreconciliables entre creer y saber. Para alcanzar una fe madura el catedrático Ratzinger plantea interesantes interrogantes: ¿podemos aún en nuestro tiempo creer en el Dios que llama a Moisés desde la zarza ardiente, el que extingue a los primogénitos de Egipto y dirige a su pueblo? El hombre Jesús es Dios. Esta es una afirmación que nos interpela pues como señala el papa alemán, «¿es esto posible? ¿Dios, un ser humano? ¿No será que simplemente se ha sobrestimado aquel momento histórico?»⁵⁰⁸. A Pablo no le resultó fácil predicar entre los griegos, es decir, entre los sabios para los que un Cristo crucificado no podía ser más que pura necedad. Efectivamente, la crucifixión de Jesús resultó ser un escándalo para los judíos y locura para los gentiles (cf. 1Cor 1-23). En este aspecto, durante el pontificado de Ratzinger se comienza a observar una vuelta a lo esencial o sustancial, mediante «el anclaje bimilenario en Jesucristo y el empeño por aplicar el Concilio Vaticano II»⁵⁰⁹. También podemos afirmar que nos encontramos ante la figura de un papa intelectual, de gran finura en lo personal y espiritual, que con gran coraje y serenidad ha dirigido el timón de la barca de Pedro durante casi ocho años nada fáciles, con novedades importantes, incluida su imprevisible renuncia y la creación –como indica Seewald– de «un nuevo sujeto canónico y eclesiológico»⁵¹⁰.

⁵⁰⁶ Ratzinger advierte del peligro de abordar la exégesis bíblica mediante una hermenéutica «tentada de liberarse de lo afilado del mensaje bíblico y traducirlo de forma que nos resulte soportable». Por dicho motivo reclama «la valentía de aceptar su contundencia». J. RATZINGER - J. B. METZ - J. MOLTSMANN *et alii.*, *La provocación del discurso de Dios* (Trotta, Madrid 2001) 55.

⁵⁰⁷ Congreso Internacional *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, promovido por las Instituciones de San Dámaso, como colaboración a la preparación de la Jornada Mundial de la Juventud, Madrid 2011. Algunos de los nombres que han participado en el mismo son: G. Richi Alberti; L. Sánchez Navarro; T. Söding; P. Sequeri; P. de Navascués Benlloch; C. Izquierdo; G. del Pozo Abejón; R. Tremblay; S. Hon Tai-Fai, en G. RICHI ALBERTI (ed.), *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger* (Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2011).

⁵⁰⁸ J. RATZINGER, *fe y futuro*, 18-21.

⁵⁰⁹ P. BLANCO SARTO, *Benedicto XVI. El papa alemán*, 350-351.

⁵¹⁰ P. SEEWALD, *Benedicto XVI. Una vida* (Mensajero, Bilbao 2020) 1066.

La cercanía temporal de los acontecimientos objeto de análisis y valoración es una cuestión a tener en cuenta a la hora de ofrecer un estudio del reciente pontificado, debido principalmente a la dificultad que entraña la falta de perspectiva. Se han escrito un gran número de páginas que intentan trazar el perfil del papa alemán y su labor al frente de la Iglesia, pero en vida del propio protagonista es imposible marcar la distancia necesaria en la visión de los acontecimientos vividos⁵¹¹. En este sentido, el propio Ratzinger afirma que «sólo con posterioridad se ve qué rango adquiere algo o alguien en el conjunto de la historia»⁵¹². Así pues, la historia se encargará de juzgar más allá de su propia época, la obra y el papel realizado al frente de la Iglesia. Las encíclicas, los discursos –en particular el dirigido al mundo de la cultura en la Universidad de Ratisbona–, los viajes, las audiencias y su contundente estilo de gobierno en los momentos de crisis⁵¹³, permiten hacer un balance más que positivo del servicio petrino desempeñado por Benedicto XVI.

En su haber, destaca el interés por la unidad de los cristianos y el diálogo interreligioso⁵¹⁴ que –desde el inicio de su pontificado– se presenta como una de

⁵¹¹ Cf. R. REGOLI, *El pontificado de Benedicto XVI. Más allá de la crisis de la Iglesia*, 17-19.

⁵¹² BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. El papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*, 34.

⁵¹³ En particular nos referimos a los escándalos por abusos sexuales a menores, y también a la publicación de la entrevista concedida por el obispo «negacionista» Richard Williamson (posición sobre la *Shoah* para el Papa totalmente inaceptable y rechazada) coincidiendo con la remisión de las excomuniones otorgadas por Benedicto XVI a cuatro obispos ordenados sin mandato pontificio por monseñor Lefebvre en el año 1988, aunque en nada tiene que ver con las posiciones negacionistas del Holocausto condenadas por Benedicto XVI. Para él de lo que se trata es de cumplir con la unidad de la Iglesia, y atender así la petición de los prelados que manifiestan expresamente la situación de sufrimiento en que se encuentran. Por dicho motivo, decide el levantamiento basado en la confianza propia del amor paterno, como expresan sus palabras: «espero que a este gesto mío le siga el solícito empeño por su parte de dar los pasos ulteriores necesarios para llegar a la plena comunión con la Iglesia, dando así testimonio de fidelidad verdadera y de verdadero reconocimiento del magisterio y de la autoridad del Papa y del Concilio Vaticano II». Cf. BENEDICTO XVI, Audiencia General, Ciudad del Vaticano, 28 de enero de 2009. Sobre la trama derivada de la entrevista concedida a principios de noviembre de 2008 por el Williamson, véase P. RODARI - A. TORNIELLI, *attacco a Ratzinger. Accuse e scandali, profezie e complotti contro Benedetto XVI* (Piemme, Milano 2010); tr. esp.: *En defensa del Papa* (Planeta, Madrid 2011) 107-146.

⁵¹⁴ Cf. BENEDICTO XVI, Discurso durante el encuentro ecuménico, Colonia (Alemania), 19 de agosto de 2005; Discurso durante el encuentro con los representantes de comunidades musulmanas, con motivo de la XX Jornada Mundial de la Juventud, Colonia (Alemania), 20 de agosto de 2005; Mensaje con

las prioridades más acuciantes. Los encuentros y el diálogo con los lefebvrianos y los tradicionalistas, la incorporación de anglicanos a la Iglesia católica, las relaciones con las iglesias ortodoxas, el islam y el judaísmo, son claros signos del interés de Benedicto XVI por la cuestión ecuménica⁵¹⁵. Naturalmente, estos son sólo algunos de los aspectos más destacables de uno de los pontificados más interesantes y relevantes del final del segundo milenio de la historia de la Iglesia, que ha contado con un guía en absoluto acostumbrado a la política ni a las intrigas, pues lejos de ser un organizador de grupos de poder o influencia su objetivo fundamental en su vida ha sido siempre el discernimiento de la verdad⁵¹⁶. En palabras de su sucesor, Ratzinger ha sido un gran Papa:

Grande por la fuerza y penetración de su intelecto, grande por su importante contribución a la teología, grande por su amor a la Iglesia y a los seres humanos, grande por su virtud y religiosidad. [...] Su espíritu aparecerá de generación en generación cada vez más grande y más potente⁵¹⁷.

9. LA RENUNCIA. POSIBLES CONSECUENCIAS

En conversación mantenida en 2010 con su biógrafo, el periodista Peter Seewald, Benedicto XVI hace presagiar el acto más inesperado de la historia de la Iglesia moderna y contemporánea. A la pregunta de si tras los acontecimientos del

ocasión del XX aniversario del encuentro interreligioso de oración por la paz, Castel Gandolfo (Roma-Italia), 2 de septiembre de 2006; Discurso en su encuentro con representantes de otras religiones, Pope John Paul II Cultural Center, Washington, D. C. (Estados Unidos), 17 de abril de 2008; Discurso a los participantes en la X Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio para el diálogo interreligioso VI, Ciudad del Vaticano, 7 de junio de 2007; Mensaje con ocasión de una Jornada de estudio sobre diálogo entre cultura y religiones, Ciudad del Vaticano, 3 de diciembre de 2008.

⁵¹⁵ Como él mismo sostiene desde el inicio de su pontificado, el fundamento de todo progreso se encuentra en el camino del ecumenismo. Cf. BENEDICTO XVI, Primer mensaje al término de la concelebración eucarística con los cardenales electores en la Capilla Sixtina, Ciudad del Vaticano, 20 de abril 2005. Sobre el ecumenismo y el diálogo con el islam véase BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. El papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*, 99 ss; C. AMIGO VALLEJO, *Convivencia y diálogo. Benedicto XVI y los musulmanes* (Edibesa, Madrid 2012).

⁵¹⁶ Cf. G. RATZINGER, *Mi hermano, el Papa*, 259.

⁵¹⁷ Prólogo de Peter Seewald en BENEDICTO XVI, *Luz del mundo*, 25.

annus horribilis del pontificado, es posible una renuncia (*Rücktritt*) debido a la pesada carga que supone alguno de los escándalos acontecidos (indicados en cita a pie de página en el epígrafe anterior, nota 513), como es la coincidencia del levantamiento de la excomunión de cuatro obispos de la Fraternidad San Pío X, consagrados por Marcel Lefebvre en 1988, y las declaraciones del obispo tradicionalista Richard Williamson, que según no pocos expertos apuntan a un auténtico complot contra el papado⁵¹⁸, el papa Benedicto se pronuncia con valentía y contundencia:

Se puede renunciar en un momento sereno, o cuando ya no se puede más. Pero no se debe huir y decir: que lo haga otro [...]. Si el papa llega a reconocer con claridad que física, psíquica y mentalmente no puede ya con el encargo de su oficio, tiene el derecho y, en ciertas circunstancias, también el deber de renunciar⁵¹⁹.

En este sentido, Ratzinger asume con total humildad y responsabilidad la actuación de sus colaboradores, según se desprende de la carta que dirige a los obispos del mundo, en la que cita palabras muy significativas de san Pablo: «si os mordéis y devoráis unos a otros, terminaréis por destruiros mutuamente» (Ga 5,15). Además, añade: «desgraciadamente este ‘morder y devorar’ existe también hoy en la Iglesia como expresión de una libertad mal interpretada»⁵²⁰.

Así, a punto de concluir el octavo año de pontificado, en uno de los gestos más sorprendentes de la historia de la Iglesia⁵²¹, el papa Benedicto XVI renuncia

⁵¹⁸ Sobre Williamson y la trama negacionista en P. RODARI - A. TORNIELLI, *En defensa del Papa*, 103-146.

⁵¹⁹ BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. El papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*, 42-43, 133-142.

⁵²⁰ BENEDICTO XVI, Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la remisión de la excomunión de los cuatro obispos consagrados por el arzobispo Lefebvre, Ciudad del Vaticano, 10 de marzo de 2009.

⁵²¹ Hay quienes recuerdan que durante la Homilía celebrada el 10 de agosto de 1978 con ocasión de la muerte de Pablo VI, el entonces cardenal Ratzinger abordó la posible renuncia al ministerio petrino, citando palabras que el Señor dijo a Pedro: «...cuando eras joven, tú mismo te ceñías e ibas adonde querías; pero cuando llegues a viejo, extenderás tus manos y otro te ceñirá y te llevará adonde tú no quieras» (Jn 21,18-19). Estas palabras de Jesús señalan la clase de muerte que le esperaba al apóstol.

«al ejercicio activo del ministerio»⁵²² y decide a partir de ese momento dedicarse de lleno a la vida de oración, en una situación eclesial e institucional nueva y sin precedente alguno⁵²³.

⁵²² BENEDICTO XVI, Audiencia General, Ciudad del Vaticano, 27 de febrero de 2013.

⁵²³ Cf. R. REGOLI, *El pontificado de Benedicto XVI. Más allá de la crisis de la Iglesia*, 340-341. Las reacciones ante un acontecimiento de esta magnitud sin precedentes alguno, no tardan en llegar. Se ofrecen algunas de las opiniones al respecto. Así, para el periodista italiano Ernesto Galli della Loggia, la renuncia debe ser observada como un gesto de amplitud en el seno del gobierno de la Iglesia e incluso como «una objetiva desacralización del oficio papal». Para Francesco Clementi en cambio, la renuncia implica «una humanización del Oficio sagrado». E. GALLI DELLA LOGGIA, «Il seme fertile di una renuncia»: *Corriere della Sera*, 13 de febrero de 2013; F. CLEMENTI, «Una scelta che ‘umanizza’ il Sacro Ufficio»: *Il Sole 24 Ore*, 12 de febrero de 2013, se puede consultar en: https://www.corriere.it/editoriali/13_febbraio_13/il-seme-fertile-di-una-rinuncia-ernesto-galli-della-loggia_3901ba56-75a6-11e2-a850-942bec559402.shtml. (Consultada el 8 de junio de 2018); http://www.ilsole24ore.com/art/notizie/2013-02-12/scelta-umanizza-sacro-ufficio_063727.shtml?uuiid=AbzJTYTH (Consultada el 8 de junio de 2018).

Lo cierto es que de modo inesperado y excepcional nace una nueva figura en el marco histórico de la Iglesia: «el Papado emérito». Aunque dicha expresión refleja más un modo periodístico de hablar sin un fundamento en principio teológico, sin embargo, el propio Ratzinger señala al respecto: «hasta después del Vaticano II tampoco los obispos renunciaban a su ministerio. Cuando por fin, después de vehementes debates, se introdujo la renuncia obligatoria de los obispos por motivo de edad, enseguida surgió un problema práctico en el que nadie había pensado: uno solo puede ser obispo en relación con una determinada sede episcopal. La ordenación episcopal es siempre ‘relativa’, es decir, está vinculada a la asignación de una sede episcopal. Este carácter relacional inherente al sacramento del ministerio episcopal tiene como consecuencia para los obispos no residentes (hoy llamados por regla general obispos auxiliares) que debe encontrárseles al menos una sede ficticia. Para ello estaban disponibles varios cientos de sedes de la Iglesia antigua que, a causa sobre todo de la islamización de los territorios concernidos, no pueden ya ser ocupadas realmente por obispos. Según esto, resultaba necesario encontrar también para todo obispo dimisionario que dejaba de ser obispo de una diócesis concreta (por ejemplo, Múnich o Berlín) una sede titular (como, por ejemplo, Cartago, Hipona, etc.). No tardó en hacerse manifiesto que, habida cuenta del creciente número de obispos dimisionarios y demás obispos titulares, el número de estas sedes crecía rápidamente y llegaría un momento en que no se dispondría ya de más diócesis titulares». Al argumento anterior, el papa emérito añade: «la solución la encontró el antiguo obispo de Pasau, Simon Konrad Landersdorfer, que era un hombre muy energético y erudito. Él decía que, después de haber ocupado una sede episcopal real, no deseaba una ficticia. Pues debía bastar con que fuera obispo *emeritus* de Pasau». Así pues, según nuestro autor: «El término *emeritus* significaba, tal como lo entendía Landersdorfer, que ya no era titular en ejercicio de la sede episcopal, pero guardaba con ella una relación especial, la de antiguo obispo de esa diócesis. En este sentido, se respetaba la necesidad de definir el ministerio episcopal por su relación con una diócesis sin convertirse en un segundo obispo de su diócesis. El vocablo *emeritus* venía a decir que había cesado totalmente en el ejercicio de su ministerio, pero la vinculación espiritual con la sede ocupada hasta entonces se reconocía ahora también como realidad canónica, a partir de entonces se tomó en consideración la especial

Pero también hay quien afirma «que Benedicto XVI sigue siendo papa, si bien de una forma ‘enigmática’, más aún, ‘mística’»⁵²⁴. Lo cierto es que el gesto del día 4 de julio de 2009 depositando el palio sobre la tumba del papa Celestino V, para muchos es una prueba de la decisión tomada⁵²⁵. Sin embargo, la renuncia de

relación con una sede en la que uno había llevado a cabo la tarea de una vida. Esta relación con la sede donde uno se jubila como obispo –que hasta entonces, a despecho de existir realmente, no se contemplaba en el derecho canónico– es el significado nuevo que el Vaticano II imprimió a *emeritus*. No crea participación alguna en el contenido jurídico concreto del ministerio episcopal, pero entiende el vínculo espiritual como una realidad. Así pues, no hay dos obispos, sino un mandato espiritual, cuya esencia consiste en seguir sirviendo –desde dentro de uno mismo, desde el Señor, a través del acompañamiento y la solicitud de la oración– a la diócesis donde se ha ejercido el ministerio episcopal». A la pregunta de si ello también se aplica para el papado, Benedicto XVI responde: «No veo por qué esta figura canónica no deba aplicarse asimismo al obispo de Roma. En dicha fórmula se dan los dos elementos: no se detenta ya ninguna autoridad canónica concreta, pero perdura un vínculo espiritual, si bien invisible. Precisamente esta forma canónico-espiritual impide pensar en la coexistencia de dos papas: una sede episcopal únicamente puede tener un titular. Y a la vez se expresa una vinculación espiritual que en ningún caso puede ser suprimida. Le estoy sumamente agradecido al Señor por el hecho de que el bondadoso y cordial afecto del papa Francisco me ha permitido llevar a la práctica esta idea». Estas son las respuestas ofrecidas por Ratzinger a Seewald, incluidas en el epígrafe «mi amistad personal con el papa Francisco no solo perdura, sino que es cada vez más profunda», en «Últimas preguntas a Benedicto XVI». P. SEEWALD, *Benedicto XVI. Una vida*, 1076-1077. Por su parte, el papa Francisco también señalaba en un tuit: «El papa Benedicto ha hecho un gesto muy grande. Ha abierto una puerta, ha creado una institución, la de los eventuales papas eméritos. Hace setenta años no había obispos eméritos. ¿Hoy cuántos hay? Bueno, como vivimos más tiempo, llegamos a una edad donde no podemos seguir adelante con las cosas. Yo haré lo mismo que él, pedirle al Señor que me ilumine cuando llegue el momento y que me diga lo que tengo que hacer, y me lo va a decir seguro». H. CYMERMAN, Entrevista al papa Francisco: «La secesión de una nación hay que tomarla con pinzas»: *La Vanguardia* (12 de junio de 2014); cf. A. BELTRAMO, *Diario de una sucesión*, 83 en P. BLANCO *Benedicto XVI. La Biografía* (San Pablo, Madrid 2019) 917-918.

⁵²⁴ Seewald se refiere a las declaraciones realizadas por Antonio Socci que, junto a los testimonios de historiadores, canonistas, periodistas u obispos, aportan un sinnúmero de reflexiones y opiniones sobre la forma distinta de concluir el pontificado, que hasta el momento era en el ejercicio del ministerio hasta llegada la hora de la muerte. P. SEEWALD, *Benedicto XVI. Una vida*, 1066-1068. Puede consultarse A. SOCCI, *El secreto de Benedicto XVI. Por qué sigue siendo Papa* (Homo Legens, Madrid 2018) 82ss.

⁵²⁵ Las declaraciones realizadas por Celestino V y Benedicto XVI dejan entrever idéntica fundamentación en las respectivas abdicaciones, esto es, «la debilidad del cuerpo» o la pérdida de «vigor del cuerpo». Cf. G. AGAMBEN, *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos* (Adriana Hidalgo editora AH, España 2013) 11-12. La obra del filósofo italiano incluye los textos originales de ambas renunciaciones y las correspondientes traducciones al castellano, pág(s)., 59-62.

Celestino V en el año 1294 –tras cuatro meses de pontificado⁵²⁶– no puede compararse con la decisión de renunciar al ministerio petrino⁵²⁷ tomada por Benedicto XVI en 2013. También es totalmente distinto el caso llamativo de Benedicto IX, que a comienzos del segundo milenio abdicó hasta en tres ocasiones de la cátedra de Pedro, o la renuncia protagonizada en 1415 por el papa Gregorio XII⁵²⁸.

A pesar de que el acto de renuncia obedece fundamentalmente a motivos de debilidad corporal y espiritual, no pocas voces descartan como principal causa los momentos de grave tensión vividos en el seno de la Iglesia⁵²⁹. Al margen de la posible causa, hay que remarcar el coraje y las convicciones del papa teólogo que avalan la decisión de no continuar al frente de la institución más antigua y de mayor legitimidad de la historia. Años más tarde, el anciano papa emérito habla de las declaraciones firmadas por Pablo VI y Juan Pablo II para disponer de una posible renuncia en el caso de que una enfermedad no les permitiese continuar con el ministerio petrino. En cambio, para Benedicto XVI, además, existen otros modos de incapacidad para ejercer un adecuado ministerio. Quizás no se refiera tanto a las dificultades surgidas en el combate contra *la corrupción en la curia* como apuntan algunos, sino más bien al *poder intelectual del Anticristo*, como él mismo señala a su biógrafo Seewald, a quien explica en qué consiste la nueva figura canónica tras la renuncia y su servicio vinculado al *mandato espiritual*⁵³⁰. Benedicto XVI no duda

⁵²⁶ Celestino V –reacio a aceptar la cátedra de Pedro– abandona el papado para llevar una vida de oración y ayuno tras su abdicación el 13 de diciembre de 1294. Después de haber sido rechazada su propuesta, el colegio cardenalicio asesorado por Benito Gaetani –uno de un canonista de la época– admite la renuncia al creer erróneamente que existe algún antecedente similar. Tres días antes, el 10 de diciembre, el conclave equipara mediante bula, el procedimiento a seguir para la muerte de un papa con la posibilidad de renuncia. Celestino V volvió a ser Pedro Angelario del Morrone, pero no pudo volver a su antigua vida de ermitaño como deseaba. Le sucedió Bonifacio VIII. Cf. M. BARRIO - J. PAREDES - D. RAMOS-LISSÓN, *et alii.*, *Diccionario de los Papas y los Concilios* (Ariel, Barcelona 1998, 32005) 233-235.

⁵²⁷ Cf. S. VIOLI, «La rinuncia di Benedetto XVI: tra storia, diritto e coscienza»: *Rivista Teologica di Lugano* 18 (2013) 203-214.

⁵²⁸ Cf. G. B. BRUNORI, *Benedicto XVI. Fe y profecía del primer Papa emérito de la historia*, 23-24.

⁵²⁹ Cf. A. SPADARO, *Da Benedetto a Francesco. cronica di una successione al pontificato* (Lindau, Torino 2013) 36.

⁵³⁰ Se trata de las últimas declaraciones del papa emérito a Peter Seewald, en otoño de 2018, que se encuentran incluidas en la última biografía publicada hasta el momento sobre Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Cf. P. SEEWALD, *Benedicto XVI. Una vida* (Mensajero, Bilbao 2020) 1073-1080.

en tomar una decisión «con plena conciencia de su importancia y también de su novedad, pero con una profunda serenidad de ánimo»⁵³¹, pensando más en el bien de la Iglesia que en el suyo propio. Así pues, la consecuencia de una decisión profunda y largamente meditada produce el acto más sorprendente del catolicismo contemporáneo, contemplado en el código de derecho canónico, que señala que «si el Romano Pontífice renunciase a su oficio, se requiere para la validez que la renuncia sea libre y se manifieste formalmente, pero no que sea aceptada por nadie»⁵³².

De ese modo, amparado en el ordenamiento canónico, el papa Benedicto XVI, acompañado de su secretario mons. Georg Gänswein (1956-) en la mañana del 11 de febrero de 2013 y en presencia de los cardenales reunidos, declara en latín: «después de haber examinado ante Dios reiteradamente mi conciencia, he llegado a la certeza de que, por la edad avanzada, ya no tengo fuerzas para ejercer adecuadamente el ministerio petrino»⁵³³. En vista de ello, pronto surgen las preguntas: ¿cuáles son las consecuencias de la renuncia? ¿Podrían coexistir en un futuro varios papas? ¿Cuáles son las implicaciones de una decisión de tal envergadura en la historia de la Iglesia? Aunque se ha debatido profusamente sobre el tema, pues existen otros tantos antecedentes en el mismo sentido, la posición adoptada por el Vaticano tras la decisión de Benedicto XVI, no cuenta con precedente alguno. En su última Audiencia, el Papa anuncia literalmente que su renuncia alcanza sólo «al ejercicio activo del ministerio»⁵³⁴. Entonces, ¿existe acaso un ministerio que se ejercite de modo pasivo? ¿En caso afirmativo, lo sigue detentando? Para canonistas y teólogos la situación se complica sobre todo a raíz de la inclusión de una nueva categoría (*obispo emérito*) en el derecho posconciliar. Más allá de anomalías y controversias surgidas entre teólogos y canonistas, para Ratzinger existe una promesa

⁵³¹ BENEDICTO XVI, Audiencia General, Ciudad del Vaticano, 27 de febrero de 2013.

⁵³² CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO (Ciudad del Vaticano 1983) c.332 § 2.

⁵³³ La declaración en latín constituye el texto primordial para poder analizar, valorar y comprender el acto de renuncia llevado a cabo por Benedicto XVI. La declaración es publicada el día 11 de febrero con fecha del día anterior. Véase en BENEDICTO XVI, «*Declaratio Summi Pontificis. De munere Episcopi Romae, Successoris Sancti Petri abdicatione*»: *Acta Apostolicae Sedis* 105 (2013) 239-240.

⁵³⁴ BENEDICTO XVI, Audiencia General, Ciudad del Vaticano, 27 de febrero de 2013.

incondicional de total obediencia y reverencia al nuevo Papa⁵³⁵. Para él la Iglesia es una realidad siempre viva⁵³⁶, que en este caso se encuentra ante una gran *novedad* de no menos *gravedad*, debido a la distancia abierta entre el ordenamiento canónico y las consecuencias de carácter teológico tras su acto de renuncia. Si bien, la decisión se ha presentado «como fruto de la propuesta teológico-sacramental del Vaticano II y no tanto como una cierta mística del Papado o de un reequilibrio teológico entre Papado y episcopado, según caminos iniciados por el mismo Concilio»⁵³⁷. Lo cierto es que sin percibirse los finos detalles que han rodeado a la renuncia y al posterior desarrollo de la institución del papado emérito, algunos han visto en todo ello solamente a un papa teólogo derrotado. Otros como Hans Küng, tienen la certeza de que «con Benedicto XVI existe el riesgo de que haya un papa en la sombra»⁵³⁸. Hay quien también se pregunta ¿realmente ha renunciado Benedicto XVI al ministerio petrino? ¿Ha dejado de ser Papa? En opinión de no pocos expertos, las continuas declaraciones de Ratzinger podrían dejar entrever una posible falta de relación con el nuevo pontificado. Así pues, continúa poniéndose el acento en los interrogantes sobre la misteriosa, enigmática e inédita decisión. Para Ratzinger se trata de renunciar a una actividad, es decir, a un tipo concreto de ejercicio o administración, pero no al ministerio en sí. Esta es una explicación que bien podría disipar las dudas generadas en torno a la falta de revocación

⁵³⁵ En la última biográfica de Pablo Blanco se dice que a los disidentes del nuevo Pontificado que acudieron a visitar a Benedicto a su lugar de retiro, Ratzinger les «echó fuera, con ese modo bávaro, educado; pero los echó fuera». Cf. P. BLANCO, *Benedicto XVI. La Biografía*, 971. También puede consultarse: R. SARAH, *La fuerza del silencio. Frente a la dictadura del ruido* (Palabra, Madrid 32007); J. L. RESTÁN, «El silencio y las palabras de Benedicto»: *Páginas Digital* (24 de mayo de 2017); J. V. BOO, *El papa de la alegría* (Espasa, Barcelona 2016).

⁵³⁶ BENEDICTO XVI, «Saludo de despedida a los Emmos. Srs. Cardenales presentes en Roma (28 de febrero de 2013)»: *Acta Apostolicae Sedis* 105 (2013) 295-296.

⁵³⁷ M. FAGGIOLI, «Da Benedetto XVI a papa Francesco»: *Rivista di Teologia* 54 (2013) 341-364. La cita pág(s) 342-345; véase *El papado emérito: evolución en curso* en R. REGOLI, *El pontificado de Benedicto XVI. Más allá de la crisis de la Iglesia*, 354-355.

⁵³⁸ Para Seewald no es sino el modo que tiene Küng de rentabilizar sus eslóganes. P. SEEWALD, *Benedicto XVI. Una vida* (Mensajero, Bilbao 2020) 1060. Cuando Ratzinger es elegido cabeza de la Iglesia, su hermano Georg aclara: «Cuando Hans Küng afirma que siempre aspiró a una posición en la jerarquía eclesiástica, es la más pura estupidez. Demasiado bien conozco a mi hermano como para eso». G. RATZINGER, *Mi hermano, el Papa*, 297.

de la «aceptación» explicita del momento de la elección⁵³⁹. De esta manera se entiende que el Papa hable de *novedad* en su última intervención oficial y pública (en la que emplea el término *siempre* hasta en quince ocasiones). En efecto, para «quien asume el ministerio petrino ya no tiene ninguna privacidad. Pertenece siempre y totalmente a todos, a toda la Iglesia. [...] El ‘siempre’ es también un ‘para siempre’»⁵⁴⁰. Es menester aplicar a la figura del vicario de Cristo en la tierra, las palabras que Ratzinger emplea: «la entrega de Cristo a la Iglesia es definitiva e irrevocable.

⁵³⁹ Según los términos del ordenamiento canónico, no es una cuestión baladí el momento en que se pronuncia la «aceptación» o el «sí» del candidato que es elegido Pontífice en el cónclave. Se trata de una aceptación expresa, que de no ser revocada conforme al ordenamiento continua vigente. Consúltese CIC § 332; JUAN PABLO II, Constitución apostólica sobre la vacante de la sede apostólica y la elección del Romano Pontífice *Universi Dominici Gregis* (Ciudad del Vaticano 1996) n.87; la Carta apostólica en forma de *Motu Proprio* con la que Benedicto XVI restablece la norma tradicional acerca de la mayoría requerida para la elección del Sumo Pontífice, BENEDICTO XVI, *De aliquibus mutationibus in normis de electione Romani Pontificis* de 11 de junio de 2007 y finalmente, algunas modificaciones de las normas relativas a la elección del Romano Pontífice, ÍD., *Normas nonnullas* de 22 de febrero de 2013.

Antonio Socci, reflexiona sobre las distintas posiciones de los analistas italianos del panorama católico. En su obra entre otras incluye las situaciones planteadas por el erudito y jurista padre Leytam, y el doctor en ciencias canónicas y eclesiásticas Francesco Patruno, sobre la cuestión de si la renuncia declarada el 11 de febrero de 2013 y sometida a plazo con efectos del día 28 del mismo mes a las 20:00 horas, permite hablar de validez de los actos jurídicos del Pontífice en ese intervalo de tiempo. Dado que tanto la renuncia como la aceptación no pueden estar condicionadas a elementos accidentales ni a plazos, según indican los juristas, la última norma de 22 de febrero de 2013 que autorizó la anticipación del cónclave, ¿podría ser considerada nula? «¿Significa esto que también ese cónclave que se realizó con las normas modificadas sería inválido?». Sus investigaciones apuntan a que «o no es una verdadera y plena renuncia al papado, o los motivos excepcionales no han sido explicados. También existe la posibilidad [...], de que ambas circunstancias sean, a la vez, verdad». Cf. A. SOCCI, *El secreto de Benedicto XVI. Por qué sigue siendo Papa*, 88-92.

⁵⁴⁰ BENEDICTO XVI, Audiencia General, Ciudad del Vaticano, 27 de febrero de 2013. Son muchos los autores que especulan sobre el tema de la renuncia y formulan preguntas de respuesta compleja, como es el caso de Saverio Gaeta y Fabrizio Grasso. ¿Significa entonces que el papa Ratzinger no pretendía renunciar al ministerio petrino en cuanto tal? ¿Es este el motivo por el que Benedicto XVI permanece en el Vaticano? La sutileza de la simbología vaticana no pasa desapercibida ante preguntas como ¿por qué en el escudo papal de Benedicto aparece el palio? S. GAETA, *La profezia dei due papi Rivelazioni sulla fine della Chiesa ai tempi di Benedetto e Francesco* (Piemme, Milano 2018) 28-29. Según Grasso si existe reconocimiento mutuo de legalidad por parte de ambos papas, ¿acaso no cabe hablar entonces de una dudosa renuncia? F. GRASSO, *La rinuncia. Dio è stato sconfitto?* (Algra, Zafferana Etnea 2017) 30-31.

En esto consiste [...] lo específico de la nueva alianza, su novedad frente a la ‘antigua’: en que ella se sustenta sobre el *absolutum* de la misericordia divina, irretratable e irrevocable»⁵⁴¹.

¿A qué se debe entonces su permanencia en el recinto del Vaticano y el empleo del escudo heráldico con el palio?⁵⁴². Acaso la firma de sus escritos con el nombre de Benedicto XVI, el tratamiento de Santidad o el uso de la vestimenta talar ¿no están confirmando el *para siempre*? Las investigaciones de numerosos canonistas, quizás con demasiado ruido mediático, conducen a que Socci afirme que «la elección de ser ‘Papa emérito’ representa algo enorme y contiene un ‘secreto’ de grandísima importancia para la Iglesia [...] un ‘cambio histórico’»⁵⁴³. Pero se trata de un cambio que para Ratzinger pasa por resaltar la exigencia de «percibir a la Iglesia en su específica naturaleza interior, [dado que] se trata de una realidad

⁵⁴¹ J. RATZINGER, *Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II. Formulación, transmisión, interpretación* O. C. VII/2 (BAC, Madrid 2016) 914.

⁵⁴² Según el periodista y biógrafo muniqués, «Benedicto XVI utilizó deliberadamente un palio con cruces rojas durante su Misa oficial de inauguración. Este estilo de palio fue llevado por última vez por un Papa alemán, León IX, antes del gran cisma del 1054: una señal del camino hacia la unidad, especialmente, con las iglesias orientales». Cf. P. SEEWALD, *Una vida para la Iglesia. Benedicto XVI*, 122.

⁵⁴³ En efecto, Socci desmenuza las numerosas declaraciones vertidas en el entorno vaticanense, particularmente las que proceden del ámbito jurídico canónico, incluida una de las más significativas, la de monseñor Georg Gänswein, quien afirma que tras una larga meditación teológica Benedicto XVI toma la decisión de renunciar. En este sentido, hay que resaltar la dimensión espiritual del *munus* petrino que Ratzinger continúa ejerciendo según su propia declaración de «siempre» es «para siempre», o lo que es lo mismo, sin una vuelta atrás. Según la teoría política de Carl Schmitt, un Estado pierde su estatus jurídico cuando entra en una situación o estado de excepción más allá de cualquier contingencia o emergencia, pero sin dejar de subsistir nunca como propio Estado. En este aspecto, según Socci, «Gänswein introduce por primera vez la categoría schmittiana del ‘estado de excepción’ como algo incluso ‘querido por el Cielo’ [...] así se plantea la pregunta (¿retórica?) si ‘ha llegado ya el momento de hacer un balance del pontificado de Benedicto XVI’, pero hace comprender enseguida que su respuesta es negativa porque ‘sólo *ex post* los papas pueden ser juzgados y contextualizados correctamente’». Véase «Benedetto XVI, la fine del Vecchio, l’inizio del nuovo: L’analisi di Georg Gänswein»: *Aci Stampa* (21 de mayo 2016) en <https://bit.ly/2Onpcml> (consultada el 2 de septiembre de 2020); «Teología política» en C. SCHMITT, *Le categorie del politico* (il Mulino, Bologna 1972) 34-39; G. FERRO CANALE, «La rinuncia di Benedetto XVI e l’ombra di Carl Schmitt»: *Settimo cielo* (4 de julio de 2016) en <https://bit.ly/2Om6nQc> (consultada el 2 de septiembre de 2020); A. SOCCI, *El secreto de Benedicto XVI. Por qué sigue siendo Papa*, 73-100.

espiritual»⁵⁴⁴. Únicamente a partir de una relectura sacramental del ministerio petrino se vislumbra la verdadera perspectiva eclesiológica y puede garantizarse con ello una correcta comprensión de la forma y sustancia de la renuncia⁵⁴⁵. La clave de bóveda la encontramos en el origen de la potestad y la primacía ostentada por el Pontífice. Si la consagración tiene su origen en un acto sacramental, el carácter indeleble del mismo conduce a la afirmación de que el cese del oficio sin mediar la muerte no causaría nunca la pérdida de tal potestad, tal como observó Karl Rahner tras la clausura del Concilio Vaticano II, al «concebir el primado como el grado supremo del sacramento del orden»⁵⁴⁶. No hay duda de que con el acto de renuncia de Benedicto XVI se ha puesto en marcha una nueva y renovada realidad. En efecto, con su gran gesto de amor hacia la Iglesia se anuncia una nueva evolución incipiente, necesitada seguramente de una mayor conjunción entre el derecho canónico y el desarrollo teológico⁵⁴⁷.

10. PAPA EMÉRITO (2013-)

Considerado por muchos como un papa teólogo o papa profesor más que un papa de gobierno, Joseph Ratzinger-Benedicto XVI en un extraordinario gesto, quizás un gesto de reforma, tras su renuncia continúa testimoniando su fe desde el Monasterio *Mater Ecclesiae*.

A diferencia de las renunciaciones del pasado, la declaración sin precedente alguno del acto de renuncia exclusivamente al ministerio activo, convierte a Benedicto XVI en Papa emérito. De ese modo, en el futuro puede continuar haciendo uso –como se ha mencionado anteriormente–, del tratamiento de *santidad*, el nombre de Benedicto y el hábito talar blanco. En este sentido, a pesar de las reacciones

⁵⁴⁴ P. SEEWALD, *Una vida para la Iglesia. Benedicto XVI*, 88.

⁵⁴⁵ Cf. A. CARRASCO ROUCO, «La renuncia al ministerio petrino. Nota teológica»: *Scripta Theologica* 45 (2013) 467-475.

⁵⁴⁶ K. RAHNER, *Nuovi Saggi* (Paoline, Roma 1968) 513, en R. REGOLI, *El pontificado de Benedicto XVI. Más allá de la crisis de la Iglesia*, 354.

⁵⁴⁷ Cf. *Ibíd.*, 354-355.

contrarias de algunos canonistas⁵⁴⁸, la Santa Sede admite para Joseph Ratzinger el tratamiento de «Papa emérito o Romano Pontífice emérito»⁵⁴⁹. Consciente de la novedad de su decisión, Benedicto XVI sabe que la renuncia alcanza tanto al ejercicio activo del ministerio como a su vida privada a la que no volverá tras la decisión tomada⁵⁵⁰.

Después de pasar algún tiempo en Castel Gandolfo, el 2 de mayo de 2013 el papa emérito se retira al monasterio *Mater Ecclesiae*, enclavado en los jardines de la Ciudad del Vaticano y a poca distancia de la residencia del Papa. Según Mario Bergoglio (1936-), el papa emérito, «constantemente inmerso en Dios» desde su retiro en *Mater Ecclesiae*, es un ejemplo de verdadera oración y de maestro de la fe⁵⁵¹.

Sus conmovedoras palabras en el último rezo del Ángelus hablan de una nueva misión: «El Señor me llama a ‘subir al monte’ a dedicarme todavía más a la oración y a la meditación. Pero esto no significa abandonar la Iglesia»⁵⁵² como constatan las palabras de su última audiencia:

No abandono la cruz, sino que permanezco de manera nueva junto al Señor Crucificado. Ya no tengo la potestad del oficio para el gobierno de la Iglesia, pero en el servicio de la oración permanezco, por así decirlo, en el recinto de San Pedro. San Benito, cuyo nombre llevo como Papa, me será

⁵⁴⁸ El profesor de derecho procesal canónico de la Universidad Pontificia Lateranense Manuel Jesús Arroba argumenta sobre la imposibilidad de que exista la figura de un papa emérito. Cf. M. J. ARROBA CONDE «Un Papa emerito non può esistere»: *Zenit*, 13 de febrero de 2013. <https://it.zenit.org/articles/un-papa-emerito-non-puo-esistere/> (Consultada el 9 de junio de 2018).

Otros aspectos sobre la renuncia del papa Benedicto XVI en G. BONI «Due papi a Roma?»: *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* 35 (2015) 1-76; A. TORNIELLI «Ratzinger: la mia renuncia è valida, assurdo fare speculazioni»: *Vatican Insider, La Stampa* (2014); «Martini, la renuncia de Benedetto e il Conclave del 2005»: *Vatican Insider, La Stampa* (2015).

⁵⁴⁹ Así informó el portavoz del Vaticano Federico Lombardi, quedando superadas las declaraciones contrarias. Cf. R. REGOLI, *El pontificado de Benedicto XVI. Más allá de la crisis de la Iglesia*, 348.

⁵⁵⁰ Cf. BENEDICTO XVI, Audiencia General, Ciudad del Vaticano, 27 de febrero de 2013.

⁵⁵¹ Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Enseñar y aprender el amor de Dios. Prefacio del papa Francisco*. Vol. I, *El sacerdocio* (BAC, Madrid 2017) XII.

⁵⁵² BENEDICTO XVI, *Ángelus*, Ciudad del Vaticano, 24 de febrero de 2013.

de gran ejemplo en esto. Él nos mostró el camino hacia una vida que, activa o pasiva, pertenece totalmente a la obra de Dios⁵⁵³.

Durante los años de retiro, a menudo recibe visitas de numerosas personalidades, familiares y amigos, además de las últimas distinciones académicas⁵⁵⁴. Con la confianza puesta en el Señor transcurren los últimos años de su vida, sin abandonar su pasión por la teología.

A pesar de la pérdida de la visión del ojo izquierdo y disminuida su capacidad auditiva, Ratzinger mantiene una gran lucidez, pero confiesa su temor a convertirse en una carga para otros como consecuencia de vivir un largo periodo de discapacidad⁵⁵⁵. Por otra parte, el progresivo deterioro de su salud, acompañado de continuos y persistentes rumores sobre el empeoramiento de su estado físico e incluso de su inminente fallecimiento, una noticia desmentida por su secretario personal mons. Gänswein, le obligan incluso a remitir una nota a modo de despedida al director del diario *Corriere della Sera*, publicada el 7 de febrero de 2018. En las escuetas líneas, el sencillo e infatigable trabajador de la viña del Señor agradece de manera entrañable y ejemplar, con su gran humildad habitual, el interés mostrado por muchos de los lectores del rotativo en este último periodo de su vida, y

⁵⁵³ Íd., Audiencia General, Ciudad del Vaticano, 27 de febrero de 2013.

⁵⁵⁴ En este sentido, citamos los doctorados *Honoris Causa* concedidos por distintas universidades de todo el mundo: en 1984 por el Colegio de Santo Tomás y san Pablo en Minnesota -Estados Unidos-; en 1985 por la universidad católica de Eichstätt -Alemania-; en 1986 por la universidad católica de Lima; en 1988 por la universidad católica de Lublin -Polonia-; en 1998 por la Universidad de Navarra en Pamplona -España-; en 1999 por la Universidad María Santísima Asunta de Roma -Italia- y en el año 2000 por la universidad de Wroclaw -Polonia-. El 6 de julio de 2015, el papa emérito recibe el doctorado *Honoris Causa* por la universidad pontificia «Juan Pablo II» y por la Academia de Música de Cracovia -Polonia-. En agradecimiento a la distinción recibida, ofrece una valoración musical muy personal: «En ningún otro contexto cultural hay una música tan grande como la que nació con la fe cristiana: de Palestrina a Bach, Händel, Mozart, Beethoven y Bruckner. La música occidental es única, no tiene iguales en otras culturas», porque para él «la música es fruto del encuentro con lo divino». Véase: <http://www.fondazioneratzinger.va/content/fondazioneratzinger/es/news/notizie/benedetto-xvi-riceve-dottorato-honoris-causa--musica-ha-origine.html> (Consultada el 2 de junio de 2018).

⁵⁵⁵ Así responde al ser preguntado si un papa emérito tiene miedo a la muerte. Cf. BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones*, 108.

anuncia que con menor vigor físico se encuentra interiormente en peregrinación a la Casa (del Padre)⁵⁵⁶.

⁵⁵⁶ El acceso al comunicado del papa emérito en: <http://www.periodistadigital.com/religion/vaticano/2018/02/07/la-ultima-carta-de-benedicto-xvi-estoy-en-peregrinacion-hacia-la-casa-religion-iglesia-papa-emerito-ratzinger-corriere.shtml> (Consultada el 8 de febrero de 2018).

CONCLUSIÓN

En el ámbito cultural y académico Joseph Ratzinger es considerado uno de los grandes intelectuales de nuestra época al ocupar un lugar central en el panorama del pensamiento contemporáneo. Con un riquísimo análisis histórico, en buena parte de su producción intelectual, podemos afirmar que nos encontramos ante un claro exponente del panorama teológico anterior y posterior al Concilio Vaticano II. En su condición de profesor, arzobispo, cardenal y papa, Ratzinger se convierte en el gran conocedor del entramado vivo de la Tradición, de la Sagrada Escritura y de la Revelación. En estrecha relación con la filosofía y las demás ciencias humanas, interlocutores esenciales de su teología, el teólogo alemán ha dialogado siempre con los grandes pensadores y con la cultura de su tiempo. En este aspecto, su obra y magisterio, de una profunda y bellísima espiritualidad, constituyen un ejemplo de gran riqueza teológica intra y extra eclesial.

Su labor teológica prosigue durante los casi ocho años de permanencia en la Sede Apostólica. Su teología se nutre de la Escritura y su relación con la fe viva de la Iglesia, y su exégesis seria y razonable reconoce tanto los límites metodológicos de la hermenéutica histórica como las aportaciones que ofrece la hermenéutica de la fe desarrollada conforme al texto⁵⁵⁷. En el momento de su renuncia su trabajo intelectual aglutina más de quinientas publicaciones de todo tipo (libros, artículos, colaboraciones, voces de diccionarios, discursos, etc.) y un gran legado magisterial. En su extensa obra destacan dos tesis, una doctoral sobre la eclesiología agustiniana, y otra de habilitación para la libre docencia sobre la teología de la historia de san Buenaventura. Además de su obra referencial de juventud *Introducción al cristianismo*, un tratado de *escatología* y numerosos textos de eclesiología, así como abundantes publicaciones de carácter cristológico que culminan con

⁵⁵⁷ Para Ratzinger el «Jesús histórico» presentado por la exégesis crítica no puede ejercer eficacia histórica, pues se encuentra demasiado anclado en el pasado para ofrecer una relación personal, un encuentro. Sin embargo, la combinación de las dos hermenéuticas mencionadas permite encontrar al Jesús de todos los tiempos, precisamente en la figura histórica del Jesús de los Evangelios. Véase el prólogo en J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración*, 7-21, O.C. VI/1, 95-105.

la trilogía sobre *Jesús de Nazaret*, que en el conjunto de su producción ocupa una posición preeminente⁵⁵⁸.

Las notas de la partitura de su pensamiento y de su teología configuran la bella melodía de su trayectoria intelectual y humana, en siete posibles claves, a saber, verdad, belleza, amor, esperanza, razón, fe y liturgia. Más allá de ellas, en su pensamiento nunca ha dejado de estar presente la Iglesia y la historia, el dialogo entre fe y razón, las religiones y la cuestión ecuménica, la moral, la ética, la antropología, la ecología, la relación entre la fe cristiana y la política en el tercer milenio, las relaciones con los Estados y las culturas, especialmente con la cultura europea como indican muchos de sus famosos discursos⁵⁵⁹. Para Occidente ha llegado la hora de levantarse⁵⁶⁰ y hacer frente a la aversión que sufre a los interrogantes fundamentales de su razón, quizás sea este el mayor desafío para la actual sociedad postmoderna⁵⁶¹.

El papa teólogo ha sido invitado de honor de innumerables instituciones académicas y de distintos foros culturales y políticos de la sociedad occidental. En sus intervenciones, bien mediante conferencias, lecciones o discursos, evidencia

⁵⁵⁸ Según confiesa de modo conmovedor, quería terminar su vida buscándole a Él, aunque no cabe duda de que lo había encontrado ya desde niño. En este momento cobran importancia de nuevo en su vida las palabras del salmista: «digo para mis adentros: 'Busca su rostro'. Sí, Yahvé, tu rostro busco: no me ocultes tu rostro» (Sal 27,8-9). BIBLIA DE JERUSALÉN [Nueva edición totalmente revisada] (Desclée de Brouwer, Bilbao 2009).

⁵⁵⁹ Se citan los seis textos más significativos y que mejor reflejan su encuentro con el mundo de la cultura: Discurso en la Universidad de Ratisbona: «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones», Ratisbona (Baviera), 12 de septiembre de 2006; Discurso preparado para el encuentro con la universidad de Roma «La Sapienza» (texto de la conferencia que el Papa Benedicto XVI iba a pronunciar durante su visita a dicha universidad, el jueves 17 de enero de 2007. Visita cancelada el 15 de enero); Discurso a los miembros de la Asamblea General de las Naciones Unidas, Nueva York, 18 de abril de 2008; Encuentro con el mundo de la cultura en el Collège Des Bernardins, París 12 de septiembre de 2008; Discurso a representantes de la sociedad británica, Westminster Hall- City of Westminster, 17 de septiembre de 2010; y Discurso con ocasión de la visita al Bundestag, Parlamento federal alemán, Berlín (Alemania), 22 de septiembre de 2011.

⁵⁶⁰ «¡Es hora de levantarse!» en J. RATZINGER, Homilía con motivo de la Festividad de san Corbiniano a los jóvenes de Frisinga, en la catedral de Santa María de Frisinga (11 de noviembre de 1979) en ÍD., *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*, O.C. I (BAC, Madrid 2014) 643-647.

⁵⁶¹ BENEDICTO XVI, DR 42.

una especial atención a las grandes cuestiones que afectan a la cultura y a la sociedad del momento. «Nos encontramos, pues, ante un papa intelectual, ante todo un catedrático alemán, un *Herr Professor* convertido en el Obispo de Roma»⁵⁶², y conocido por el filósofo postmarxista Habermas como el «amigo de la razón»⁵⁶³, precisamente por proponer liberarla «de los límites demasiado estrechos dentro de los cuales queda confinada cuando se considera racional sólo lo que puede ser objeto de experimento y cálculo»⁵⁶⁴. En efecto, la razón –piedra angular o de toque de su teología y su pensamiento–, ha sido su mejor aliado para debatir con intelectuales como Pera, Bueno, Habermas, Galli della Loggia o Flores d'Arcais, entre otros.

El escritor Francisco Umbral sostiene que «el pensamiento religioso ha sido acorralado, durante el siglo XX, por el pensamiento laico o ateo. Ratzinger puede debatir cara a cara con los iconos del ateísmo sin apearse de sus zapatos rojos»⁵⁶⁵. Así es, sus casi ocho años de magisterio han servido para abrir el debate y la reflexión en el ámbito eclesial y en el contexto social y cultural contemporáneo, cada vez más urgente y necesario en una «sociedad sedienta de auténticos valores humanos y que sufre tantas divisiones y fracturas»⁵⁶⁶.

Es difícil encontrar en vida a un autor del que hayan escrito tantas páginas los teólogos, filósofos, juristas, políticos o periodistas. Aunque no siempre en defensa de un pontificado que sin duda requiere aún de mayor perspectiva temporal para poder ser analizado con el debido rigor histórico. Una de las claves hermenéuticas de la reciente historia de su papado la encontramos tras la muerte de Juan

⁵⁶² P. BLANCO SARTO, *Benedicto XVI. El papa alemán*, 21.

⁵⁶³ A. KISSLER, *Der deutsche Papst. Benedikt XVI. und seine schwierige Heimat* (Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005) 153.

⁵⁶⁴ BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en la Asamblea eclesial de la diócesis de Roma, Ciudad del Vaticano, 5 de junio de 2006.

⁵⁶⁵ F. UMBRAL, «Benedicto XVI»: *El Mundo* (29 de abril de 2005) en P. BLANCO SARTO, «Benedicto XVI ¿un pensador posmoderno? El pensamiento de Joseph Ratzinger»: *Límite* 29 vol. 9 (2014) 29-43.

⁵⁶⁶ Benedicto XVI a los participantes en el III Sínodo de la Archidiócesis de Madrid, 4 de julio de 2005. En la presentación del cardenal emérito de Madrid para la edición española de R. REGOLI, *El pontificado de Benedicto XVI. Más allá de la crisis de la Iglesia*, 16.

Pablo II, en su homilía como decano del colegio cardenalicio para la elección de Pontífice.

¡Cuántos vientos de doctrina hemos conocido durante estos últimos decenios! ¡cuántas corrientes ideológicas! ¡cuántas modas de pensamiento! [...] La pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos ha sido zarandeada a menudo por estas olas, llevada de un extremo al otro: del marxismo al liberalismo, hasta el libertinaje; del colectivismo al individualismo radical; del ateísmo a un vago misticismo religioso; del agnosticismo al sincretismo, etc. Cada día nacen nuevas sectas y se realiza lo que dice san Pablo sobre el engaño de los hombres, sobre la astucia que tiende a inducir a error (cf. Ef 4, 14). A quien tiene una fe clara, según el Credo de la Iglesia, a menudo se le aplica la etiqueta de fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, dejarse ‘llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina’, parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos⁵⁶⁷.

Un testigo de excepción como es el prefecto de la Casa Pontificia, Mons. Georg Gänswein, recuerda la pregunta formulada por Seewald al Papa: «¿Usted es el final de lo viejo, o el inicio de lo nuevo»? En opinión de Gänswein, es un privilegio poder vivir «la experiencia de este Papa como un clásico *homo historicus*, el hombre occidental por excelencia»⁵⁶⁸. Joseph Ratzinger-Benedicto XVI encarna la riqueza de la Tradición y un nuevo inicio de la historia bimilenaria de la Iglesia tras su inesperada y firme decisión. Esto es, una nueva e inédita condición eclesiológica y canónica de horizontes desconocidos hasta el momento para teólogos y canonistas.

⁵⁶⁷ Homilía del cardenal Joseph Ratzinger decano del colegio cardenalicio. «Misa ‘*pro eligendo pontífice*’», Ciudad del Vaticano, 18 de abril de 2005. Ratzinger denuncia la «dictadura del relativismo» en su sentido más amplio, pero hay otras visiones que identifican relativismo con la justificación del pluralismo religioso. Véase J. J. TAMAYO, «El discurso de Ratisbona»: *El País* (2006).

⁵⁶⁸ Texto de Mons. Georg Gänswein para la edición italiana de la obra de Regoli, presentada el 20 de mayo de 2016 en Roma. Cf. R. REGOLI, *El pontificado de Benedicto XVI. Más allá de la crisis de la Iglesia*, 365-373.

El teólogo bávaro no deseó ser obispo, prefecto y papa, pero su aspiración de convertirse en «el trabajador de la viña del Señor»⁵⁶⁹ le perfila como ejemplo de vida de fe en el seno de la Iglesia, ya que fuera de la mesa de trabajo o de la biblioteca ha sabido también profundizar en la fe. Con ocasión del 65º aniversario de su ordenación sacerdotal, el papa Francisco nos señala que a través de las obras y en particular de los últimos años de retiro, Benedicto XVI ha hecho «teología de rodillas»⁵⁷⁰. Como dice su predecesor, no sólo es un gran teólogo y un maestro de la fe sino principalmente un hombre de paz, cercano a la santidad y a Dios⁵⁷¹.

⁵⁶⁹ Cf. BENEDICTO XVI, Primeras palabras. Bendición apostólica *Urbi et Orbi*, Ciudad del Vaticano, 19 de abril de 2005.

⁵⁷⁰ La expresión «teología postrada, arrodillada» se debe a von Balthasar. Para él es fundamental tomar conciencia de que la teología debe hacerse con oración y humildad, puesto que «descansa entre los abismos de la obediencia y del amor humilde». Cf. J. RATZINGER «Homilía pronunciada en el funeral de Hans Urs von Balthasar»: *Communio* 4 (1988) 351.

⁵⁷¹ El papa Francisco recuerda las palabras del Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal Müller, que sintetizan la figura de Benedicto XVI como uno de los grandes teólogos y doctores de la Iglesia que han ocupado la cátedra petrina. Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Enseñar y aprender el amor de Dios. Prefacio del papa Francisco*. Vol. I, *El sacerdocio*, XI-XII.

CAPÍTULO 2. ESTUDIO DE LAS FUENTES DE BENEDICTO XVI

INTRODUCCIÓN

En este capítulo estudiaremos de manera sistemática e histórica las principales corrientes de pensamiento junto a los autores de mayor influencia en el desarrollo intelectual de Joseph Ratzinger, con el fin de alcanzar una mejor base científica que sustente las líneas que serán abordadas en el capítulo quinto y último de la tesis. Especialmente, aludiremos a los mentores de su teología, y de un modo más focalizado, a los inspiradores e interlocutores de su magistral discurso pronunciado el 12 de septiembre de 2006 en el Aula Magna de la Universidad de Ratisbona.

Para exponer, analizar y valorar adecuadamente la temática contenida en el discurso, previamente nos adentramos en aquellas fuentes reconocibles y sustanciales de las que bebe nuestro autor. Es decir, los maestros que directa e indirectamente han influido en la génesis de su pensamiento filosófico-teológico y que la propia historia nos permite rescatar y actualizar. En este sentido, el protagonismo del retorno a las fuentes –Escritura y Santos Padres– tan presente en la teología de las universidades alemanas, constituye un elemento indicativo de cuán imprescindible es el componente histórico, para rastrear el mapa de las ideas de una de las mentes más excelsas del pensamiento moderno, cuyos pilares fundamentales son la fe, la razón y la historia⁵⁷².

El recorrido desde la antigüedad pagana y cristiana a través de los Padres de la Iglesia, de los pensadores medievales y los maestros contemporáneos nos proporcionará la posibilidad de contextualizar la matriz intelectual de nuestro teólogo. En este sentido, su discurso se asienta fundamentalmente sobre la razón y la

⁵⁷² Aidan Nichols resalta una doble dimensión en el pensamiento de Ratzinger, la tradición y la modernidad. Cf. A. NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger: an introductory study* (T. & T. Clark, Edinburgh 1988) 296. Por otra parte, en opinión de Réal Tremblay, Ratzinger «se encuentra entre los mejores teólogos de nuestro tiempo. [Y aunque] se esté o no de acuerdo con él, su pensamiento ejerce hoy día una fascinación por su amplitud y profundidad, su originalidad y su relación con la vida». R. TREMBLAY, «L'Exodo, une idée maîtresse de la pensée théologique du cardinal Joseph Ratzinger?»: *Studia Moralia* 28 (1990) 523-550.

fe, pues el cristianismo apela y reivindica a la razón, en permanente diálogo desde la época patristica hasta el periodo de la fusión entre Ilustración y fe. En definitiva, la consideración filosófica del cristianismo, por la fuerza y la coherencia de sus razones y por la capacidad de penetración y análisis de la realidad, añade un plus o valor a la acción humana, ya sea individual o colectiva⁵⁷³. En efecto, podemos hablar del cristianismo como «la perfecta filosofía, la que ha penetrado hasta la verdad»⁵⁷⁴ y ha armonizado la razón y la fe. Así pues, razón y fe son dos luces que según Tomás de Aquino no pueden contradecirse entre sí, puesto que ambas proceden de Dios⁵⁷⁵. Ciertamente, la fe no debe temer a la razón, ya que la fe la busca y en ella deposita su confianza⁵⁷⁶. Sin embargo, el pasado siglo, convertido en testigo del desfondamiento de la razón ilustrada e incapaz de cumplir las promesas de progreso y autonomía del hombre⁵⁷⁷, deja traslucir un cierto autoengaño y desilusión como se percibe en la actual cultura postmoderna, cuya característica principal es, como muchos consideran, la dificultad de la razón humana para alcanzar

⁵⁷³ Aunque se trata de una cuestión delicada, espinosa y no poco discutible, para algunos autores hay cierta sospecha de que la practica filosófica, aunque anterior a la filosofía cristiana, en cuestión de métodos y pautas a seguir, hunde sus raíces en la revelación. Por ello hay quien habla de una filosofía cristiana, que en nada está emparentada con las ideologizaciones humanas y sus obcecaciones irracionales. Véase *Una filosofía cristiana* en A. PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Jornada de filosofía cristiana* (Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2004) 123-131.

⁵⁷⁴ Ratzinger aclara que no se trata de la filosofía como una disciplina puramente teórica de índole estrictamente académica, sino más bien el saber en sentido práctico, el arte de cómo vivir y morir rectamente a la luz de la verdad. Cf. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* (Sígueme, Salamanca 2005, 2013) 144-145.

⁵⁷⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, VII, en Carta encíclica sobre las relaciones entre fe y razón *Fides et ratio* (Ciudad del Vaticano 1998) n.43.

⁵⁷⁶ Al participar de la luz de la inteligencia divina, el hombre está capacitado para llegar al conocimiento de la verdad. En efecto, la inteligencia para alcanzar la realidad inteligible va más allá de los meros fenómenos sin quedar pues, circunscrita únicamente al mero conocimiento de las ciencias empíricas. Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes* (Ciudad del Vaticano 1965) n.15, AAS 58 (1966) 1025-1115 (DH 4301-4345).

⁵⁷⁷ El Concilio Vaticano II alude a la autonomía de las realidades terrenas, cuyos valores y leyes el hombre debe descubrir a través de la investigación metódica del conocimiento científico. Pero también señala que debe ser alcanzado sin oposición a la fe (GE 36). Por tanto, aunque lógicamente la autonomía de la ciencia es legítima, no es menos cierto que su desarrollo sólo es válido en oposición a la fe. Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO I, Constitución dogmática sobre la fe católica *Dei Filius*, Roma, 24 de abril de 1870 (DH 3004).

la verdad, ensombrecida por el desarrollo y el progreso técnico de la civilización occidental.

Un nuevo siglo marcado por el cambio cultural que despide a una época conocida como modernidad y da la bienvenida a una *razón o pensamiento débil* al que le resulta fácil retorcer y manipular la verdad⁵⁷⁸, es el contexto en el que se inicia el pontificado de Benedicto XVI, con un objetivo realmente acuciante para el teólogo alemán, no descartar una razón ensanchada, «una razón abierta a la cuestión de la verdad y a los grandes valores inscritos en el ser mismo y, por consiguiente, abierta a lo trascendente»⁵⁷⁹.

Con gran insistencia Benedicto XVI propone una mayor apertura de la razón a la riqueza total de la realidad, sin oposición a las ciencias sino más bien al cientificismo que otorga a la racionalidad científicista la capacidad absoluta para dar respuesta a todo⁵⁸⁰, a costa de una razón cada vez más disminuida, circunscrita a la mera dimensión positivista. Según el positivismo, en efecto, la razón no encuentra espacio para los interrogantes humanos más importantes y decisivos que, por tanto, de manera muy peligrosa empequeñece y reduce al hombre.

⁵⁷⁸ Aunque la razón es siempre la razón, los desastres sucedidos a lo largo de la historia han rebajado la confianza en la razón hasta llegar a los tiempos del pensamiento fragmentado, inestable e incierto. Esto es, bajo el slogan italiano de los años 80, el llamado por Vattimo y Rovatti *pensiero debole* o *pensamiento débil*. Este aspecto, son muchas las aportaciones del pasado siglo y del comienzo de éste sobre una visión que pone de manifiesto una falta absoluta de seguridad sobre qué es el mundo y, por ende, qué es el hombre. E. GERVILLA CASTILLO, «Razón 'débil' y Educación 'light'»: *Teoría de la Educación* vol. VI (1994) 149-160; G. VATTIMO - P. A. ROVATTI, *El pensamiento débil* (Cátedra, Madrid 1988). Consúltense algunos títulos: G. LUKACS, *Asalto a la Razón* (Grijalbo, Barcelona 1972); I. REGUERA, *La miseria de la razón* (Taurus, Madrid 1980); F. JARAUTA, *La crisis de la razón* (Universidad de Murcia 1986); J. MUGUERZA, *La razón sin esperanza* (CSIC, Madrid 2009); V. D'ANGELO, «Marxismo y ontología débil: El comunismo libertario de Gianni Vattimo»: *Astrolabio. Revista internacional de filosofía* 16 (2015) 77-87; B. OCHOA GAXIOLA «La discusión ontológica ente hermenéutica analógica y hermenéutica débil»: *Universitas Alphonsiana* 35 (2019) 11-23.

⁵⁷⁹ BENEDICTO XVI, Discurso durante la inauguración del 85º Curso Académico en la Universidad Católica del Sagrado Corazón, Roma (Italia), 25 de noviembre de 2005.

⁵⁸⁰ ÍD., Discurso con ocasión de la bendición de la primera piedra de la Universidad de Madaba del patriarcado latino, Madaba (Jordania), 9 de mayo de 2009.

Desde la perspectiva del concepto *razón abierta* entramos en el estudio de aquellas fuentes más importantes que han nutrido el pensamiento de Joseph Ratzinger, para que de ese modo y en relación con la maduración de sus ideas y de sus obras, se puedan descubrir y ponderar los elementos fundamentales que lo estructuran. En este sentido, se trata de una arquitectura teológica que permite analizar la génesis intelectual y la formación en general de nuestro autor.

El actual ambiente cultural de Occidente hace más apremiante no olvidar cuál ha sido el elemento constitutivo de Europa. En efecto, se ha de reconocer necesariamente la importancia del clima intelectual del siglo IV a.C. en el origen del derecho, la democracia, los cánones morales o en el espacio otorgado a la razón. Por este motivo, como insiste frecuentemente Ratzinger en muchas de sus obras, para estudiar qué es Europa, de ningún modo se puede sustraer el presente estudio a la herencia del pensamiento griego, pues en opinión del teólogo alemán el problema de muchos debates de nuestro tiempo, sobre todo en el ámbito político, es el desconocimiento del verdadero significado del concepto Europa.

Europa, en tanto palabra, como noción geográfica y espiritual, es una creación de los griegos [...]. El cristianismo es, por tanto, la síntesis transmitida en Jesucristo entre la fe y el espíritu griego. [...] En esa síntesis se basa Europa. El intento del Renacimiento de depurar el elemento griego, es una empresa tan fatal de perspectiva como insensata, al igual que el intento reciente de crear un cristianismo deshelenizado. Europa, en un sentido estrecho, surge, a mi juicio [dice Ratzinger], gracias a esa síntesis y reposa sobre ella⁵⁸¹.

Una vez revisadas las principales líneas del pensamiento griego se afrontará la aportación de Agustín de Hipona, uno de los conspicuos mentores de nuestro

⁵⁸¹ J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Mi cristiandad. Discursos fundamentales* (Planeta, Barcelona 2012) 171-174.

autor, que en concordancia con los filósofos atenienses ha sabido escuchar «a su maestro interior, la verdad»⁵⁸².

Dotado de una brillantísima inteligencia y de una sutiliza lingüística, Agustín es reconocido con mayor simpatía por el pensamiento moderno, muchas veces en oposición a la capacidad sintética y analítica de Tomás de Aquino, en quien encaja armoniosamente toda sabiduría cristiana y pagana.

Algunas de las ideas de Agustín de Hipona de gran influjo en la teología ratzingeriana van a permitirnos acceder al pensamiento reinante en el contexto filosófico griego, herencia fundamental de la Europa de la razón a la que sin duda le debe su desarrollo y el modo de pensar. En este sentido, Ratzinger destaca los elementos más importantes y decisivos de dicha herencia, por un lado, el espíritu griego y el sistema de gobierno democrático decisivo para la política según los planteamientos de Platón y Aristóteles, y por otro la extensión del mandato evangélico desde Jerusalén a Roma. Así, a partir de un análisis estrictamente histórico, no se ha renunciado nunca a contemplar por fin un cristianismo deshelenizado, aunque a tal empresa quizás le falte una base rigurosa y una completa justificación, en vista de los frustrados intentos realizados hasta el momento⁵⁸³.

Ciertamente, en el pensamiento de los primeros Padres observamos con plena nitidez el rastro platónico, incluso en el propio monacato⁵⁸⁴, que alimentado de las epístolas joánicas demuestra en oposición al desarrollo espiritual, cierto

⁵⁸² Para estudiar la filosofía del primer Agustín, Ratzinger recomienda consultar E. KÖNIG, *Augustinus philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins* [Augustinus philosophus. Fe cristiana y pensamiento filosófico en los primeros escritos de San Agustín] (Múnich, 1970) en *Ibíd.*, 284.

⁵⁸³ Los intentos de suprimir cualquier vestigio griego en el cristianismo serán tratados en el último capítulo de la tesis, pues configura uno de los aspectos fundamentales del discurso pronunciado por Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona, en *Ibíd.*, 172-177.

⁵⁸⁴ Sobre el monacato se citan algunas obras de interés: J. P. MASSANET, *San Antonio Abad, el Grande* (Difusión, Buenos Aires 1946); P. VAN CAUWENBERGH, *Étude sur les moines d'Égypte: depuis le Concile de Chalcedoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)* (Cisalpino-Goliardica, Milano 1973); P. ROUSSEAU, *Pachomius: the making of a Community in fourth-century Egypt* (University of California Press, Los Angeles 1985) y J. LEACLERCQ, *Umanesimo e cultura monastica* (Jaca Book, Milano 1989).

desprecio por el mundo⁵⁸⁵, observado con repugnancia y como un estorbo para llevar una existencia alejada del ruido mundano. Así, en medio de las necesidades humanas, particularmente las biológicas, la componente divina del hombre no es vista con poca dificultad. Pero como sugiere el Estagirita, desde la visión del hombre como ser animal, racional y político⁵⁸⁶, debe existir una relación equilibrada entre cuerpo y alma.

Para avanzar en el estudio del pensamiento ratzingeriano debemos sumergirnos en la cultura griega, en las corrientes agustiniana, franciscana, dialógica hebrea y personalista, con el fin de encontrar un nutrido elenco de pensadores con los que a menudo nuestro teólogo entabla diálogo, como, entre otros son, Sócrates, Platón, Aristóteles, Plotino, Agustín, Buenaventura, Newman, Buber, Guardini, De Lubac o von Balthasar entre otros.

En el Ratzinger platónico e indudablemente histórico, se observa el potente influjo de san Agustín y de san Buenaventura, pero escasamente de santo Tomás. Naturalmente, los grandes de la teología son descubiertos por el joven Ratzinger

⁵⁸⁵ En el desarrollo del monacato, Ratzinger distingue cinco oleadas con su tendencia de naturaleza espiritual. El monacato primitivo es la «salida de un cristianismo acomodado» como refleja su principal impulsor, Antonio de Egipto, o también Basilio, que procedente del monacato oriental, es considerado como el «patrón de las órdenes hospitalarias y de las encargadas de la enseñanza» en un movimiento monacal de comunidades sin voto. En Europa, el monacato se inicia con la actuación de Gregorio Magno, que hace levantar así a la nueva Europa cristiana tras el movimiento de reforma de Cluny en el siglo X, dándole forma a su verdadera idea. Después, en el siglo XIII, irrumpen las figuras de san Francisco y santo Domingo, que con un nuevo «pueblo de Dios» deciden renunciar a los bienes materiales para vivir conforme al Evangelio. Más tarde en el siglo XVI surgen los movimientos de evangelización en América, África y Asia, de la mano de jesuitas, dominicos y franciscanos, hasta que en el siglo XIX se expanden las congregaciones misioneras con una importante participación de la mujer. Si bien, desde el comienzo del cristianismo –como señala Ratzinger– «no fueron nunca, ciertamente, ni obispos ni sacerdotes, pero sí portadoras de la vida apostólica y de su misión universal». Cf. J. RATZINGER, *Iglesia. Signo entre los pueblos*. O.C. VIII/1 (BAC, Madrid 2015) 341-348.

⁵⁸⁶ El hombre no es un ser autárquico. Su naturaleza guiada por la razón está preparada para la relación con los demás, es decir, para la vida en sociedad o comunidad. Cf. ARISTÓTELES, *Política*, I, 1253a; VII, 1332b; Véase *Acerca del alma* (Gredos, Madrid 1978).

de la mano de su querido maestro Gottlieb Söhngen. Así pues, la historia y la tradición se encuentran muy presentes en el patrimonio filosófico-teológico recibido por Ratzinger.

También Escritura y Tradición, íntimamente unidas, se convierten en los dos pilares básicos de su teología, sin olvidarnos de la fe viva de la Iglesia y la preeminencia del pensamiento histórico tan presente en aquel tiempo en Alemania, especialmente durante los años en que el joven teólogo realiza su doctorado con una importante dimensión histórica.

1. EL PENSAMIENTO GRIEGO, BASE DE LA CULTURA EUROPEA

El inicio de la historia de Occidente se sitúa en el momento más álgido del desarrollo de la historia del pensamiento griego, cuando adquieren máxima relevancia las ideas de algunos de los pensadores más ilustres de la cultura occidental. Así pues, la filosofía, a partir de una posible influencia oriental, no deja de ser una creación propia del genio helénico. El modo nuevo de pensar, el nacimiento de la ciencia y su contribución a la historia de la civilización son la gran aportación griega. Al fin y al cabo, hubiera o no préstamo de conocimientos científicos, astronómicos y matemático-geométricos procedentes de otras culturas, el débito de conocer las categorías racionales y de poder repensar hasta convertir dicho conocimiento en teoría se debe principalmente al pensamiento helénico.

Es evidente que existe una gran diferencia entre las creencias religiosas orientales y la ciencia filosófica racional basada en el *logos*. Además, no se constata en las obras ni en la forma griega de pensar de la época dichas creencias. En definitiva, es difícil admitir que la doctrina asiática hunda sus raíces en el pensamiento helénico, pero incluso de ser así, lo que en modo alguno se discute es que el comienzo de una nueva forma de pensar se produce en Grecia. Aunque sin duda algunos de los conocimientos matemático-geométricos de procedencia egipcia y astronómicos de origen babilonio fueron aprovechados por los griegos, quienes los destinaron a una nueva forma de conocimiento basado en el amor por el estudio y en la búsqueda de la verdadera sabiduría.

La razonabilidad presente en la literatura de Israel no es ajena a la filosofía clásica griega. Naturalmente, tan obvia es la síntesis entre la revelación judeo-cristiana y el pensamiento griego⁵⁸⁷, que la razón no puede más que convertirse en el mejor aliado del cristianismo, tal como recordaba en 1959 el joven teólogo Ratzinger en su lección inaugural en la Universidad de Bonn⁵⁸⁸.

Así, en un contexto espiritual, cultural y político propicio para ello surge el nuevo saber filosófico, fuente de felicidad para el hombre. La poesía homérica junto a la religión órfica basada en la concepción dualista del hombre –cuerpo y alma inmortal–, además de unas condiciones políticas y económicas de gran estabilidad, son algunos de los antecedentes o factores que favorecen el nacimiento de la filosofía antigua⁵⁸⁹.

El hombre busca, contempla y vive en la verdad proporcionada por la explicación de toda la realidad y del ser (contenido), mediante la reflexión racional (método), por el mero deseo de conocer la verdad, lejos de una utilidad práctica (objetivo). En efecto, éstos son los elementos de la ciencia filosófica tan necesaria para

⁵⁸⁷ Se trata de una cuestión presente en el discurso pronunciado por Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona, y que se ha tratado en el capítulo anterior con la expresión «el robo de los griegos». Cf. I. CARBAJOSA PÉREZ, «Fe bíblica y filosofía griega. A propósito del discurso de Benedicto XVI en Ratisbona Benedicto XVI»: *Revista Española de Teología* vol. 70 (2010) 7-19.

⁵⁸⁸ Véase en J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (Taurus, Madrid 1962) 41-43.

⁵⁸⁹ Antes de la aparición de la filosofía como búsqueda racional del saber, la poesía ejercía un papel fundamental en la formación del espíritu, pues alimentado gracias a los poemas de la *Ilíada* y la *Odisea* atribuidos a Homero (siglo VIII a.C.), trataba de explicar la realidad, el principio y el origen de todo lo que existe a través del mito. El orfismo, por su parte, debe su existencia al mito de Orfeo, cuya novedad fundamental se encuentra en un principio divino inmortal (alma) atrapado en el cuerpo del hombre para expiar una culpa originaria. El orfismo se encuentra en la base de las explicaciones dadas sobre la concepción numérica o matemática (principio de las cosas y también de la música según Pitágoras); también en el *logos* y la dimensión infinita del alma según Heráclito; en la trasmigración de las almas en la que creía firmemente Empédocles; y especialmente, en una parte del pensamiento de Platón sobre la naturaleza y la función del alma humana. Puede consultarse en: W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and greek religion. A study of the Orphic movement* (Princeton University, London 1993); L. BRISSON, *Orphée et l'orphisme dans l'antiquité gréco-romaine* (Aldershot, Brookfield-Vermont 1995). Sobre Homero se indican algunos títulos recientes: J. GRIFFIN, *Homero* (Alianza, Madrid 2008); C. M. BOWRA, *Homero* (Gredos, Madrid 2013); K. LAWRENCE, *Homero entre historia y ficción en la literatura griega imperial* (Cambridge University Press, Cambridge 2015).

la mente humana⁵⁹⁰, que en su vertiente metafísica o especulativa trata de buscar una explicación al origen del universo, y en su vertiente ética, estudia la vida del hombre en relación consigo mismo, con el mundo y con el resto de los hombres, de lo que se deriva una reflexión práctica, moral y política. Posteriormente, la filosofía descubre una tercera vertiente, la filosofía crítica a la que corresponderá indagar en la teoría del conocimiento⁵⁹¹.

Aunque la regla-guía de este capítulo sean los autores o escuelas que representan un hito en la formación filosófico-teológica de Ratzinger, es decir, en este epígrafe serían fundamentalmente Sócrates y Platón, es menester, sin embargo, dada la importancia que para nuestro autor supone el encuentro entre la filosofía griega y la fe bíblica, incorporar junto a las fuentes más destacadas algunos de los aspectos más relevantes del pensamiento presocrático y aristotélico.

1.1. Primeras explicaciones presocráticas sobre la realidad

Sin adentrarnos en un pormenorizado estudio se enunciarán sólo algunos de los modelos cosmológicos que tratan de ofrecer respuesta a la pregunta filosófica sobre el principio o principios de la realidad, o lo que es igual, sobre el fundamento de todo lo real, a través de un breve recorrido por la historia de la filosofía.

Los filósofos de Mileto, llamados naturalistas, consideraron necesario establecer un único principio o sustancia que fuera el origen, sustrato y causa de la Naturaleza. Ciertamente, los primeros filósofos del ágora de la ciudad jónica de Mileto, buscaban el *arjé*, principio último de lo real. En este sentido, los cosmólogos

⁵⁹⁰ Cf. G. REALE - D. ANTISERI, *Historia de la Filosofía*. I. *De la Antigüedad a la Edad Media*. 1. *Filosofía antigua-pagana* (Herder, Barcelona 2010, reimpr. ³2010) 5-15.

⁵⁹¹ William Guthrie sugiere la aparición de la tercera vertiente sólo cuando el pensamiento filosófico ya ha avanzado y el hombre se pregunta por su origen y naturaleza, «¿En qué se basa última y definitivamente nuestro conocimiento? ¿En el testimonio de los sentidos? ¿Tenemos alguna prueba de que nos ponen siempre en contacto con la realidad? ¿Son seguros y correctos nuestros procesos mentales?». Son estas sólo algunas de las interesantes preguntas formuladas por la filosofía crítica acerca de la naturaleza y el fundamento del pensamiento humano, porque como hicieran de algún modo Heráclito y Parménides en la Grecia del siglo V a.C., pone en duda el alcance del conocimiento sensible Cf. W. K. C. GUTHRIE, *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles* (Fondo de Cultura Económica, México ²1994, reimpr. ⁵2005) 24-26.

Tales, Anaximandro y Anaxímenes, llamados físicos (conocidos pensadores jónicos de finales del siglo VII y parte del siglo VI a.C.) indagan en la realidad primera, en el fundamento de las cosas o en la naturaleza (*phýsis*) a través de la explicación racional (*logos*). Así pues, para alcanzar el ser de las cosas es necesario realizar un esfuerzo intelectual más allá del conocimiento sensible, que permita a la luz de la razón conocer qué es la realidad.

Para el astrónomo Tales de Mileto, primer filósofo griego dedicado a profundizar en el conocimiento del primer principio de lo real mediante la investigación racional, el agua es el principio originario y la causa de todas las cosas⁵⁹². Para su discípulo y sucesor Anaximandro, se trataría en cambio de un principio indefinido e indeterminado, denominado *ápeiron*, el que origina, da consistencia y es el fin o destino de las cosas⁵⁹³. Por su parte, Anaxímenes –tercer filósofo de la escuela milesia– concibe el aire como el principio o sustancia responsable de la multiplicidad de las cosas, puesto que la atmosfera constituye el medio vital invisible que rodea a la tierra⁵⁹⁴.

Heredero de los milesios, en los siglos VI y V a.C. la doctrina del *todo fluye* es propuesta en Éfeso por el enigmático Heráclito. Llamado también el *oscuro* y el *adivinator*, Heráclito es un filósofo del que apenas se conocen sus escritos, pero su famosa doctrina sobre el movimiento y el fluir de las cosas por la relación de fuego-*logos*-naturaleza ha sido célebre en todas las épocas. Destacado por el hermetismo

⁵⁹² A través de Aristóteles nos han llegado sus reflexiones acerca del elemento que puede ser transformado según la temperatura y que se encuentran en el principio de las cosas, pues las semillas de todas las cosas son de naturaleza húmeda y el agua es «el principio de la naturaleza de las cosas húmedas». Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 3. 983b.

⁵⁹³ Lo indeterminado es identificado con el caos, de tal modo que el mundo o Cosmos (ordenado) procede del caos según la creencia griega, admiradora de la perfección en las formas. Cf. J. M. NAVARRO CORDÓN - T. CALVO MARTÍNEZ, *Historia de la Filosofía* (Anaya, Madrid 1978) 25; R. CAMBRA, *Historia sencilla de la filosofía* (Rialp, Madrid 1961, ²⁸2010) 42. Véanse las consideraciones de Anaximandro en los textos de: ARISTÓTELES, *Física*, III, 4; SIMPLICIO, *Física*, 24, 13-25 (12A9) en G. REALE - D. ANTISERI, *Historia de la Filosofía. I. De la Antigüedad a la Edad Media. 1. Filosofía antigua-pagana*, 52.

⁵⁹⁴ «Así como nuestra alma, siendo aire, nos mantiene cohesionados, así también el soplo y el aire sustentan todo el cosmos». ANAXÍMENES, *frag.* 2 (Diels-Kranz) en *Ibíd.*

de sus proposiciones, para el filósofo del dinamismo de la realidad –en armonía con los órficos– el alma del hombre, infinita e inmortal, es lo más bello⁵⁹⁵.

Los pitagóricos fundaron un movimiento o escuela con una gran difusión en el ámbito filosófico, religioso y político de la época. Consideraban los números, además de una mera abstracción mental, como los elementos o principios específicos regidores del universo⁵⁹⁶. Precisamente, en la época de Pitágoras (siglo VI-V a.C.), junto a los llamados metafísicos, se encuentra Jenófanes de Colofón quien cuestiona la concepción mitológica de los dioses de Homero y Hesíodo. Ahí comienzan las críticas de las atribuciones antropomórficas de los dioses. Para Jenófanes el principio tierra es el elemento principal del conjunto del cosmos y de nuestro planeta. Mientras que para Parménides a quien se atribuye el gran principio de no-contradicción⁵⁹⁷, existe un ente, único, infinito, eterno e inmutable, responsable de todo lo que existe, al que llama Dios. Al margen de toda doctrina panteísta, Parménides marca un hito decisivo en el desarrollo de la filosofía griega. Su discípulo Zenón de Elea, refuta las tesis opuestas de los adversarios de su maestro, mediante la llamada *demostración por el absurdo*, consistente no tanto en demostrar la tesis de la que se parte, sino en llevar al absurdo la tesis contradictoria⁵⁹⁸.

Finalmente, después de Parménides, adquiere relevancia la filosofía pluralista de Empédocles, Anaxágoras y Demócrito, con explicaciones que parten de las

⁵⁹⁵ La dificultad de una realidad en continuo cambio, como es el devenir del Universo regido por el *logos* y el fuego, se basa en la imposibilidad de poder sumergirse dos veces en el mismo río. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 5, 1010a y TOMÁS DE AQUINO, *STh.* I-II, q.84, a.1. Véanse también los fragmentos 25-27 en HERÁCLITO, *Fragmentos* (Encuentro, Madrid 2015) 90-99.

⁵⁹⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 5, 986a.

⁵⁹⁷ El principio de no-contradicción al que está sometido la inteligencia se basa en la proposición siguiente: «es imposible ser y no ser a la vez y en el mismo sentido». T. ALVIRA - L. CLAVELL - T. MELENDO, *Metafísica* (EUNSA, Pamplona 1982, ²2001) 43-50.

⁵⁹⁸ Zenón ilustró la teoría de su maestro con el ejemplo de la carrera entre la tortuga y el mejor corredor del Ática, Aquiles. Racionalmente comprobó que el movimiento no se puede demostrar. De ahí reza la famosa frase: «el movimiento se demuestra andando» acuñada por el filósofo Diógenes, que levantándose y echando a andar mostró el movimiento, pero no como advertía Zenón, es decir, no como experiencia sensible sino inteligible. R. CAMBRA, *Historia sencilla de la filosofía* (Rialp, Madrid 1961, ²⁸2010) 47-48. Véase el texto del Parménides de Platón, que ilustra claramente la estructura del método empleado por Zenón. Cf. PLATÓN, *Parménides* 128b-c-d.

cuatro raíces o elementos de los que derivan todas las cosas. Según Empédocles, los fundamentos de todo lo que existe son el *agua*, el *aire*, la *tierra* y el *fuego*. Para Anaxágoras el cosmos procede de la mezcla de semillas de todas las cosas (*homeomerías*) que inicialmente reflejan el caos, pero que una Inteligencia (*Nous*) las convierte en orden gracias al movimiento del que está dotado el átomo, principio del que derivarían todas las cosas según Demócrito y su maestro Leucipo⁵⁹⁹.

En todos estos filósofos se hace presente claramente la búsqueda de la verdad, a veces más allá del testimonio de los sentidos, como sostiene Heráclito, por medio del ejercicio de la razón. En ellos, aunque particularmente en Parménides, se establece por primera vez la correlación, más aún la identidad, entre ser e intelecto. De esta ingénita racionalidad del ser se hace cargo también Heráclito en su doctrina del *Logos* primordial que permea todas las cosas. Así pues, el pensamiento griego atisba ya en sus inicios tanto la absoluta apertura de la razón al ser como la intrínseca racionalidad de este. He aquí un punto real de conexión, por remoto que parezca, entre aquellos venerables presocráticos y la reivindicación ratzingeriana de una razón abierta a la totalidad de lo real, supuesta la mediación de las grandes figuras de la historia del pensamiento, naturalmente Aristóteles y Hegel *in primis*.

1.2. Los maestros sofistas

Evidentemente, la investigación filosófica continuará su curso animada por «el genuino asombro, del que, según la tradición platónico-aristotélica, surge el filosofar»⁶⁰⁰. Ciertamente, la expresión filosofía surge en la escuela socrática y de ahí llega a Platón. Está cargada de ironía frente a los sofistas, que se creían sabios

⁵⁹⁹ Cf. G. REALE - D. ANTISERI, *Historia de la Filosofía*. I. *De la Antigüedad a la Edad Media*. 1. *Filosofía antigua-pagana*, 44-47.

⁶⁰⁰ Las preguntas vitales para el hombre ponen en marcha la búsqueda, la trayectoria a seguir por el pensador, o lo que es lo mismo, la permanente reflexión humana en el curso de la historia: «¿Cómo llega a ser el mundo? ¿Por qué existe? ¿Qué lo mantiene en el ser y no deja que se disuelva, por así decir en la nada? [...] ¿Por qué existe algo en lugar de la nada?». Cf. J. M. PETIT - T. MELENDO - R. ROVIRA *et alii.*, *Metafísica en pensadores españoles* (Fundación Fernando Rielo, Madrid 2009) 75.

sin serlo. Sócrates se dice no sabio, sino sólo, modestamente, amigo de la sabiduría⁶⁰¹.

La filosofía ateniense alcanza un punto álgido entre los siglos V y IV a.C. con los maestros llamados sofistas, que dedicados a la actividad mercantil de la enseñanza de la dialéctica y del arte de la retórica para refutar, defender, argumentar y persuadir públicamente, pierden el interés por la naturaleza y el cosmos. Sus reflexiones se sitúan en torno al hombre, a su modo de conocer, su desarrollo moral y la posición como miembro integrante de la sociedad. Es así como gracias al nuevo movimiento sofista se inicia un periodo humanista en el que se indagan e investigan los problemas que atañen al hombre y, por ende, a la sociedad, sobre todo los que se derivan de los cambios sociopolíticos de la época.

Frente a posiciones relativistas y escépticas, la verdad y el bien impregnan pues la reflexión filosófica de los grandes clásicos de la Grecia del siglo IV a.C., Sócrates, Platón y Aristóteles, aunque también del resto de la historia del pensamiento⁶⁰².

1.3. Sócrates y Platón

La filosofía moral en Occidente marca un hito con la figura de Sócrates, un filósofo asistemático que no habiendo dejado ninguna obra escrita, en cambio proporcionó un método para buscar la verdad a partir del reconocimiento abierto y consciente de la propia ignorancia del hombre. Así lo indican sus propias palabras: «Sólo sé que no sé nada, pero aún supero a la generalidad de los hombres que no saben esto tampoco»⁶⁰³. Se trata, por tanto, de un conocimiento que comienza por uno mismo, y que con la máxima *conócete a ti mismo*, permite penetrar en el alma

⁶⁰¹ Puede consultarse PLATÓN, *Apología de Sócrates* (Alhambra, Madrid 1985).

⁶⁰² Es menester recordar la doctrina antropocéntrica de Protágoras resumida en su famosa frase: «el hombre es la medida de todas las cosas», también presente en el momento actual, en el que es difícil aceptar una Verdad y un Bien independientes del hombre, como medida de su propio conocimiento y de sus acciones. Véase PLATÓN, *Teeteto*, 166d-167d; F. FERNÁNDEZ LABASTIDA, *Tener fe en la razón. Una reflexión de Benedicto XVI* (EUNSA, Pamplona 2016) 18-19.

⁶⁰³ R. GAMBRA CIUDAD, *Historia sencilla de la filosofía* (Rialp, Madrid 1961,²⁸2010) 53.

humana, la fuente del conocimiento y de la moral. El *no saber* socrático, no emparentado con el escepticismo actual, alude más bien al limitado conocimiento de los hombres. En este sentido, mediante la ignorancia socrática es posible refutar el saber aparente de los considerados más sabios e iniciar así, como señala su discípulo Platón, el camino de la búsqueda de la verdad por «la vasta llanura del ser»⁶⁰⁴.

Como veremos en el último capítulo, Ratzinger recuerda precisamente en su discurso en la Universidad de Ratisbona el famoso diálogo sobre el ser, entre Sócrates y Fedón. En dicha conversación Platón pone en boca de Sócrates el temor a despreciar todo argumento:

Con que, Fedón, sería lamentable el lance, si siendo un razonamiento verdadero, firme y susceptible de comprensión, luego por encontrarse junto a otros razonamientos que son de esa clase, que a los mismos unas veces parecen verdaderos y otras no, uno no se echara la culpa a sí mismo ni a su propia impericia, sino que concluyera en su resentimiento por rechazar a los razonamientos y, desde entonces, pasara el resto de su vida odiando y calumniando a los razonamientos, y se quedara privado de la verdad y del conocimiento real de las cosas. [...] hemos de precavernos de estos, y no dejemos entrar en nuestra alma la sospecha de que hay riesgo de que no haya nada sano en los argumentos⁶⁰⁵.

En Sócrates se observa una ejemplaridad inimitable, un estilo de vida difícil de encontrar en otros personajes históricos. En tal sentido, desde el año 399 a.C., la reflexión filosófica no ha dejado nunca de lado su enigmática figura y su terrible destino, convirtiéndose en «uno de los temas esenciales de la historia intelectual de Occidente»⁶⁰⁶.

A partir de Sócrates la cultura oral comienza a dar paso a la escrita en un periodo en que –según san Agustín– el gran Platón destaca por su perfección e

⁶⁰⁴ El método socrático se compone de dos momentos, el refutativo-irónico y el mayéutico. Ambos son ilustrados a través de los diálogos de su discípulo Platón. Véase PLATÓN, *Eutifón*, 11b-11e; *Teeteto*, 148e-151a.

⁶⁰⁵ PLATÓN, *Fedón*, 90c-d.

⁶⁰⁶ R. GUARDINI, *La muerte de Sócrates* (Palabra, Madrid 2016) 29.

ingenio filosófico con «gloria principal y bien merecida, eclipsando a todos los demás discípulos»⁶⁰⁷. He aquí que la figura del ilustre ateniense surge en un momento de revolución cultural, reflejando una gran capacidad de defensa y síntesis de ambas culturas⁶⁰⁸. Su obra escrita está compuesta por treinta y seis diálogos, en los que su maestro Sócrates, en la mayoría de las ocasiones, es el gran protagonista. Platón crea así un nuevo estilo literario en el que resalta el método dialógico socrático.

En la filosofía platónica del conocimiento, junto al *Logos* destaca la presencia del mito ilustrado⁶⁰⁹. En efecto, se trata de la revalorización del mito con fines racionales para alcanzar la visión de la trascendencia y detectar en la filosofía platónica una especie de expresión razonada de fe o creencia, pues lo que Platón llama *mito* es algo, al parecer, bastante próximo a nuestro concepto de fe: una verdad sustancial que, hallándose más allá del alcance de la razón humana, se reviste de un ropaje sensible-metafórico para hacerse accesible a la comprensión humana.

Aunque en un primer momento la búsqueda platónica o *primera navegación* se sitúa en la naturaleza y en los fenómenos físicos, así como en la visión cósmica de los pitagóricos, sin embargo a Platón sólo el «encuentro con Sócrates le abrirá el horizonte de sus indagaciones a las cuestiones éticas y le llevará a orientar el esfuerzo último de su reflexión a lo universal [...], en el que] los misterios órficos le permiten descubrir el mundo suprasensible»⁶¹⁰. He aquí la segunda navegación, el «*deuterós plous*»: el descubrimiento de un vasto campo de realidad, más allá de

⁶⁰⁷ AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, VIII, 4.

⁶⁰⁸ Sobre la relación entre escritura y oralidad, véase el texto de Platón en el que trata de conjugarlas y de exponer las bondades de una y otra, dejando constancia del poder de la expresión oral. PLATÓN, *Fedro*, 274b-278e.

⁶⁰⁹ Los mitos platónicos expresan los conceptos fundamentales de la vida filosófica. Véase, por ejemplo, el mito de la caverna en PLATÓN, *Republica*, 514a-517a. También la representación del alma mediante un carro alado en PLATÓN, *Fedro*, 246a-249b.

⁶¹⁰ Para indagar en el concepto de purificación en la búsqueda filosófica, en la práctica virtuosa o sobre la Belleza y el amor en Platón, consúltase el capítulo IV «Semejanza a Dios y divinización: de Platón a Plotino» en la obra de J. RICO PAVÉS, *Semejanza a Dios y Divinización en el Corpus Dionysiacum. Platonismo y cristianismo en Dionisio el Areopagita* (Estudio Teológico San Ildefonso, Toledo 2001) 107ss., la cita pág(s)., 110-111.

los datos de los sentidos, a cuyo conocimiento la razón no debe renunciar. Así, mientras que su *primera búsqueda* se circunscribe al ámbito naturalista, en la *segunda navegación* penetra en el mundo de las ideas, como él mismo indica:

Porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana. Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad⁶¹¹.

De manera sumaria, la aportación novedosa de Platón es que las ideas no se refieren a la forma visible de las cosas sino a su esencia o sustancia interior inteligible. En este sentido, la organización de las ideas atiende a una estructura jerárquica en cuya cúspide se encuentra la idea suprema del Bien, en estrecha relación con lo Bello, siendo identificada con la expresión máxima de idea, con el principio primero y supremo del Uno, lo divino, la medida de toda realidad. De este Bien, Belleza y Uno, que es principio supremo del que desciende y procede toda la realidad, según Platón y su escuela, toma inspiración constante Joseph Ratzinger en sus obras filosóficas y teológicas.

El mundo dotado de estructuras inteligibles es objeto del conocimiento humano. Si los filósofos anteriores a Platón habían investigado acerca del modo de conocer, con una herencia rica en ideas y doctrinas, él será el primero en exponer una nueva teoría del conocimiento fundada en la anamnesis⁶¹². Un modo éste de

⁶¹¹ PLATÓN, *Fedro* 249b-c.

⁶¹² Una forma de reconocimiento a través del recuerdo de algo que existe en el interior del alma humana. Platón aplica el método mayéutico de su maestro Sócrates para interrogar a un esclavo sobre un problema de geometría que, sin conocimientos previos de dicha materia, resolverá el problema planteado. De este modo, Platón concluye que la respuesta se encuentra en el interior del alma y que basta sólo con recordarla. Así, el conocimiento sensible se torna imperfecto, pero indiscutiblemente necesario para ser completado con un conocimiento adicional que la mente posee en su interior, es decir, el conocimiento intelectual que emerge de la interioridad del alma, de una cierta «intuición originaria de lo verdadero». En el *Fedón*, Platón hace referencia al conocimiento de los conceptos matemáticos necesarios en el campo de lo inteligible, y en la *República* así como

conocimiento basado en el Amor (platónico), fuerza impulsora de lo sensible para alcanzar la visión suprema de lo Bello y lo Absoluto, puesto que es aquello que desea (*eros*) el alma, es decir su contemplación. Se trata de una manera totalmente diferente de contemplar el mundo de las ideas⁶¹³. Sin duda el espléndido análisis de Platón sobre el amor y la búsqueda de la *sophía* se basa en comparar la búsqueda del saber con la ansiedad de la búsqueda del amante. En palabras de Platón, «el amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien»⁶¹⁴.

En otro orden de cosas y a grandes rasgos, diremos que la antropología platónica se basa en una concepción dualista del hombre, según la cual este es un ser

en los diálogos dialécticos, determina las fases y las categorías del conocimiento que se extiende desde la opinión (*doxa*), un conocimiento dividido en imaginación (*eikasía*) y en creencia (*pístis*), proporcionado por la vía sensible, hasta –como afirma en el *Menón*– el conocimiento de la ciencia (*episteme*), que a su vez se divide en un conocimiento medio, visual o hipotético (*diánoia*) y en la intelección (*nóesis*) o captación pura de las ideas, del principio supremo o, lo que es lo mismo, de la idea suprema del Bien. Para Platón, el común de los hombres conoce tan sólo a través de la opinión, los matemáticos alcanzan la *diánoia*, y sólo los filósofos se elevan a la *nóesis*, que les permite alcanzar el conocimiento supremo y avanzar en el mundo de las ideas por medio de la dialéctica y llegar a captar la verdad. Cf. G. REALE - D. ANTISERI, *Historia de la Filosofía*. I. *De la Antigüedad a la Edad Media*. 1. *Filosofía antigua-pagana* (Herder, Barcelona 2010, reimpr. 32010) 148-154.

En las celebraciones litúrgicas, la *Anámnesis* permite hacer memoria de las intervenciones salvíficas de Dios en la Historia. Los judíos así recuerdan las maravillas de Dios, la creación del mundo, la liberación y la salida de Egipto rememorada en cada celebración pascual (cf. Ex 13,3), el regreso tras el exilio, etc. En el cristianismo, por medio de la intervención del Espíritu Santo, mediante la *Anámnesis* y la *Epiclesis* o intercesión a través de la invocación, durante la celebración sacramental la Iglesia de manera eficaz y actual hace memoria del sacrificio de Cristo. Así pues, para judíos y cristianos los grandes acontecimientos salvíficos se hacen presentes y se actualizan en el memorial (cf. CEE 1103,1106,1363,1364).

⁶¹³ Las ideas son necesarias para que el entendimiento realice la acción de pensar. Tras la hipótesis de que la mente se halla vacía de cualquier pensamiento, John Locke considera que el origen de cualquier idea recibida por la mente no es otro que la sensación y la reflexión. En este sentido, el padre del empirismo británico afirma con respecto a las ideas simples: «Es a partir de estos dos orígenes como tenemos todas las ideas que poseemos, y creo que puede decirse con seguridad que, además de lo que los sentidos envían a la mente, o de las ideas de sus propias operaciones sobre aquellas que hemos recibido de la sensación, no tenemos ya ninguna idea». J. LOCKE, *Compendio del Ensayo sobre el entendimiento humano* I, c. 1, 1,2.

⁶¹⁴ PLATÓN, *Banquete*, 206b. En la edición de Gredos de 1986 se indica en cita a pie de página la concordancia con la definición típica de lo que es el amor platónico. Consúltase en L. A. KOSMAN, «Platonic Love» en W. H. WERKMEISTER (ed.), *Facets of Plato's Philosophy* (Amsterdam, 1976) 53-69.

compuesto de cuerpo y alma. El cuerpo es la cárcel o tumba del alma (*psyché*)⁶¹⁵ que inicialmente se encontraba próxima a la vida divina junto a los dioses y que debido a su carácter inmortal, la muerte corporal le permite alcanzar su liberación⁶¹⁶. De esta manera, la filosofía es la preparación del alma para la muerte y su vida en el más allá. Desde el punto de vista metafísico, el alma constituye el ente intelectual y el cuerpo el ente sensible. Sin duda, en la doctrina platónica se observa el factor religioso órfico, que subraya la visión suprasensible del alma frente a la visión negativa y sensible del cuerpo, lo que dará lugar a las «paradojas de la ‘huida del cuerpo’ y de la ‘huida del mundo’»⁶¹⁷. Para Platón el alma «encuentra en la contemplación de la verdad, su alimento y bienestar»⁶¹⁸. En este aspecto, para Ratzinger es menester sacar a la luz la antítesis entre el pensamiento bíblico y el griego, sobre todo por su influencia en el quehacer teológico.

La interpretación griega de la muerte, influida decisivamente por Platón, es idealista y dualista. La materia se considera como mala en sí misma y únicamente el espíritu, la idea, es lo que se mira como lo positivo, como la realidad parecida a Dios, la realidad verdadera. En este modo de ver las cosas el hombre es el curioso producto en el que ambas realidades contrapuestas –materia y espíritu– se encuentran compenetradas. De modo que el hombre es un ser contradictorio, fatal: el espíritu, la llama de lo divino, ha sido arrojado en la cárcel del cuerpo. Por tanto, el camino del sabio

⁶¹⁵ Es decir, *Soma* y *sema*: cuerpo y sepulcro. Cf. PLATÓN, *Crátilo*, 400c.

⁶¹⁶ Sobre la *metempsicosis* y los destinos del alma tras la muerte, especialmente sobre el ciclo cósmico, véase el mito de Er en la *República* y el del carro alado en PLATÓN, *Fedro* 246a-249b, *Diálogos* III.

⁶¹⁷ En efecto, la concepción místico-filosófica reclama para el alma la huida del cuerpo y la búsqueda de la verdadera vida del espíritu, que sólo es alcanzable gracias al quehacer filosófico, pues la búsqueda de la verdad es la única fuerza que salva. Así, la huida del cuerpo y del mundo se logra solamente a través del conocimiento y del encuentro con la sabiduría. Para Platón la obligación socrática del cuidado del alma en términos de moralidad, deberá completarse con su purificación, lo que permite el supremo conocimiento mediante la huida del mundo sensitivo. Sobre esta tesis, se pueden consultar los cuatro significados del mito de la caverna interpretado en términos metafísicos, gnoseológicos, dialécticos, éticos y políticos. Cf. PLATÓN, *República* 514a-517a; G. REALE - D. ANTISERI, *Historia de la Filosofía*. I. *De la Antigüedad a la Edad Media*. 1. *Filosofía antigua-pagana* (Herder, Barcelona 2010, reimpr. 32010) 154-166.

⁶¹⁸ PLATÓN, *Fedro* 247d.

consiste en tratar al cuerpo como sepulcro del espíritu, preparándose para la inmortalidad en esa enemistad respecto del cuerpo. Así que la muerte sería el gran momento en que las puertas de la cárcel se abren, y sale el alma prisionera a la libertad e inmortalidad que le competen por su esencia. La muerte aparece, pues, como el verdadero amigo del hombre, que lo libera del encadenamiento antinatural a la materia. [...] e indicando así que la muerte es el verdadero nacimiento, el verdadero encaminarse hacia la vida⁶¹⁹.

Para finalizar, recordemos que la Academia de Platón fundada –según los estudiosos– en torno al año 388 a.C., impartía diversas disciplinas. En ella recibe su formación el propio Aristóteles, vinculado a dicha institución hasta la muerte de su maestro Platón (347 a.C.). A partir de ese momento el Estagirita abandona Grecia para ocuparse de la educación de Alejandro Magno, hijo del rey Filipo de Macedonia, aunque la presunta falta de entendimiento con el magno soberano favorece su regreso a Atenas, en donde funda el *Liceo*, conocido también como *Peripato*, donde Aristóteles conversaba y enseñaba a sus discípulos paseando⁶²⁰.

Ambos pensadores han marcado un hito en la historia y en la propagación del conocimiento. Desde la época clásica hasta nuestros días han representado dos corrientes distintas a la vez que complementarias, en el camino de la indagación y del conocimiento de la realidad. La gran diferencia entre ambas reside en el planteamiento de sus respectivas filosofías, el estilo trascendente-religioso de Platón

⁶¹⁹ En efecto, aquí observamos algo de vital importancia para la fe cristiana y su propio anuncio, puesto que «la fe en la inmortalidad del alma, se dice, procede de este pensamiento platónico de tipo idealista, dualista y enemigo del cuerpo, [que] no tiene nada que ver con el pensamiento bíblico. Porque en este, muy al contrario, se mira al hombre en su totalidad y unidad invisible como criatura de Dios, en la que no se puede separar cuerpo y alma. A ello se debe que la muerte se experimenta como el enemigo destructor de la vida en su completo y crudo realismo». J. RATZINGER, *Resurrección y vida eterna. Contribuciones a la escatología y a la teología de la esperanza*, O. C. X (BAC, Madrid 2017) 69-70.

⁶²⁰ El significado de *Peripato*, del griego *peri* (alrededor) y *patein* (deambular), alude al «lugar de paseo». De tal expresión deriva el nombre de peripatéticos que designa a los seguidores o discípulos aristotélicos. Cf. R. GAMBRA CIUDAD, *Historia sencilla de la filosofía* (Rialp, Madrid 1961,²⁸2010) 62-63.

frente al estilo naturalista-inmanentista de Aristóteles, captados los dos por Rafael en el fresco «La Academia de Atenas»⁶²¹.

Conviene llamar la atención sobre aquellos aspectos de la filosofía platónica que prosiguen en la tradición y que Ratzinger asume: Bien-Belleza como elementos primordiales de la realidad; amor-contemplación como procesos psíquicos y actos fundamentales de la vida humana; interna inteligibilidad de las cosas y del cosmos, fruto de la *plasmación racional* del Demiurgo. De esta última doctrina, el judío Filón de Alejandría en su interpretación de la Creación, dando un paso más, identificará las ideas de Platón con el *Logos* divino bíblico. Su influencia a través de Clemente de Alejandría y de Orígenes se deja sentir en los grandes autores de la época Patristica⁶²². Una senda transitada por Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, quien dirá que las ideas platónicas son sólo la ilimitada participabilidad de la Idea divina, el *Logos* divino⁶²³ en el que todas las cosas han sido hechas, evocando así el Prólogo de san Juan⁶²⁴.

1.4. Aristóteles

Aún a sabiendas de que Ratzinger no es un autor aristotélico, pues conoce su idea de Dios casi siempre bajo la óptica de críticas formuladas por otros autores, destacaremos algún aspecto significativo de la filosofía aristotélica ya que representa el florecimiento del pensamiento griego.

Decantado por el estudio de la obra agustiniana frente a la tomista, Ratzinger condiciona en cierta medida el pasar de puntillas por el pensamiento de uno de los principales intelectuales de una época de esplendor y de refinamiento muy

⁶²¹ En los Museos del Vaticano puede contemplarse la magnífica pintura de Rafael (1509-1510), quien resalta en la escena filosófica los dos sistemas de pensamiento aludidos: uno, con la posición de la mano de Platón, y el otro, con la de su alumno Aristóteles.

⁶²² Sobre los escritores del Oriente helénico Clemente de Alejandría († antes del 215) y Orígenes (253-254), pertenecientes a escuelas teológicas de la antigüedad cristiana, consúltese B. ALTANER, *Patrología* (Espasa Calpe, Madrid ⁵1962) 191-206.

⁶²³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh.* I q.15.

⁶²⁴ Todo se hizo gracias al Verbo eterno y sin él no se hizo nada de cuanto se ha hecho (*In Quem/Per Quem omnia facta sunt*). Cf. Jn 1,1-3.

presente en la historia del pensamiento, uno de los más profundos espíritus de la cultura humana. Aunque en la obra ratzingeriana poca influencia aristotélica encontraremos, sin embargo merece la pena detenernos brevemente en ello. La razón no es otra que el gran interés mostrado por Ratzinger desde el inicio de su carrera, sobre el dilema de un solo Dios presente en la filosofía griega y en el *Logos* bíblico.

Con Aristóteles comienza la sistematización del saber en Occidente, un saber sin ningún tipo de pretensión o, lo que es lo mismo, el saber por el simple hecho de conocer. La tarea sublime que al hombre ennoblece y de la que en gran medida es responsable el conocimiento de la filosofía aristotélica.

Aristóteles se distancia del platonismo en lo que respecta a la concepción mística-escatológica y al método dialéctico-dialógico presente en Platón gracias a su maestro Sócrates. Él otorga un mayor protagonismo a las ciencias naturales y empíricas frente a la matemática. Así, el gran filósofo de origen griego⁶²⁵ rompe con la tradición platónica, pero en lo fundamental se mantiene al lado de su maestro Platón y por tanto de Sócrates⁶²⁶.

Para el teólogo alemán, en los primeros siglos del cristianismo no todos los planteamientos fueron ajenos a una oposición manifiesta entre la fe cristiana y la filosofía pagana⁶²⁷. Lo cierto es que no es una cuestión baladí la manera en que se afronte y consuma el tiempo para el obrar del hombre. Este es definido por Aris-

⁶²⁵ Aunque nació en Estagaria (Norte de Grecia) en el año 384 a.C., a la edad de 17 años Aristóteles se marchó a Atenas con el fin de estudiar en la Academia de Platón.

⁶²⁶ «Aristóteles no pudo nunca dejar de ser platónico. Su pensamiento está dirigido, no menos que el de Platón, por la idea de la aspiración heredada de Sócrates por su maestro: la idea de que la verdadera causa o explicación de las cosas hay que buscarla no al principio, sino al fin». Así pues, la filosofía debe preocuparse del cómo, pero sobre todo del porqué. F. M. CORNFORD, *Before and after Socrates* (Cambridge 1932) 89 y ss, en W. K. C. GUTHRIE, *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles* (Fondo de Cultura Económica, México 1994, reimpr. 2005) 141.

⁶²⁷ Un ejemplo claro se encuentra en la filosofía gnóstica, en Plotino y su concepción de la entrada en la finitud (*exitus*) y la recuperación de la infinitud (*reditus*). Cf. J. RATZINGER, *Resurrección y vida eterna* O.C. X (BAC, Madrid 2017) 594-595.

tóteles como un *animal racional* en sí mismo, luego, en relación con otros, un *animal social o político*⁶²⁸, que busca durante su existencia el fin supremo, o lo que es lo mismo la felicidad que reside plenamente en una vida de virtud conforme al entendimiento⁶²⁹. La parte del alma que piensa y que comprende asemejándose en cierta medida a Dios, del que la propia metafísica aristotélica trata de demostrar racionalmente su existencia⁶³⁰. Esto es lo fundamental del aristotelismo para la historia de la teología cristiana: la *theoría* como acto esencial de la vida del animal racional, cuya plenitud está en la *vita intellectiva*. En el mismo sentido señalará siglos más tarde el Aquinate:

Entre todos los estudios de los hombres, el de la sabiduría es el más perfecto, sublime, útil y alegre [...], perfecto, porque, en cuanto el hombre se entrega al estudio de la sabiduría, de algún modo participa ya de la bienaventuranza [...], sublime, porque el mismo estudio aproxima al hombre a la semejanza con Dios [...], útil, porque la sabiduría nos conduce al reino de la inmortalidad [...], alegre, porque no es amargo su trato, ni tediosa su convivencia, sino alegre y feliz⁶³¹.

Más aún, según Aristóteles, el alma, que *es de algún modo todas las cosas*, se llena ilimitadamente de realidad y así se diviniza, conociendo. En Aristóteles está claramente presente la idea del alma como *un infinito potencial* y, por tanto, de

⁶²⁸ En efecto, un animal racional y político que vive en comunidad familiar y política, puesto que la génesis de la ciudad es la familia y la aldea. Cf. ARISTÓTELES, *Política*, I,2. 1252a.

⁶²⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 6-7, 1178a.

Para Aristóteles el conocimiento racional es el acto intelectual que permite conocer las puras formas inteligibles contenidas a su vez potencialmente en las formas sensibles. Se trata de un intelecto actual, espiritual y no material que reside en el alma del hombre y que nos asemeja a Dios. «Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas». De ahí que sea inmortal, no el alma vegetativa ni sensitiva, sino la intelectual o racional, puesto que permite al hombre aspirar a un tipo de vida, la más asemejada posiblemente a la vida divina y, por tanto, la más feliz. ÍD, *Acerca del alma*, III, 4.

⁶³⁰ Sobre el acto de la entidad primera, de la eterna actividad intelectual y de eterna intelección que explica el movimiento como bien querido y deseado, es decir, el primer motor eterno, el acto puro, la suma belleza o el sumo bien, véanse las tesis expuestas en el gran tratado teológico de ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7, 1072b 13-30.

⁶³¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles* I,2.

algún modo, la semejanza con Dios. También lo están sus aportaciones sobre el ente (*to ón*), que denominado a veces *ousía*, se entiende como sujeto o sustrato⁶³². Ciertamente, la entidad se refiere a algo unitario «puesto que la sustancia significa algo que es uno y determinado»⁶³³, y «de cuya naturaleza es propio no ser en otro»⁶³⁴. Algunas de las nociones metafísicas de Aristóteles serán asumidas por la Patrística para expresar el misterio trinitario y cristológico que, junto con la preparación del Antiguo Testamento, contará con una trayectoria reflexiva nada fácil. Desde la era apostólica hasta finales del siglo IV quedan formulados con ayuda de la especulación filosófica –como se verá en el capítulo siguiente–, los elementos fundamentales de la teología dogmática sobre Dios uno y trino, y en particular, sobre la divinidad en la unidad de la esencia de un solo Dios. Así, las nociones aristotélicas permiten hablar de la *ousía* o *physis* como sustancia concreta y única de la divinidad. En este sentido, el concepto niceno *homoousios*, de larga tradición historia, significa que el Verbo Encarnado, Jesucristo, es de la misma sustancia o naturaleza que el Padre (*homoousios to Patri*)⁶³⁵.

A partir de los Padres apostólicos y de los apologetas, una vez afrontada la crisis arriana, las aportaciones de los padres capadocios que giran en torno a la doctrina de las relaciones y de las propiedades son una contribución decisiva en las reflexiones sobre la esencia divina y el reconocimiento de las hipóstasis o personas (*prósopon*). La influencia agustiniana⁶³⁶ además de las dificultades terminológicas salen al paso en el camino del estudio de las relaciones divinas, que finalmente conducen a la expresión *persona*⁶³⁷. En este sentido, no hay que pasar por

⁶³² La entidad alude pues, «a la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto». ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 2, 1028b 35.

⁶³³ *Ibíd.*, VII, 12, 1037b 27.

⁶³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibetum* IX, q.3 a.5, ad 2 en R. ROVIRA, *Repertorio de definiciones aristotélicas* (Escolar y Mayo, Madrid 2015) 79.

⁶³⁵ L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, 42010) 264 ss.

⁶³⁶ En la obra agustiniana hay alusiones a diferentes categorías aristotélicas en lo que respecta a las relaciones en Dios. Véase en *Trin.* V 1,2; 7,8; 8,9 y en *Conf.* IV 16,28-29.

⁶³⁷ Para el desarrollo del término «persona» en la historia, puede consultarse: A. MILANO, *Persona in teología. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico* (Dehoniane, Napoli 1996)

alto la aportación de Severino Boecio a la teología occidental, como tampoco su considerable influjo en la Edad Media, ya que su concepto de persona, sentado en la disputa contra Eutiques y Nestorio en su *Liber de persona et duabus naturis*, como «*naturae rationalis individua substantia*»⁶³⁸, además de convertirse en una definición clásica, nos manifiesta el alcance de las nociones aristotélicas para el ámbito cristológico, teológico y antropológico⁶³⁹.

1.5. Neoplatonismo de primera hora

El renacimiento del platonismo había comenzado ya en el siglo II, en un momento cultural en el que la figura de Platón alcanza una autoridad incontestable tanto en el ámbito religioso como teológico, abriendo un nuevo periodo a partir del siglo III al llamado neoplatonismo.

La escuela neoplatónica de Saccas surge en Alejandría entre los siglos II y III d.C. En realidad, es un movimiento filosófico cuyo fundador llevó una vida discreta, fiel a su actividad espiritual e intelectual. Sin haber dejado ninguna obra escrita, aunque en este aspecto hay discrepancias entre los estudiosos del filósofo griego⁶⁴⁰, su método de investigación y su enseñanza adquieren gran protagonismo en Alejandría.

⁶³⁸ Persona es substancia individual de naturaleza racional. BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis* 3 (PL 64,1343). Anicio Manlio Severino Boecio nació en Roma hacia el año 480. Destacado por su bagaje intelectual, además de traducciones y comentarios a las obras de Platón y Aristóteles, escribe cinco tratados de carácter teológico. Sobre Boecio y su obra se aportan algunos títulos: D. RAMOS-LISSÓN, *Patrología* (EUNSA, Pamplona 2005, 2008) 421; M. NÉDONCELLE, «Les variations de Boèce sur la personne»: *RevSR* 29 (1955) 201-238; P. MASA, *Boecio. La consolación de la filosofía* (Buenos Aires 1960); F. CASTADELLI, *Boezio* (Roma 1974); M. LUTZ-BACHAMANN, «Natur und Person in den Opuscula sacra des A. M. S. Boethius»: *ThPh* 58 (1983) 48-70; M. LLUCH BAIXAULIL, *La Teología de Boecio en la transición del mundo clásico al mundo medieval*, CTUN 69 (Pamplona 1991); J. ACOSTA RODRÍGUEZ, «La Teología racional de Boecio»: CDios 212 (1999) 659-683.

⁶³⁹ Ricardo de San Víctor modifica la definición boeciana, de la que parte Tomás de Aquino para llegar a la persona a través de la relación subsistente, solucionando el problema planteado anteriormente por san Agustín sobre la persona. L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, 358-366.

⁶⁴⁰ Entre los que niegan la existencia de una colección escrita de las lecciones de Ammonio, destaca H. DÖRRIE, «Ammonios der Lehrer Plotins»: *Hermes* 83 (1995) 467-468 y E. R. DODDS, *Numenius and*

1.5.1. Ammonio Saccas, maestro de Plotino

En una relación algo semejante a la de Platón con su maestro Sócrates, Saccas fue conocido gracias a su discípulo Plotino, quien permaneció durante once años junto a su maestro encargándose de extender su pensamiento filosófico.

Ammonio, educado cristianamente, no dudó en adherirse al paganismo y mostrar gran interés por las religiones orientales, influenciado sobre todo por el influjo del zoroastrismo. Su éxito se deberá en cierta medida a una adecuada conciliación del pensamiento platónico y aristotélico, lo que permite situar a su discípulo Plotino y al sucesor de este, Porfirio, en el denominado *platonismo medio*⁶⁴¹.

1.5.2. Plotino y Porfirio

El filósofo de origen siríaco Porfirio y su maestro Plotino son considerados máximos representantes de la tradición neoplatónica. Porfirio, estudioso del judaísmo y del cristianismo, ejerció gran influencia en Milán, en la predicación de san Ambrosio y, por ende, en la formación neoplatónica de san Agustín⁶⁴². No obstante, el obispo de Hipona se enfrentó duramente en el décimo libro de su *De civitate Dei*, a la doctrina contenida en la obra porfiriana *De regressu animae*⁶⁴³. Natu-

Ammonius. Les sources de Plotino (Genève 1960) 25. Por parte de quien afirma lo contrario se encuentra W. THEILER, *Ammonius der Lehrer des Origenes* en *Forschungen z. Neoplatonismus* (Gruyter, Berlín 1966) 37-38.

⁶⁴¹ Se pueden consultar algunos de los testimonios más interesantes sobre Ammonio Saccas en: Porfirio (*Vita Plot.* 3, 7, 10, 14, 20); Eusebio de Cesarea (*HE* 19, 9-10); Nemesio de Emesa (*De nat. hom.* 2, 19, 31; 3, 56-60); Teodoreto (*Graec. aff. cur.* VI, 96); Focio (*Bibl. cod.*, 214, 172a). Cf. INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM, *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana* I (Sígueme, Salamanca 1983, ²1998) 103-104.

⁶⁴² *Ibíd.*, 1824-1825.

⁶⁴³ Agustín reprocha las artes ilícitas del culto demoníaco, pues el platónico Porfirio, unas veces aprobando y otras reprobando algunos aspectos, «promete una cierta purificación del alma por medio de la teúrgia». Realmente se trata del arte de la magia, de los ritos sacrílegos que invocan al demonio con la promesa de una falsa purificación de las almas. Es sorprendente para Agustín que un filósofo de su talla no rechace categóricamente «toda esa caterva diabólica». Por dicho motivo cita públicamente la carta que Porfirio escribe al egipcio Anebonte para consultarle sobre dichas prácticas. Así pues, ante la inconstancia de Porfirio y su manifiesta inseguridad entre un culto y otro, Agustín vierte una durísima declaración: «Tú [...] aprendiste, no en Platón sino en maestros

ralmente, para Ratzinger el platonismo tardío de Porfirio no sólo deviene en rechazo para un adecuado desarrollo cristiano, sino que además se trata de una postura escéptica que alberga una rehabilitación de un aparente politeísmo racional⁶⁴⁴.

No obstante, san Ambrosio asimiló las doctrinas platónicas a través del neoplatonismo de Plotino y de Porfirio. Numerosos estudios lo avalan demostrando la influencia plotiniana en la obra ambrosiana, sobre todo, en lo que se refiere a la trascendencia de Dios y a las cuestiones sobre el alma. En cambio, respecto a las reflexiones de carácter trinitario, las divergencias entre cristianismo y platonismo se agravan, a pesar de existir un claro deseo de conciliación entre los dos sistemas de pensamiento, pues no se llega a la concordancia entre las dos primeras hipóstasis de Plotino (*Uno* y *Nous*) y las joánicas (Padre e Hijo). Como señala el obispo de Hipona, es imposible entender en el mismo sentido la triada de Plotino y la Trinidad cristiana⁶⁴⁵. A este respecto es interesante destacar que el filósofo Mario Victorino, de reconocido influjo en el pensamiento de Agustín, escribiera una obra

caldeos, a levantar los vicios humanos [...], todos los alejados de la virtud de la filosofía, que es difícil y de pocos, deben buscar, según tú, a los teúrgos a fin de que los purifiquen, no en el alma intelectual, sino al menos en la espiritual. Y como abundan muchos más los que se desprecupan de la filosofía, son más los que se ven forzados a acudir a estos secretos ilícitos tuyos que a las escuelas platónicas [...]. Por tanto, lanzas a los hombres a un error bien cierto, y no te avergüenzas de mal tan grande, proclamándote amante de la virtud y la sabiduría». No obstante, Agustín resalta de manera positiva a Porfirio cuando dice: «aquí tenemos a un platónico que disiente de Platón para mejorarlo; he aquí que vio lo que no vio él, y siguiendo a tan gran maestro, no tuvo reparo en corregirlo». Así le refuta por un lado y le ratifica por otro al tiempo que lo hace con su maestro Plotino. Para ambos, el alma del hombre puede retornar incluso a los cuerpos de las bestias. En este aspecto –como señala Agustín– el propio Porfirio «se avergonzó de creer que a lo mejor una madre, convertida en una mula, podía llevar encima al hijo, y no se avergonzó de admitir que la madre, cambiada por una doncella, se pudiera casar con su hijo». Entonces, según el obispo de Hipona, no deja de ser paradójico que para el gran filósofo Porfirio, ni la filosofía de los hindúes ni las creencias de los caldeos sean el verdadero camino para la liberación universal de las almas de los hombres. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, X, 2,9,10,11,26,27,28,30,32. (véase PLATÓN, *Fedro* 248c; *Fedón* 81b; *Timeo* 41d).

⁶⁴⁴ Ratzinger observa en san Agustín, en conflicto con Plotino y Porfirio, una sistematización de la síntesis entre la revelación bíblica y los fundamentos de la religión de la razón en su *De civitate Dei*. Cf. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* (Sígueme, Salamanca 2005, 2013) 188.

⁶⁴⁵ Las tres hipóstasis de Plotino se corresponden, en primer lugar, con el *Uno*, el principio del que depende todo lo que existe; en segundo con el *Nous*, el intelecto o espíritu que en cierta medida se identifica con el mundo de las ideas platónicas, de manera que el *Uno* debe hacerse *Nous* para poder

titulada *De Trinitate* aunque sin hacer mención alguna al Evangelio⁶⁴⁶. Lo cierto es que en su *Ciudad de Dios*, Agustín aborda la cuestión de los tres principios defendidos por Plotino y Porfirio, es decir, la triada neoplatónica derivada de la triple división de la filosofía, que en ningún caso está pensada para aludir al Dios trinitario⁶⁴⁷.

La doctrina del gran renovador Plotino no se identifica fácilmente con el esquema general del pensamiento griego. En opinión de Ratzinger la doctrina trisustancial plotiniana es una visión de carácter cosmológico, antropológico y teológico que contrapone el mundo de arriba con el de abajo. En realidad, la esencia de la filosofía de Plotino es la de ser una *filosofía de las procesiones*, de todas las realidades (hypóstasis) a partir del Uno (Hen)⁶⁴⁸. En tal sentido, es una doctrina de la

pensar; y en tercer lugar el *Alma*, creadora del mundo, pues el *Uno* debe hacerse Alma para tal actividad. En este sentido, el hombre de naturaleza espiritual debe despojarse de todo lo material a través de las virtudes y la dialéctica, para mediante la vía del retorno poder llegar a la fusión con el *Uno*. Véanse alguno de los textos de PLOTINO, *Enéadas*, IV, 3, 17; V, 6,5; VI, 9,11; III, 8, 5; G. REALE - D. ANTISERI, *Historia de la Filosofía. I. De la Antigüedad a la Edad Media. 1. Filosofía antigua-pagana*, 370. ¿Cuáles son pues los principios para un platónico como Porfirio? El habla del Dios Padre y Dios Hijo, pero utilizando las categorías griegas de Inteligencia paterna o Espíritu paterno. Sin embargo, con respecto al Espíritu Santo, no precisa con claridad su situación entre el Padre y el Hijo. Por otro lado, Plotino también incluye en su tratado *De Tribus principalibus substantiis*, un tercer principio, esto es, la naturaleza del alma que se encuentra después de la inteligencia paterna, y que según Porfirio se incluye entre ambos principios. Cf. P. HADOT, «La Présentation du Platonisme par Augustin», in *Kerygma und Logos. Festschrift für Carl Andresen* (Göttingen, 1979) 277 en M. FATTAL, *Plotin chez Augustin. Suivi de Plotin face aux Gnostiques* (L'Harmattan, Paris 2006) 88-89. Trad. propia.

⁶⁴⁶ Puede consultarse C. M. VICTORINO, *Traité théologiques sur la Trinité* I, II (Cerf, Paris 1960).

⁶⁴⁷ En efecto, Agustín indica cómo Platón unifica en el estudio de la sabiduría a los representantes de la acción y de la contemplación, esto es, a Sócrates por un lado, y a Pitágoras por otro. Así pues, divide en tres partes la filosofía: la moral, propia de la acción; la natural, destinada a la contemplación, y la racional, que busca la verdad. Ciertamente, la división se atribuye a Platón, pero no es menos cierto –como señala Agustín– que en este sentido existe diversidad de opiniones, pues atendiendo al disfrute de los frutos de la tierra según la costumbre, los filósofos habían dividido en tres partes sus enseñanzas para conseguir una vida feliz: la natural, debido a la naturaleza, la racional, según la doctrina, y la moral, en atención al uso y la costumbre. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, VIII, 4; XI, 25.

⁶⁴⁸ Véase PLOTINO, *Il Pensiero come diverso dall'uno* (BUR Rizzoli, Milano 2018); ÍD., *Ennéades* (Les Belles Lettres, Paris 1993-2003). En el caso del alma, Plotino también habla de las procesiones, y con ello indica que existe un alma superior o intelectiva que procede de la inteligencia, y ésta a su vez del Uno-Bien. PORFIRIO, *Vida de Plotino*. PLOTINO, *Enéadas I-II* (Gredos, Madrid 1982) n. 39 de la Introducción general, pág. 54.

creación, aunque realizada por necesidad y no libremente. Ratzinger señala la carencia de toda esperanza escatológica en la Antigüedad frente a la esperanza cristiana, mostrando su desacuerdo con algunos tratados teológicos recientes que se inclinan más por el dualismo grecoplatónico, o lo que es lo mismo, por la distinción entre el cuerpo y alma inmortal⁶⁴⁹.

1.6. La tradición neoplatónica

El platonismo ha dejado una impronta importante en autores cristianos de origen latino, cual es el caso de Hilario de Poitiers, Mario Victorino, Ambrosio, Agustín y Boecio, entre otros⁶⁵⁰, y también en autores de origen griego como son Gregorio de Nisa, Máximo el Confesor, y otros muchos⁶⁵¹. Buena prueba de ello se encuentra en la doctrina basada en las ideas platónicas para interpretar a Dios que, a pesar de la crítica aristotélica, conforma un nuevo sistema de pensamiento a

⁶⁴⁹ Ratzinger ayudado de una cita de Orígenes sobre el Libro del Cantar de los Cantares, alude a la confusión que existía sobre la cuestión del alma: «En qué consiste su sustancia, si es corpórea o incorpórea, si es simple o se compone de dos, tres o más, si fue hecha o no la hizo nadie y, en el primer caso, cómo se hizo; se pregunta si [...] su sustancia se contiene en el semen corporal y si su origen se transmite con el comienzo del cuerpo, o si viene completa de fuera y se introduce en el cuerpo, mientras se está formando en el seno materno. Y en este caso, si llega recién creada y solo se hace cuando el cuerpo ya está formado [...] o si existe desde tiempo y viene a tomar el cuerpo por la razón que sea; [...] también se pregunta, si una vez se reviste con el cuerpo y, cuando se despoja de él, no lo sigue buscando o si [...] lo volverá a tomar; y si esto vuelve a ocurrir por segunda vez, se pregunta si lo conserva o volverá a separarse». ORÍGENES, *Comm in Cant* 2 (PG 13,126B-127A); J. RATZINGER, *Resurrección y vida eterna O.C. X* (BAC, Madrid 2017) 132-133.

⁶⁵⁰ En la teología de san Hilario destacan los conceptos de inmutabilidad, infinitud, incorporeidad, inefabilidad, incorruptibilidad, incompresibilidad, innascibilidad e impasibilidad. En este aspecto, la generación del Hijo por parte del Padre no implica ningún cambio, de modo que queda inalterada la naturaleza del Padre. Así, en el principio de inalterabilidad neoplatónica subyace de alguna manera la tesis sobre la generación del Hijo. Los estudios también ofrecen numerosas pruebas del interés mostrado por Mario Victorino con respecto a la filosofía neoplatónica. En concreto, en aquellas categorías porfirianas sobre el no-ser, el ser, la vida y el pensamiento. Por su parte, el filósofo romano Boecio se encargará de transmitir la filosofía griega al Occidente medieval, gracias a su labor de traductor y comentarista de las obras aristotélicas, y también de acuñar términos como acto, potencia, universal, accidente, principio, sujeto, contingente, etc. Sobre la influencia de la filosofía neoplatónica en los autores citados, consúltese en INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM, *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana II* (Sígueme, Salamanca 1998, ²1992) 1804-1810.

⁶⁵¹ Para esta cuestión, véase I. VON IVANKA, *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter* (Johannes, Einsiedeln 1964, ²1990)

partir de autores como Filón de Alejandría y Orígenes. En efecto, aunque ambos Padres pertenecían al sistema filosófico de su época, son capaces de realizar una síntesis de las enseñanzas desde Homero hasta Platón, e interpretar la Sagrada Escritura por medio de la especulación filosófica.

De este modo, la influencia de Platón, Agustín y Boecio alcanza a un destacado miembro de la orden de san Benito, considerado el gran maestro de la teología medieval agustiniana. Hablamos de Anselmo de Canterbury (1033-1109), quien renueva la filosofía agustiniana de la interioridad y del afecto en un nuevo y audaz intento de acceder racionalmente al conocimiento de Dios, y a quien también se debe la primera formulación del llamado argumento ontológico para la demostración de la existencia de Dios. Una influencia perceptible también en el pensamiento de Hugo de San Víctor (1096-1141) a través de la escuela mística que engarza con el franciscanismo. Místico medieval y autor de obras de carácter dogmático y místico (*Didascalion* y *Summa Sententiarum*) Hugo de san Víctor es conocido por comentar las enseñanzas del Pseudo-Dionisio, monje sirio fuertemente neoplatónico⁶⁵², y por la recepción de los temas esenciales del platonismo y neoplatonismo

⁶⁵² Ratzinger valora de un modo muy positivo en el cristianismo el papel desempeñado por la teología mística del Pseudo-Dionisio. Con respecto a los estudios sobre Dionisio Areopagita, de acuerdo con Rico Pavés existen cuatro condiciones necesarias para hablar de «un despertar prometedor de los estudios dionisianos»: 1. Partir de un anonimato respetado; 2. Recuperar de modo prioritario la lectura teológica; 3. Observar la unidad de la obra dionisiana; 4. Partir de la unidad de su obra para reconocer la validez de sus afirmaciones y detectar posibles desviaciones de carácter trinitario o cristológico. Cf. J. RICO PAVÉS, *Semejanza a Dios y Divinización en el Corpus Dionysiacum. Platonismo y cristianismo en Dionisio el Areopagita* (Estudio Teológico San Ildefonso, Toledo 2001) 7-10.

Con palabras del protestante italiano Giovanni Miegge (1900-1961), «Lutero tuvo cierto contacto fugaz con el neoplatonismo. Alabó la teología negativa del Areopagita y aceptó en algunos casos su terminología. Pero en el fondo se trata de un equívoco [...]», pues como señala García Villoslada: «Nótese que Dionisio el Pseudoareopagita, imbuido de neoplatonismo y muy influyente en la mística germánica, era despreciado por Lutero [texto latino citado por Lutero]. Ni siquiera su concepto del '*Deus absconditus*' le satisfacía». G. MIEGGE, *Lutero I* (Claudiana, Torre Pellice 1946) 122-123, en R. GARCÍA VILLOSLADA, *Martín Lutero I. El fraile hambriento de Dios* (BAC, Madrid 1973, 2008) 215.

a través de la herencia agustiniana y del misticismo de corte neoplatónico e idealista. Por eso habla del alma, la belleza y del amor duradero que supera a las cosas visibles, pues sólo la fuerza del amor permite hacerse uno con el objeto amado⁶⁵³.

Para numerosos estudiosos la profunda espiritualidad de algunos de los Padres se debe a la concepción neoplatónica del mundo interior del hombre, en definitiva, a su alma. Una influencia que lógicamente conduce a abandonar la realidad material y sensible para alcanzar el mundo inmaterial⁶⁵⁴.

Sin lugar a dudas el espíritu más genuino y puro de la Antigüedad fue de gran ayuda para Agustín de Hipona, ajustado lógicamente al cristianismo y al concepto fundamental de Iglesia. En este sentido, para él adquiere una gran fascinación la idea del *Logos*, de la Palabra existente desde el principio según los platónicos, pero que el cristianismo confiesa haberse hecho carne. Es decir, el *Logos* preexistente, el fundamento y el sostén del mundo ha entrado en él como *sarx*, tal como se lee en Jn 1,1-10: El Verbo se hizo carne (o *Logos kai sarx egéneto*).

Ya desde sus años de juventud, surge en Ratzinger un acercamiento y una profunda admiración por Agustín, sobre todo durante el período en que realiza su trabajo de doctorado y al comenzar su trayectoria académica con la brillante exposición de su lección en la Universidad de Bonn (1959). Allí el joven profesor rinde un merecido tributo a la experiencia religiosa de Pascal y a la búsqueda personal de Agustín que concluye finalmente con la fusión entre la filosofía recibida de Cicerón y la fe en el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. En la obra de Ratzinger, igual que su maestro Agustín, la síntesis entre la filosofía griega y el Dios de la fe, el

⁶⁵³ Sus palabras sobre el alma bien merecen ser consideradas: «Oh alma impudente y temeraria, mira lo que haces cuando deseas amar y ser amada [...]. Si amas las cosas, ámalas como tus subordinadas, como sometidas a ti, como dones, como prendas del esposo [Cristo], ofrendas del amigo, beneficios del Señor. Así, al recordar siempre lo que le debes, no amarás, ni las cosas en vez de a él, ni las cosas con él, sino las cosas por él, o por medio de ellas a él. Evita, alma, que te llamen meretriz, en vez de esposa [...]». E. ZOLLA, *Los místicos de Occidente*. Vol. II, *Místicos medievales* (Paidós, Barcelona 2000) 39-49.

⁶⁵⁴ D. RAMOS-LISSÓN, *Patrología* (EUNSA, Pamplona 2005, 2008) 55-56.

encuentro de ambos en Alejandría, ciertamente ocupa un lugar preeminente ⁶⁵⁵. En este sentido, para el cardenal Ratzinger, la Biblia y las *Confesiones* de Agustín son dos libros imprescindibles para llevar, en opinión de nuestro teólogo, a una isla desierta, pues el santo de Hipona «al confesar su vida y su camino de conversión, aportó una gran luz a la existencia cristiana»⁶⁵⁶.

2. LA FILOSOFÍA CRISTIANA: AGUSTÍN DE HIPONA

De padre pagano y madre católica, nace Aurelio Agustín el 13 de noviembre del año 354 en Tagaste, una población radicada en el interior de la actual Argelia, en la cadena montañosa del Adjerba, cerca de la frontera tunecina. Muere en el año 430 (veinte años después de la destrucción de Roma) a causa de una fiebre maligna, en plena persecución de los Vándalos cuando se cierne la decadencia sobre una civilización consolidada desde hacía siglos⁶⁵⁷.

Impregnada de la evolución de su personalidad y del contexto de la época, la obra de san Agustín refleja perfectamente las circunstancias externas que de un modo u otro vinieron a servirle de estímulo a su propio desarrollo personal y a su potente dinamismo espiritual. Pero el juicio realizado a lo largo de los siglos sobre el autor de las *Confesiones* no siempre ha contado con el debido rigor histórico y científico. Sin embargo, la capacidad y altura demostradas por el Doctor y Padre de la Iglesia nunca se han visto rebajadas ni por una posible cercanía a la herejía, ni por las críticas vertidas desde el ámbito protestante y jansenista. En su teología de la gracia (y de la predestinación), Agustín no fue condenado por ser san Agustín, el mayor de todos los Padres de la Iglesia. Aún así, la Iglesia nunca ha hecho suya el carácter extremado de algunas de sus ideas.

⁶⁵⁵ Cf. BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones con Peter Seewald* (Mensajero, Bilbao 2016) 140-141.

⁶⁵⁶ J. RATZINGER, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio. Una conversación con Peter Seewald* (Palabra, Madrid 1997, ²2006) 120-121.

⁶⁵⁷ Su primer biógrafo, el africano san Posidio, es un testigo de excepción, pues permaneció a su lado durante cuarenta años, justo hasta el momento de la muerte del que él consideraba un padre y un gran maestro. Véase, POSIDIO, *Vida de San Agustín*. Edición Bilingüe en *O.C de san Agustín* (BAC, Madrid ²1950).

2.1. El contexto filosófico

A quienes atribuyen al joven Agustín una evolución más neoplatónica que una verdadera conversión cristiana⁶⁵⁸, debemos recordar que el problema de aceptar ortodoxamente la filosofía griega para aclarar los dogmas asumidos no ha supuesto nunca desventaja para el cristianismo, ciertamente ha sido todo lo contrario, puesto que desde sus orígenes la fe cristiana ha apostado siempre por la grandeza de la razón. Pero es verdad que la razón griega es bastante desemejante de la razón hebrea, que ha sido el vehículo de la Revelación divina. Por ejemplo: mientras en hebreo «verdad» se dice *emunah* (*emet*) y alude a la fidelidad de Jahweh que en el hombre suscita la confianza, en griego se dice *alétheia*, como una propiedad de las cosas que alcanza el «entendimiento» humano⁶⁵⁹. Aunque la disparidad de perspectivas no puede ser mayor, lo que está claro es que los *Diálogos* platónicos (386-387 a.C.) y las *Confesiones* agustinianas (398-400 d.C.) no deben interpretarse opuestamente, puesto que aquellos son el punto de partida de la herencia socrático-platónica de la concepción filosófica y teológica de Agustín.

⁶⁵⁸ Desde finales del siglo XVIII surgen algunas voces críticas en torno a la figura de san Agustín. Un ejemplo se encuentra en la posición del protestante suizo Jean Le Clerc (seudónimo Joannes Fheronpus), quien tacha de exagerada, sin fundamento y sin repercusión alguna la vocación de Agustín. También Adolf Harnack y Gaston Boissier son responsables de interpretar opuestamente los *Diálogos* platónicos y las *Confesiones* agustinianas, abriendo así el camino a otros autores que niegan rotundamente el valor de la conversión de Agustín, pues la sitúan después de su bautismo tras morir su madre santa Mónica o incluso después de ser nombrado obispo. En este sentido, se habla maliciosamente de una conversión alcanzada gracias a las enseñanzas neoplatónicas más que a la gracia divina, tal como sostiene en 1897 el teólogo alemán Federico Loofs. Así, tal vez por maldad o por simple ignorancia, las críticas no siempre han sido lo suficientemente honestas, ni tampoco escasas, sobre todo cuando se trata de desvirtuar la belleza espiritual de san Agustín. Sin embargo, tales críticas no han logrado privar al santo de Hipona de su merecida y reconocida grandeza. Véase la Introducción, respuestas sobre el neoplatonismo agustiniano. Cf. P. FABO DE MARINA, *La juventud de San Agustín ante la crítica moderna* (Bruno del Amo, Madrid 1929) VII-XVII; 147-160.

⁶⁵⁹ Así se entiende que la traducción del Salmo que canta: «*Laudate Domini omnes gentes, laudate eum omnes populi, quoniam confirmata est super nos misericordia eius et veritas Domini manet in aeternum*», veritas (*emuinah*) significa en realidad fidelidad de Dios a sus promesas (Sal 117). Como veremos en el último capítulo de la tesis, en el epígrafe sobre el encuentro entre fe y razón, otro ejemplo lo encontramos cuando Yahvé se revela a Moisés diciéndole su nombre (Soy el que soy). Es muy probable que sobre todo ese nombre dice relación amorosa de la presencia divina junto a los hombres, tal como significa ENMANU-EL: Dios contigo, o Dios está con nosotros.

2.2. La influencia de Platón

El platonismo llega hasta Agustín de la mano de los textos de Porfirio, probablemente traducidos por Mario Victorino. Así entonces, gracias a cristianos de tendencia platónica como es el caso de Ambrosio, el de Tagaste abandona la herejía maniquea y descubre al Dios de Platón, que no está lejos del Dios trascendente de los cristianos.

Aunque Agustín conocía bien el arte de la retórica, la filosofía le era una disciplina desconocida. Pero una vez descubierta, le ayuda a encontrarse a sí mismo y a comprometerse con ella. De este modo, tras la lectura del *Hortensius* de Cicerón por primera vez se siente atraído por la propia indagación filosófica. En una toma singular de conciencia, confiesa: «Aquel libro cambió mis sentimientos [...] hizo distintos mis deseos, mis aspiraciones [...]. Me sentí inflamado de un increíble amor por la inmortalidad de la sabiduría: así comencé a levantarme para volver a Ti»⁶⁶⁰. Son palabras en las que se percibe una síntesis de neoplatonismo, la ascensión (unificación) y el retorno. Por lo que no es extraño que Agustín al ofrecernos la división tripartita de la filosofía en su *De civitate Dei*, deje entrever su gran interés y admiración por Platón, considerándolo «el teólogo supremo entre los filósofos griegos»⁶⁶¹ como indican sus palabras: «Entre los discípulos de Sócrates se destacó con gloria principal y bien merecida, eclipsando a todos los demás, Platón»⁶⁶².

2.3. El platonismo y los textos de la Escritura

Para Agustín la estrecha relación entre las doctrinas platónicas y los textos mosaicos es una evidencia, de igual modo que para Justino, Clemente y Eusebio,

⁶⁶⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* III, 4,7.

⁶⁶¹ L. BORRIELLO – E. CARUNA – M. R. DEL GENIO *et alii.*, Dir(s)., *Diccionario de Mística* (San Pablo, Madrid 2002) 1807.

⁶⁶² Agustín atribuye a Platón la gloria de perfeccionar la filosofía en cuanto a la unidad de su parte activa, representada por la moral socrática, con la parte contemplativa de la naturaleza y de la verdad, representada por la observancia pitagórica. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei* VIII, 4. La división tripartita de la filosofía se basa en la dimensión moral (acción), la natural (contemplación) y la racional (distinción de la verdad).

quienes subrayan entre ambos cierta identidad substancial. En este aspecto, en la doctrina medio-platónica Agustín observa la interpretación del Génesis⁶⁶³, pero sin pensar por ello que Platón hubiera tenido acceso a la Escritura, ni tampoco que hubiera conocido las enseñanzas de Moisés o tal vez la *Torah*⁶⁶⁴.

Según Agustín los filósofos platónicos consideran el alma inmortal, racional o intelectual pero necesitada de la participación de la luz divina para alcanzar felicidad, de ahí que diga: «Elegimos entonces a los platónicos, justamente considerados los más ilustres de todos los filósofos»⁶⁶⁵. Precisamente la lectura de algunos libros de Plotino acompañada probablemente de los comentarios de Porfirio, fue lo que provocó en el año 386 durante su estancia en Milán, un cambio definitivo en la forma de pensar del joven Agustín⁶⁶⁶. Entonces, se siente interpelado por la metafísica de Plotino y la teología de san Juan, causando en él un verdadero entusiasmo la filosofía neoplatónica, es decir, la filosofía digna de ser pensada, como demostrará siempre a lo largo de su vida⁶⁶⁷. En este sentido, no resulta extraño el

⁶⁶³ Agustín señala el pasaje del *Timeo* de Platón como medio para tratar de explicar la creación del mundo. Pero el filósofo griego no considera el Espíritu como el aliento de Dios, sino como uno de los cuatro elementos. Véase Los padres latinos en L. BORRIELLO – E. CARUNA – M. R. DEL GENIO *et alii.*, Dir(s), *Diccionario de Mística* (San Pablo, Madrid 2002) 1808; PLATÓN, *Tim.* 77d.

⁶⁶⁴ Es del todo imposible que Platón hubiera conocido la traducción griega de los LXX, pues «vivió ochenta y un años, y pasaron casi otros setenta desde su muerte hasta que Tolomeo, rey de Egipto, pidió de Judea los escritos proféticos de los hebreos, que procuró tener y traducir por los famosos setenta varones». Tampoco es segura la estancia de Platón en Egipto, si bien Agustín reflexiona sobre la vinculación entre la inmutabilidad del primer principio y la referencia a *ego sum qui sum*, es decir, las palabras de Ex 3,14 cuando Dios dijo a Moisés: «Yo soy el que soy [...] ‘Yo soy’ me ha enviado a vosotros». AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei* VIII, 11.

⁶⁶⁵ Para Agustín las enseñanzas del medio-platonismo y del neoplatonismo son dignas de elogio. Cf. *Ibid.*, X, 1,1.

⁶⁶⁶ En efecto, se trata de las versiones traducidas del griego –posiblemente las latinas de Mario Victorino– que proporcionaron a Agustín la idea de que «con muchas y muy variadas razones [...], al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios. Él estaba al principio en Dios. Todo fue hecho por él, y sin él no se hizo nada de cuanto es». AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* VII, 9, 3-14.

⁶⁶⁷ Cf. W. THEILER, *Porphyrios und Augustin. Forschungen zum Neoplatonismus* (Berlin, 1966) 160. Véase Los padres latinos en L. BORRIELLO – E. CARUNA – M. R. DEL GENIO *et alii.*, Dir(s), *Diccionario de Mística* (San Pablo, Madrid 2002) 1809; Plotino (*Contra Acad.* III, 18, 41).

elevado número de estudios que relacionan a Agustín de Hipona con el neoplatonismo. Se citan algunos ejemplos que ponen de manifiesto las analogías entre Agustín, Plotino y Porfirio⁶⁶⁸. Se señala por tanto, la concepción agustiniana de Dios y la plotiniana del Uno, el recogimiento del hombre sobre sí mismo como requisito para su unión con Dios y la concepción agustiniana del Verbo divino o sabiduría de Dios, fundamento de los principios racionales de todas las cosas, pues «lo invisible de él hácese visible por la inteligencia de sus hechuras. [...] Lo invisible de él entra por las criaturas en los ojos del entendimiento»⁶⁶⁹.

Si para Agustín los dos encuentros decisivos de su vida con la filosofía se deben, por un lado, al *Hortensio* de Cicerón y por otro, a los escritos del filósofo Plotino, puesto que ambos le sirven de impulso hacia la Escritura como fuente de sus afirmaciones⁶⁷⁰, no obstante, con sus propias palabras queda constancia de que el primero de ellos perdió para él su total valor:

Sólo me contrariaba que el nombre de Cristo no estaba allí, porque este nombre, según tu misericordia, Señor, este nombre de mi Salvador, tu Hijo, mi tierno corazón de niño lo había bebido con piedad ya con la leche materna misma y lo retenía en lo más profundo, y todo cuanto hubiera sin

⁶⁶⁸ P. HENRY, *Plotin et l'Occident* (Louvain, 1934); P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (Paris, 1950); A. H. ARMSTRONG, *St. Augustine and Christian Platonism, Plotinian and Christian Studies* (London, 1979, XI, 1-66) y *Spiritual or intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine*, (ibidem, VII, 277-283); R. RUSSELL, *The Role of Neoplatonism and Early Christian Thought* (London, 1981); J. J. O'MEARA, *The Neoplatonism of Saint Augustine. Neoplatonism and Christian Thought* (New York, 1981); L. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le Néoplatonisme* (Paris, 1986); M. FATTAL, *Plotin chez Augustin. Suivi de Plotin face aux Gnostiques* (Paris, 2006).

⁶⁶⁹ Sobre la verdad en la filosofía y dónde encontrarla véase *Sermo*. 141, 1-2, AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermones*, VII. Edición bilingüe (BAC, Madrid 1950) 45-47; *De civitate Dei*, XI, 10.

⁶⁷⁰ Sin embargo, en este sentido Agustín afirma: «al fijar la atención en ellas [las Escrituras], no pensé entonces lo que ahora digo, sino simplemente me parecieron indignas de parangonarse con la majestad de los escritos de Tulio. Mi hinchazón recusaba su estilo y mi mente no penetraba su interior» AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* III, 5,9. No obstante, a medida que Agustín se va distanciando de Cicerón lentamente, en Plotino encontrará la ayuda para profundizar en la comprensión de las cartas de Pablo. Cf. R. GUARDINI, *La conversión de Aurelio Agustín. El proceso interior en sus Confesiones* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2013) 146-147.

ese nombre, por muy erudito, refinado y verdadero que fuera, no me arrebatara del todo⁶⁷¹.

2.4. El pensamiento de Agustín en el espíritu europeo

La obra agustiniana servirá de faro a un cristianismo joven que arriba a las costas de Europa, mientras en África soplan los vientos de la especulación neoplatónica y una incipiente vida monástica. Así, durante los diez siglos de historia de la Edad Media, la Cristiandad se encuentra en deuda por la herencia recibida, el pensamiento rico, lúcido y brillante del africano de Tagaste. Como reclama uno de los grandes estudiosos de la vida y obra de Agustín, el alemán Erich Przywara (1889-1972) que, desde su visión teológica y filosófica, con ocasión de un nuevo jubileo agustiniano, ofreció en 1954 en Londres, la publicación de una nueva colección sobre la vida y obra de Agustín y su influjo en el mundo moderno.

Con las palabras de Przywara, podemos decir que Agustín es uno de los genios del espíritu europeo que nace a partir del encuentro entre la antigüedad y el cristianismo, por lo que es presentado para el espíritu europeo como el genio de la vida y de la muerte:

La vida personal de Agustín se destaca sobre el derrumbamiento de la primera gran edad de Europa, que es la civilización greco-romana. La *Ciudad de Dios* es un canto fúnebre a la desaparición de Roma; mientras agoniza Agustín, las hordas de los vándalos presionan a las puertas de la ciudad. También la resurrección histórica del hiponense en Tomás y en Escoto acontece en una época que asiste a la lenta decadencia del segundo gran periodo de Europa, que es el germánico 'Sacro Imperio Romano'. Finalmente, el moderno renacimiento de Agustín a partir de Descartes hacia

⁶⁷¹ En efecto, a pesar del cambio provocado el *Hortensio* en su búsqueda personal, como dice en sus *Confesiones*: «[mi] corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, [fue entonces cuando] comencé a levantarme para volver a ti». Sin duda se siente en gratitud con la advertencia paulina sobre los errores y los peligros de la filosofía: «Mirad que nadie os esclavice mediante la vana falacia de una filosofía fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo y no según Cristo» (Col 2, 8). AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* III, 4,7-8.

Hegel [...] y Kierkegaard, desemboca, entre las convulsiones de nuestra actualidad, en la fase final de esta tercera y quizá última europeidad que es la Europa de la 'Humanidad'⁶⁷².

Al estudiar el perfil sociológico de Agustín de manera globalizante, Przywara se pregunta: «¿desaparecerá finalmente esta Europa del Humanismo, dejando a la Humanidad abandonada en un inmenso campo de concentración, técnico o sociológico?»⁶⁷³. Con una visión muy poco optimista sobre el destino de Europa, en parte marcado por la ausencia de Dios, recordemos que el santo de Tagaste no se cansa en esforzarse por mostrar las huellas de Dios en el mundo. En efecto, la Belleza de Dios se encuentra en sus criaturas, en todas las cosas que son su reflejo y que el delicadísimo espíritu de Agustín capta de manera sublime y grandiosa.

2.5. El conocimiento de Dios y las criaturas

San Agustín –el poeta de Dios– se siente interpelado y casi desafiado por la hermosura de todo lo creado, preguntándose ¿quién ha plasmado estas bellezas mudables, sino la Belleza inmutable? Es así como a través de las criaturas consigue elevarse para alcanzar el amor y el conocimiento del Creador⁶⁷⁴. Por esta razón, frente a las potencias o facultades cognoscitivas del alma, el santo de Hipona señala: «Viajan los hombres por admirar las alturas de los montes, y las ingentes olas del mar, y las anchurosas corrientes de los ríos, y la inmensidad del océano, y el giro de los astros, y se olvidan de sí mismos»⁶⁷⁵. Pero «el alma no puede esquivar a Dios»⁶⁷⁶ porque ha sido creada por Él mismo, fuente y culminación de todo, de

⁶⁷² En opinión de Przywara, el santo de Hipona representa perfectamente a los dos poderes que trata de unificar. Por un lado, la postura extática del neoplatonismo que considera provisional e intermedia la realidad humana, debiendo ser eliminada para llegar a la unión superior. Por otro, el nihilismo de los maniqueos, una realidad mundana, transitoria y engañosa. Ambas posturas –como señala Przywara– pretenden algo similar, pues «la 'Nada extática' del neoplatonismo y la 'Nada trágica' del maniqueísmo significan del mismo modo el remate de la 'ceguera y del caos'». E. PRZYWARA, *San Agustín* (Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires 1949) 14, 64.

⁶⁷³ ÍD., *San Agustín. Perfil humano y religioso* (Cristiandad, Madrid 1984) 14.

⁶⁷⁴ Cf. G. RIESCO, *Retorno a San Agustín* (Poblet, Buenos Aires 1954) 141-143.

⁶⁷⁵ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* X, 8,15.

⁶⁷⁶ El alma siempre busca algo, piensa en lo inmenso, en lo más grande que puede ser pensado y que la trasciende. En este sentido, el hombre al buscar el infinito, en esencia lo que busca es a Dios

manera que la primera y principal relación del hombre con Dios es la de la criatura con su Creador. En este sentido, la filosofía de Agustín no es filosofía natural. El mundo le ofrece poco atractivo frente al interés que le suscita averiguar Quién es Dios y el alma.

En plena controversia pues con el maniqueísmo⁶⁷⁷ y al margen de cualquier consideración panteísta y emanantista, Agustín defiende la tesis de que todo lo que existe proviene de Dios, pero naturalmente acentúa la diferencia ontológica entre Dios y las criaturas⁶⁷⁸. No obstante, el alma accede a partir de la belleza de lo corpóreo hasta lo más bello a lo que se puede aspirar⁶⁷⁹. Por ello, «afirma en *De musica* que la belleza del mundo, como la de la música, será comprensible únicamente para el entendimiento»⁶⁸⁰, una vez éste perciba la armonía de los elementos que lo constituyen. Como gran orador que es, su arte se desarrolla a través de la palabra

a través de un camino de inquietud, como confiesa Agustín, «Tú me aguijoneabas con estímulos interiores para que estuviese impaciente hasta que tú me fueses cierto por la mirada interior». Íd, *Confesiones* VII, 8,12; E. PRZYWARA, *San Agustín. Perfil humano y religioso*, 163-164. Así pues, de sus palabras: «*Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihilne omnino*», se desprende un mayor interés por Dios y por el alma que por el mundo.

⁶⁷⁷ Una controversia que alcanza también a las propias costumbres de la vida, al existir dos tipos de moral, uno «la figura integral de vida de la Iglesia católica, su estilo de vida entero [...] y el otro], el tipo de vida de los maniqueos». J. RATZINGER, *Predicadores de la palabra y servidores de vuestra alegría O.C.* XII (BAC, Madrid 2014) 262-263. Pero finalmente, Agustín consigue superar el dualismo maniqueo y el dualismo neoplatónico a partir de un dualismo bíblico (el Nuevo Testamento como intelecto del Veterotestamentario).

⁶⁷⁸ M. C. DOLBY MÚGICA, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de san Agustín* (EUNSA, Pamplona 1993) 230-231.

⁶⁷⁹ Se trata de la ascensión del alma a Dios a través de distintas etapas. Pero, sin embargo, Agustín no parece abrazar la creencia platónica de la preexistencia de las almas. Recordemos que para el neoplatonismo el mundo proviene del Uno por emanación, y al Uno retorna. El Nous procede del Uno y engendra el Alma universal dando lugar al tiempo y, por tanto, al movimiento, que es eterno y que no cesa de engendrar eternamente el mundo. Así también las cosas en un movimiento de retorno vuelven al Uno. Puede consultarse PLOTINO, *Enéadas*, III,7,10 en TOMÁS DE AQUINO, *Sobre la eternidad del mundo. Suma contra los gentiles* (Aguilar, Buenos Aires 1975) 25-26.

⁶⁸⁰ Véase el platonismo de Agustín en sus primeros tiempos. A. D. FITZGERALD, *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo* (Monte Carmelo, Burgos 2001) 939-940.

y de las formas del propio acto de conocimiento, aunque también brilla en sus descubrimientos filosóficos y religiosos la propia dimensión artística⁶⁸¹.

Al margen de su inigualable genialidad, Agustín se erige como uno de los grandes pensadores y filósofos de la historia que con un alma ávida de felicidad no conseguirá saciarla hasta encontrar a Dios. Para el escritor italiano Giovanni Papini:

El genio de Agustín obra en nosotros el milagro [...]. Su entendimiento nos acompaña a las lumbresas de los más inasequibles misterios, y su corazón amoroso y abrasado encuentra todavía, después de tantos siglos, los caminos de nuestro corazón y lo hace vibrar con el latido de sus palpitaciones. Y olvidamos, por un momento, al Doctor de la Gracia, para ver en él al Doctor de la Caridad; para reconocer en él no sólo al arquitecto de la teología y al titán de la filosofía, sino al hermano que lloró y pecó como nosotros, al santo que logró escalar la ciudad del eterno gozo [...]⁶⁸².

Respecto al conocimiento agustiniano, este se basa en la relación entre lo sensorial y lo espiritual. Pero según Ratzinger se trata de un conocimiento que alcanza gran valor a partir de la estrecha relación entre la teología y la vida de oración y de contemplación⁶⁸³. No sin esfuerzo el hombre realiza una labor de introspección en el alma que «conoce qué es saber, y mientras ama su conocimiento,

⁶⁸¹ En este sentido, nos recuerda Guardini que la primera obra del santo de Hipona se llama *De pulchro et apto* (Lo hermoso y lo apto). También que la comparación del desarrollo artístico de Agustín con la dimensión creativa de los diálogos de Platón, encuentra su punto de intersección precisamente en sus personajes. Guardini se refiere realmente a la fuerza artística de la filosofía platónica como expresión de la idea del gran artista dramaturgo. Cf. R. GUARDINI, *La conversión de Aurelio Agustín. El proceso interior en sus Confesiones* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2013) 140-141.

⁶⁸² G. PAPINI, *San Agustín* (FAX, Madrid 1941) 214-215.

⁶⁸³ Ratzinger confiesa: «Agustín me ha acompañado durante más de veinte años. He desarrollado mi teología dialogando con Agustín, aunque naturalmente he intentado sostener este diálogo como un hombre de hoy». J. RATZINGER, «Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo der Einführung in das Christentum»: *Hochland* 61 (1969) 543. Al margen de la labor pastoral y en especial de la de obispo, que en aquella época implicaba ser una especie de juez de paz en el ámbito civil, al joven Ratzinger lo que más le impresionó de Agustín fue «la frescura y la vitalidad de su pensamiento». J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 67.

desea conocerse a sí misma»⁶⁸⁴. Dicho esto, Agustín plantea: «¿cómo puede conocer una mente a otra, si no se conoce a sí misma? [...] El alma, como sustancia espiritual que es, debe alzarse a lo que es más excelso en lo espiritual»⁶⁸⁵, pero sin olvidar que el alma humana desea también lo terreno, tan necesario para el tránsito por esta vida⁶⁸⁶. Agustín recuerda a Plotino, un admirador de la Providencia, la hermosura de lo más sencillo y terreno como son las flores, receptoras de proporciones y de formas de un modo totalmente armonioso y admirable⁶⁸⁷, como se desprende de las palabras del Señor sobre el abandono del hombre en manos de la Providencia⁶⁸⁸.

Ratzinger resume la exigencia del conocimiento agustiniano. De un modo cercano a la exigencia bíblica del giro o conversión, consiste en invertir la dirección natural del vector del conocimiento, porque «las cosas sensibles no contienen ninguna verdad permanente [...]. Sólo la hay en el ámbito de lo espiritual [...]. Así pues, no se juzga el pensamiento desde los fenómenos sensibles, sino [...] desde el espíritu, que representa la instancia judicial en materia de conocimiento»⁶⁸⁹. En este aspecto, para Guardini el conocimiento de Dios modifica al cognoscente, pues

⁶⁸⁴ AGUSTÍN DE HIPONA, *De vera religione*, 5,7; 39,73.

⁶⁸⁵ ÍD., *De Trinitate*, XIV, 6,8; XII, 1,1.

⁶⁸⁶ En términos aristotélicos, se puede distinguir el alma de todos los vivientes conocida como alma vegetativa, y el alma sensitiva, que permite la facultad apetitiva. Pero el alma humana o alma racional «es aquello por lo que primordialmente vivimos, sentimos y entendemos [...]. Consideramos aquella parte del alma [el entendimiento] con la que el alma conoce y piensa». ARISTÓTELES, *De anima*, II, 2, 414a12-14, 3, 414a 32-414b 2, 4; III,4, 429a 10-11 en R. ROVIRA, *Repertorio de definiciones aristotélicas* (Escolar y Mayo, Madrid 2015) 13-16.

⁶⁸⁷ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, X, 15. Sobre la divina Providencia, Agustín dice que todas las cosas son gobernadas y sometidas a la ley divina. ÍD., *El combate cristiano*, VIII, 9.

⁶⁸⁸ «No andéis preocupados por vuestra vida, pensando que comeréis, ni por vuestro cuerpo, discutiendo con qué os vestiréis [...] Observar los lirios del campo [...] ni Salomón, en todo su esplendor, se vistió como uno de ellos. Pues si Dios viste así la hierba del campo, que hoy es y mañana se echa al horno, ¿no lo hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe? No andéis, pues, preocupados diciendo: ¿Qué vamos a comer?, ¿qué vamos a beber?, ¿con qué vamos a vestirnos?, pues por todas esas cosas se afanan los paganos. Vuestro Padre celestial ya sabe que tenéis necesidad de todo eso» (Mt 6,25-33).

⁶⁸⁹ J. RATZINGER, *Obras Completas I. Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia* (BAC, Madrid 2014) 444-447.

conocer la verdad es poder. Es una experiencia que lleva a conocer también la esencia del mal, la negación del bien, dado que es bueno todo lo que es (Gn 1,31). Como dice Agustín: «Todas las cosas que hay son buenas, y el mal, cuyo origen yo indagaba, no es sustancia, porque si lo fuera, sería un bien»⁶⁹⁰. En efecto, así reza en el libro de la Sabiduría: «...porque Dios no hizo la muerte ni se alegra con la destrucción de los vivientes. Él lo creó todo para que subsistiera: las criaturas del mundo son saludables, no hay en ellas veneno de muerte ni el abismo reina sobre la tierra, ...» (Sab 1,13-15).

En resumen, el conocimiento del que habla Agustín constituye la esencia de su *civitas Dei*. He aquí pues que una de las categorías más presentes en la obra agustiniana y ratzingeriana sea el amor.

2.6. El amor y la antropología agustiniana

En Agustín hay cierta inclinación por los aspectos contrarios. Por ejemplo el amor por lo más ínfimo y por lo más sublime, la frontera entre Dios y la criatura, la naturaleza y la gracia, la elevación del espíritu sobre el cuerpo, los misterios de lo sobrenatural y lo natural. Sin embargo, la unidad o el conjunto de su pensamiento es teleológico, porque la concepción del hombre para él se explica a partir del plan divino de la creación.

Para Przywara el doble ritmo antitético de Agustín bien puede resumirse en el hombre y Dios, la caridad y la concupiscencia, la justicia y la misericordia de Dios. Agustín siente «la debilidad del amor grande, [...] un saber que empuja tan profundamente hacia las profundidades divinas, que más bien parece un ignorar [...] una *'docta ignorantia* en la impotencia' [...] que es al mismo tiempo un rapto beatífico»⁶⁹¹. Es un amor que también se torna en temor, ya que «amar no es otra cosa que anhelar algo por sí mismo»⁶⁹². Con esta afirmación agustiniana, Hannah

⁶⁹⁰ R. GUARDINI, *La conversión de Aurelio Agustín. El proceso interior en sus Confesiones*, 219-220; AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* VII, 12,18.

⁶⁹¹ E. PRZYWARA, *San Agustín*, 96-97.

⁶⁹² AGUSTÍN DE HIPONA, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 83,35, 1 y 2.

Arendt inicia su trabajo de investigación sobre el concepto de amor en san Agustín, a través de uno de los aspectos fundamentales, la relación entre el amor y el temor a la muerte y, por ende, la búsqueda de la verdadera vida. Un bien que el hombre anhela en la tierra, pero que sólo presenta proyección de futuro en la eternidad⁶⁹³. En vista de ello, para Agustín la amistad no es un mero sentimiento, sino una de las experiencias más bellas de su vida y también más dolorosa y traumática⁶⁹⁴, pues «el tiempo humano está limitado por la muerte, de la cual depende el sentido de la vida y todos sus contenidos»⁶⁹⁵.

Como sugiere Ratzinger, el Doctor de la gracia describe de manera precisa y plenamente válida cuál es la propia esencia humana, con sus contradicciones, su esperanza en una vida plena y verdadera ajena a la propia muerte. Una realidad totalmente desconocida para el hombre, pero asociada indiscutiblemente a la vida eterna, a una esperanza temida cuando la vida de sufrimiento y fatiga es interminable⁶⁹⁶.

Los dos últimos capítulos de su *De civitate Dei* los dedica Agustín a la visión de Dios. En ellos nos describe el descanso escatológico, el sábado sin ocaso en el que se cumplirá la promesa de la visión del Señor⁶⁹⁷. Así, después del largo y fati-

⁶⁹³ La tesis doctoral defendida por la filósofa alemana Hannah Arendt (1906-1975) en la Universidad de Heidelberg en 1928, antes de abandonar Alemania en el año 1933, pone en evidencia cómo la muerte del amigo de Agustín se torna en la experiencia decisiva de su vida. Dicho acontecimiento le privó de los 'placeres carnales' y le condujo al camino de la conversión cristiana, momento en que de nuevo volverá a disfrutar de un nuevo amigo llamado Alipio. Cf. H. ARENDT, *El concepto de amor en san Agustín* (Encuentro, Madrid 2001) 26-31; Véase, *Confesiones* IV, 9,14; VI, 16,26.

⁶⁹⁴ El compañero de escuela y juegos, su confidente inseparable, al enfermar de gravedad y morir deja desgarrada y desasosegada el alma de Agustín. Cf. G. RIESCO, *Retorno a San Agustín*, 25-27. Las palabras del santo de Hipona así lo indica: «Sentí que mi alma y la suya eran un alma sola en dos cuerpos, y la vida me era horror, porque no quería vivir dimidiado y quizá también por eso temía morir, para que aquel amigo, a quien tanto había amado, nunca muriera del todo». AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* IV, 6,11.

⁶⁹⁵ M. LACALLE NORIEGA, «Tiempo y eternidad en san Agustín»: *Revista Comunicación y Hombre* n.2 (2006) 89-99, cita pág. 96.

⁶⁹⁶ Cf. BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre la esperanza cristiana *Spe Salvi* (Ciudad del Vaticano 2007) n.12.

⁶⁹⁷ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei* XXII, 30,4; *Serm.* 128,8 y *Serm.* 178,6.

goso camino, sólo gracias al amor Agustín encuentra al fin a Dios. Y, por ello confiesa: «¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé!»⁶⁹⁸. Es un amor diferente al *eros* platónico. Se trata del amor recibido como gracia que purifica y que reconoce nuestra indignidad. En efecto, es la *caritas*, el *ágape* que anuncia la primera carta de san Juan.

Sus *Confesiones* nos muestran un corazón suplicante que desea que su alma salga del abismo⁶⁹⁹. Son las confesiones de un hombre que sufre y pregunta, que no deja de buscar el rostro del Señor como lo buscará Ratzinger durante su larga vida según la invocación bíblica del salmista: «Dios mío, no me escondas tu rostro» (cf. Sal 27,8-9).

Ahí está el alma inmortal con un conocimiento directo de sí misma a través del conocimiento interior, al margen del cuerpo terreno, del cuerpo mortal. En ningún momento la concepción antropológica agustiniana se apartó del dualismo platónico (alma y cuerpo son sustancias muy distintas). Pero su antropología no se entiende en un contexto fuera del ámbito de la fe cristiana, siendo además un importante punto de referencia también para otros campos fuera de la Iglesia. Naturalmente, su concepción del hombre queda enmarcada en la acción divina de la gracia, lo que le permite hablar del retorno a Dios⁷⁰⁰ lejos de la concepción neoplatónica y de un fuerte dualismo⁷⁰¹. En otras palabras, ese retorno consiste en volverse sobre sí mismo en la escucha a Dios, que llama a los hombres desde las cosas que son percibidas externamente a través de los sentidos hasta llegar a Él desde

⁶⁹⁸ Así es, finalmente Agustín amó con entero y total amor a Dios. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* X, 27,38; *Dios es amor: los diez sermones sobre la Epístola 1ª de San Juan* (Aspas, Madrid 1946) 11.

⁶⁹⁹ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* I, 18,28.

⁷⁰⁰ J. OROZ - J. A. GALINDO (eds.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, I (EDICEP, Valencia 2005) 261-328; II, 559-651.962-1009.

⁷⁰¹ Recordemos en este momento las palabras de san Pablo a los gálatas: «Os digo, pues, que procedáis según el Espíritu, sin dar vía libre a las meras apetencias humanas, es decir, a la carne. Pues la carne tiene apetencias contrarias al espíritu, y el espíritu contrarias a la carne; y son tan opuestos entre sí, que no hacéis lo que queréis» (Ga 5,16-17).

nuestro interior. Un camino de amor descrito con suma belleza por el genio de Agustín que se pregunta «¿qué es lo que amo cuando te amo a ti?»⁷⁰².

Realmente, se ama a Dios desde el conocimiento sensible de las cosas, es decir, desde el amor a las criaturas. A Dios se le conoce a través del amor porque es el amor. En este sentido, aunque en grado menor que en su tratado *De Trinitate*, en el que escribe: «Ves la Trinidad si ves el amor»⁷⁰³, en sus *Confesiones* se percibe el influjo del amor según la perspectiva joánica y paulina, lo que permite distinguir entre el conocimiento externo de los sentidos y el interno del espíritu⁷⁰⁴.

Durante la Edad Media, la filosofía de Tomás de Aquino penetra en la cuestión del conocimiento intelectual en toda su complejidad, también en continuidad con el esquema *exitus-redditus*⁷⁰⁵. Hay que decir que, con una cierta influencia neoplatónica de carácter agustiniano, para santo Tomás el conocimiento intelectual del hombre comienza en lo corporal, mediante la captación sensorial de las propiedades físicas de las cosas. Seguido de un proceso de abstracción que representa lo captado sensiblemente a través del *retorno al fantasma*, dando posibilidad al razonamiento posterior. Sólo la persona humana compuesta de alma racional o espiritual y de cuerpo material puede conocer de un modo discursivo, de un modo que por otra parte es necesario para alcanzar la verdad sobre sí mismo, el mundo y Dios⁷⁰⁶.

⁷⁰² AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* X, 6,8.

⁷⁰³ ÍD., *De Trinitate*, VIII, 8,12; BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre el amor cristiano *Deus Caritas est* (Ciudad del Vaticano 2005) n.19.

⁷⁰⁴ Cf. 1Jn 4,16; Rm 7,22; Efe 3,16; 2Cor 4,16.

⁷⁰⁵ Se trata del concepto del movimiento *exitus-redditus* tratado en la Antigüedad y que el mismo Tomás de Aquino observa en el movimiento circular de la perfección final del universo, lo que conlleva el regreso de la criatura al origen. Un modelo teológico clásico que para Ratzinger no sólo es fascinante, sino que además es perfectamente conciliable con el mensaje cristiano. En efecto, el movimiento de salida apunta a la creación como acto amoroso y libre de Dios, y el movimiento de regreso a la recuperación de la naturaleza humana que al caer al mundo está necesitada de un acto de nueva creación por medio de Cristo. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles* II,26; J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia: una introducción* (Cristiandad, Madrid 2001, reimpr. 2014) 67-73; O. C. XI (BAC, Madrid 2012) 16-20.

⁷⁰⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh.* I q.75-76, q.84-87.

2.7. Las Confesiones

Nos encontramos con la obra de Agustín de Hipona más renombrada en el ámbito católico. Así es, sin exageración alguna las *Confesiones* constituye un gran exponente de toda la literatura universal. Con la conversión agustiniana comienza un nuevo género literario en Occidente. La colosal autobiografía intelectual y espiritual de Agustín, en diálogo con el mundo y con Dios, sitúa al lector en un auténtico camino interior, con una inconfundible impronta antropológica marcada por la inquietud interior del hombre y por la búsqueda interminable de Dios. Una búsqueda resumida en su célebre frase con la que comienza su obra: «Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti»⁷⁰⁷.

Aunque se trata de un género literario cultivado a lo largo de la historia de la humanidad, la obra agustiniana difícilmente ha sido superada. No es una simple confesión más o menos humilde y sincera, sino un testimonio verdadero y profundo de la propia interioridad de Aurelio Agustín, determinante en su proceso de conversión⁷⁰⁸. En este sentido, la vivencia central de su búsqueda apasionada de la verdad le llevará a buscar a Dios a través de un proceso intelectual.

Para Ratzinger la experiencia de conversión de Guardini se produce en términos similares a la de Agustín y Alipio, que dieron el giro a sus vidas:

En ambas ocasiones aflora el interior de un hombre, pero al observar detalladamente ese aspecto más personal y oculto, al escuchar los latidos del corazón del hombre, se capta de repente el golpe de la Historia con mayúsculas, el de la hora de la verdad, ese momento en que un hombre es golpeado por la verdad⁷⁰⁹.

⁷⁰⁷ «*Quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*». AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* I, 1,1.

⁷⁰⁸ En una de las numerosas biografías de san Agustín, el biógrafo Garry Wills propone incluso cambiar el título de las *Confesiones* por el de *Testimonios*. G. WILLS, *Saint Augustine* (Penguin, Nueva York 1999), véase en el apartado *Las memorias de un hombre tranquilo*, incluido en la quinta edición de las *Confesiones* de Agustín, editada por Tecnos en 2012, pág.29.

⁷⁰⁹ J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Mi cristiandad. Discursos fundamentales* (Planeta, Barcelona 2012) 251.

Romano Guardini resalta en Agustín el conocimiento certero que procede de la eternidad⁷¹⁰, también reconocido por el Apóstol de la gentilidad ante los de Colosas y los romanos. La Palabra o el *Logos* de Dios se encuentra misteriosamente escondido desde siglos y generaciones⁷¹¹. Así lo expresa tan bellamente Agustín:

Claramente tú respondes, pero no todos oyen claramente [...]. ¡Tarde te amé, [...]! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tu creaste. Tú estabas conmigo, más yo no lo estaba contigo⁷¹².

Basada en la interioridad de la vida del espíritu y en las verdades eternas, la teoría agustiniana del conocimiento distingue, por un lado, el ámbito interior del espíritu al que pertenecen las ideas, y por otro, el exterior en el que se incluyen las cosas físicas, los cuerpos. En este sentido, Benedicto XVI habla de las bondades que Agustín había obtenido de «la filosofía, sobre todo la platónica, [que] había contribuido a acercarlo más a Cristo, manifestándole la existencia del *Logos*, la razón creadora [...], pero no le decía cómo alcanzar este *Logos*, que parecía tan lejano»⁷¹³.

Sólo en el reposo sabático Agustín ve cumplida la invocación del salmista sobre la visión de Dios. Una dinámica de satisfacción continua del espíritu que, traspassado el plano natural, accede a la visión beatífica, misteriosa e inaccesible.

⁷¹⁰ Guardini se refiere a la declaración agustiniana: «¿Dónde, pues, te encontré para conocerte? Porque ciertamente antes de conocerte no estabas en mi memoria. ¿Dónde, pues, te encontré para conocerte, sino en ti mismo y por encima de mí? Aquí no hay ningún lugar». R. GUARDINI, *La conversión de Aurelio Agustín. El proceso interior en sus Confesiones*, 42-43.

⁷¹¹ En su carta a los de Colosas san Pablo se refiere precisamente al conocimiento que los gentiles deben encontrar en la riqueza del misterio de Dios o el *Logos* eterno (cf. Col 1,26-27). A los Romanos, Pablo también los exhorta para que se aparten de las obras de la carne y de las inclinaciones de la naturaleza humana, y se revistan del Señor Jesucristo (Rm 13,13-14).

⁷¹² AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* X, 26,27.

⁷¹³ Aunque los libros de filosofía ayudan a Agustín a observar la razón como el origen del mundo, según señala el papa Benedicto en su Audiencia sobre las conversiones, en las diferentes etapas de su camino de conversión, la de san Antonio –padre del monacato– le sirve como acicate. A ello se suma el pasaje de la carta a los Romanos (Rm 13,13-14), que en aquel momento lo interpreta como si hubiese sido escrito personalmente para sí mismo, indicándole el camino a seguir. BENEDICTO XVI, Audiencia General, Ciudad del Vaticano, 27 de febrero de 2008.

Porque «allí descansaremos y contemplaremos, contemplaremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí lo que habrá al fin, más sin fin. Pues ¿qué otro puede ser nuestro fin sino llegar al reino que no tiene fin?»⁷¹⁴. El anhelado descanso buscado sin descanso por el hiponense, descrito al comenzar sus *Confesiones*, por fin es encontrado. Así lo indica él mismo en la *Ciudad de Dios*, en las últimas palabras que hablan de la contemplación frutiva y posesiva del sumo bien⁷¹⁵.

«Para él la verdad, el amor y la eternidad se fundían en una sola cosa»⁷¹⁶ señala Ratzinger. Sin duda la clave agustiniana se encuentra en la armadura del pentagrama teológico de nuestro teólogo, pero con una tonalidad notablemente distinta a la interpretación realizada por Lutero y por otros autores de tradición protestante, y sin rastro alguno de nota neomaniquea⁷¹⁷. Y aunque «no es lo mismo hacer una lectura con gafas agustinianas o una lectura con gafas tomistas»⁷¹⁸, es indiscutible el gran interés y simpatía de Ratzinger por dos grandes buscadores del amor, la verdad y la belleza: Agustín y Buenaventura, es decir, por la gran tradición agustiniana.

Con Agustín el pensamiento griego entra en conjunción con la Patrística durante siglos. Cargado de un cierto grado de neoplatonismo, el agustinismo deja su huella en la teología, especialmente a partir del siglo XIII. Frente al movimiento

⁷¹⁴ AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei* XXII, 30,5; *Serm.* 178,11.

⁷¹⁵ En atención a las virtudes teologales Hildebrand dice de dicha contemplación: el «amor impaciente y rebosante de anhelo es el alma de la visión gloriosa de la muerte» que, gracias a la esperanza sobrenatural, para el cristiano se convierte en la espera de la unión con Dios en la visión beatífica. Cf. D. VON HILDEBRAND, *Sobre la muerte* (Encuentro, Madrid 1983) 98-99, 154.

⁷¹⁶ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* VII, 10,16; J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Mi cristiandad. Discursos fundamentales*, 206.

⁷¹⁷ En este sentido, no existe la certeza de que los textos maniqueos se extendieran por la Europa de la Edad Media. Pero sin duda a partir de Agustín se ha observado con mayor recelo la corriente maniquea. En su origen se encuentran dos escuelas de pensamiento en Occidente, la de Ilírico y la de Bulgaria, cuyas famosas doctrinas de Valentín, vinculadas a la mística cátara y maniquea, se interpretan a partir de fragmentos del Génesis, de la Kabala y de Hugo de san Víctor. Véanse algunos de los himnos maniqueos en E. ZOLLA, *Los místicos de Occidente* Vol. II. *Místicos medievales* (Paidós, Barcelona 2000) 149-152.

⁷¹⁸ T. ROWLAND, *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI* (Nuevo inicio, Granada 2009) 264-265.

dominico, la línea afectiva-mística-contemplativa, con una mayor profusión en franciscanos y agustinianos, va a permitir hablar en el siglo XX de la renovación y del retorno a las fuentes cristianas. Es decir, una atención más positiva hacia la Patrística y más enfocada a la progresiva Revelación que a la vía especulativa. No obstante, san Buenaventura, un perfecto ejemplo de conjunción de ambas líneas, maestro de vida y de doctrina, es una de las grandes figuras que armoniza filosofía y teología, cultura y fe, pues se trata de un hombre de acción y de gobierno, pero también de un hombre de gran piedad y profunda contemplación. Ciertamente, el Doctor Seráfico supo exponer de modo adecuado la correcta visión teológica de la historia, en un momento especialmente crítico y delicado para la orden franciscana, pues en los tiempos en que le tocó vivir, «una corriente de Frailes Menores, llamados ‘espirituales’, sostenía en particular que con san Francisco se había inaugurado una fase totalmente nueva de la historia, en la que aparecería el ‘Evangelio eterno’, del que habla el Apocalipsis, sustituyendo al Nuevo Testamento»⁷¹⁹. Un argumento este que afirmaba que la Iglesia habría agotado su papel histórico.

Pues bien, san Buenaventura de Bagnoregio, hombre de gobierno, intelectual y místico, es el teólogo por excelencia que aplica el desarrollo de la historia salvífica como clave hermenéutica de la Revelación. Fiel discípulo de la tradición agustiniana deja su impronta en la teología de autores como Guardini y De Lubac, con una profunda influencia en la interpretación dinámica de la Revelación, mucho más allá de la propia Escritura y, por tanto, de la *sola Scriptura*.

3. LA TEOLOGÍA MEDIEVAL: BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO

Giovanni Fidanza, más conocido como san Buenaventura de Bagnoregio, nace en Bagnorea –antigua ciudad situada en la Italia central– en 1221 y muere Lyon 1274. Es el biógrafo de san Francisco de Asís y general de la orden franciscana tras su elección en 1257. Ciertamente, el texto del Doctor Seráfico llamado *Legenda Maior* (1263) se considera la única biografía oficial del santo franciscano, por su

⁷¹⁹ Cf. BENEDICTO XVI, Audiencia General, Ciudad del Vaticano, 3 de marzo de 2010 y Audiencia General, Ciudad del Vaticano, 10 de marzo de 2010.

rigor en las fuentes y su magistral estilo teológico y místico, sin perder, además, ni un ápice de rigor histórico que impida interpretar la historia personal de Francisco en el devenir de la historia salvífica⁷²⁰. Por otra parte, la biografía más antigua de Juan de Fidanza se debe a un franciscano español, Juan Gil de Zamora (1241-1318), aunque por desgracia ésta no se conserva⁷²¹. Se sabe poco de sus primeros años. Hijo de Juan de Fidanza y de María Ritelli, estudió en París y fue discípulo de Alejandro de Hales (1185-1245), primer profesor franciscano ilustre en esa universidad, «un hombre de ciencia escolástica»⁷²² al que Buenaventura consideró como venerado maestro y padre, y al que más tarde sucederá en la cátedra.

En París también nace su amistad con Tomás de Aquino, a raíz de la lucha que tuvieron que afrontar ambos hacia el año 1256, en defensa de las ordenes mendicantes que estaban siendo atacadas desde el ámbito universitario. Ámbito que pronto tendrá que abandonar al ser nombrado General de la Orden. Es menester indicar que en su abundante producción figuran obras muy interesantes desde el

⁷²⁰ La obra con un claro enfoque teológico ofrecía respuestas a cuestiones de índole interna en el seno de la Orden, siendo declarada en 1266 único texto oficial y quedando destruidas las anteriores. «De aquí el nombre de *Legenda*, que significa 'la que ha de ser leída'. La obra del Doctor Seráfico recibe el nombre de *Legenda Maior* para distinguirla de otra obra, llamada *Legenda Minor*, destinada al uso de coral». Véanse estudios destacados sobre la obra, en F. URIBE, *Introducción a las hagiografías de san Francisco y santa Clara de Asís (siglos XIII y XIV)* (Espigas y azucenas, Murcia 1999).

Los estudios anteriores distinguen entre capítulos de carácter narrativo y cronológico por un lado, y de carácter temático por otro, en los que se perfila la vida espiritual del santo como obra de Dios, imitador de la vida de Cristo mediante las tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva. En su importantísima obra *Itinerarium mentis in Deum*, sobre la triple vía del alma hacia Dios, san Buenaventura profundiza en la vida espiritual necesaria para conformarse el hombre con Cristo, a través de la purificación, la iluminación y la perfección. Consúltese la introducción en SAN BUENAVENTURA, *Vida de San Francisco. Legenda Maior* (San Pablo, Madrid 2004) 6-15.

⁷²¹ A partir del siglo XIV surgen numerosas biografías sobre Buenaventura. Tan sólo ofrecemos algunas que fueron publicadas en el pasado siglo: M. DE FLORENCIA, *Una piccola vita inedita di S. Bonaventura* (Lazzeri, 1914); L. DE CARVALHO, *S. Bonaventure. Le Docteur Franciscain* (Paris 1923); E. LONGPRE, *Bonaventure (Saint)*, en *Dictionnaire d'histoire et de Géographie Ecclésiastiques* (Paris 1937). También puede consultarse: E. GILSON, *La filosofía de San Buenaventura* (Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1948).

⁷²² J. RATZINGER, *Comprensión de la revelación y teología de la historia de san Buenaventura O.C. II* (BAC, Madrid 2013) 23.

punto de vista filosófico⁷²³, pues la matriz intelectual de su pensamiento se nutre de su maestro parisino de Hales y del influjo de una perfecta síntesis entre la teología agustiniana y el pensamiento del Pseudo-Dioniso Areopagita. Así pues, superada cualquier hostilidad, él encarna plenamente el binomio teología y espiritualidad, ya que sus aportaciones reflejan una riquísima espiritualidad teológica y una profunda teología espiritual tanto para la Orden como para la Iglesia.

La dulzura y suavidad de san Buenaventura se trasluce en sus numerosas obras místicas, filosóficas y teológicas. A pesar de las no pocas tareas de gobierno, de su pluma fecunda y siempre inspirada sin merma alguna se recibe una extensa obra que denota gran variedad y solidez de conocimiento. Nos encontramos con una de las mentes más sabias y privilegiadas de la Escolástica, una combinación perfecta de ciencia y amor, de entendimiento y corazón. En este sentido, a propósito de la teología bonaventuriana, el germanista y teólogo suizo von Balthasar señala que «en Buenaventura, la teología de la sponsalidad y la espiritualidad nupcial son omnipresentes, todo lo impregnan con naturalidad y sus expresiones son tanto más vigorosas cuanto más avanza hacia las cumbres místicas»⁷²⁴.

3.1. La influencia agustiniana en el *Itinerarium* bonaventuriano

Como señala Ratzinger respecto al amor de Buenaventura por un *sistema* espiritual, «su franciscanismo llevó desde el principio un sello especial: no fue el caso de los primeros franciscanos, de los que hablan las leyendas de san Francisco;

⁷²³ Particularmente los *Comentarios a las Sentencias*, algunas *Cuestiones disputadas* (*Quaestiones disputatae*), *Soliloquio* (*Breviloquium*), el *Hexaameron* y los dos opúsculos: *Itinerario de la mente a Dios* (*Itinerarium mentis in Deum*) y *Reducción de las ciencias a la Teología* (*De reductione artium ad Theologiam*).

⁷²⁴ Aunque el hombre es un permanente pecador, según von Balthasar, sólo por el mero conocimiento de que Cristo murió por nosotros, el amor alcanza una forma más elevada y distinta de conocimiento que el obtenido gracias a una proposición propiamente geométrica. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Formas de estilo*, Vol. II *Estilos eclesiásticos* (Encuentro, Madrid 1986) 257.

antes bien, brotó de una determinada intuición intelectual»⁷²⁵, en la que está presente el santo de Hipona al que llega a citar en su obra en más de 3.000 ocasiones⁷²⁶, lejos de las referencias a otros autores como Dioniso el Areopagita, san Anselmo o san Bernardo. Dicho esto, para san Buenaventura, la vida mística a la que está llamado el cristiano según la herencia recibida del monje siriano Pseudo-Dionisio, más conocido con el pseudónimo de Dionisio Areopagita⁷²⁷, es el éxtasis a través de la sabiduría⁷²⁸.

⁷²⁵ J. RATZINGER, *Comprensión de la revelación y teología de la historia de san Buenaventura O.C.* II, 23-24.

⁷²⁶ Se ofrece el testimonio bonaventuriano sobre las obras más destacadas de Agustín de Hipona, ya que en su opinión «nadie ha descrito mejor la naturaleza del tiempo y de la materia que san Agustín en sus *Confesiones*; nadie ha explicado mejor que él el origen de las formas y el modo de programación de las cosas, según puede verse en su *Comentario sobre el Génesis*; asimismo, su tratado *Sobre Trinidad* es una prueba de que ninguno ha sabido resolver mejor las cuestiones que se refieren al alma; en fin, es evidente, por su libro de *La Ciudad de Dios*, que ninguno ha escrutado más sabiamente la naturaleza de la creación del mundo. Y para decirlo todo en pocas palabras, nada o casi nada ha sido enseñado por los maestros cuya solución no se encuentre en las obras de este doctor». BUENAVENTURA, *Epist. de trib. quaest.*, n.12, en SAN BUENAVENTURA, *Experiencia y teología del misterio. Compendio: Itinerario del alma a Dios; Incendio de amor; Soliloquio; El Árbol de la vida; De la vida perfecta* (BAC, Madrid 2000) XXV.

⁷²⁷ Véanse las numerosas hipótesis acerca de la identidad del Pseudo-Dionisio –que vivió entre los siglos V y VI–, y que oscilan desde ser considerado un personaje de la época de Atanasio o un amigo de Apolinar, hasta identificarlo con Dionisio de Alejandría el Grande, entre otros. Cf. J. RICO PAVÉS, *Semejanza a Dios y Divinización en el Corpus Dionysiacum. Platonismo y cristianismo en Dionisio el Areopagita* (Estudio Teológico San Ildefonso, Toledo 2001) 3.

⁷²⁸ En sentido cristiano el término éxtasis es difundido en Occidente por el Areopagita. Anteriormente había sido utilizado por Plotino, quien lo compara con «renunciar a todas las cosas, como los escultores esculpen las estatuas. Quitan todo aquello que a modo de envoltura impide ver claramente la forma encubierta. Basta este simple despojo para que se manifieste la oculta y genuina belleza». En efecto, la concepción plotiniana de éxtasis alude a la unión mística que incluye el camino de retorno al Absoluto. En este aspecto, el hombre debe despojarse del mundo de los sentidos y del cuerpo para purificar el alma y desprenderse así de todo aquello que le impide la unión con el Uno-Bien, es decir, con el principio primero y absoluto de todo lo existente. PLOTINO, *Enéadas* I, 6,9.

Más allá de los sentidos y de la inteligencia, para Dionisio el éxtasis es la unión del alma con Dios. Para ello, el hombre debe salir de sí mismo si desea alcanzar el conocimiento divino desde el punto de vista bíblico y cristiano, pero también desde la influencia ejercida por la escuela neoplatónica. Así, el Areopagita recurre a la imagen de la «divina tiniebla» o el «rayo de tiniebla», luz de Dios que ilumina a todos los hombres (cf. Jn 1,9) encontrándose de modo velado en las Escrituras. De este manera, Pseudo-Dionisio afirma que: «Las luces materiales son imagen de la copiosa efusión de luz inmaterial. Las diferentes disciplinas sagradas corresponden a la inmensa capacidad contemplativa

No se trata sólo de una experiencia del intelecto⁷²⁹, sino de un misterio que trasciende a toda inteligencia y conocimiento, y que el alma con todas sus facultades sólo alcanza y realiza en la experiencia del amor. En efecto, un amor que las unifica para convertir el alma en la morada de la sabiduría divina. Un amor que trasciende todo entendimiento y toda ciencia, porque atrapa y eleva como ningún otro conocimiento, pues así dice san Buenaventura refiriéndose a un amor tan poderoso, es «fuerte como la muerte, porque separa de todas las cosas. Es necesario, en efecto, que el hombre muera por aquel amor, para que sea levantado a lo alto»⁷³⁰.

En su *Itinerarium*, a través de las ramas o disciplinas del saber humano, Buenaventura se apoya en el método de conocimiento agustiniano, o lo que es igual, en las distintas fases de la iluminación del alma por Dios. Así pues, según el Doctor Seráfico una vez «repleta nuestra alma de todas estas luces intelectuales, es habitada por la divina Sabiduría como casa de Dios»⁷³¹.

Hay que señalar también que el seráfico doctor se valió del argumento de san Anselmo de Canterbury para afirmar la existencia de Dios y el conocimiento de su esencia, tal como resumen sus palabras: «Es preciso conceder que es tanta

de la mente». En efecto, gracias a Jesús y a la Sagrada Escritura, el hombre a través de lo sensible y conceptual, como de los símbolos sagrados, puede elevarse espiritualmente hasta lo más alto en donde se sitúan las jerarquías celestes, para con ello alcanzar la sabiduría verdadera que contienen las Escrituras. Cf. PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *O. C.* (BAC, Madrid 1990) 89-95; 123-125. La categoría de la luz como difusora y portadora de inteligibilidad es una idea que se encuentra tanto en textos platónicos como bíblicos: PLATÓN, *Republica* 507e; PLOTINO, *Enéadas*, IV 3,10; 5,3, V 9,1; VI 4,8, Gn 1,3-4; Ex 24,17; Ez 1,27; Is 60,19-20; Dan 2,23; Sab 7,26; y sobre todo, en el corpus joánico.

⁷²⁹ Porque como dice san Juan de la Cruz: «Es imposible que el entendimiento pueda dar en Dios por medio de las criaturas, ahora sean celestiales, ahora terrenas, por cuanto no hay proporción de semejanza». JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, cap. 8, 3, *O. C.* (BAC, Madrid 1982, ²1991, reimpr. ⁶2014) 313.

⁷³⁰ Cf. BUENAVENTURA, *Hexaemeron*, II, 29-31. Sobre la experiencia mística, véase L. BORRIELLO - E. CARUANA - M. R. DEL GENIO, *et alii.*, *Diccionario de Mística* (San Pablo, Madrid 2002) 354.

⁷³¹ BUENAVENTURA, *Itinerario de la mente a Dios*, IV, 7-8.

la verdad del ser divino (*veritas divini esse*) que no se puede pensar con asentimiento que no existe, a no ser por ignorancia del que piensa, que ignora qué es lo que se dice mediante el nombre de ‘Dios’»⁷³².

En clara consonancia con la teología agustiniana, en su obra *Itinerario de la mente a Dios* (1259) Buenaventura ofrece los grados necesarios para llegar a la experiencia mística, para entrar dentro de nosotros mismos y poder contemplar a Dios mediante la purificación, la iluminación y la perfección de alma. En definitiva, se trata de la ascensión del alma a Dios o del itinerario de la inteligencia que busca la Verdad. A partir de esta obra, en parte por la extraordinaria influencia del Pseudo Dionisio, se percibe un cambio sustancial en el concepto de teología. El propio Ratzinger la considera una obra maestra⁷³³, un manual de contemplación mística que «traspasando las cumbres más arduas de la especulación, de tal manera se expresa acerca de la teología mística que en ella [Buenaventura] ‘puede ser considerado como máximo exponente’»⁷³⁴.

La autoridad de san Agustín se percibe al afirmar Buenaventura la influencia o concurrencia de las razones eternas en el entendimiento creado, aunque de una manera parcial y desconocida para la mente humana. En efecto, existe contacto entre la luz de las razones eternas y el entendimiento humano, necesitado de estabilidad y certeza. Entonces la dignidad reclamada por el entendimiento está en

⁷³² BUENAVENTURA, *Commentarii in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, I, d.8, 1, a.1, q.2, conclusión, en R. ROVIRA, *La fuga del no ser* (Encuentro, Madrid 1991) 53-65. La cita de Buenaventura en la pág. 65.

⁷³³ La obra fue concebida por san Buenaventura en el monte de la Verna, un lugar de profunda vivencia espiritual en donde Francisco recibió los estigmas mientras observaba el serafín alado en forma de cruz. Cf. BENEDICTO XVI, Audiencia General, Ciudad del Vaticano, 10 de marzo de 2010. Sobre la revisión conceptual de la teología que realiza san Buenaventura a partir de su *Itinerarium*, puede consultarse en J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Herder, Barcelona 1985) 386-387.

⁷³⁴ Se trata de una cita de León XIII que bien puede completarse con las palabras del papa Pablo VI, quien añade que san Buenaventura «piensa juiciosamente que todo hombre justo debe buscar la contemplación de Dios y que ha de llegar hasta el bien infinito, del cual el alma se llene, aunque tenga capacidad finita». PABLO VI, Discurso con ocasión del aniversario del VII centenario de la muerte de san Buenaventura, Ciudad del Vaticano, 2 de agosto de 1974; LEÓN XIII, *Alloc. ad professores Collegii S. Antonii de Urbe*, 11 de noviembre de 1890: Acta Ord. Min. 1890, pág. 177.

la imagen otorgada por Dios al hombre, aunque sometida al grado de deformidad en que se encuentra el alma. Con palabras de san Buenaventura, aunque el alma sea imagen de Dios, no lo es totalmente muy a pesar de ser «apta para convertirse hacia todo lo inteligible»⁷³⁵.

3.2. La Teología mística

Mientras que para Agustín el conocimiento alcanza el máximo nivel a través de la razón y del corazón, para el Pseudo-Dionisio el conocimiento va más allá, ya que para llegar a Dios existe un momento en que la razón queda sin visión, «pero en la noche del intelecto el amor sigue viendo, ve lo que es inaccesible a la razón, [pues] el amor se extiende más allá de la razón, ve más, entra más profundamente en el misterio»⁷³⁶. En definitiva, se trata de la concepción o visión que en plena sintonía con la espiritualidad franciscana Buenaventura penetra en conexión con la teología de la cruz, porque en la noche oscura, mientras que la razón pierde su capacidad intelectual, el amor continúa viendo. Para Ratzinger, con el *Itinerario de la mente a Dios* el Doctor Seráfico, gracias a los textos de Dionisio el Areopagita, inicia una nueva corriente mística en nada contraria al conocimiento intelectual y racional, sino más bien todo lo contrario. Con ella –como sostiene Ratzinger– san Buenaventura «elevó y purificó mucho la mente humana: es una cima en la historia del espíritu humano»⁷³⁷.

⁷³⁵ BUENAVENTURA, *Cuestiones Disputadas sobre la ciencia de Cristo*, IV, 30.

⁷³⁶ Benedicto toma los argumentos del Pseudo-Dionisio para indicar cómo Buenaventura encontró en su itinerario, algo más que ver sólo con la razón o el corazón. La cita puede consultarse en BENEDICTO XVI, Audiencia General, Ciudad del Vaticano, 17 de marzo de 2010.

San Buenaventura concluye su itinerario metafísico y místico (en el que descansa el entendimiento) con la propuesta de que «si quieres averiguar cómo suceden estas cosas [la subida hacia Dios] pregúntalo a la gracia, no a la ciencia, al deseo y no al entendimiento, al gemido de la oración, no a la luz de la instrucción». BUENAVENTURA, *Itin. mentis in Deum*, VII, 6; *Itinerario de la mente a Dios* (Aguilar, Buenos Aires 1962) 122.

⁷³⁷ BENEDICTO XVI, Audiencia General, Ciudad del Vaticano, 17 de marzo de 2010.

Ciertamente, la teología de la cruz es fruto del encuentro entre la espiritualidad franciscana y la teología del Pseudo-Dionisio. El santo Doctor comparte con Francisco su amor y admiración por el mensaje de Dios inscrito en la creación, y bajo la influencia agustiniana afirma: «El que no llega a sentirse iluminado con los esplendores que irradian las cosas creadas, está ciego; el que con tan grandes voces como ellas dan no despierta, está sordo; el que a la vista de tan grandes efectos no

Resulta casi imposible en unas pocas páginas adentrarnos en la densidad doctrinal de la teología mística bonaventuriana. Sólo destacaremos el gran interés suscitado por los *discursos ascético-místicos*, así como las *tres vías* de meditación para purificar, iluminar y perfeccionar el alma de la oración y de la contemplación, con los *siete grados* purgativos, iluminativos y unitivos que permiten llegar a la verdadera sabiduría. En su obra dialógica *Soliloquio*, san Buenaventura, imitando el género de Hugo de san Víctor, propone en un ejercicio de meditación interrogarse interiormente, para con ello responder mentalmente y ejercitar el alma. En este sentido, su diminuto opúsculo *Gobierno del alma* comienza diciendo: «Ante todo, has menester, alma mía, sentir de Dios, que es óptimo, altísima, piadosísima y santísimamente, esto es, creyendo con fe cierta, considerando con alma atenta y contemplando perspicazmente con la razón, absorta en admiración»⁷³⁸.

Entre la producción netamente espiritual destaca una breve obrita de teología mística, *Incendio de amor* (1259-1260), conocida también con otros nombres como *De triplici via*, *Itinerarium mentis in se ipsam*, en la que Buenaventura ofrece los niveles a través de los cuales el hombre debe ejercitarse en su camino espiritual. Así, la meditación, la oración y la contemplación constituyen las distintas fases de la peregrinación espiritual para alcanzar la verdadera sabiduría.

Si se desea recorrer el camino no hay nada más necesario que mantener el diálogo interior entre la razón o el alma y Dios, la ruta del *Soliloquio* que conduce a la santidad. Lo cierto es que en el ámbito de la vida religiosa san Buenaventura es un gran ejemplo, tanto por el desarrollo de la teología espiritual contenido en

se mueve a alabar a Dios, está mudo; y el que con tan magños indicios no columbra la existencia del primer Principio, es verdaderamente necio». BUENAVENTURA, *Itin. mentis in Deum*, I, 15; *Itinerario de la mente a Dios*, 74.

⁷³⁸ A las obras anteriores se suma la *Epístola que contiene veinticinco memoriales de perfección* y *Las seis alas del serafín*. En esta última, cuando habla de los serafines –los príncipes de las jerarquías celestiales–, el Doctor Seráfico hace referencia a los prelados eclesiásticos. No obstante, las seis alas del serafín simbolizan el progresivo conocimiento de Dios al que el hombre ha de llegar desde la observación del mundo y de las criaturas creadas hasta la exploración de la intimidad del alma y de sus potencias. Cf. BUENAVENTURA, *O.C.*, Vol. IV. Edición bilingüe (BAC, Madrid 1947) 485. La cita del texto véase en *Gobierno del alma* 1,317; BENEDICTO XVI, Audiencia General, Ciudad del Vaticano, 10 de marzo de 2010.

su *Tratado de la vida perfecta* (1260), como por la exposición de su pensamiento cristológico⁷³⁹ en su importante obra *El Árbol de la vida* (1260).

3.3. El cristocentrismo en la obra del Doctor Seráfico

Durante la Edad Media en el ambiente escolar de la Universidad de París eran frecuentes las disputas escolásticas, entre ellas se encontraban las llamadas *Disputas ordinarias*. En un ejercicio propio de la Escolástica, el maestro preparaba de antemano un tema objeto de discusión que capacitara al alumno para exponer y sostener una tesis, así como para ofrecer soluciones a las objeciones presentadas. Ciertamente en el contexto académico de la época nace un nuevo género de escritura, las cuestiones disputadas, en el que se encuadra una obra de Buenaventura de suma importancia sobre la ciencia de Cristo⁷⁴⁰. No hay duda de que el seráfico doctor disertó valiosa y sólidamente, siendo considerado un santo digno de admiración, y no en menor grado un eminente sabio. Por su perfecta combinación de ciencia y amor es conocido con el apelativo de seráfico doctor.

Su obra *Vida de Cristo* cuenta con el apoyo frecuente de la mística de san Bernardo de Claraval (1090-1153). Como señala Ratzinger, el famoso abad pone en relación las figuras del teólogo, del místico y del contemplativo⁷⁴¹. Dicho esto, a

⁷³⁹ Puede consultarse un breve resumen de cada una de las obras en la Introducción, BUENAVENTURA, *Experiencia y teología del misterio* (BAC, Madrid 2000) XXIX-XXXVIII.

⁷⁴⁰ Obras que fueron escritas por san Buenaventura entre los años 1253 y 1257, mientras impartía docencia en la Universidad de París. Entre las que destacan *De scientia Christi*, *De mysterio Ss. Trinitatis* y *De perfectione evangelica*, que abordan de un modo magistral las cuestiones doctrinales, pero desde el enfoque personal del santo Doctor. En el conjunto de su obra alcanza máxima altura y consideración los escritos sobre el misterio trinitario. Véase la Introducción en BUENAVENTURA, *Cuestiones Disputadas sobre la ciencia de Cristo, O. C.*, II (BAC, Madrid 1946) 97-114. Sobre la imagen soberana de la Trinidad también puede consultarse en AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate* IX 2,5 y *De Civitate Dei*, XI, 26.

⁷⁴¹ En el centro de la doctrina del abad de Claraval se encuentra la figura de Jesucristo, sin los arduos razonamientos dialécticos de la época, esto es, sin tener en cuenta el auge de las corrientes nominalista y realista que habían penetrado en el ámbito filosófico. Luchador contra la herejía cátara y contra el antisemitismo de su tiempo, san Bernardo dice que Jesús es «miel en la boca, cántico en el oído, júbilo en el corazón». Esta afirmación del autor de los famosos *Sermones sobre el Cantar de los cantares*, le lleva a ser conocido con el nombre de *Doctor mellifluus* porque hace destilar el sentido oculto de los textos escriturísticos. Cf. BENEDICTO XVI, Audiencia General, Ciudad del Vaticano, 21 de octubre de 2019.

través de las meditaciones sobre la vida de Jesús y su misterio pascual, Buenaventura entabla un fructífero diálogo con el melifluo doctor, pues con su autoridad consigue enseñar cómo meditar, penetrar y abrazar la doctrina contenida en su obra⁷⁴².

Los textos cristológicos conocidos como *Cuestiones disputadas* sobre la ciencia divina y humana de Cristo, además de los grandes *Misterios de Cristo*, las *Meditaciones de la pasión de Jesucristo* y el *Árbol de la vida*⁷⁴³, configuran la centralidad de la obra bonaventuriana, como también lo es la cristología para la teología ratzingeriana. Continuamente imbuido en la Escritura, Buenaventura ofrece al lector una cristología mística que permite llegar a Dios, pues la felicidad no es otra cosa sino la fruición generada al alcanzar el Sumo Bien, mediante la elevación espiritual y el camino que Cristo, Dios y hombre, Alfa y Omega, causado y causa, circunferencia y centro, nos ofrece para llegar a la perfección del alma⁷⁴⁴.

Con alguna reminiscencia platónica, purificación y elevación del alma aparecen como una constante en la antropología cristiana y en particular, en la doctrina de san Buenaventura, sobre todo, en cuanto a la importancia de la inmortalidad.

⁷⁴² Para mostrar la medicina contra la enfermedad del alma y poder huir de los vicios para así adquirir las virtudes, Buenaventura toma consejo de las palabras de san Bernardo de Claraval sobre el sermón 47 del *Cantar de los Cantares*, que dicen: «Sembrad para vosotros en justicia, recoged la esperanza de la vida y haced, finalmente, brillar a vuestros ojos la lumbre de la ciencia». Para Buenaventura, la siembra en justicia conlleva un camino de ascesis y de ejercicio de la vida activa. BUENAVENTURA, *Meditaciones de la vida de Cristo* (Hijos de Gregorio del Amo, Madrid 1927), Trad. Padres franciscanos del Colegio de Misiones para Tierra Santa y Marruecos de Santiago 1893, 419-423, la cita en la pág. 223.

⁷⁴³ El título original *Lignum vitae* con que generalmente es conocido el *Árbol de la vida* no aparece en algunos de los códices. También es conocido como *Arbor crucis*, *Tractatus de arbore crucis*, *Arbor vitae*, *Fasciculus myrrhae* (título que obedece a como Buenaventura alude al Evangelio como *manojito de mirra*) y *Contemplatio de passione Domini*. Una de las versiones de 1487 realizada en Venecia toma el título *De Iesu Christi vita contemplatio*. Véase la Introducción BUENAVENTURA, *El árbol de la vida* de O.C., Vol. II. Edición bilingüe (BAC, Madrid 1946) 281.

⁷⁴⁴ En el itinerario a realizar por la mente, llegado al sexto grado –equivalente al sexto día–, el alma puede entrar ya en Dios dando descanso al entendimiento y entregando a Él totalmente los afectos, pues «saliendo de sí misma por un éxtasis o desbordamiento mental repose la mente humana de todas las obras que haya acabado (Gn 2,2)». BUENAVENTURA, *Itin. mentis in Deum*, I, 1 y VI. Véase en *Itinerario de la mente a Dios*, 65 y 118.

dad del alma. En efecto, tanto Buenaventura como Tomás de Aquino, y por supuesto, el propio fundador de la orden franciscana, han concedido siempre una menor importancia al cuerpo que al alma, sin dejar por ello de observar un profundo respeto y dignidad hacia la unidad cuerpo y alma, puesta en peligro por Platón al contemplarla en su visión accidental⁷⁴⁵.

Naturalmente, san Buenaventura desarrolla el contenido de las *Cuestiones* sobre Cristo Dios y hombre desde el influjo de la luz divina, necesaria para el conocimiento de las cosas creadas. En este sentido, se pregunta ¿todo lo que es conocido por nosotros con certeza lo es en virtud de las razones eternas? Así pues, apoyado con frecuencia en los textos agustinianos de los que bebe en abundancia⁷⁴⁶, el Doctor Seráfico penetra en el entendimiento divino, la luz, la verdad y el

⁷⁴⁵ En este sentido, es interesante incluir las palabras de E. Gilson: «Toda la controversia antiaverroísta levantada en el siglo XIII por san Buenaventura, san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino basta para probar la incompatibilidad radical de las dos doctrinas [la unión sustancial y la accidental], y el hecho es tan conocido de los historiadores que es superfluo insistir. Lo que importa notar, por el contrario, es el esfuerzo de los filósofos cristianos por salir de los callejones sin salida en que los metían Platón y Aristóteles, y el resultado de su esfuerzo». La dificultad se encuentra en la interpretación dada por Averroes a la obra aristotélica, inaceptable para la doctrina cristiana cuya esperanza escatológica se basa en la inmortalidad individual del hombre, o, lo que es lo mismo, en su resurrección. E. GILSON, *El espíritu de la Filosofía Medieval* (Rialp, Madrid 2009) 177-187.

⁷⁴⁶ San Agustín parece afirmarlo cuando dice: «De todas las cosas que entendemos, consultamos, no al que habla desde fuera, sino a la verdad que preside la misma mente en su interior. Y aquel que es consultado enseña, del cual se ha dicho que habita en el hombre interior; y ése es Cristo, virtud inmutable de Dios y su sabiduría eterna, a la cual consulta en verdad toda alma racional». AGUSTÍN, *De Magistro*, II, 38. Añade a ello además, «que por encima de nuestra inteligencia hay una ley, llamada verdad, y no se debe poner en duda que aquella naturaleza inmutable, que reside sobre la inteligencia humana, es Dios. Pues ésta es la verdad inmutable, que con gran propiedad se llama norma de todas las ciencias y arte del artífice omnipotente». ÍD, *De vera Religione* cap. 30 n.56. También habla Agustín de «la belleza propia de la sabiduría y de la verdad [que] ni se desvanece con el tiempo, ni emigra de lugar en lugar, ni la noche la impide, ni la sombra la oculta, ni a los sentidos corporales se somete; a todos los que la aman y hacia ella se vuelven desde cualquier parte del mundo, se encuentra cercana [...]. Ninguno la juzga y sin ella ninguno juzga rectamente; por lo cual es evidente que es superior a nuestras inteligencias, que por ella sola cada una es sabia sin que nadie pueda juzgarla, sino por ella juzgamos de las otras cosas». ÍD, *De libero arbitrio*, II, cap.14, en BUENAVENTURA, *Cuestiones Disputadas sobre la ciencia de Cristo*, q. IV, 1-4; *O. C.*, Vol. II (BAC, Madrid 1946) 175.

Así pues, el filósofo de Tagaste recuerda a los filósofos cuando dice en su obra *La Ciudad de Dios* que: «Los que anteponemos con razón a los demás [epicúreos y estoicos] distinguimos lo que contempla la mente de lo que perciben los sentidos: sin quitar a los sentidos lo que alcanzan, y no

acto puro que es expresión de todas las cosas, ya que la potencia divina es poseedora de la capacidad para producir todas las cosas que son expresión de la verdad y que están fundamentadas en las razones eternas o, lo que es lo mismo, en el modo de conocer divino.

3.4. El sistema filosófico

Desconocer el origen y el fin de las cosas así como el resplandor divino que hay en ellas, conlleva en opinión del Seráfico Doctor, la falta de inteligencia sobre las mismas⁷⁴⁷. En este sentido, utilizar o incluso manipular la realidad no equivale a penetrar en su más profunda naturaleza. De ahí que el método filosófico sea indispensable para llegar hasta la verdad misma de las cosas, ya sea a partir de la realidad que nos rodea, ya sea a través de las ideas o pensamientos. Por un lado, la posición analógica de la metafísica busca explicación de las cosas independientemente de la teología, y por otro, el sistema ejemplarista da explicación de lo que existe con apoyo en algo superior. Sin embargo, analogía y ejemplarismo en el conocimiento de Dios no están reñidos. Conocimiento analógico de Dios conlleva la vía de la causalidad (o vía afirmativa). Precisamente, la ejemplaridad es un tipo de causalidad, no eficiente, sino formal inmanente. El ejemplarismo (desde Platón y Filón, pero también de Agustín) es un tipo de causalidad formal previa a la invisceración de la idea en la cosa como su esencia, es el desarrollo platónico-agustiniiano de la doctrina de las ideas puesto (inviscerado) en las cosas. Así pues, la esencia de las cosas es el correlato temporal-creatural de las ideas divinas. Aquí la escolástica trató de armonizar ambos sistemas, ya que analogía y ejemplar (idea

dándoles más de lo que son capaces; pero afirmando también que existe una luz para conocerlo todo y que ésa era el mismo Dios, por quien fueron hechas todas las cosas». Efectivamente, Agustín prefiere a los que enseñaron que la luz de las inteligencias que todo lo enseña es el mismo Dios que todo lo produjo. Aquí enuncia el principio fundamental de su gnoseología, en la que tienen cabida los sentidos, la inteligencia y la luz divina. Íd, *De civitate Dei*, VIII, 7; BUENAVENTURA, *O. C.*, Vol. II (BAC, Madrid 1946) 175.

⁷⁴⁷ Cf. BUENAVENTURA, *Hexaemeron*, III, 2.

ejemplar, idea en vista de lo cual algo se ha hecho) no son dos modos de conocimiento en nada enfrentados, sino los distintos momentos del *iter* causal⁷⁴⁸.

En resumen, el Doctor franciscano cercano a posicionamientos neoplatónicos, gracias a cristianos como Macrobio, Agustín y Boecio, y, en último término a Platón, reconoce que la «luz eterna es ejemplar de todas las cosas»⁷⁴⁹ permitiendo elevar las mentes de algunos de los grandes filósofos de la Antigüedad.

Como ya se ha indicado, en la teología bonaventuriana destaca la potente influencia agustiniana. A imitación del platonismo, la doctrina del santo de Hipona se basa en una estrecha relación o, lo que es lo mismo, en una analogía plena entre la luz y la verdad, presente sobre todo en la Escritura, de modo particular en el corpus joánico. Una idea que a juzgar por Gilson, san Buenaventura la concibe como el sentido de la verdad divina expresada en el Verbo⁷⁵⁰.

⁷⁴⁸ Es interesante la interpretación del fresco *Scuola d'Atene* pintado por Rafael Sanzio a comienzos del siglo XVI. En la escena está representada la filosofía, Platón mira al espacio y con su mano derecha levantada apunta con el dedo al cielo, mientras que Aristóteles, a su lado extiende la mano hacia las cosas visibles. La analogía trata de explicar lo de arriba a través de las cosas visibles, un modo (lógico) este de predicación. Aplicada a Dios, el conocimiento analógico de Dios significa, en última instancia, conocimiento causal de Dios o conocimiento de Dios como Causa. Ahora bien, dado que Dios es Causa infinita, al momento causal afirmativo hay que añadirle otro momento, esta vez negativo o de remoción, negando en Dios la imperfección hallada en la criatura, concluyendo con la «afirmación eminente» de una determinada perfección en Dios. En esta analogía y causalidad referidas al conocimiento de Dios son el todo y la parte, sin confrontación alguna. San Buenaventura, aunque inclinado más por una de las dos tendencias no deja de conjugar ambos conocimientos. Sobre la filosofía ejemplarista de san Buenaventura puede consultarse en la Introducción. Cf. BUENAVENTURA, *O. C.*, Vol. III (BAC, Madrid 1947) 3-13.

⁷⁴⁹ Para el Doctor Seráfico, algunos de los filósofos –especialmente Plotino– a pesar de carecer de la luz de la fe, desempeñaron un papel fundamental en la enseñanza de las virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza, templanza), pero como «dice San Agustín en el libro *De civitate Dei* que no es verdadera virtud la que no dirige la intención a Dios fuente de todo, para descansar en él en eternidad cierta y paz perfecta [pues] no puede ser cierta la eternidad que puede perderse, y no se da perfecta paz sino en la reunión del cuerpo y el alma». Para Buenaventura la ignorancia de la fe por parte de los filósofos conduce a que las virtudes carezcan de valor, como sostiene igualmente el santo de Hipona. BUENAVENTURA, *Hexaemeron*, VI, 6; VII, 3-6; Cf. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIII, 20.

⁷⁵⁰ Con respecto a la doctrina de las ideas durante la Edad Media, hay diferencias entre Tomás de Aquino y Buenaventura. Según Étienne Gilson si para el Aquinate la idea es fundamentalmente el conocimiento que Dios mismo tiene de su esencia y su participación de los seres a través de la relación, para el seráfico doctor las ideas expresan todo lo posible, puesto que «Dios se conoce a sí

A partir de Juan Duns Escoto (1266-1308) y el voluntarismo –que se estudiará en el último capítulo de la tesis–, hay un giro importante en todas las ciencias incluida la teología y filosofía, sin duda por el auge que presenta la dimensión práctica del saber frente a la teoría. En este sentido, sin mentar a Descartes, se puede hablar del verdadero comienzo de la modernidad con la nueva valoración de la praxis frente a la contemplación. Pero el voluntarismo no es contrario a la filosofía o a la razón, aunque parezca distanciarse del intelectualismo de Aristóteles y Tomás de Aquino. Por ese motivo, el radical voluntarismo de Duns Escoto, el Doctor Sutil, tiene un mérito que no admite sustracción alguna, puesto que en su síntesis doctrinal filosófica y teológica hay un intento de abordar las verdades de fe desde la metafísica, en un tiempo académico (París y Oxford) en el que no sólo se condenaban las doctrinas de Averroes sino también las de Tomás de Aquino.

La clave del voluntarismo no es otra que anteponer la voluntad al intelecto. En este aspecto, afirma Gilson que «si en algún lugar en Duns Escoto hay ‘voluntarismo’, no podrá ser en Dios. [...] Toda su teología está marcada por la tesis, verdaderamente capital, de que el primer acto libre [...] del ser es un acto de amor»⁷⁵¹. En efecto, al margen de la acción divina, la esencia y la voluntad infinita de Dios está fundamentada en el deseo del bien infinito, que no puede ser más que un acto

mismo, y el conocimiento adecuado que tiene de sí es una expresión perfecta de su ser, que con-substancial a su ser; es el Verbo. Por el Verbo, que es la Verdad subsistente, no se conoce sólo en su ser, sino en todas las participaciones posibles de su ser». Si para Buenaventura la importancia se encuentra en el Verbo, como expresión de la verdad en la generación de las ideas, para santo Tomás Dios posee las ideas por el hecho de conocer su esencia en cuanto participable, pero san Buenaventura incide en la expresión o producción de las mismas. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, III,3; *STh.* I,15; BUENAVENTURA, *De scientia Christi* q.2, en E. GILSON, *El espíritu de la Filosofía Medieval* (Rialp, Madrid 2009)168-169.

⁷⁵¹ Gilson no da crédito a que tanto los católicos como los protestantes hayan difundido la posición de Escoto de «que la esencia de Dios, el espíritu absoluto, no es el pensamiento, como lo había enseñado Tomás de Aquino, sino ‘el querer absoluto, el arbitrario puro’ [...]. Esto es faltar a la vez a santo Tomás y a Duns Escoto. El P. Migue ha refutado definitivamente este error, que bien puede llamarse inexplicable, tratándose de una teología cuyo fundamento mismo es el primado absoluto de la esencia de Dios». E. GILSON, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales* (EUNSA, Pamplona 2007) 568-570.

libre de amor también infinito⁷⁵², como subraya el papa alemán en su primera encíclica *Deus caritas est*⁷⁵³. Pero aquí subyace de nuevo ese modo no pulcro de razonar de algunos teólogos: la voluntad infinita de Dios presupone se quiera o no su ciencia infinita. Todo apetito elícito, como lo es la voluntad, exige ser antecedido de la aprehensión de la forma, lo que corresponde a las potencias cognoscitivas.

Pues bien, con grandes novedades en el ámbito de las ciencias, incluidos los sistemas de pensamiento filosófico-teológicos, el hombre se adentra en una nueva era presidida por el encumbramiento de la dimensión práctica del saber.

4. EL TRÁNSITO A LA MODERNIDAD

Durante los siglos XVI y XVII los nuevos aires de modernidad también llegan al ámbito filosófico, a la explicación de la relación del hombre con Dios y con el mundo. Entonces la cumbre alcanzada por la metafísica de Aristóteles ya no se observa como un gran logro del conocimiento humano, como sugiere Leopoldo Prieto:

En el lugar de una metafísica del ente, ahora priman los motivos antropológicos-gnoseológicos, éticos y religiosos. Nacidos de las profundidades de un alma en crisis, en transición hacia la modernidad, tales motivos ocupan el primer plano de la filosofía e incluso se emplean para el estudio de Dios y del mundo. En los estudios teológicos la importancia que pierde el concepto de *creación* viene a ganarla el de *redención*. Igualmente, en el

⁷⁵² JUAN DUNS ESCOTO, *Reportata Parisiensia*, I, d.8, q.5, n.6; *Opus Oxoniense*, I, d.10, q. Única, n.1; vol. I en *Ibid.*, 571.

⁷⁵³ «Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él' (1Jn 4,16). Estas palabras de la Primera carta de Juan expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y de su camino». BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre el amor cristiano *Deus Caritas est* (Ciudad del Vaticano 2005) n.1. Para una posible lectura de la encíclica en el contexto de la violencia religiosa contemporánea, véase J. KUPCZAK, «L'enciclica *Deus Caritas est* di Benedetto XVI nel contesto della violenza religiosa» en S. GRYGIEL - S. KAMPOWSKI (eds.), *Fede e ragione, libertà e tolleranza: riflessioni a partire dal discorso di Benedetto XVI all'Università di Ratisbona* (Cantagalli, Siena 2009) 193-204.

estudio del mundo la *perspectiva teórica* retrocede ante la *ética*. *Humanismo y reforma protestante* coinciden en el énfasis puesto en estos rasgos⁷⁵⁴.

4.1. Un nuevo humanismo

A partir de la Ilustración kantiana, en Alemania comienza a hablarse de la consabida filosofía crítica, heredera en un cierto sentido del luteranismo más contrario a la aplicación de la razón en el ámbito de la fe⁷⁵⁵ y acusador de la helenización del cristianismo. Ciertamente, una tendencia extendida en Francia e Inglaterra desde la segunda mitad de siglo XVII y XVIII es la recusación de un cristianismo lleno de fórmulas alambicadas en teología dogmática, alejado de la sencillez del cristianismo antiguo. De este modo nace la reivindicación del cristianismo antiguo, evangélico, no teológico. En el contexto de la teología liberal latitudinaria británica (calvinista, en última instancia) entre otros Locke reivindica un cristianismo sencillo, como el que se nos revela en las Escrituras. A partir de ahí, la razón sujeta al voluntarismo quedará infravalorada, como se verá en el capítulo último de la tesis. Es por ello que el hombre de hoy debiera preguntarse: ¿no estaremos ante una razón totalmente indigente, que mendiga a las puertas del campo del único saber que proporciona la manipulación de las cosas? Las fuertes dosis de subjetivismo, de pesimismo y, cómo no, también de voluntarismo impregnan totalmente la mentalidad alemana⁷⁵⁶. No sólo a partir de Lutero, sino también del impulso de la escuela agustiniano-franciscana tardomedieval, con la que, por cierto, entronca nítidamente Lutero.

⁷⁵⁴ L. J. PRIETO LÓPEZ, *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger* (BAC, Madrid 2013) 209-210.

⁷⁵⁵ «Lutero subrayó la irracionalidad de la fe, porque no tenía confianza en las posibilidades de la razón para conocer y explicar las cuestiones relativas a la fe, sobre todo a causa de la corrupción de la razón que participaba en los deseos perversos de la voluntad humana». LL. DUCH, *Reformas y ortodoxias protestantes: siglos XVI y XVII*, 265. Pablo Blanco remite a E. VILLANOVA, *Historia de la Teología cristiana* II (Herder, Barcelona 1985) 205-218, y para la cita a H. JUNGHANS, *Ockham im Lichte der neuesten Forschung* (Berlín, 1968) 324-325. Véase en P. BLANCO, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones* (Rialp, Madrid 2005) 24-25.

⁷⁵⁶ Marcado totalmente por el apetito y el sentimiento, e impulsado por la repulsa hacia la filosofía, Lutero coloca la voluntad en un lugar prioritario y, asentado en su egocentrismo, sitúa al hombre en el centro mismo de la historia. Formado según Ockham y el nominalismo, el reformador alemán

Lutero emplea ciertas expresiones referidas a la incapacidad de la mente para alcanzar la verdad, que se remontan a Buenaventura: la *lujuria de la razón* (*luxuriari rationis*). Este es un modo de contribuir notablemente a una auténtica revolución, cuyos resultados no son otros que la trágica separación entre fe y razón. Un distanciamiento muy anterior a la Ilustración, pero que con su llegada se hará aún más fuerte. Aunque en el pensamiento de Lutero los vestigios agustinianos se mantienen a partir de un cierto radicalismo, el fideísmo luterano (una posición sobre el tipo de relación que ha de sobreentenderse entre razón y fe) servirá como caldo de cultivo apropiado para que se produzca definitivamente la ruptura entre *fides* y *ratio*, una quiebra que representa un tema de los más gruesos del pensamiento filosófico-teológico de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Como Heidegger afirma, a partir de las *Disputaciones metafísicas* suarecianas se produce el tránsito de la vieja metafísica griega a la ontología moderna, desde Descartes a Hegel, Kant incluido⁷⁵⁷.

es pieza clave en el origen del voluntarismo moderno. En su visión, «la razón ha sido relegada al lugar más sucio de la casa, si es que no está muerta y enterrada, será forzoso –pues la bestia pura y simple no constituirá nunca un ideal para el hombre– que la otra facultad espiritual, la voluntad, sea exaltada en igual medida, si no en teoría, al menos en la práctica. Y así vemos que en Lutero el sentido hipertrofiado del yo es propiamente un sentimiento de voluntad, de realización de la libertad, como dirá más tarde la filosofía alemana». Así para Lutero: «La razón es la grandísima p... del diablo; por su esencia y manera de ser, es una p... dañina; es una prostituta, la p... patentada del diablo, una p... comida por la sarna y la lepra, que debía ser pisoteada y destruida, ella y su sabiduría [...] Echarle basura a la cara para afearla. Debería ser ahogada en el bautismo [...]. La abominable merecería que la relegaran al más sucio lugar de la casa, a las letrinas». En su obra, Maritain insiste en el egocentrismo luterano que, a diferencia de la pretensión kantiana de situar la inteligencia humana como medidor de la realidad, se convierte en el artífice de la salvación y la justificación. Entonces, sin más remedio, los pilares de la doctrina luterana, el yo y la voluntad, darán paso al pesimismo y al voluntarismo. Lógicamente, Maritain recuerda las enseñanzas metafísicas de Tomás de Aquino para señalar que la inteligencia es más elevada y más noble que la voluntad. Cf. J. MARITAIN, *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau* (Excelsa, Buenos Aires 1945) 19-70, las citas en pág. 51 y 53.

⁷⁵⁷ Puede consultarse en M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* (Fondo de Cultura Económica, México 1951). Durante sus estudios de teología católica en la Universidad de Friburgo, Heidegger investiga sobre el pensamiento de Aristóteles, Tomás de Aquino y Francisco Suárez, además sobre las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Cf. M. HEIDEGGER, *Estudios sobre mística medieval* (Siruela, Madrid 1997) 15; Véase el concepto suareciano de metafísica y el carácter fundamental de la metafísica moderna en M. HEIDEGGER, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (Alianza, Madrid 2015) 79-83

Es indudable que con la revolución cartesiana el saber medieval se devalúa, las certezas se derrumban y la vieja metafísica se convierte en un conocimiento innecesario, sin grandes posibilidades para comprender el *ser* de las cosas. Pronto la concepción positivista de la ciencia traerá consigo las ideas más utilitaristas y pragmáticas, así como la relativización de la verdad conocida por el hombre y la debilitación de la razón. Un contexto asumido plenamente por los grandes pensadores del ámbito filosófico y teológico de los siglos venideros.

4.2. La influencia de la modernidad

La filosofía de Hegel, asumida por Romano Guardini, se convierte en una filosofía claramente de contraste (*der Gegensatz*), entre obediencia y libertad, oración personal y liturgia, modernidad e Iglesia. Una filosofía muy evocadora y de gran atractivo literario. Sobre todo, una filosofía dialéctica de inspiración hegeliana, que más que de contraste es de oposición (la quintaesencia de la filosofía hegeliana), pero entendida ésta desde la unidad de las diferencias.

El ambiente cultural alemán del siglo XX es el contexto formativo en el que se origina el pensamiento de nuestro autor, cuyo bagaje intelectual se nutre acríticamente como es frecuente en los inicios de la vida de un pensador. Pero alcanzada una vez la experiencia y un cierto grado de madurez analítica, las cosas serán vistas desde otro prisma gracias al reposo de los años. Como una constante en la vida de cualquier autor, Ratzinger es irremediablemente un hijo de su tiempo. Cualquier aspecto objetable o bien cualquier crítica a su teología, a sus escritos o a sus afirmaciones, toma origen en este punto. Necesariamente, las diversas corrientes de la época afloran en su pensamiento. En este sentido, uno de los teólogos modernos con mayor influjo en su pensamiento es John Henry Newman, por su interés por la Escritura y los Padres, y también por la defensa apasionada y valiente de la verdad, la libertad y la conciencia. Durante la homilía de su canonización, Benedicto XVI ensalzó su inteligencia y su gran maestría literaria, un claro ejemplo de la mejor literatura victoriana, sin olvidarse de que el cardenal Newman no dejó nunca de atender las numerosas cuestiones cotidianas siempre desde la perspec-

tiva unitaria de fe y razón, especialmente en la necesidad de atender a una educación cuidada y esmerada, prototipo de la Inglaterra victoriana. Un modelo que naturalmente aún goza de reputación en el ámbito académico⁷⁵⁸. Como señala L. Prieto, Newman conocía bien la ética aristotélica, base de la enseñanza en Oxford, pero sobre todo conocía a los filósofos clásicos, Bacon, Locke y Hume. Sin embargo, no tuvo una formación determinada de las enseñanzas platónicas y aristotélicas, a pesar de que el llamado *humanismo de Oxford* se había nutrido de ellas. Igual que en la matriz de pensamiento ratzingeriana, en la de Newman la influencia de la filosofía escolástica es menor, pues ha de recordarse que su redescubrimiento de nuevo en el ámbito católico acontece en 1879, a partir de la publicación de la encíclica de León XIII *Aeterni Patris*⁷⁵⁹.

Por otro lado, la formación de Ratzinger debe no poco a la fuerza novedosa del pensamiento de Martin Buber y a la pasión por la búsqueda de la verdad de Romano Guardini y de su teología cristológica, su íntima meditación contemplativa descrita en la obra *El Señor*. En 1978 fue otorgado el premio Romano Guardini al Doctor *honoris causa* Alfons Goppel, por la Academia Católica de Baviera. El entonces responsable de la Academia, el cardenal Ratzinger, presidente de la Conferencia Episcopal de Baviera, en un contexto filosófico y religioso y con lentes guardinianas, hizo un importante llamamiento a la responsabilidad de los cristianos⁷⁶⁰. Aunque no son pocos los autores que han penetrado en el pensamiento de Joseph Ratzinger, en 2017 al serle mostrada una revista conmemorativa de su noventa cumpleaños con «fotos de los pensadores que habían influido en él: Romano Guardini,

⁷⁵⁸ Cf. BENEDICTO XVI, Homilía durante la Misa de beatificación del venerable cardenal John Henry Newman, Birmingham (Reino Unido), 19 de septiembre de 2010.

⁷⁵⁹ Cf. L. J. PRIETO LÓPEZ, *La reivindicación del cristianismo como religión sobrenatural en J. H. Newman. El asentimiento religioso: Razón y fe en J. H. Newman* (UESD, Madrid 2014) 96-97; véase también en esta publicación, M. AROZTEGI ESNAOLA, *Newman en Joseph Ratzinger*, 141-181. LEÓN XIII, Epístola Encíclica sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino *Aeterni Patris* (Roma 1879).

⁷⁶⁰ Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Mi cristiandad. Discursos fundamentales* (Planeta, Barcelona 2012) 228.

John Henry Newman, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Benedicto señaló la primera foto y le dijo al arzobispo Gänswein: ‘Guardini...’⁷⁶¹.

5. EL PERSONALISMO DIALÓGICO: MARTIN BUBER

El filósofo vienés Martin Buber (1878-1965), profesor en la Universidad de Frankfurt hasta abandonar Alemania en 1938, es considerado el principal representante de la filosofía dialógica, corriente de pensamiento que establece como vía privilegiada de indagación y conocimiento del ser la presencia del otro. Su antropología filosófica, con un marcado acento personal, entra en debate con las tesis de Heidegger y de su amigo Max Scheler. Buber realiza estudios en Viena, Zúrich, Berlín y Leipzig, traduce el Antiguo Testamento al alemán y, a partir de su salida de Alemania, ocupa la cátedra de filosofía social en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Dedicado a la filosofía y a la literatura, Buber entra en contacto con grupos hasidistas de inspiración mística.

La recopilación de su producción literaria traducida a numerosos idiomas, que comprende títulos de filosofía, hasidismo y Biblia, es publicada en tres volúmenes en 1962. No obstante, en la última de sus obras, *El conocimiento del hombre*, se recogen algunos trabajos del escritor judío correspondientes al periodo entre 1950 y 1957.

5.1. La relación como base de la antropología

La pregunta sobre el hombre y sus relaciones humanas ocupa el centro del pensamiento buberiano. Sabedor de la dignidad que conlleva la meditación del hombre sobre el propio hombre, Buber ofrece toda una trayectoria interrogativa acerca del conocimiento antropológico, pues para él, «el ser humano se dirige al conjunto de lo existente, una vez separado, y entra en relación con ello [...], lo cual significa ya el bosquejo de un comportamiento relacional»⁷⁶². Sólo el hombre está

⁷⁶¹ P. BLANCO SARTO, *Benedicto XVI. La Biografía* (San Pablo, Madrid 2019) 971.

⁷⁶² Cuando Buber habla de separación se refiere a que el hombre –a diferencia del animal– es «sustraído de la actividad de la necesidad y de la indigencia». Con ello afirma que el hombre es «entregado a sí mismo», pero a diferencia del animal que no deja de ocuparse de sí mismo y del futuro

dotado para entrar en relación con el otro, y sólo es humana aquella sociedad en la que sus miembros conviven y se confirman recíproca y mutuamente de un modo complementario e individual, siempre con un rasgo característico: el lenguaje y la palabra. En efecto, como sostiene Buber:

El fundamento del estar-con-los-otros es doble y uno a la vez: a saber, el deseo de ser confirmado por los otros en lo que se es y en lo que se puede llegar a ser y la capacidad surgida de confirmar así a sus prójimos, [... puesto que] a los seres humanos les es necesario y le ha sido dado confirmarse entre sí en su ser individual a través de encuentros auténticos⁷⁶³.

En los ensayos filosóficos de Nietzsche, a partir del mundo animal Buber observa la preocupación y la problemática del hombre, porque el hombre como una especie que aún está por determinar y que no ha recibido su acabado final, es el *embrión del hombre del porvenir*. Según el filósofo vienés, el discurrir de Nietzsche resulta falso además de ininteligible, ya que ignora por completo al hombre como sujeto conocedor del mundo y de los otros, de tal manera que el interrogante kantiano se vuelve aún si cabe más acuciante a raíz de los apasionados intentos antropológicos de Nietzsche, resueltos con la *voluntad de poderío*⁷⁶⁴. En efecto, como sugiere Buber, la pregunta apremiante ¿qué es el hombre?, no se resuelve acudiendo únicamente al espíritu o a la naturaleza, sino al potencial comunitario y, por ende, al poder que ejerce la sociedad en el hombre. Para evitar el conocimiento fragmentario se necesita un modelo cognoscitivo unitario e integrador, y también la recíproca relación entre dos existencias que potencia el ser, porque el ser humano sólo adquiere este apelativo cuando entra en relación con otro ser

de sus crías, el ser humano lo imagina. M. BUBER, *El conocimiento del hombre. Contribuciones a una antropología filosófica* (Caparrós, Madrid 2005) 11-12.

⁷⁶³ *Ibíd.*, 18-19. En opinión del filósofo vienés, cuando concluye el acto relacional que envuelve al hombre, este posee en su ser un plus o un *más* –un acrecentamiento–, consecuencia de que recibe algo que antes no posee y que además no sabe que le ha sido dado. Con el empleo de la cita bíblica «aquellos que esperan al Eterno renovarán su fuerza» (cf. Is 40, 31), Buber resalta las palabras de Nietzsche cuando afirma: «tomamos sin preguntar quién es el que da». Cf. M. BUBER, *Ich und du* (Insel, Leipzig 1923); trad. esp.: *Yo y tú* (Nueva Visión, Argentina 1969, reimpr. ³2013) 85.

⁷⁶⁴ Cf. M. BUBER, *¿Qué es el hombre?* (Fondo de Cultura Económica, México 1949, reimpr. ²⁹2014) 55-71.

humano y se abre a la reciprocidad del encuentro en la doble relación persona-yo y Dios-tú⁷⁶⁵.

5.2. Dios actúa desde el silencio existencialista

Según Buber en el ser mismo del hombre ocurre algo cuando Dios no está frente al yo, porque no es cuestión de deshacernos de Él sin más, tal como hacen los pensadores existencialistas, sino de abordar el problema, la angustia que les atormenta, puesto que la persistencia de la necesidad religiosa apunta quizás a algo superior al hombre, que es inherente a la propia existencia humana. Ante la falta de una posición común entre ellos, Buber presenta de manera conjunta las posiciones de Sartre y Heidegger, frente al postulado nietzscheano que anuncia el asesinato de Dios. Si para Sartre se trata de inventar absurdamente el libre sentido de la existencia, Heidegger en cambio no cierra la puerta a un posible resurgir de lo sagrado, una nueva aparición divina en el transcurso del devenir histórico, tal y como fueron interpelados por Dios los profetas de Israel situados bajo su exigencia y mandato, pero muy lejos de «la relación dialógica entre una intimidad divina y una intimidad humana»⁷⁶⁶.

⁷⁶⁵ Se trata de algunas formulaciones a las que Buber alude en su libro recopilatorio de discursos sobre la educación del periodo comprendido entre 1936 y 1954. El filósofo alemán Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), en una carta fechada en 1785 señala: «Sin tú el yo es imposible». En otro contexto, uno de los padres del idealismo alemán, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), también se pronuncia en el mismo sentido en 1797: «la conciencia del individuo está necesariamente acompañada por la conciencia del otro, de un tú, y sólo es posible bajo esa condición». Se trata en última instancia de dejar que Dios entre en nuestra vida, como un tú, pero que sólo se le puede dejar si se vive una verdadera vida de relación con el mundo y el otro. Sólo entonces es posible intuir que existe un espacio también para Dios. Cf. M. BUBER, *El camino del ser humano y otros escritos* (Persona, Salamanca 2004) 75,119.

⁷⁶⁶ Sobre el pensamiento de Martin Heidegger, el filósofo judío plantea algunos interrogantes: «¿puede un pensador existencial como él conquistar existencialmente una libertad consagrada a lo eterno frente al momento? ¿O tiene que sucumbir a su destino, y con él también lo 'sagrado', destino ante el cual no responde responsablemente ninguna santidad humana, ninguna resistencia humana frente al engaño histórico? Un renacimiento de Dios a partir del pensamiento de la verdad, que se enreda en las falaces redes del pensamiento histórico» termina siendo, según Buber, un existencialismo abocado a su desaparición. M. BUBER, *Eclipse de Dios* (Sígueme, Salamanca 2003) 104-105.

¿Cuántas veces el silencio procede de la falta de interés por escuchar? Esta es una pregunta que Buber formula teniendo en cuenta que antes Dios nos hablaba y ahora calla. De manera totalmente distinta a como lo expresa Sartre⁷⁶⁷, Buber prefiere interpretar dicha expresión en los términos de la Biblia hebrea: «Ciertamente, tú eres un dios oculto, el Dios de Israel, salvador» (Is 45-15). Aquí por su parte, Buber debate con pensadores existencialistas desde el convencimiento de la perspectiva dialógica, como vía para conocer a Dios lejos de la abstracción puramente filosófica, y aunque a modo de confesión utiliza el *Memorial* de Pascal, ciertamente no lo hace en la misma línea de la tesis expuesta por el joven Ratzinger durante su lección inaugural en la Universidad de Bonn⁷⁶⁸. Nuestro teólogo trata de destacar la identidad del Dios de Abrahán y el Dios de los filósofos frente a una concepción filosófica de Dios que no permite penetrar en su conocimiento por tratarse de una idea u obra de los hombres.

La contraposición entre el Dios bíblico y el Dios de los filósofos anunciada en los *Pensées* de Pascal, debe ser entendida considerando como filósofos a los físicos de inspiración cartesiana, que reducen a Dios a Causa productora del mundo en su sentido deísta. No es pues, un rechazo del Dios de la buena filosofía, sino del Dios de la física mecanicista que tras Descartes se impone en el siglo XVII por toda Europa⁷⁶⁹.

⁷⁶⁷ «Él ha muerto –dice–; antes nos hablaba y ahora calla; lo único que tocamos ahora es su cadáver». J. P. SARTRE, *Situations I* (Gallimard, Paris 1947) 153.

⁷⁶⁸ Ya hemos visto en el capítulo primero –estudio bio-bibliográfico– el contenido de la lección con la que el teólogo Ratzinger inicia en 1959 su actividad académica. Se trata del estudio del Dios de la fe y el Dios de los filósofos. Una reflexión en la que el teólogo alemán trata de aunar filosofía y religión, creencia y conocimiento, razón y experiencia religiosa. Puede consultarse en el capítulo anterior.

⁷⁶⁹ No hay que olvidar el contexto histórico en el que aparece la obra de Martin Buber el *Eclipse de Dios*. Se trata de un momento clave en el que la fe es puesta a prueba durante la Segunda Guerra Mundial y la Guerra de la Independencia de Palestina (también llamada guerra árabe-israelí de 1948). Cf. M. BUBER, *Eclipse de Dios* (Sígueme, Salamanca 2003) 180-181.

5.3. La fuerza de la relación

La dimensión dialógica del ser, a la que tanto se remite Ratzinger por influencia del pensamiento dialógico hebreo de Buber y del pensamiento personalista de Guardini, no es ponderada adecuadamente en su tratado de Escatología, en el que el teólogo alemán es acusado por su defensa del platonismo⁷⁷⁰.

Pues bien, para Buber «el ser humano no se sostendrá en la existencia si no aprende de nuevo a sostenerse en ella como un Nosotros auténtico [...]. Pero a quien no conoce un Tú existencial no se le dará a conocer un Nosotros»⁷⁷¹. Como observamos en las palabras de Ratzinger, esta idea está presente de modo persistente en su obra:

El hombre se encuentra tanto más en sí mismo, cuanto más es para los demás. Solo se encuentra a sí mismo por medio de los otros [...]. El hombre está orientado, en último término, hacia *el* otro, hacia el verdaderamente otro, hacia Dios; está tanto más en sí, cuanto más está en los otros, en Dios. Por tanto, él es él mismo por completo cuando deja de estar en sí mismo y de encerrarse y mantenerse en sí mismo, cuando se convierte en pura apertura a Dios. Dicho una vez más, con otras palabras: el hombre se encuentra a sí mismo al trascenderse a sí mismo⁷⁷².

En efecto, para Ratzinger se trata del éxodo del hombre consistente en «soportar la verdad, soportar a Dios, [...] A fin de cuentas, la verdad nos soporta, ya que ella no es algo neutro, sino que sale a nuestro encuentro en Aquel que ha

⁷⁷⁰ En el capítulo primero de la tesis se han estudiado algunos aspectos del mencionado tratado que, elaborado a lo largo de dos décadas, fue publicado tras concluir la etapa académica de nuestro teólogo en 1977 al ser consagrado obispo de Múnich y Frisinga.

⁷⁷¹ M. BUBER, *El conocimiento del hombre. Contribuciones a una antropología filosófica* (Caparrós, Madrid 2005) 73.

⁷⁷² J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (Sígueme, Salamanca 1969, 2013) 195-196, O.C. IV (BAC, Madrid 2018) 184-185. En su primera encíclica vemos como Benedicto XVI fundamenta la opción de ser cristiano, precisamente en el encuentro con el acontecimiento, es decir, con una Persona con la que el cristiano mantiene una relación (Cf. DCE n.1).

llevado nuestra carga, la de todos nosotros»⁷⁷³. Dios es el reto y la referencia, la orientación dialógica que conduce la Historia de un modo personal y amoroso. En este sentido, afirma con gracia y no sin ímpetu, Teresa de Ávila:

¡Cuán cierto es sufrir Vos a quien os sufre que estéis con él! ¡Oh qué buen amigo hacéis, Señor mío, cómo le vais regalando y sufriendo y esperáis a que se haga a vuestra condición, y tan de mientras le sufrís Vos la suya! Tomáis en cuenta, mi Señor, los ratos que os quiere, y con un punto de arrepentimiento olvidáis lo que os ha ofendido⁷⁷⁴.

En resumen, la filosofía dialógica en clave cristiana asoma por doquier en la obra ratzingeriana, ya sea a través del pensamiento de Romano Guardini, ya sea en relación con la filosofía personalista de Martin Buber. Con respecto a ello, entre las grandes personalidades de la teología de la primera mitad del siglo XX destacan sobre todo los nombres más representativos de la llamada *Nouvelle Théologie*: Guardini, De Lubac, von Balthasar y el protestante suizo Barth. Una teología en muchos aspectos contraria a la doctrina tomista, pero que, sin duda penetró de lleno en la Iglesia tras el Concilio Vaticano II, y que a pesar de no presentar los signos más radicales del modernismo, sin embargo fue contemplada por Pío XII como una nueva tendencia teológica basada en principios y normas hermenéuticas de sesgo modernista⁷⁷⁵. No sin razón –como se ha visto en el capítulo anterior– la censura de Michael Schmaus a la Tesis de habilitación para la libre habilitación del joven Ratzinger indicaba esa misma propensión en su pensamiento.

⁷⁷³ J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Mi cristiandad. Discursos fundamentales* (Planeta, Barcelona 2012) 206.

⁷⁷⁴ Con estas palabras, la Santa espera que el alma persevere en la oración para ganarse con dicho trabajo la amistad de Dios. Por este motivo trata de persuadir para que no sea apartada y no se pierda por la ganancia que ello reporta. TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, cap. 8, 6, *O. C.* (BAC, Madrid 1962, ⁹1977, reimpr.⁵2012) 61.

⁷⁷⁵ Véase la relación entre el modernismo y la llamada *Nouvelle Théologie* a través de la encíclica *Pascendi dominici gregis* de Pío X, de 8 de septiembre de 1907, ASS 40 (1907) 596-628. Sobre los nuevos desarrollos y peligros en la teología, véase la encíclica de Pío XII *Humani generis*, de 12 de agosto de 1950, AAS 42 (1950) 561-577. También puede consultarse el artículo del padre dominico Garrigou-Lagrange, publicado por Infovaticana el 12 de diciembre de 2013, titulado «La nouvelle théologie où va-t-elle?» <https://infovaticana.com/blogs/adelante-la-fe/la-nueva-teologia-donde-nos-lleva-padre-garrigou-lagrange/>

6. LA TEOLOGÍA DEL SIGLO XX

El pensamiento de Joseph Ratzinger acoge la teología moderna a través de Romano Guardini, Henri de Lubac y Hans Urs von Balthasar, entre otros, pero sin perder de vista la relación entre el agustinismo y franciscanismo filosóficos tan presente en las propuestas teológicas del siglo XX formuladas por dichos autores. Para el joven Ratzinger, la obra de Guardini, uno de principales responsables de su formación, destaca por el *ethos* de verdad que desprende y por la búsqueda de la esencia de la realidad y de la riqueza humana que tanto caracteriza a su autor, dotada además de una lógica y de un lenguaje muy sugerente para el lector.

La posición de Guardini, fuertemente influenciada por la filosofía dialógica de Buber, se distingue por su cosmovisión de conjunto, lo que le permitió ser digno merecedor del Premio Erasmo al mejor humanista europeo. Su preocupación por el hombre y su dignidad y, por ende, por la inquietud del futuro incierto de la humanidad, le llevan a realizar pronósticos muy certeros respecto a los hitos más importantes de la era postmoderna. Así, su obra *El fin de la modernidad* se perfila como un auténtico e inquietante retrato del hombre postmoderno. Como hiciera en su momento Edmund Husserl en su conferencia *La crisis de la humanidad europea y la filosofía*, Guardini advierte de los graves peligros que acechan como consecuencia del desgaste espiritual al que está sometida Europa, al encontrarse inmersa en una vida intelectual basada exclusivamente en el creciente virtuosismo técnico⁷⁷⁶.

⁷⁷⁶ En su conferencia, Husserl señalaba el cansancio que debilita a Europa por su falta de vida espiritual, tan necesaria para la vida intelectual y para la inmortalidad. En este aspecto, Guardini también apunta a las consecuencias de una «apatía espiritual». Consúltase «Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie» en M. NIJHOFF, *Die Krisis der europäischen transzendentalen Phänomenologie* (La Haya, 1954) 348, en R. GUARDINI, *El fin de la modernidad. Quien sabe de Dios conoce al hombre* (PPC, Madrid 1995) 17. La presentación de la obra guardiniana corre a cargo del profesor de la Universidad Complutense de Madrid, Alfonso López Quintás (1928-), a quien se le debe el mérito de haber conseguido en 1955 por el propio Guardini, los derechos de publicación de todas sus obras para la Editorial Guadarrama, posteriormente Cristiandad.

Por otra parte, con una gran lucidez teológica se nos presenta la densa obra del jesuita y teólogo francés Henri de Lubac, pues abarca una importante diversidad temática como dice Hans Urs von Balthasar, ya que «parece recorrer sin esfuerzo el conjunto de la teología e incluso de la historia del pensamiento sin que se le escape ningún detalle»⁷⁷⁷. De Lubac presenta al hombre insertado en el drama del devenir histórico, inmerso en los problemas más acuciantes de la existencia y absorbido por los nuevos ídolos del desarrollo y del progreso técnico, necesarios por otra parte para preparar el fin de la historia⁷⁷⁸. Ciertamente, la dimensión de su obra no es obstáculo alguno para percibir una concepción unitaria y orgánica de la misma, con independencia de las circunstancias que la han originado, que, por cierto, se han debido normalmente a exigencias de carácter académico y de los superiores de la orden.

De Lubac, gran conocedor de la obra de Teilhard de Chardin, considera plenamente válidas las visiones proféticas del también jesuita francés. En este sentido, la evolución temporal y finita de la humanidad, es decir, la consumación y la metamorfosis de todo lo que existe, incluido el hombre, es para Teilhard el alcance último que da sentido a la existencia. Sólo un orden trascendente puede introducir al hombre después de la muerte en el devenir cósmico, y en todo caso lejos de una evolución inmanentista, como se ha querido ver⁷⁷⁹.

Naturalmente, el movimiento de ámbito germánico-francés ocupa el centro del pensamiento teológico de Ratzinger. Así, De Lubac y von Balthasar son dos

⁷⁷⁷ Para una visión de conjunto, el teólogo suizo remite a K. H. NEUFELD-M. SALES, *Bibliographie Henri de Lubac S.J. 1925 bis 1974* (Johannes, Einsiedeln 1975). Esta obra incluye una larga relación de las obras del teólogo francés, atendiendo a su cronología y junto a sus traducciones, además de las polémicas más relevantes surgidas en torno a su figura. H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac. La obra orgánica de una vida* (Encuentro, Madrid 1989) 19.

⁷⁷⁸ En este sentido, «¿quién no ve en efecto –escribe a este respecto Hans Urs von Balthasar– que una espiritualidad llamada de la actividad técnica y del progreso no es sencillamente tal hasta que no esté completamente garantizada y purificada por las actitudes fundamentales del Evangelio?». H. U. VON BALTHASAR, «El Evangelio como criterio y norma de toda espiritualidad en la Iglesia»: *Concilium* 9 (1965) 7-25.

⁷⁷⁹ Cf. H. DE LUBAC, *Ateísmo y sentido del hombre* (Centro de estudios universitarios, Madrid 1969) 130-145.

importantes teólogos a los que Ratzinger guarda una gran estima intelectual. Por su parte, el teólogo suizo von Balthasar, afín en ciertos aspectos a la línea luterana de Karl Barth, se encuentra también influenciado por la riqueza existencial de Guardini. Como buen germanista, von Balthasar tratará de indagar en las raíces históricas de la teología siempre desde el diálogo con la estética⁷⁸⁰, alejado pues de formulaciones sistemáticas de corte especulativo. Su densa producción abarca trabajos biográficos sobre Barth, Buber, Bernanos, Guardini y Schneider, obras de espiritualidad sobre Cristo, María y la Iglesia, además de importantes traducciones de los Padres, de los teólogos medievales y modernos⁷⁸¹. Como dice Ratzinger, a von Balthasar debe su aprecio por el teólogo luterano Karl Barth: «Por influencia de Gottlieb Söhngen era yo, por así decirlo, ‘barthiano’, pero un barthiano crítico. Barth se contaba entre los padres teológicos con los que yo crecí. Por otra parte, la relación vino a través de von Balthasar, que era gran amigo de Barth»⁷⁸².

7. LA ORIENTACIÓN VITAL: ROMANO GUARDINI

Aunque Romano Guardini nace en Verona en 1885, su familia se traslada a Maguncia un año después, momento a partir del cual toda su vida, incluidos estudios, actividad académica y búsqueda de la vocación, discurre en algunas de las principales ciudades alemanas: Berlín, Friburgo o Múnich⁷⁸³.

⁷⁸⁰ Efectivamente, dicha perspectiva constituye el fundamento de varios de sus volúmenes de su obra *Gloria. Una estética teológica*. Nacida a partir sus primeros escritos impulsados por su afición a la música: *El desarrollo de la idea musical* (1925), *El arte de la fuga* (1928) y especialmente su ensayo sobre *La Flauta mágica de Mozart*. Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, «Hans Urs von Balthasar (1905-1998)»: *Aula de Teología* (2009) 1-20.

⁷⁸¹ Con ocasión de su fallecimiento, la revista *Communio* fundada por el propio Balthasar dedicó íntegramente el volumen IV a su pensamiento y obra. Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Intento de resumir mi pensamiento»: *Communio* 4 (1988) 279-395.

⁷⁸² Entre Ratzinger y Barth, a pesar de existir una gran diferencia de edad –como se ha indicado en el capítulo primero–, existía una buena relación. Sin duda alguna a Ratzinger debió agradarle que durante su viaje a Alemania en el año 2010 el presidente de la Iglesia Evangélica le dijera: «Karl Barth siempre les insistía: ¡Lean a Ratzinger!»». BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones con Peter Seewald* (Mensajero, Bilbao 2016) 162, 194.

⁷⁸³ Sobre la vida y obra de Romano Guardini puede consultarse la obra del profesor y miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas: A. LÓPEZ QUINTÁS, *Romano Guardini, maestro de vida* (Palabra, Madrid 1998).

Como se ha indicado anteriormente, a pesar de haber nacido en épocas distintas y no sin una cierta distancia en muchos aspectos, sin embargo, las coincidencias entre la vida de Romano Guardini y Joseph Ratzinger son notables. Ambos han alcanzado gran reconocimiento a nivel mundial más que por las relaciones establecidas entre un pastor y su comunidad⁷⁸⁴, por el desarrollo de una brillante carrera académica no exenta de momentos de frustración y amargura. Ambos son autores de una extensa obra que incluye un texto autobiográfico en plena madurez de sus vidas. En Guardini se aprecian particularmente los detalles al estilo de una confesión agustiniana en los escritos del periodo que va desde 1943 a 1945, tras haber quedado suprimida por los nazis en 1939 su cátedra de la Universidad de Berlín, una cátedra creada expresamente para él con el nombre de *filosofía católica de la religión y visión católica del mundo*⁷⁸⁵, y que aceptó en 1923 siguiendo el consejo de Max Scheler⁷⁸⁶. Ratzinger nos dice que «Romano Guardini, en las cartas que escribió al párroco Weiger [...], describe de manera fascinante cómo en Berlín el poder de la cultura profana y la pobreza de lo católico frente a ello lo abatió y

⁷⁸⁴ Nos referimos naturalmente a la actividad pastoral tras la ordenación sacerdotal, sin considerar la elección de Ratzinger como pastor de la Iglesia universal. Sobre los primeros destinos como sacerdote confiesa Guardini: «nunca encontré el camino adecuado para acceder al pueblo, a su forma de pensar y sus intereses». R. GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía* (Encuentro, Madrid 1992) 143.

⁷⁸⁵ Una cátedra no dependiente de la facultad de teología, puesto que en la Universidad de Berlín la facultad adscrita a la misma era protestante. Así pues, toda su estructura dependía de la facultad de teología de Breslau. Este hecho provocó una incómoda y extraña situación de la que Guardini supo aprovechar las ventajas de su obligado aislamiento. Después de la supresión de una cátedra tan atípica, comienza para él un forzoso retiro que le permitirá desarrollar un importante trabajo de escritorio. La fecunda actividad literaria de aquellos años se salda con la publicación de importantes trabajos entre los que destaca *La muerte de Sócrates* y *El espíritu de la liturgia*. Todo ello unido a una intensa actividad en calidad de conferenciante. Cf. *Ibíd.*, 67-74.

⁷⁸⁶ El filósofo Max Scheler (1874-1928), profesor en Colonia y en Frankfurt, desarrolló la ética religiosa del fundador de la escuela fenomenológica Edmund Husserl (1859-1938). Sobre dicha corriente filosófica puede consultarse en E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, 2, 3, 4. *Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento: Introducción e investigaciones* I, II, III, IV, y V (Revista de Occidente, Madrid 1929). Sobre el «realismo fenomenológico», escuela de pensamiento que interpreta de manera realista y objetivista «el clásico lema fenomenológico de: *zu den Sachen selbst!* («¡a las cosas mismas!»), en la que figuran autores como Alexander Pfänder, Max Scheler, Edith Stein y en particular Dietrich von Hildebrand, véase R. ROVIRA, «Metafísica sobre base fenomenológica. Nota sobre las recientes investigaciones de Josef Seifert en torno al ser, la esencia y la prueba ontológica de la existencia de Dios»: *Revista de Filosofía* 3ª época, vol. X n. 18 (1997) 217-226.

sacudió incluso físicamente»⁷⁸⁷. Habiendo rechazado años más tarde todas las ofertas para ocupar cátedras en Tubinga, Múnich, Gotinga y Friburgo, finalmente en 1948, Guardini aceptó la propuesta de la Universidad de Múnich, siendo nombrado catedrático emérito en 1962. En cambio, por razones de salud, en 1965 rechazó la dignidad cardenalicia ofrecida por Pablo VI.

Respecto al desarrollo de la actividad académica, es menester recordar que tanto Ratzinger como Guardini aglutinaban en sus clases a oyentes de variada procedencia, estudiantes de distintas facultades y profesionales de diversos ámbitos. Guardini haciendo uso de un método muy personal de enseñanza, alcanza gran distinción por la forma de abordar y dar solución a los problemas. Con un estilo vivo y hechizante propio de su origen mediterráneo, el gran pedagogo alemán se deja guiar en sus clases y exposiciones por su fina intuición, por un impulso interior también muy presente a la hora de escribir sus libros. La exigua carga lectiva compuesta de tres horas semanales de clase y dos horas de seminario, le permiten enfrentarse a un método pedagógico propio, desarrollado casi de un modo artístico, como él mismo describe. En efecto, un sistema a través del cual «el pensamiento no sólo debía ser comprendido objetivamente sino que tenía que pasar por el centro productivo, emerger de él, atraer hacia sí el material y desarrollar su forma»⁷⁸⁸. En definitiva, se trataba de un proceso que literalmente le dejaba exhausto.

En sus escritos autobiográficos Guardini describe los momentos más duros de su vida, los años llenos de inseguridades, de angustia y de una profunda melancolía, un periodo en el que realiza un auténtico trabajo de introspección sobre las

⁷⁸⁷ Se trata de la correspondencia mantenida entre Guardini y su amigo Josef Weiger, con quien pasó algún tiempo en su casa de campo para evitar los bombardeos durante la guerra. La cita de Ratzinger, en BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones con Peter Seewald*, 262.

⁷⁸⁸ El método pedagógico empleado podía ser muy gratificante, pero a la vez podía llegar a ser muy desalentador y humillante de no alcanzar el objetivo marcado. En este sentido, Guardini confiesa que hablar le «excitaba mucho», llegando a pasar toda la hora que duraba la clase de puntillas, algo que físicamente le dejaba extenuado. Por el contrario, la atención mostrada por el público asistente le llevaba a hablar de una auténtica y verdadera experiencia espiritual. No obstante, a pesar de contar con trescientos alumnos en algunas de sus clases, a menudo Guardini sintió el rechazo de la Universidad. Cf. R. GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, 55-66.

decisiones tomadas en sus estudios que debían dar sentido a una vocación llena de dudas. Todo ello siempre en lucha con un temperamento melancólico heredado de su madre, que le acompañó durante toda su existencia. Sólo tras abandonar los estudios de química y de ciencias políticas, y comenzar los de teología en Tubinga, Guardini encuentra el equilibrio y la estabilidad tan deseada. Y aunque, en su opinión, la melancolía le capacitó desde el punto de vista creativo con mayor posibilidad de profundizar aún más en el sentido de la vida, para su padre en cambio, las crisis padecidas por su hijo Romano no eran sino la causa de un «carácter voluble e inestable»⁷⁸⁹.

Considerado como uno de los grandes teólogos y humanistas del siglo XX, Guardini murió en 1968 pronunciando las bellas palabras de su maestro Agustín, aquellas que captan con extraordinaria fuerza el doble movimiento entre Dios y la criatura: «Nos has hecho Señor para ti y nuestro corazón está inquieto mientras no repose en ti»⁷⁹⁰.

Dios y la criatura: he aquí los dos polos del espacio existencial que constituyen la clave hermenéutica para el conocimiento de la verdad sobre el hombre, uno de los núcleos fundamentales de su obra antropológica y también teológica. Así nos lo hace ver Guardini, según una de sus publicaciones que, a raíz de una conferencia pronunciada por él en el año 1952, ve la luz con el sugerente título *Solo quien conoce a Dios conoce al hombre*⁷⁹¹. Esta es una idea que alcanza máxima notabilidad durante los desarrollos conciliares, precisamente en el esquema sobre la divina

⁷⁸⁹ Incluso durante el verano de 1905 llegó a padecer una fuerte crisis de fe al debatir con un compañero pro kantiano sobre la existencia de Dios. Cf. R. GUARDINI, *Ibíd.*, 94-105.

⁷⁹⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* I,1,1.

⁷⁹¹ Es el título de una de sus famosas publicaciones impregnada de la fecundidad dialógica de la corriente de pensamiento de Martin Buber y de Ferdinand Ebner (1882-1931). Según López Quintás, Guardini tomó y amplió de Ebner la idea de conocer verdaderamente al hombre si se conoce a Dios. Véase la Presentación de López Quintás en R. GUARDINI, *Experiencia religiosa y fe* (BAC, Madrid 2016) XII-XIII; F. EBNER, *Das Wort ist der Weg* (Herder, Viena 1949) 99,114,145,219. En otra de sus publicaciones, Guardini también señala cuál es la forma más correcta de conocer y experimentar a Dios como algo vivo desde la condición de criatura, es decir, a partir de la relación filial que permite transformar los límites de la existencia humana con la experiencia cercana del amor. Cf. R. GUARDINI, *El espíritu del Dios viviente* (Belacqva, Barcelona 2005) 98-100.

revelación *Dei Verbum*, en particular, en los primeros números de la Constitución dogmática⁷⁹².

Formado pues en la órbita de la obra guardiniana, como veremos en la segunda parte de la tesis, para el teólogo Ratzinger la Constitución sobre la divina revelación es uno de los principales documentos del Concilio Vaticano II. Su importancia se debe fundamentalmente al cambio introducido en la forma de interpretar la Escritura, y de aplicar tanto el método histórico como la hermenéutica teológica al acontecimiento cristiano.

7.1. El movimiento litúrgico

El concepto *especificidad de lo cristiano* acuñado por Guardini durante la década de los años treinta, según Ratzinger representa en plena época conciliar un sentido de superación de la diferencia, es decir, un mayor acercamiento y compromiso con el mundo⁷⁹³. Para Ratzinger es posible llegar a *lo específicamente cristiano*, sin separar al cristianismo del resto de las religiones, sino todo lo contrario, reconociendo así también «en ellas los caminos de Dios»⁷⁹⁴. En este aspecto, desde su crecimiento interior y su comprensión de la existencia humana, Guardini nos ofrece en su obra un sentido más amplio de la revelación. De ahí que su influencia filosófica y teológica, además de su pertenencia al nuevo movimiento litúrgico⁷⁹⁵ le

⁷⁹² Cf. DV n.2, 3 y 4. Asimismo, la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes* (Ciudad del Vaticano 1965) nos enseña que «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado [...]. El que es 'imagen de Dios invisible' es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina». En efecto, Cristo ilumina el enigma de la existencia humana (GS 22). La cita paulina en Col 1,15.

⁷⁹³ Véase el prólogo a la edición del año 2000 «Introducción al cristianismo' ayer, hoy y mañana» en el que Ratzinger lanza su advertencia sobre los riesgos que comportan los cambios litúrgicos adoptados. Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (Sígueme, Salamanca 1969, 2013) 13, O.C. IV (BAC, Madrid 2018) 14.

⁷⁹⁴ J. RATZINGER, *Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II. Formulación, transmisión, interpretación* O. C. VII/2 (BAC, Madrid 2016) 1061.

⁷⁹⁵ Sobre la primacía del *Logos* frente al *ethos*, puede consultarse el prólogo de Álvaro D'Ors sobre la repercusión del movimiento litúrgico en España. R. GUARDINI, *El mesianismo en el Mito. La Revelación y la Política* (Biblioteca del Pensamiento actual, Madrid 1948) 37-59.

sitúen como uno de los principales impulsores de las reformas del Concilio Vaticano II. En efecto, así como el siglo XIX había representado para la liturgia el punto de partida de una renovación⁷⁹⁶, en Alemania en cambio el movimiento destacó por presentar una dimensión más teológica. Así, de la mano de Odo Casel (1886-1948) y de Romano Guardini se alcanzaron algunas de las reformas conciliares más importantes, como fue sin duda la nueva forma de celebrar la misa. Desde los tiempos de Pío X y Pío XII, el movimiento litúrgico había ido preparando el cambio profundo, plasmado sin apenas sobresaltos ni demasiadas tensiones en la reforma conciliar⁷⁹⁷. De ese modo, quedaba concluida la liturgia romana de adaptación franco-germana tras un largo proceso espiritual, pastoral y también cultural⁷⁹⁸.

Con la publicación en 1918 de la obra guardiniana *Sobre el espíritu de la liturgia* nace pues en Alemania, el denominado movimiento litúrgico. Consciente siempre de los riesgos que comporta cualquier comparación, Ratzinger intenta con su obra *Teología de la liturgia*, en otro momento distinto de la historia, lo que pretendió Guardini a principios del siglo XX. Es decir, más que ahondar en aspectos místicos de la celebración, el objetivo de Ratzinger irá encaminado por la vía de

⁷⁹⁶ Renovación ésta impulsada por el abad Próspero Guéranger (1805-1875) en Solesmes. Su principal finalidad era romanizar la celebración litúrgica. Para un estudio más profundo sobre el movimiento, pueden consultarse los siguientes títulos: B. BOTTE, *Le mouvement liturgique. Témoignages et souvenirs* (París 1973,²1983); F. BROVELLI, *Ritorno alla liturgia. Saggi di studio sul movimento liturgico* (BELS 47, 1989); E. VILANOVA, «Antecedentes del movimiento litúrgico»: *CuadernoPh* 226-22 (1998) 385-390; A. GRILLO, *La nascita della liturgia del XX secolo* (ASIS 2003); M. GARRIDO BONAÑO, *Grandes maestros y promotores del Movimiento litúrgico* (BAC, Madrid 2008).

⁷⁹⁷ Para Ratzinger ninguno de los padres vio en la reforma «una revolución», sino la continuación de las actuaciones emprendidas por dichos pontífices, aun cuando muchos de los asesores liturgistas hubieran deseado un cambio aún más radical. Pero la intención de Pío X y Pío XII apuntaba al «redescubrimiento de las tradiciones clásicas romanas [aunque] también comportaba la superación de algunas tendencias de la liturgia barroca y de la piedad devocional del siglo XIX». J. RATZINGER *Mi vida. Autobiografía* (Encuentro, Madrid 1997, ⁷2005) 120-121. Según indica Ratzinger las iniciativas de Pío X suscitaron «un vivo movimiento en la piedad y en la teología», una nueva y mayor comprensión del misterio eucarístico. Cf. J. RATZINGER, *Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II. Formulación, transmisión, interpretación O. C. VII/1* (BAC, Madrid 2013) 4.

⁷⁹⁸ Es necesario recordar que en España el resurgir litúrgico se debe a la actuación de los monasterios de Silos y de Montserrat. Cf. J. M. GONZÁLEZ, «Movimiento litúrgico en España»: NDL, 1383-1387, en J. LÓPEZ MARTÍN, *La liturgia de la Iglesia. Teología, historia, espiritualidad y pastoral* (BAC, Madrid ²2009) 65-74.

la recuperación de los ritos litúrgicos⁷⁹⁹, para salvaguardar a la liturgia de los peligros a los que había sido expuesta a partir de la renovación y, mucho más, después de las reformas conciliares⁸⁰⁰. Ratzinger habla incluso de «una especie de anarquía litúrgica en la que los celebrantes trataban de anticiparse a los nuevos libros, todavía no publicados, a través de su propia creatividad»⁸⁰¹.

Finalizado el Concilio, la popularidad de Guardini decayó notablemente. A pesar de la importancia e influencia de su pensamiento y de su obra, como él mismo confiesa en su autobiografía: «En lo que respecta a mi trabajo literario, el mundo laico lo ha acogido con simpatía, pero la teología lo ha ignorado en su conjunto hasta el momento. El profesor Schmaus fue el primero en reconocerlo y utilizarlo en su Dogmática»⁸⁰². Guardini siempre puso el acento en que el «cristianismo no es una idea o un programa cualquiera: la esencia del cristianismo es

⁷⁹⁹ Benedicto XVI se refiere sin duda a los aspectos negativos de la reforma, que aun siendo necesaria no había previsto sus límites. En sus afirmaciones indica algunas advertencias: «La comunión en la boca no está prescrita, yo siempre la he dado indistintamente de las dos formas. Pero puesto que en la Plaza de San Pedro hay tantas personas que pueden malinterpretar esto y que, por ejemplo, se guardan la hostia, me pareció que dar la comunión en la boca podía ser una señal muy adecuada. ¿Qué esto habría tenido un efecto en cierto modo restauracionista? Debo decir en general que estas categorías de lo antiguo y lo nuevo no son aplicables a la liturgia». En este sentido, el Papa guarda discreción durante la conversación con Peter Seewald sin aludir expresamente a la mala interpretación de la que habla, pero bien podría apuntar a la práctica de ritos satánicos. Cf. BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones con Peter Seewald* (Mensajero, Bilbao 2016) 240-241.

⁸⁰⁰ Dejar al descubierto el misterio escondido de la celebración, convierte a la liturgia no sólo en el centro impulsor de la vida de la Iglesia sino también de la vida cristiana. Sin embargo, también supone quedar expuesta a «influencias nocivas». Naturalmente, el gran mérito de Guardini consiste en una mayor comprensión de la «forma» en que se celebra la misa, su dimensión teológica y espiritual que visibiliza el aspecto dogmático del acontecimiento actualizado y, por ende, su correspondiente universo simbólico. Véase R. GUARDINI, *Preparación para la santa misa* (Barcelona 1965) y su pequeño libro sobre signos sagrados. Cf. J. RATZINGER, *Teología de la liturgia. O.C. XI* (BAC, Madrid 2012) 89, 127, 265.

⁸⁰¹ Puede consultarse el prólogo de 19 de marzo de 2014, en J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo, O.C. IV* (BAC, Madrid 2018) XVIII.

⁸⁰² A pesar del reconocimiento otorgado por el profesor Michael Schmaus, autor de 8 volúmenes de teología dogmática traducidos al castellano por Ediciones Rialp (Madrid 1962-1966), no deja de ser una situación algo desalentadora para Guardini. Paradójicamente, recordemos que el profesor Schmaus fue el causante del «drama de la libre docencia» del joven Ratzinger. R. GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, 171-172.

Cristo»⁸⁰³. Sólo a raíz de su muerte en 1968, su pensamiento vuelve a ganar protagonismo a raíz de la publicación de sus *Obras Completas*⁸⁰⁴.

Guardini, un inquieto observador de su tiempo, vivió y sufrió los desastres de las dos guerras mundiales. Para él, cuando el hombre está perdido, sin rumbo y temeroso, cuando padece desesperación o impotencia, entonces actúa con violencia hacia las cosas y hacia sí mismo, en lugar de utilizar la «fuente de fuerza auténtica: la verdad; la verdad que el hombre no crea por sí mismo, sino que recibe, respetuosamente, de la creación de Dios»⁸⁰⁵.

7.2. La reflexión sobre la verdad

«La mayor oportunidad de verdad está precisamente donde está la mayor posibilidad de amor»⁸⁰⁶. El que ama, según Guardini, «camina constantemente hacia la libertad; hacia la libertad de sus propias cadenas, es decir, de sí mismo. Y al hacerlo así, [...] llega a su realización»⁸⁰⁷.

En este sentido, según Ratzinger, la verdad se convierte en la tarea más importante y apremiante en la vida de Guardini, motivo este por el que entró en conflicto con ciertas autoridades berlinesas de la época. Ahí destaca la valentía y el esfuerzo del teólogo de origen italiano, quien supo contra toda dificultad defender siempre «la verdad en medio del reino de la mentira»⁸⁰⁸.

⁸⁰³ J. RATZINGER, *Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II. Formulación, transmisión, interpretación* O. C. VII/1, 547.

⁸⁰⁴ La iniciativa parte de la Academia Católica de Baviera, permitido incluso la edición de algunas de sus obras póstumas como son: *Cartas a un amigo teólogo. Pensamientos en la frontera de la vida* (edición alemana de 1976); *La existencia del cristiano* (BAC, Madrid 1977); *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente concreto* (BAC, Madrid 1996).

⁸⁰⁵ R. GUARDINI, *Experiencia religiosa y fe*, 145.

⁸⁰⁶ ÍD., *Apuntes para una autobiografía*, 100.

⁸⁰⁷ La persona corre un grave peligro si se desvincula de la justicia y del amor. En otros términos, «la persona enferma, si hace apostasía de la justicia». Pero Guardini no se refiere tanto a cometer actos injustos, sino al abandono de la justicia, lo que conlleva no reconocer la esencia y el derecho de las cosas y por tanto, ignorar la verdad. Cf. R. GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre* (Encuentro, Madrid 2014) 123-124.

⁸⁰⁸ J. RATZINGER, *Teología de la liturgia. O.C. XI* (BAC, Madrid 2012) 181.

Como dice el propio Guardini: «Lo que desde un principio pretendía, primero por instinto y luego cada vez más conscientemente, era hacer resplandecer la verdad. La verdad es una fuerza, pero solo cuando no se exige de ella ningún efecto inmediato»⁸⁰⁹. Efectivamente, el pensamiento y la obra de Guardini destila el *ethos* de verdad que siempre ha estado presente en su vida, en la búsqueda de respuestas sobre el origen de la historia, sobre los fenómenos económicos, políticos, culturales o sobre el origen mismo de la vida, que irremediablemente remiten siempre al primer principio. En su opinión, las respuestas han de buscarse en las ciencias naturales, pero también en la Revelación, aunque no tenga que ver con la ciencia⁸¹⁰.

De este modo, en una época de plena sequía espiritual y de gran relativismo, Guardini decide fundamentar tanto sus homilías como su actividad académica en la Escritura y en la Patrística, con el fin de indagar en las respuestas que busca el hombre, o lo que es lo mismo, en la fe y su modo de transmisión, uno de los temas predilectos de la extensa obra guardiniana⁸¹¹.

⁸⁰⁹ Las palabras de Guardini las toma Ratzinger de la edición alemana de R. GUARDINI, *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen* (Düsseldorf 1984) 109, en la edición española, R. GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, 161.

⁸¹⁰ La doctrina del Génesis nada tiene que ver con la ciencia natural o con la prehistoria, sino que trata de ser una enseñanza que «se dirige al hombre que pregunta con piedad: ¿Dónde mana la fuente de mi existencia? ¿Qué soy yo? ¿Qué se quiere [de mí]? ¿Desde dónde he de entenderme?». Guardini trata de recorrer un camino desde el origen, la fuente o principio que el hombre puede tomar para llegar a comprender la esencia y el sentido de su existencia, y con ello entender también a los demás. Naturalmente, el término comprender Guardini lo utiliza como una forma del lenguaje equivalente a permanecer en el misterio revelado, pues «no hay enigma, sino un misterio, y misterio es exceso de verdad». Cf. R. GUARDINI, *Verdad y orden. Homilías universitarias I* (Guadarrama, Madrid 1960) 21-27.

⁸¹¹ La Revelación introduce al hombre en la dimensión divina y en el Reino de Dios, y el hombre con su respuesta a través de la fe acepta la verdad de su mensaje. Cf. R. GUARDINI, *Sobre la vida de la fe* (Rialp, Madrid 1955) 55. Para este tema pueden consultarse otros títulos del autor: *Conocimiento de la fe* (Cristiandad, Madrid 1963); ÍD, *La fe en nuestro tiempo* (Cristiandad, Madrid 1965); ÍD, *Solo quien conoce a Dios conoce al hombre* (PPC, Madrid 1995), esta última obra está incluida también en la nueva edición de R. GUARDINI, *Experiencia religiosa y fe* (BAC, Madrid 2016).

7.3. La experiencia religiosa

La experiencia religiosa forma parte de la condición humana. Como a tantos otros, a Guardini le interesa rastrear el universo religioso presente en el pensamiento de Sócrates. Su enigmática figura le impresiona, ya que considera que su destino y su muerte son algunos de los temas cruciales de la historia del pensamiento occidental. En su obra *La muerte de Sócrates*, Guardini sugiere que el *Fedón* de Platón es una de las pocas obras en la que se aprecia la exhortación constante para que el alma del hombre –en el discurrir de su existencia– alcance «la prudencia, la justicia, el valor, la libertad y la verdad»⁸¹², y, de este modo, el hombre sea merecedor de su propia dignidad⁸¹³. También Pablo exhorta a la búsqueda de la verdad en Cristo. Por eso se dirige a Timoteo con las siguientes palabras: «corre al alcance de la justicia, de la piedad, de la fe, de la caridad, de la paciencia en el sufrimiento, de la dulzura» (1Tm 11-12). En definitiva, se trata del llamamiento a la vida de fe para alcanzar la vida eterna, también anhelada por Sócrates según las declaraciones ante los jueces poco antes de su muerte⁸¹⁴.

7.3.1. El universo religioso de Dostoievski

Con cierto dramatismo la experiencia religiosa también forma parte de la obra de Dostoievski. Ciertamente, Guardini siente profunda atracción por la estructura y la complejidad de los personajes de las novelas del escritor ruso, como le ocurre también a De Lubac, que fascinado por las grandes figuras de la historia del espíritu humano, explora minuciosamente la experiencia dostoievskiana⁸¹⁵ y profundiza en la personalidad de héroes creados desde una perspectiva psicológica y metafísica, descubriendo el abismo al que se asoma el hombre, esto es, a la peor

⁸¹² Sobre este aspecto, véase PLATÓN, *Fedón*, 115a.

⁸¹³ Cf. R. GUARDINI, *La muerte de Sócrates* (Palabra, Madrid 2016) 363.

⁸¹⁴ Sócrates habla de la inmortalidad del alma en el Hades. De ahí que Guardini observa en Platón la religiosidad, alejada de la concepción mítica de Apolo, pues como dice el propio Sócrates el orden espiritual del alma tiene sentido temporal y eterno. PLATÓN, *Fedón*, 115e; Cf. R. GUARDINI, *La muerte de Sócrates*, 341-344.

⁸¹⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac. La obra orgánica de una vida* (Encuentro, Madrid 1989) 47-48.

de las crisis de nuestro mundo moderno, el ateísmo⁸¹⁶. En este sentido, años más tarde Ratzinger confiesa que durante su formación en el seminario de Frisinga devoraba las novelas de von Le Fort, Claudel, Bernanos y Dostoievski, autor que todo el mundo leía⁸¹⁷.

A partir de una serie de conferencias pronunciadas en 1930, a Guardini le surge la posibilidad de indagar en el entramado antropológico de las cinco grandes obras de Dostoievski⁸¹⁸. En efecto, desde ese momento decide investigar acerca de las relaciones personales en las distintas esferas de la vida. Mediante un estudio complejo y profundo –como él mismo señala–, consigue llegar a los lugares más recónditos en donde el elemento antropológico y religioso está tan presente en la obra del escritor ruso, que llega incluso a estremecernos⁸¹⁹. Así pues, motivado principalmente por la cuestión del sentido y de la profunda religiosidad que desprenden los personajes de las obras del escritor ruso, Guardini nos presenta su análisis sin escatimar toda una serie de problemas de índole antropológico. En su opinión, el *caos* está presente, pero no en el sentido despectivo del término, sino en el de la propia existencia cristiana. Según él, en la novela *El idiota* la presencia de Dios domina todo su desarrollo al ser evocada continuamente la figura de Cristo⁸²⁰. Sin embargo, como sugiere von Balthasar, tanto De Lubac como Guardini, además de otros, nunca han reconocido en Mischkin una representación enigmática u oculta de Jesús⁸²¹.

⁸¹⁶ Cf. H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo* (Encuentro, Madrid 2008, 4^a2012) 249-253.

⁸¹⁷ Cf. J. RATZINGER *Mi vida. Autobiografía* (Encuentro, Madrid 1997, 7^a2005) 67.

⁸¹⁸ F. M. DOSTOYEVSKI, *Crimen y castigo* (Bruguera, Barcelona 1983); *El idiota*; *Los demonios*, *El adolescente*; *Los hermanos Karamazov*. Si se desea pueden consultarse en las *Obras Completas*, Vol. I, II y III (Aguilar, Madrid 1977).

⁸¹⁹ En el prólogo de su obra sobre Dostoyevski, Guardini se plantea interrogantes sobre el significado de la naturaleza, la tierra, el sol, el campo, los animales, el hombre, la mujer, el dolor, el sufrimiento, la enfermedad, la pobreza, la locura, la degradación social, el alcoholismo, la angustia del alma, la desesperación o cualquier otra forma de miseria. Todas ellas son cuestiones que Guardini considerará en su significación más profunda. Cf. R. GUARDINI, *El universo religioso de Dostoyevski* (Emecé, Buenos Aires 1954, 2^a1958) 11-15.

⁸²⁰ Cf. *Íbid.*, 255-256.

⁸²¹ H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac. La obra orgánica de una vida* (Encuentro, Madrid 1989) 48-49. Sobre *el cristiano como idiota*, es interesante la reflexión de von Balthasar desde la perspectiva

Del mismo modo que Guardini profundiza en la religiosidad que late en las experiencias vitales⁸²² de los personajes de Dostoievski, también lo hace en la vida y obra de Pascal, convirtiéndose en un referente para el joven Ratzinger. Así es, gracias a la obra guardiniana *Pascal o el drama de la conciencia cristiana* y a las enseñanzas de su maestro Söhngen, Ratzinger siente una gran admiración por la vivencia pascaliana⁸²³.

7.3.2. La experiencia religiosa de Pascal

Blaise Pascal pertenece a un grupo de finos espíritus del que Sócrates quizás ocupa un lugar preeminente. Con una voluntad férrea y no exenta de inquietud, el matemático francés no duda en buscar la interpretación de la realidad en distintas corrientes de pensamiento. En su corta y angustiosa vida es interpelado por el silencio de Dios, aunque sin apartarse en ningún momento de la razón⁸²⁴. En un momento de la historia de gran escepticismo e ignorancia, y de cierto recelo a cualquier prueba metafísica que conduzca a la existencia de Dios, la crisis existencial padecida por Pascal, como demuestran sus escritos científicos, no supone ningún obstáculo para el desarrollo pleno y completo de su labor científica. Esto es, para su total dedicación a la investigación y los descubrimientos.

de la relación entre el príncipe Mischkin y el ámbito pecaminoso del resto de personajes de la obra de Dostoievski, en H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica* vol. V *Metafísica. Edad Moderna* (Encuentro, Madrid 1988) 179-190.

⁸²² Denominadas por el psicólogo humanista Abraham Maslow (1908-1970) como experiencias «cumbre» o eventos de carácter psicológico al alcance de cualquier individuo, ya sea judío, cristiano, musulmán, ateo, científico, pensador, hombre y mujer de cualquier credo religioso y político. Experiencias valiosas que manifiestan si la vida tiene importancia y por tanto tiene algún sentido. Cf. A. MASLOW, *Religiones, valores y experiencias cumbre* (La llave, Zamora 2013) 53,103.

⁸²³ Una vez más se indica cómo es la tendencia a oponer cristianismo y filosofía griega, lo que lleva a Ratzinger a elegir el *Memorial* de Pascal para iniciar su actividad académica en la Universidad de Bonn. La brillante lección inaugural del joven teólogo alemán en 1959 dará lugar posteriormente a la publicación *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (Taurus, Madrid 1962).

⁸²⁴ En una meditación nocturna, Guardini observa que «el silencio no significa ausencia de palabra, sino el contralor vivo de la palabra: el acto del silencio [es] la actitud del [que] escucha, a la cual se abren las profundidades y en la que se acumulan fuerzas [...]. Hace falta que el silencio penetre en nuestro interior; que nuestra existencia penetre cada vez más profundamente en el silencio». R. GUARDINI, *Voluntad y verdad* (Dinor, San Sebastián 1962) 20.

Su *Memorial* nos ofrece el conmovedor testimonio de cómo finalmente alcanzó la luz en el plano existencial. El tremendo testimonio pascaliano queda plasmado en el pequeño trozo de papel que el matemático cose una y otra vez durante ocho años consecutivos en el forro de su abrigo. Se trata de un documento totalmente histórico fechado el lunes 23 de noviembre de 1654 con indicación expresa de la hora exacta de su experiencia, descrita del siguiente modo: «Fuego. ‘Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob’, no de los filósofos y de los sabios. Certeza. Certeza. Sentimiento. Alegría. Paz. Dios de Jesucristo. [...]. Eternamente en alegría por un día de condena en la tierra»⁸²⁵. El matemático muestra con ello su gran preocupación por la existencia humana y por su inserción en la compleja realidad, lo que en él provoca una cierta crisis e inquietud religiosa, llevándole a afirmar:

Todo el resplandor de las grandezas (exteriores: políticas, sociales y científicas) carece de brillo para quienes se dedican a las cosas del espíritu [...]. La grandeza de la sabiduría (sobrenatural), que no es de nadie, sino de Dios, es invisible para la gente carnal y para las personas de espíritu⁸²⁶.

Aunque la vida de Blaise Pascal alcanza celebridad y gloria como la de Agustín de Hipona, su juventud –como la del santo de Tagaste– no es ajena a la amar-

⁸²⁵ Guardini se pregunta ¿qué le hace balbucear a Pascal así? ¿Qué descubre un hombre de su talla y conocimiento? ¿Cuál es la causa de su estremecimiento? Sin duda, el matemático, ingeniero, psicólogo y filósofo se ha encontrado con algo realmente nuevo en su vida, una realidad nueva y potente que en ningún caso le obliga a renunciar a ser un hombre de ciencia. Se trata de un conocimiento espiritual o de una lógica propia del corazón, que lejos de mostrarse irracional cuenta con la capacidad para persuadir. Un arte que bien podría haber utilizado para combatir la doctrina de Jansenio (1585-1638) sobre la gracia, que había sido aceptada por su padre. Sin embargo, las cosas no son así. Cercano a la muerte, Pascal comprende que la Verdad está por encima de cualquier disputa terrena de aquellos que son considerados sabios. R. GUARDINI, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana* (Emecé, Buenos Aires 1955) 42-48.

⁸²⁶ La cita alude al fragmento 793 de sus *Pensées* según la edición: *Œuvres de Blaise Pascal*, Vol. I-XIV (París 1914-1925), tomada por Romano Guardini de la 6ª edición publicada en el año 1912, pág. 695. Las notas aclaratorias entre paréntesis son de Guardini, indicando así las distintas esferas u órdenes de la realidad que Pascal compara: *Les corps, les esprits, la charité, la sainteté o le surnaturel*. Esto es, materia, espíritu y gracia (sobrenatural), órdenes entre los que existe una distancia infinita a pesar de tener cada uno un valor o grandeza determinada. Cf. *Ibid.*, 25-39.

gura, a los conflictos de una rica vida interior, a la experiencia de la propia existencia o al extravío que acecha al ser humano⁸²⁷. Así pues, Pascal se pregunta: «¿Qué será del hombre? ¿Será igual a Dios o a las bestias? ¡Qué distancia terrible! Entonces, ¿qué será de nosotros?»⁸²⁸. Para el filósofo español Miguel de Unamuno (1864-1936), no es extraña la agonía del cristianismo en el alma de Pascal, pues como escribe en 1923, en el tercer centenario de su nacimiento:

La lectura de los escritos que nos ha dejado Pascal, y sobre todo la de sus *Pensamientos*, no nos invita a estudiar una filosofía, sino a conocer a un hombre, a penetrar en el santuario de universal dolor de un alma, de un alma enteramente desnuda, o mejor acaso de un alma en vivo, de un alma que llevaba cilicio [...]. Lo que hace la fuerza eterna de Pascal es que hay tantos Pascales como hombres que al leerle le sienten y no se limitan a comprenderle⁸²⁹.

Pascal ocupa ciertamente un lugar privilegiado en la época moderna, pues a pesar de vivir inmerso en la confusión existencial propia del hombre, es un ejemplo de espíritu que por encima de las certezas y de las cosas sabe contemplar su experiencia religiosa desde la experiencia del Dios vivo. En definitiva, la ausencia de Dios es absorbida por una certidumbre histórica. Su apologética descansa en el acontecimiento de la Revelación y de la experiencia de la fe que de lleno alcanza al

⁸²⁷ Para este aspecto, pueden consultarse algunos capítulos sobre la crisis que conlleva la experiencia límite y el desasimiento. En definitiva, la aceptación de «las fronteras, las limitaciones, las insuficiencias y miserias de la vida». Se trata de un profundo análisis antropológico al más puro estilo guardiniano. Cf. R. GUARDINI, *La aceptación de sí mismo. Las edades de la vida* (Cristiandad, Madrid 1983) 86-93.

⁸²⁸ Se trata del fragmento 431 (*Pensées*) en el que pascal concluye preguntándose «¿Quién no ve en todo ello que el hombre se ha extraviado, que ha caído del lugar que ocupaba, que ahora lo busca con inquietud y que no lo puede encontrar más? Y, ¿quién lo guiará a él? Los más grandes hombres no lo han podido hacer». R. GUARDINI, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, 83-87.

⁸²⁹ Unamuno escribe sobre la fe pascalina en un número extraordinario de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (abril-junio de 1923). En su artículo, nos ofrece el lado más español del matemático francés, que recibe influencia de Teresa de Ávila y de Ignacio de Loyola. Cf. M. DE UNAMUNO, *La agonía del cristianismo* (Alianza, Madrid 1986, 32013) 101-102.

tormento profundo de la existencia⁸³⁰. En este sentido, es necesaria la colaboración mutua entre la antropología filosófica y la teología, si se desea aquietar la intranquilidad existencial del hombre a partir de la misteriosa y escondida sabiduría divina⁸³¹.

De modo sabio y brillante Guardini introduce al lector de su obra en el universo misterioso de la existencia humana, sin recurrir a sistemas de pensamiento filosóficos. Ciertamente, con su obra sobre Pascal, Guardini penetra en la grandeza y en la miseria del hombre, un hombre que tras la Segunda Guerra Mundial ha sido pisoteado y reducido a mero objeto (*un hombre incompleto*). Aquí se vislumbra la presencia de un existencialista adelantado a su tiempo. De esta manera, consigue ahondar en lo profundo del corazón humano y en las regiones más oscuras del espíritu, para poder ofrecer una vía hacia la verdad que calme el grito angustiado del hombre. Pero la verdad libera individual e históricamente siempre que las decisiones personales y la responsabilidad entren en juego con la ética, es decir, «en consonancia con las exigencias de las normas universalmente válidas»⁸³².

7.4. La ética guardiniana

Una de las obras magnas de Guardini sin duda alguna es su *Ética*, una recopilación de escritos de los años de docencia en las Universidades de Bonn (1920-1922), Berlín (1923-1943), Tubinga (1945-1948) y Múnich (1950-1962). Gracias a la fe, Guardini interpreta con aguda precisión la cultura de su tiempo. Sus escritos parecen ser una brújula para un camino trazado por el desconcierto y la crisis espiritual. En este sentido, hace una llamada a la conciencia ética para que marque la

⁸³⁰ Para penetrar en la intensa meditación pascaliana, acúdase a algunas de las obras siguientes: H. GOUHIER, *Blaise Pascal. Commentaires* (Vrin, Paris 1966); P. MAGNARD, *Nature et Histoire dans l'apologétique de Pascal* (Les Bèeles-Lettres, Paris 1975); L. GOLDMANN, *Le Dieu caché* (Gallimard, Paris 1955); V. CARRAUD, *Pascal et la philosophie* (Coll. Epiméthée PUF, 1992).

⁸³¹ «...una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los jefes de este mundo...» (1Cor 2,7).

⁸³² Sobre el espíritu europeo después de las atrocidades y los males causados por el nacionalsocialismo y sobre los distintos aspectos de la realidad democrática como base de la integración de la persona en la comunidad, véase el interesante análisis de su obra política. Cf. R. GUARDINI, *Escritos políticos* (Palabra, Madrid 2011) 392.

responsabilidad individual en el modo de actuar. Según sus palabras, el acto fundante de la existencia ética «es el intento de entender teóricamente esta tarea y de desarrollarla según sus fundamentos y consecuencias. La ética correcta descansa en la intelección de lo que el ser humano es, y de cómo es lo que es»⁸³³. Hay quienes consideran que la ética guardiniana sintetiza la obra y el pensamiento del teólogo veronés⁸³⁴, ya que se trata de una ética natural para el hombre basada en la luz de la revelación y en el *ethos* cristiano, que ha perdido brillo durante la modernidad por la visión exclusivamente profana del mundo, lo que provoca una merma en la capacidad religiosa natural del hombre. Es una ética que nada tiene que ver con el origen de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la propia religión en la que se basa el supuesto freudiano cuyo punto de partida se encuentra en la aniquilación del padre y su devoración por los hijos durante «la comida totémica o la primera fiesta de la humanidad»⁸³⁵.

⁸³³ «Las clases de ética siguen estando tan frecuentadas como siempre. Estamos en la sexta, y siempre hay más de 650 oyentes, a juzgar por las sillas que hay y la gente que está de pie». Se trata de la confesión del propio Guardini, quien desde el semestre de invierno de 1950-51 hasta el de 1953-54 tratará las cuestiones fundamentales de ética, en las lecciones impartidas hasta 1962. A petición de sus alumnos, aquellas lecciones son publicadas en la obra más voluminosa del imponente legado literario del autor. R. GUARDINI, *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns*, 36. Para la cita consúltese la introducción de López Quintás, R. GUARDINI, *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich* (BAC, Madrid 1999) XXXV. Para la cita del texto, véase la pág. 805.

⁸³⁴ Esta es la opinión de su biógrafo Franz Henrich, quien además de presentar en el año 1978 una biografía sobre el teólogo italo-alemán, es el responsable de la publicación en 1985 de los *apuntes autobiográficos* de Romano Guardini.

⁸³⁵ El tema de la religión no es desconocido para Sigmund Freud, como lo demuestra la producción de sus cinco obras: *Tótem y tabú* (1912); *Psicología de las masas y análisis del Yo* (1921); *El porvenir de una ilusión* (1927); *El malestar de la cultura* (1930); *Moisés y el monoteísmo* (1939). En la primera de ellas, Freud estudia a los aborígenes de Australia, su organización social basada en la prohibición de las relaciones sexuales incestuosas y las instituciones religiosas en el sistema totémico. En cuanto al origen del hecho religioso, Freud lo sitúa en el complejo de Edipo, afirmando que la religión procede del sentimiento de culpabilidad originado por la ambivalencia de la figura paterna, del proceso afectivo de amor y odio hacía el padre. Como consecuencia de su aniquilación surge en el hombre el sentimiento de remordimiento y de culpabilidad. Para Freud el animismo constituye uno de los tres sistemas intelectuales conocidos por la humanidad, el animista, el religioso y el científico. Para Freud el animismo (mitológico) es el más lógico y completo puesto que es la base de todas las religiones. Al igual que el individuo tiene un desarrollo, la cultura y la religión han de experimentar una evolución. De este modo, con aportaciones de antropólogos como Frazer, Atkinson y Smith, y el apoyo de la teoría evolutiva de Darwin, Freud trata de justificar algunos de sus

En opinión de Ratzinger, aquí subyace un profundo anhelo de redención en nuestro mundo que despierta de nuevo con fuerza en el empeño de Freud y Jung por encontrar la salvación del hombre. Así, dice nuestro teólogo que «desde Marx hasta Marcuse, pasando por Freud, [...] buscan la redención en la medida en que aspiran a un mundo curado del sufrimiento, de la enfermedad y de la miseria»⁸³⁶. Precisamente «la grandeza de la humanidad está determinada esencialmente por su relación con el sufrimiento y con el que sufre»⁸³⁷, nos dice el papa Ratzinger en su segunda encíclica, en la que plantea si el hombre es capaz de sufrir por amor al bien y a la justicia, y la sociedad lo es de compartir o mostrar *com-pasión*, es decir, sufrir con el otro, encontrando el sentido al sufrimiento como un camino de purificación y esperanza⁸³⁸.

presupuestos. En efecto, la hipótesis monstruosa «del vencimiento y el asesinato del tiránico padre por la asociación de los hijos, sería, según Atkinson, una consecuencia directa de las circunstancias de la horda primitiva darwiniana. [No obstante, Atkinson] añade que por este camino no se llegaría nunca a una nueva organización de la sociedad [...]. Según él, sería el amor materno el que habría obtenido que los hijos más jóvenes, primero, y luego, poco a poco, los demás, permanecieran en la horda, a condición de reconocer el privilegio sexual del padre, renunciando a todo contacto de este género con la madre o las hermanas». S. FREUD, *Tótem y tabú* (Alianza, 1967, 2011, reimpr. 2013) 185. Sobre la teoría James Jasper Atkinson, véase la nota 73 en pág. 219. Mientras que Sigmund Freud pasó mucho tiempo estudiando e interpretando el sentido de los sueños, para Kant sólo existe una interpretación natural de los sueños, pues «no se puede sacar de estos fenómenos reglas de conducta para el estado en que se sueña; las reglas sólo valen para el que está despierto, que no quiere soñar, sino dormir sin pensar». I. KANT, *Antropología* (Alianza, Madrid 1991, 2015) 125-126.

⁸³⁶ Luchar contra el sufrimiento y la injusticia es parte de la encomienda cristiana. No obstante, en palabras de Ratzinger, «la idea de que se pueda crear un mundo libre de penurias mediante una reforma social, suprimiendo el dominio y el orden jurídico, así como el anhelo de alcanzarlo aquí y ahora, no es más que un desvarío, resultado de un profundo desconocimiento de la naturaleza humana». J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Mi cristiandad. Discursos fundamentales* (Planeta, Barcelona 2012) 156-157. En cuanto al aspecto decisivo del instinto sexual y su importancia en la naturaleza del hombre, Ratzinger estudia el *ethos* del matrimonio según Agustín, teniendo en cuenta a Freud. Véase el manuscrito *Hacia una teología del matrimonio*, presentado en 1968 en el marco de jornadas sobre el diálogo ecuménico. Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo, O.C. IV* (BAC, Madrid 2018) 523-541.

⁸³⁷ BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre la esperanza cristiana *Spe Salvi* (Ciudad del Vaticano 2007) n(s)38-39.

⁸³⁸ Sobre el sentido del sufrimiento, véanse las obras de V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido* (Herder, Barcelona 1979, reimpr.¹⁰ 2004); *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia* (Herder, Barcelona 1987).

Por otro lado, la nueva estructura mundial sometida al dominio anónimo ejercido por los Estados, en favor no siempre de lo verdaderamente humano, hace que Guardini se plantee las consecuencias de la pérdida de la iniciativa individual. Por eso advierte que se «renuncia a singularidades y se acepta una forma de ser común [...]». Este proceso se realiza hoy con tal degradación y opresión del hombre, que corremos peligro de no ver su sentido»⁸³⁹. Finalmente, la conclusión de la era moderna basada en una falsa espiritualidad y en un atroz materialismo es lo que caracteriza en esencia a la crisis de nuestra época. Durante la década de los años cincuenta es menester indicar que la voz de Guardini llama poderosamente la atención por el halo profético de su diagnóstico:

Dos fenómenos –el del hombre no humano y el de la naturaleza no natural– constituyen un punto de referencia fundamental, sobre el que basará sus consecuencias la futura forma de existencia, es decir, aquella forma de existencia en la cual el hombre tendrá capacidad para llevar hasta sus últimas consecuencias su dominio sobre el mundo, proponiéndose sus objetivos sin prejuicios, resolviendo el problema de la realidad inmediata de las cosas y utilizando los elementos de esa realidad inmediata para llevar a cabo sus fines. Todo ello sin tener en cuenta nada que pudiera considerarse intangible según la imagen del hombre y de la naturaleza propia de la época presente⁸⁴⁰.

Hoy más que nunca Ratzinger considera a Guardini como un canon a tener muy en cuenta. En efecto, defender apasionadamente la universidad, el lugar de mayor responsabilidad donde se investiga la verdad en favor del bien común, bien vale dicho calificativo. Por este motivo, Ratzinger dirige una petición a la universidad alemana para que tanto hoy como mañana no permitan que «la pasión política

⁸³⁹ R. GUARDINI, *El ocaso de la edad moderna. Un intento de orientación* (Guadarrama, Madrid ²1963) 93.

⁸⁴⁰ *Ibíd.*, 101. Sobre la antropología guardiniana es interesante destacar la categoría personalista de la teoría del encuentro, muy presente en la obra de Luigi Giovanni Giussani (1922-2005) y en la de Joseph Ratzinger. Puede consultarse R. FAYOS FEBRER, «La noción de persona en Romano Guardini (Ensayo sobre una teoría cristiana del hombre)»: *Espíritu* LIX 139 (2010) 301-319.

ahogue la palabra libre de la búsqueda de la verdad. ¡No lo permitan! Guardini sigue siendo un rasero de nuestra universidad»⁸⁴¹.

8. LA RENOVACIÓN CATÓLICA: HENRI DE LUBAC

En la formación intelectual del joven Ratzinger influye notablemente otro de los grandes pensadores del siglo XX, el teólogo francés Henri de Lubac⁸⁴² a quien durante la época conciliar conocerá personalmente el joven perito alemán, gracias a una de las interesantes reuniones organizadas por el obispo Volk en su apartamiento de Roma. Reuniones en las que se daban cita obispos de todo el mundo.

Mucho tiempo después, el anciano papa emérito recuerda emocionado aquel encuentro con las siguientes palabras:

Para mí fue algo impresionante conocerlo ahora en persona. Era muy sencillo, muy humilde, muy bondadoso. Enseguida fue como si nos conociéramos de toda la vida, aunque entre nosotros existía, en primer lugar, una enorme diferencia de edad y, en segundo, una diferencia en lo concerniente a las contribuciones realizadas, a los logros de una vida. Siempre fue conmigo cordial y verdaderamente fraternal⁸⁴³.

8.1. Trayectoria y posición teológica

Henri de Lubac nace en Francia en el año 1896 e ingresa en la Compañía de Jesús a los diecisiete años. Al igual que Romano Guardini es testigo excepcional de

⁸⁴¹ J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Mi cristiandad. Discursos fundamentales*, 264-266.

⁸⁴² Juan Pablo II no dudó en resaltar las mejores dotes del jesuita francés con estas palabras: «À lui seul, il réunissait les meilleures qualités que l'on trouve chez les catholiques de France: sa grande culture, sa pensée ferme, son regard ouvert sur le monde moderne et les autres traditions spirituelles, son sens de l'Eglise et l'intensité de sa vie intérieure; et je ne saurais oublier sa clairvoyance et son courage aux heures sombres de la Deuxième Guerre mondiale». JUAN PABLO II, Discurso al nuevo embajador de Francia, Ciudad del Vaticano, 13 de septiembre de 1991: *Bulletin de l'Association Internationale Cardinal Henri de Lubac*, XII (abrége BAICHIL, 2010) 116.

⁸⁴³ BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones con Peter Seewald* (Mensajero, Bilbao 2016) 160-162.

las dos grandes guerras mundiales. En 1917 es herido de gravedad en la cabeza, dejándole secuelas de por vida.

Su carrera académica como profesor de teología fundamental e historia de las religiones en la Universidad de Lyon es una más de sus múltiples ocupaciones. En cuanto a su obra, «ésta ha ejercido una influencia notable en la renovación teológica que precedió al Concilio Vaticano II»⁸⁴⁴, en el que participa como perito de la Comisión Teológica preparatoria. Junto a Joseph Ratzinger también es miembro de la Comisión Teológica Internacional y cofundador de la revista de ámbito internacional *Communio*, una potente herramienta encargada de fomentar el debate teológico y cultural contemporáneo⁸⁴⁵. De manos de Juan Pablo II, en 1983 De Lubac recibe la proclamación cardenalicia.

En opinión de Ratzinger, su impresionante erudición histórica ha hecho posible la recuperación de la tradición de los padres y con ello una visión nueva y renovada de la eclesiología⁸⁴⁶. En efecto, De Lubac interpreta espiritualmente la Escritura a la luz de su carácter histórico y social, una interpretación que hace extensible al dogma católico. En este aspecto, para él «el cristianismo aporta, con su concepción de la Salvación, algo nuevo respecto a las religiones que rodearon

⁸⁴⁴ El Concilio acogió las propuestas del jesuita francés sobre el diálogo con las fuentes y con el pensamiento y la cultura. De este modo, las intuiciones teológicas de una de las mentes más relevantes de la teología del siglo XX pasan a formar parte de las enseñanzas conciliares. Además, De Lubac ha sido siempre un trabajador incansable que «practicaba una regla elemental de cortesía, siempre exigente para uno mismo y amable hacia el interlocutor: responder a todas las cartas que recibía, incluso a aquellas que contenían frases injuriosas para él». J. ALONSO, «Henri de Lubac y Jean Mouroux. Estudio de una correspondencia inédita»: *Scripta Theologica* 2 vol. 35 (2003) 379-414. Véase el interesante cuadro sinóptico de la correspondencia mantenida entre ambos autores desde 1945 hasta 1972, en pág(s)., 385-390.

⁸⁴⁵ Se recuerda que dicha revista es fundada por Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Louis Bouyer y Jorge Medina, «con la intención de exponer y desarrollar la herencia del Concilio». J. RATZINGER, *Teología de la liturgia*. O.C. XI (BAC, Madrid 2012) 320.

⁸⁴⁶ Para esta cuestión Ratzinger remite a la obra *Catolicismo*, publicada en París en 1938 y editada en español en 1949. Es una obra en la que De Lubac perfila las dos dimensiones de la realidad católica, la social y la histórica. En este aspecto, la dialéctica sobre la parte y el todo constituye el eje vertebrador de su obra, la persona y la comunidad, el ser espiritual y el exterior, la salvación individual y de la humanidad, la inmanencia y la trascendencia, el ser y el obrar. En definitiva, se trata de abordar algunos de los dos rasgos antagónicos propios del catolicismo. Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Mi cristiandad. Discursos fundamentales*, 123-124.

su cuna, y que constituye un hecho único en la historia religiosa de la Humanidad»⁸⁴⁷. El desarrollo de la historia a través de la sucesión de las distintas etapas, naturalmente permite hablar de una génesis, una evolución y una maduración encaminadas hacia un último fin. De este modo, se puede hablar de edades o tiempos individuales y colectivos que desde una concepción histórica y social de la salvación se hallan frente a una historia circular o cíclica. Así pues, con el mismo respeto que Guardini mostró hacia Buda, De Lubac realiza un estudio comparativo entre budismo y cristianismo, siempre desde el diálogo y teniendo en cuenta la hermenéutica de las religiones. Para ello sitúa el punto de partida de ambos movimientos religiosos en el camino de la indagación acerca de la caridad, los símbolos iconográficos y la perspectiva docetista de la divinidad o de la revelación⁸⁴⁸.

Para De Lubac el estímulo de un diálogo verdadero constituye una ocasión favorable para favorecer «un arte de comunicación espiritual, [...] una voluntad de cortesía, de estima, de simpatía, de bondad»⁸⁴⁹, pero sin olvidar que también puede convertirse en un enfrentamiento que requiera de la reflexión y de la reciprocidad mutua con nuestro interlocutor, porque en la invitación al diálogo, el teólogo francés no observa una invitación a la abdicación del uso de la razón o de la búsqueda fiel la verdad. Como participante del Concilio y frente a la posición que mantienen

⁸⁴⁷ El cristianismo y la Historia en el capítulo V. Conexión entre el carácter social e histórico del dogma católico, en H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* (Encuentro, Madrid 1988) 341.

⁸⁴⁸ «Aquellos que Buda entiende por nirvana, como despertar supremo, como negación del ser ilusorio, no ha sido aún comprendido y apreciado cristianamente por nadie. Aquel que quiera comprenderlo deberá haber sido perfectamente liberado por el amor de Cristo y, al mismo tiempo, deberá hallarse respetuosamente unido a Buda, ese hombre misterioso del siglo VI a.C.». Con las palabras de Romano Guardini, De Lubac presenta –en calidad de gran investigador del hecho religioso en la historia– tres ensayos comparativos sobre budismo y cristianismo, con el título *Aspects du bouddhisme* (Seuil, París 1951). Desde la total admiración –como el mismo confiesa– su estudio es abordado desde la perspectiva del contraste. Cf. H. DE LUBAC, *Budismo y cristianismo* (Sígueme, Salamanca 2006) 10-25. La cita de Guardini en la pág. 24.

Para este tema también puede consultarse la posición de Hans Küng sobre el budismo y el cristianismo, y su visión comparativa entre Siddharta Gautama y Jesús de Nazaret, en H. KÜNG, *El cristianismo y las grandes religiones: hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo* (Libros Europa, Madrid 1987) 366-391.

⁸⁴⁹ H. DE LUBAC, *Ateísmo y sentido del hombre* (Centro de estudios universitarios, Madrid 1969) 13-15.

sus adversarios, De Lubac desea recordar la propuesta contenida en la constitución *Gaudium et spes*:

Nuestro respeto y amor deben extenderse también a aquellos que en materia social, política e incluso religiosa sienten y actúan de modo diferente al nuestro; y cuanto más íntimamente comprendamos con humanidad y amor su manera de pensar, más fácilmente podremos dialogar con ellos⁸⁵⁰.

Para adentrarnos en el estudio de la génesis intelectual de Ratzinger es imprescindible considerar el influjo lubaciano, ya que para el joven bávaro existen muchos motivos por los que sentir gran admiración por el maestro De Lubac. Desde 1938, tal como se aprecia en su obra *Catolicismo*, el jesuita francés denuncia con total contundencia el ascenso de los sistemas totalitarios en Europa, puesto que desde los mensajes venenosos hasta las propias actuaciones, aquellos atentan sin escrúpulo alguno contra la dignidad de la persona humana, declarándose abiertamente enemigos de Dios. En este sentido, los estudiosos de su obra le consideran como uno de los mayores expertos en percibir los cambios problemáticos acontecidos en la historia⁸⁵¹. En su obra *El drama del humanismo ateo* refleja la capacidad y los rasgos de la resistencia intelectual frente al totalitarismo. En opinión de su biógrafo, la idea fundamental de la misma es que «el humanismo moderno –que establece entre Dios y el hombre una relación de competencia y supone que la dependencia de Dios atenta contra la dignidad humana y esclaviza al hombre– es un malentendido que debe calificarse de realmente trágico»⁸⁵².

Por otro lado, vale la pena recordar que en la trayectoria personal y académica del teólogo Henri de Lubac existen también años de amargura e incompreensión. Según su criterio «lo que desencadenó la violenta campaña de opinión contra

⁸⁵⁰ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes* (Ciudad del Vaticano 1965) n.28.

⁸⁵¹ Tal como se desprende de algunas de sus obras más importantes: *Corpus Mysticum*; *El drama del humanismo ateo*, *Exégesis medieval*; *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*; *Sobrenatural*, o *El misterio de lo sobrenatural*, consúltese en H. DE LUBAC, *Memoria en torno a mis escritos* (Encuentro, Madrid 2000).

⁸⁵² R. VODERHOLZER, *Henri de Lubac begegnen* (Augsburg 1999) en P. SEEWALD, *Benedicto XVI. Una vida* (Mensajero, Bilbao 2020) 251.

lo que el P. Garrigou-Lagrange y otros denominarían [...] 'la teología nueva', fue un artículo publicado por el P. Jean Daniélou en *Etudes*, [titulado] *Les orientations présentes de la pensée religieuse*⁸⁵³. El mencionado artículo fue interpretado como un manifiesto revolucionario que puso en jaque a la teología, lo que hace que en medio de un clima sospechoso incluso antes de la contienda mundial⁸⁵⁴, se observe entonces «¡como una máquina de guerra contra la teología escolástica e incluso contra la fe de la Iglesia!»⁸⁵⁵.

8.2. Catolicismo. Aspectos sociales del dogma

A partir de ese momento la sospecha recae sobre algunos de los libros del teólogo De Lubac, es decir, no sólo se verá afectado el texto *Surnaturel*, sino también su afamada obra *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*. Considerada por el joven Ratzinger como su libro de cabecera⁸⁵⁶, dicha obra ofrece al lector la posibilidad de comprender desde el punto de vista del progreso social la esencia del cristianismo, su reivindicación y su protagonismo, y sobre todo, desde el convencimiento de que el cristianismo es por su propia naturaleza *mysterium* de unión. «Desde ahí la palabra 'catolicismo' llegó a ser para De Lubac la divisa de todo su

⁸⁵³ En opinión del teólogo francés se trata de un artículo inteligente e inocente que publicado en 1946 atiende más bien a un escrito de naturaleza periodística, en el que se elogia la renovación de la Iglesia en Francia, para llamar la atención sobre una teología demasiado apegada a la Tradición, a fin de poder hacer frente a un nuevo ateísmo devastador. H. DE LUBAC, *Memoria en torno a mis escritos*, 144.

⁸⁵⁴ El movimiento de la Nueva Teología tiene su origen en Bélgica durante la década de los años treinta. Basado en una visión más viva y existencial de la Revelación, es condenado por apartarse de las posiciones tomistas, si bien durante el desarrollo del Concilio Vaticano II algunos de los llamados progresistas alemanes, como es el caso del cardenal Frings y su joven perito el teólogo Ratzinger, consiguieron que esa nueva visión teológica fuera tenida en cuenta a la hora de aprobarse los documentos conciliares.

⁸⁵⁵ H. DE LUBAC, *Diálogo sobre el Vaticano II. Recuerdos y reflexiones* (BAC, Madrid 1985) 14.

⁸⁵⁶ Cf. BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones*, 108-109. En la edición de *Catolicismo* publicada en 1988 por Encuentro, en la Introducción fechada en Lyon en 1937 se adjunta una nota aclaratoria. En ella se dice que debido a «la extremada penuria de ediciones y de traducciones patrísticas en que se halla el público español», se estima conveniente aportar la traducción de una selección de textos de los santos Padres, para poder facilitar al lector la comprensión adecuada de la doctrina expuesta en la obra lubaciana.

pensamiento teológico»⁸⁵⁷. Una visión en la que la sociedad de los creyentes y sus aspectos sociales en el orden temporal muestran la dimensión de conjunto y el carácter eminentemente social del cristianismo, así como sus consecuencias únicas en el desarrollo histórico, aunque sin renunciar nunca a la comprensión de la Escritura desde el punto de vista exegético.

En la última parte de su obra, De Lubac realiza una interesante descripción de la situación teológica imperante en la mitad del siglo XX. Analiza los errores del individualismo, que a pesar de los progresos humanos alcanzados desde hace siglos atrás, se muestra en contra de una verdadera vida espiritual. Para De Lubac es necesario un catolicismo y un personalismo en mutua concordancia⁸⁵⁸. En este sentido, podemos afirmar que el individualismo y el egoísmo ascienden a los primeros puestos del *podium* de una sociedad cuyos mecanismos sociales se alejan de cualquier consideración espiritual, pero el «humanismo exclusivo es un humanismo inhumano» señala el teólogo francés⁸⁵⁹. La conciencia de humanización es una constante en la historia universal, de modo que la unificación no es un sueño exclusivamente católico. Ahí está la evolución, del hombre psíquicamente elemental al hombre desarrollado, que De Lubac describe no sin cierto tono dramático:

Sueños de ciudad armoniosa y de progreso indefinido, o trágico sentimiento del caos en que nos debatimos bajo la pesadez de un día insoportable, espanto de catástrofes próximas o tensión hacia un futuro ignorado del que se esperan todos los bienes, enmascaran igualmente a nuestros ojos

⁸⁵⁷ Para Ratzinger «ser cristiano significa ser católico, significa estar en el camino hacia la unidad». Así pues, el deseo de unión de la humanidad que propugna el Vaticano II frente al ateísmo humanista se apoya en las reflexiones y el pensamiento marcado por el teólogo francés. J. RATZINGER, *Iglesia. Signo entre los pueblos. O.C.* VIII/1 (BAC, Madrid 2015) 211-212.

⁸⁵⁸ Para esta cuestión se citan dos de los textos en los que se apoya la reflexión del jesuita francés: «La Iglesia y nosotros», PEDRO DAMIÁN, *Liber qui appellatur Dominus vobiscum*, c. 5,6, 10 (P.L. 145, 235-236 y 239-240); y el texto «Cristianismo y personalismo», en el que se advierte del peligro al que se enfrenta una humanidad alejada de la concentración espiritual, una situación que daña la existencia de las almas. En efecto, el desarrollo científico y la macroorganización social dejan al descubierto «una supersociedad sin rostro ni corazón». P. TEILHARD DE CHARDIN, «La Grise présente, Réflexions d'un naturaliste»: *Etudes* (1937) 163-164 en H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, 315-318, 276-277.

⁸⁵⁹ H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo* (Encuentro, Madrid 2008, 42012) 20.

el presente real. En una edad en que el hombre conquista por fin, como recompensa de sus titánicos esfuerzos, algunas satisfacciones, no sabe ya concederse la satisfacción esencial que le salvaría de sí mismo y al mismo tiempo le ayudaría a encontrarse⁸⁶⁰.

De Lubac afrontará algunos de los malentendidos sufridos por la teología apostando por un mayor conocimiento de los autores de la época patristica y de las principales mentes de la época de mayor gloria de la teología medieval. Para él no basta con copiar sin más los modelos humanistas del pasado, sino que debe tenerse en cuenta siempre el desarrollo social, intelectual y cultural de cada momento histórico, que condiciona el pensamiento y las preocupaciones humanas.

Tanto para la Iglesia en perpetuo peregrinar como para el quehacer teológico se impone el gran esfuerzo de respetar la esencia del dogma y de retornar a las fuentes antiguas. No es cuestión –como ya se ha indicado– de venerar el pasado sin más, sino más bien de afrontar en un ejercicio de asimilación y de transformación la recuperación y el mantenimiento del análisis y del rigor científico obtenido a lo largo de los siglos. En este aspecto, De Lubac alerta de los nuevos riesgos a los que se expone la teología, el renacimiento de una nueva escolástica más acomodada y de un misticismo basado en la mezcla de creencias, o incluso en el peligro de una gnosis de corte paulino cada vez más alejada del mensaje evangélico. En síntesis, no se trata de añorar y recuperar un pasado muerto, sino de respetar los hallazgos de la búsqueda científica de tantos siglos⁸⁶¹. El teólogo Ratzinger también observa –no sin preocupación– cómo después de florecer el tomismo en la década de los años veinte, a partir de la época posconciliar languidece «en cuanto filosofía

⁸⁶⁰ De Lubac hace referencia al papel que desempeña el cristiano en una sociedad en la que se funden las horas de euforia y angustia, y en la que se combate el humanismo clásico con una actitud práctica del hombre que tiene que hacer frente a la angustia de su destino. Un hombre de origen simiesco, pero con destino cibernético –dice Maritain– sobre el destino humano. En relación a ello, Agustín se preguntaba: «¿Quién podrá detener el corazón del hombre para que se mantenga fijo y vea cómo la permanente eternidad, que no es futura ni pretérita, marca los tiempos futuros y pretéritos?». Cf. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, 248-251. Véase J. MARITAIN, *Humanismo integral* (Palabra, Madrid 1999) 51-56; AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* XI, 11,13.

⁸⁶¹ H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, 225-228.

común de la teología católica»⁸⁶² y soporte racional de la propia fe, un lamento del anciano Ratzinger bastante sorprendente dada la inclinación no tomista de su pensamiento.

El erudito De Lubac estudia a fondo a los Padres de la Iglesia, a teólogos medievales, a filósofos antiguos y modernos, y también a grandes sabios orientales, ocupándose de realizar un análisis sobre la repercusión del cristianismo en la sociedad, sin por ello renunciar al dogma. El teólogo francés se deja cautivar por la sensibilidad de poetas como Péguy y Claudel, o por la voz de Dostoievski en la que indaga de manera minuciosa como también hiciera Guardini. Se sumerge así en las grandes obras del escritor ruso, en las que abundan ateos ordinarios y ateos inmersos en un halo de misticismo. Para De Lubac, desde Nietzsche a Dostoievski perdura la idea de matar a Dios, aunque con tal idea realmente a quien se mata es al hombre mismo. En el *Gran Inquisidor*, personaje de lo más profético, Dostoievski anuncia las consecuencias de la violencia y de la esclavitud que traen consigo los sistemas sociales alejados de la doctrina y la vivencia cristiana, puesto que «el ateísmo falla en sus diversas formas, disgrega el ser y engendra servidumbre [...], pero el ateísmo no dominará más que una época. Pues el hombre no puede vivir sin Dios»⁸⁶³.

⁸⁶² Trascurridos casi cincuenta años desde la publicación de su obra de juventud *Introducción al cristianismo*, Benedicto XVI así lo estima en el último Prólogo de su libro (2014). Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, O.C. IV (BAC, Madrid 2018) XVII-XX.

⁸⁶³ Según Dostoievski el hombre necesita a Dios, pues se sabe que el *gran hormiguero uniforme* no satisface al hombre. La dignidad y la libertad del hombre desaparecen cuando también lo hace Dios. «Las 'bestias' del rebaño no están unidas. La ley de un mundo que rechaza a Dios es una ley de fraccionamiento y aislamiento sin gracias, tanto más acusado cuanto los lazos sociales forman una red más cerrada». Así pues, como dice De Lubac, «al mesianismo terrestre, Dostoievski opone el apocalipsis cristiano; a los sueños de un paraíso situado en el porvenir humano, la esperanza en el Reino de Dios». De esta manera, no hace otra cosa que denunciar la utopía socialista sin desesperación –a diferencia de Nietzsche–, porque según él Europa aún volverá a creer en Cristo. El ateísmo se ha construido un palacio de cristal en el que todo es luz –añade el teólogo francés–, la luz única de la razón, de la ciencia y de la filosofía moderna, que Dostoievski critica no porque esté en contra, sino porque se burla de los que han acabado esclavos de ellas. Ciertamente, su crítica –dice De Lubac– no es científica ni tampoco filosófica, ya que procede de un novelista poco científico como han querido hacer ver algunos. Su interés por la filosofía y por el pensamiento de su época le permiten observar que los sistemas que aplastan los derechos espirituales de la persona se construyen a base de olvidar al propio hombre. Las citas de las obras de Dostoievski tomadas por De

Recordemos que en su *Introducción al cristianismo*, el teólogo Ratzinger destaca dos momentos importantes del pasado siglo: uno en 1968, con las revueltas impulsadas por la mentalidad marxista, y otro en 1989, con la caída del muro de Berlín y las denuncias de los horrores cometidos en los gulags comunistas. En este sentido, Ratzinger se pregunta por qué se ha olvidado la voz de Solzhenitsyn o por qué no se habla del régimen criminal del líder camboyano Pol Pot. En su opinión «lo impide una especie de vergüenza [...]». Pero dos cosas siguen ahí en pie: por un lado la decepción y por otro el desconcierto. Ya nadie confía en grandes promesas morales»⁸⁶⁴, y menos aún en la sociedad de nuestro tiempo, en la que las protestas, la frustración e incluso el odio no justifican la presencia de movimientos populistas neocomunistas, pues sin un proyecto o programa, y sin una experiencia vital por la que valga la pena luchar, la ideología siempre se tornará estéril y vacía.

Ante el drama del ateísmo, que somete el alma humana de manera terrible y amarga a la soledad escatológica, De Lubac se pregunta por la probabilidad de que Dios exista, mediante un conocimiento que de suyo es único. Es decir, sostiene que nuestro conocimiento debe respetar el misterio y tomar conciencia de que «la

Lubac corresponden a las obras *El idiota*, *El adolescente* y *Los hermanos Karamazov*. Cf. H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, 296-316.

La sociedad humana –dice Agustín– no es una sociedad animal. Por ese motivo, jamás el bien de la especie o de la comunidad puede exigir sacrificar a la persona. En este sentido, una «Ciudad trascendente» tendrá que estar proyectada, como señala Orígenes, y según la enseñanza de Pedro, para construir con piedras vivas la Casa de Dios. Se trata de la construcción de la Ciudad santa en la tierra, que piedra a piedra no es visible. Aquí observamos una clara analogía entre la construcción del edificio y el crecimiento de la vida espiritual. Cf. AGUSTÍN, *Serm.* 362,8, véase el capítulo sobre Persona y Sociedad en H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, 236.

⁸⁶⁴ Con estas palabras Ratzinger prologa en el año 2000 la edición de su famoso *bestseller*. Para él, quien acepta las teorías marxistas o neomarxista en calidad de dueño de la razón universal, realmente no muestra interés por un sistema filosófico o de pensamiento que trate de indagar, no sin dificultad, en la profundidad de la realidad o en el sentido de la existencia, sino que por el contrario, le interesa única y principalmente el poder y la praxis. Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (Sígueme, Salamanca 1969, 2013) 12, *O.C.* IV (BAC, Madrid 2018) 12.

Alexsandr Isáyech Solzhenitsyn (1918-2008) –premio Nobel de literatura en 1970– describe en los dos volúmenes de su obra los horrores vividos en el misterioso Archipiélago, esto es, en el «país del gulag», un espantoso lugar en donde pasó once años de su vida (1945-1956) inmerso en un mundo de terror y monstruosidad. Cf. A. SOLZHENITSYN, *Archipiélago Gulag (1918-1956)* Vol. I (Tusquets, Barcelona 2002) 23-24.

vida del espíritu descansa en una creencia [...] una especie de confianza [...] empujada no por una fuerza extraña, sino por una necesidad racional [...] a pesar de todas las repugnancias que no cesan de envolverme»⁸⁶⁵. Una probabilidad que en el campo empírico y en relación con un objeto particular forma parte de un conjunto, o lo que es lo mismo, un hecho entre una serie de hechos. Naturalmente Dios no es un objeto ni forma parte de un hecho de experiencia común, como tampoco es una particularidad de un principio general o una verdad de carácter universal. En vista de ello, sobre Dios y el deseo en el hombre de Su visión, pasamos a analizar brevemente la llamada al orden sobrenatural.

8.3. La controversia después de *Surnaturel*

Con la aparición de la obra *Surnaturel* (1946) von Balthasar dice :«un joven David se enfrenta con el Goliath de la racionalización moderna del misterio cristiano [...]. La piedra lanzada [...] hiere mortalmente al adversario, pero los acólitos del gigante se apoderan del héroe y lo reducen durante largo tiempo al silencio»⁸⁶⁶. Una metáfora muy significativa. Así, sin entrar en un análisis pormenorizado de la obra, baste señalar el núcleo de la controversia:

Sin un fin añadido por Dios a su fin normal, natural, no hubiera habido en el fondo del espíritu humano ningún «deseo de ver a Dios», porque la naturaleza humana, como las restantes naturalezas creadas, no pueden tender hacia otro fin que no sea el suyo «natural» [...] pero ello no significa] que una vez que otra finalidad «se añadía» a su naturaleza, Dios se vería obligado a satisfacerla [...], ¿cómo es posible aceptar una teoría que para salvar la libertad de Dios [...] priva a Dios de su libertad en relación con la

⁸⁶⁵ La obra *Del conocimiento de Dios* procede de un opúsculo aparecido entre los años 1945 y 1948, en ella De Lubac trata de buscar el origen de la idea de Dios. La afirmación, la prueba y el conocimiento de Dios implica una búsqueda a la que el hombre se entrega no sin dificultad, pero una búsqueda que le permite contemplar la Verdad, aunque ésta esté sometida a la falta de firmeza y a los prejuicios que traen consigo nuestras conquistas, que acechan e intentan hacer tambalear lo que es por propia esencia. Cf. H. DE LUBAC, *Por los caminos de Dios* (Encuentro, Madrid 1993) 43-44.

⁸⁶⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac. La obra orgánica de una vida* (Encuentro, Madrid 1989) 57.

finalidad de nuestra humanidad concreta, a la que habría «sobreañadido» una finalidad sobrenatural?⁸⁶⁷.

El origen de la controvertida obra *Surnaturel* se encuentra en algunos escritos antiguos. Dicha obra consta de cuatro partes: la primera escrita en 1931 da origen al libro *Le Mystère du Surnaturel* (1965), en él, el autor trata de combatir las críticas recibidas; la segunda está dedicada al *Espíritu y libertad en la tradición teológica*; la tercera, a la dimensión histórica del concepto *sobrenatural*; y finalmente la cuarta, recoge las *Notas históricas*, es decir, las fuentes que avalan el estudio.

La persecución del jesuita francés comienza desde el momento en que formula su análisis sobre algunos de los aspectos más complicados de la escolástica moderna. Él estudia la doble relación entre naturaleza y don sobrenatural, naturaleza y gracia, en la doctrina de Tomás de Aquino a la luz de la Revelación y de los Padres. En opinión de von Balthasar, con la única arma de la verdad objetiva e histórica, De Lubac propone una doctrina más sencilla para abordar las enseñanzas del santo Aquinate, no sin el desconcierto y el ataque de los escolásticos más alejados de los presupuestos de su maestro. No obstante y a pesar de las controversias, el trabajo del jesuita, realizado desde la humildad y la oración, contó con interesantes apoyos. Por un lado, la defensa del superior general de la orden y, por otro, la empatía de otros autores. En el caso de Étienne Gilson, el apoyo es ofrecido a través del testimonio epistolar, como lo confirman las palabras de sus cartas:

Se fabrica un tomismo para uso de escuelas, una especie de racionalismo chato [...] que, en el fondo, es lo que la mayoría desea enseñar [...]. [Después de leer *Surnaturel*] no he podido hacer otra cosa que darle la razón, porque lo que usted dice es verdad. No hay duda alguna al respecto

⁸⁶⁷ De Lubac aborda dicha cuestión a partir de una posición totalmente histórica, con respecto a las aportaciones ofrecidas en el proceso de refutación a santo Tomás, desde Dionisio el Cartujano a finales del siglo XV a Cayetano a comienzos del siglo XVI. La pregunta incluida en la cita se debe al Padre Joseph Huby (1878-1948), modelo y maestro de quien Henri de Lubac aprendió el amor a Cristo y a la Iglesia. H. DE LUBAC, *Diálogo sobre el Vaticano II. Recuerdos y reflexiones* (BAC, Madrid 1985) 32-37.

[...] es usted un gran teólogo, pero también un humanista [...]. No veo la salvación si no es en una teología tomista como usted la comprende junto con san Agustín, san Buenaventura y los grandes Padres orientales; todos son bienvenidos, porque a pesar de las inevitables divergencias *filosóficas*, todos intentan conseguir el *intellectus* de una misma fe⁸⁶⁸.

En consonancia con la dogmática del teólogo protestante K. Barth, De Lubac sostiene que «nuestro Dios es un Dios vivo. Es un Dios que se basta, en sí mismo. ‘No le falta ni la unidad ni la alteridad, ni el movimiento ni el reposo, ni la oposición ni la paz’»⁸⁶⁹. Un Dios visible en Jesús, el Cristo, quien se da a sí mismo desde la incondicionalidad de la unión con la propia obra. Para Ratzinger, la expresión de fe barthiana alude a una cristología totalmente funcional⁸⁷⁰.

⁸⁶⁸ Para Von Balthasar no pasan desapercibidas las declaraciones de Étienne Gilson, puesto que proceden de una autoridad poco discutible en el campo de la historia de la filosofía. H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac. La obra orgánica de una vida* (Encuentro, Madrid 1989) 9-11; Así mismo, De Lubac recuerda la carta de Gilson fechada el 3 de septiembre de 1968, en la que además de confesarle su timidez, le animaba para que manifestase a Mons. Montini sus sentimientos, sirviéndose de la alta estima y admiración que le tiene como sacerdote y gran teólogo. En efecto, Gilson le recuerda que en el Vaticano sólo ha tenido un adversario, también jesuita como él. Ciertamente, Mons. Montini había dado signos de confianza a De Lubac desde 1950, no sólo por su obra sino también por su persona. En 1962 agradeció particularmente a De Lubac haber recibido su libro *Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*. Cf. H. DE LUBAC, *Memoria en torno a mis escritos* (Encuentro, Madrid 2000) 164-165. Sobre el posicionamiento de Gilson en la historia de la teología, véase H. DE LUBAC, *Diálogo sobre el Vaticano II. Recuerdos y reflexiones* (BAC, Madrid 1985) 13-16.

⁸⁶⁹ H. DE LUBAC, *La fe cristiana* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1998) 13; K. BARTH, *Dogmatique*, IV, 2, 1 (*Labor et Fides*, Genève 1968) 368. Como nos señala el teólogo suizo, el beneficio de Dios es que Jesucristo es el Señor, el Uno responsable de todos, «ese Uno, es hombre en cuanto que es Uno –¡no una idea, sino Uno totalmente concreto allí y entonces, un hombre con nombre propio y originario de un lugar, con una historia vital en el tiempo, como todos nosotros!–, no sólo es para sí: ese Uno es para todos». Estas palabras de Barth no dejan de ser una recomendación para acometer la lectura del NT desde la perspectiva del «para nosotros». K. BARTH, *Esbozo de Dogmática* (Sal Terrae, Santander 2000) 107-108.

⁸⁷⁰ Según las palabras de Barth, «Jesús es absolutamente portador de una misión [...]. No existe una humanidad neutra de Jesús [...]. La sorprendente frase de Pablo en 2Cor 5,16: ‘si alguna vez conocimos a Cristo según la carne, ahora ya no lo conocimos así’, podría ser puesta en boca de cualquier de los cuatro evangelistas, [porque al margen de las vivencias de Jesús] en modo alguno se muestra algo así como una personalidad autónoma con respecto a su obra, con determinados intereses, inclinaciones y afectos propios [...]. Su ser es su obra». Desde la perspectiva del dilema entre los dos polos, el Dios de la fe y el Dios de los filósofos, la religión y la fe, Ratzinger cita a Karl Barth de

Pues bien, aunque sea *natural* en el hombre el deseo de la visión de Dios, es un deseo no condicionante para la donación de Dios. Así, en la correcta interpretación del deseo universal de ver o estar con Dios se encuentra el nudo gordiano de la polémica suscitada por De Lubac. El deseo apunta a una promesa inscrita en el propio ser del hombre, pero el uso de la razón no es suficiente para descubrirla. En efecto, la tesis central de su obra se resume en que «la razón natural puede revelarnos el llamamiento efectivo a la visión de Dios. Pero, ¿el deseo de la visión beatífica es verdaderamente conocible con la sola razón, según su naturaleza y con toda su fuerza?»⁸⁷¹. La respuesta a dicho interrogante es negativa, porque para De Lubac la existencia del tal deseo conlleva el llamamiento al orden sobrenatural, aunque el simple deseo sea una prueba de la llamada a dicha visión.

A partir de entonces comenzará para Henri de Lubac un verdadero proceso de lenta marginación⁸⁷². Se suceden las refutaciones de la tesis lubaciana, sobre todo durante la década de los años cincuenta, periodo en que su obra sigue provocando la aparición de numerosos artículos críticos y los continuos ataques procedentes de muchos países, hasta llegar el momento en que el gran teólogo se ve forzado a abandonar la docencia por completo⁸⁷³.

La encíclica *Humani generis* (1950) de Pío XII señala que una de las consecuencias que traen consigo las nuevas tendencias teológicas es la desvirtuación de la verdadera gratuidad del orden sobrenatural, puesto que hay quienes «opinan que Dios no puede crear seres intelectuales sin ordenarlos y llamarlos a la visión

la mano de H. U. VON BALTHASAR, *Zwei Glaubensweisen*, 89, en J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, O.C. IV (BAC, Madrid 2018) 107,159.

⁸⁷¹ H. DE LUBAC, *El misterio de los sobrenatural* (Estela, Barcelona 1970) 270-288.

⁸⁷² Con palabras de von Balthasar, «esta tácita marginación sumió a este hombre sensible en la completa soledad [...]. Es bien sabido que, a pesar de su gran sensibilidad, el maestro nunca se dejó invadir por la amargura. Siempre encontró para lo que se hacía con él, excusas y circunstancias atenuantes. Subrayaba expresamente que sus verdaderos adversarios no eran los órganos de la administración romana, sino algunos profesores integristas dentro y fuera de la Compañía de Jesús. Sus posturas muy claras en favor de la autoridad eclesiástica, en especial del papado, muestran que no tuvo ni la sombra de un complejo antirromano». H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac. La obra orgánica de una vida*, 15-16.

⁸⁷³ H. DE LUBAC, *Memoria en torno a mis escritos*, 148-151.

beatífica»⁸⁷⁴. Para De Lubac la recomendación magisterial no es otra que el conformismo con la guía tomista sin hacer frente a las controversias, como había ocurrido en su momento con Agustín y los abusos de Bayo o de Jansenio. Recordemos la famosa frase del santo de Hipona: «Da lo que mandas y manda cuanto quieras»⁸⁷⁵. Según el jesuita francés, «aún hoy, ¿no se creen muchos obligados a decir, sin más matices, que el agustinismo es incapaz de distinguir natural y sobrenatural?»⁸⁷⁶.

Lo cierto es que la vocación a la vida eterna es sobrenatural, pues la iniciativa gratuita de la autorevelación de Dios excede las capacidades intelectivas del hombre y las fuerzas de su voluntad⁸⁷⁷. En este aspecto, nos dice Agustín: «porque él, por su acción, comienza haciendo que nosotros queramos; y termina cooperando con nuestra voluntad ya convertida»⁸⁷⁸.

⁸⁷⁴ Pío XII, Encíclica *Humani generis* (Ciudad del Vaticano 1950) AAS 42(1950) 561-577 (DH 3891).

⁸⁷⁵ Agustín deposita su esperanza en la misericordia divina, por eso no duda en decir: «*da quod iubes et iube quod vis*» (Dame lo que mandas y mándame cuanto quieras). AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* X,29,40.

⁸⁷⁶ Según De Lubac –a partir del siglo XVI– tanto Agustín como Tomás son interpretados erróneamente, en cierta medida por la fusión de fórmulas procedentes de la filosofía de Avicena. Así, dice Maritain, que la verdadera doctrina de san Agustín se ve desnaturalizada, «[...] cuando un Jansenio trasmutaba en la espesa sustancia de su pensamiento y de su hedonismo teológico, la letra diáfana, su lenguaje demasiado sabroso, demasiado divinamente humano referente a la gracia y a la libertad, la inocencia adámica y la naturaleza caída, los deleites del sentido y los de la gracia [...]». Así, la refutación precaria a Miguel Bayo (1513-1589) y a Cornelio Jansenio (1585-1638) permitió a De Lubac tomar el cauce de la doctrina de Tomás de Aquino sobre el «deseo de ver a Dios», junto a la perspectiva del también jesuita Roberto Belarmino, para trabajar en las reflexiones manifestadas en su obra. Cf. H. DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural* (Encuentro, Madrid 1991) 543-546 (para esta cita se ha utilizado la edición de la editorial Encuentro del año 1991). La cita sobre Agustín de Hipona, véase en J. MARITAIN, «De la sagesse augustinienne»: *Revue de philosophie* (1930) 728-729.

Respecto a Roberto Belarmino, como señala el papa Benedicto XVI, hay que decir que «desempeñó un papel importante en la Iglesia de las últimas décadas del siglo XVI y de las primeras del siglo sucesivo. Sus *Controversiae* constituyen un punto de referencia todavía válido para la eclesiología católica sobre las cuestiones acerca de la Revelación, la naturaleza de la Iglesia, los sacramentos y la antropología teológica». BENEDICTO XVI, Audiencia General, Ciudad del Vaticano, 23 de febrero de 2011.

⁸⁷⁷ Cf. CEE n.1998; 1Cor 2,7-9.

⁸⁷⁸ AGUSTÍN DE HIPONA, *De gratia et libero arbitrio*, 17, 33: PL 44, 901. A ello añade el santo de Hipona: «ciertamente nosotros trabajamos también, pero no hacemos más que trabajar con Dios que trabaja». ÍD., *De natura et gratia*, 31, 35: CSEL, 49, 258-259 (PL 44, 264). Ambas citas en CEE n.2001.

Hoy irremediablemente surge la pregunta, ¿tiene sentido para el hombre actual la doctrina de la gracia? ¿No se trata más bien de un término vacío y sin ningún tipo de significado? En todo caso, ¿no es más atrayente para el creyente la gracia luterana a bajo precio? Este es uno de los temores manifestados por De Lubac, pues como afirma Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), algunas de las consecuencias de una gracia conseguida a precio de saldo se observan tanto en la predicción como en la administración de los sacramentos.

Se ha bautizado, confirmado, absuelto a todo un pueblo, sin hacer preguntas ni poner condiciones; por caridad humana se han dado las cosas santas a los que se burlaban y a los incrédulos, se ha derramado sin fin torrentes de gracia, pero la llamada al seguimiento se escuchó cada vez menos⁸⁷⁹.

Hay quien ve en la encíclica *Humani Generis* una clara alusión al clima de persecución contra De Lubac, algo que el propio teólogo niega a pesar de verse forzado a abandonar la enseñanza durante años⁸⁸⁰. La preocupación de Pío XII por los comentarios vertidos contra la doctrina del jesuita francés especialmente los de Garrigou-Lagrange, anteriores a la aparición de la obra *Surnaturel* (1946), alcanza también a ciertos teólogos afines a él y a la corriente llamada *Nouvelle theologie*. Durante los diez años en que son retirados de la circulación sus libros, De Lubac nunca es llamado a hacer declaraciones o a retractarse, como tampoco se le

⁸⁷⁹ Para Bonhoeffer, teólogo protestante ejecutado por el régimen nacionalsocialista en 1945, es necesario de nuevo comprender el verdadero sentido de la gracia, una gracia cara puesto que procede de Dios en Jesucristo. D. BONHOEFFER, *El precio de la gracia: el seguimiento* (Sígueme, Salamanca 1968, ⁴1995) 23-25.

⁸⁸⁰ La perspectiva de von Balthasar es sin duda más trágica que la del propio De Lubac, pues como sostiene el teólogo suizo, aquellos años cargados de amargura sólo fueron mitigados por la excesiva carga de trabajo que trajo consigo el Concilio. En Francia, tanto progresistas cercanos a los padres de la sospecha como profesores integristas dentro y fuera de la Compañía, consideraron cada vez más anticuada su teología. Sin embargo, von Balthasar no pasa por alto la participación, fundación y dirección por De Lubac de la colección de *Théologie* o las *Sources Chrétiennes*, con más de trescientos volúmenes del indiscutible teólogo francés. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac. La obra orgánica de una vida*, 13-17. También el autor de Lucerna plantea la cuestión de la tensión existente entre «naturaleza» y «sobrenaturaleza», llamada a resolverse a través del misterio que rige toda la vida personal, a la que alcanza la gracia y la inhabilitación del Espíritu Santo. Íd., *El problema de Dios en el hombre actual* (Guadarrama, Madrid 1960, ²1966) 243-245.

comunica formalmente ninguna acusación. Lo cierto es que las críticas más violentas van cesando lentamente, siendo de nuevo readmitido en el mundo académico y nombrado junto a Congar, Daniélou y Rahner experto de la Comisión Teológica destinada a la preparación del Concilio Vaticano II.

8.4. Los vientos favorables del Concilio

Según el jesuita belga Georges Chantraine (1932-2010), discípulo, amigo, biógrafo y también albacea de Henri de Lubac, E. Gilson escribe en 1964 al cardenal De Lubac –impulsado probablemente por la situación conciliar– las siguientes palabras: «los espíritus hacen como los gatos: un ligero husmeo les basta para saber al momento si Dios ha puesto entre ellos amistad o enemistad»⁸⁸¹.

Veinte años más tarde, en París se publica el *Diálogo sobre el Vaticano II*, en el que participan Henri de Lubac y Angelo Scola –profesor entonces de la Universidad romana Lateranense– y jefe redactor de la revista *30 Giorni*⁸⁸². Sin duda alguna, los años del Concilio cambiaron los vientos. En los dos volúmenes de las Obras Completas de Joseph Ratzinger *Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II*, se valora de manera muy positiva la actuación del cardenal De Lubac, especialmente en la forma de tratar el riesgo y el peligro de un positivismo eclesiológico que malinterpretara la Constitución dogmática sobre la divina Revelación, *Dei Verbum*⁸⁸³. En efecto, las controversias surgidas durante la celebración del Concilio se deben al posicionamiento de «la opción entre una doctrina demasiado defensiva, en ocasiones mezquina, demasiado dependiente de los manuales de la época, y el deseo de encontrar un soplo nuevo [...] una vuelta más amplia a la gran Tradición

⁸⁸¹ En opinión de Chantraine, hay quien piensa que la obra de Henri de Lubac dista mucho de las posiciones extremistas de innovadores e integristas. Así, desde la sencillez y la humildad de su teología –nutrida de oración y de trabajo– De Lubac apuesta por la dignidad del hombre, que gracias al Verbo encarnado tiene un lugar superior, o lo que es lo mismo, tiene acceso a la gloria de Dios. Véase la introducción de Chantraine: «Un retrato del cardenal Henri de Lubac», en H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* (Encuentro, Madrid 1988) 7-13.

⁸⁸² Véase H. DE LUBAC, *Diálogo sobre el Vaticano II. Recuerdos y reflexiones* (BAC, Madrid 1985).

⁸⁸³ Cf. J. RATZINGER, *Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II. Formulación, transmisión, interpretación* O. C. VII/1 (BAC, Madrid 2013) y VII/2 (BAC, Madrid 2016) 74.

de la Iglesia»⁸⁸⁴. A ello se añaden las falsas interpretaciones conciliares que pronto salieron a la luz, como es la interpretación de la *Dei Verbum* desde una visión bíblicista, tan angosta que trataba de alcanzar una teología más moderna pero a base de eludir la Tradición⁸⁸⁵.

Tampoco deja de ser objeto de tergiversación la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, para aquellos que pretenden un uso inadecuado de la expresión *Pueblo de Dios* en los términos de una concepción democrática de la Iglesia, como si de un parlamento cualquiera se tratase⁸⁸⁶. Atendiendo a la obra lubaciana, Ratzinger indica que «la Iglesia no se entiende ya en el sentido de sacramento del cuerpo de Cristo, sino que aparece como corporación de cristianos que, todos juntos, forman el *Corpus mysticum*, la cristiandad como corporación jurídica»⁸⁸⁷. Pero sobre la constitución *Lumen gentium*, el jesuita francés subraya cómo «cada vez que la Iglesia indaga sobre su fe, sobre su pensamiento y sobre su teología, instintivamente vuelve a los Padres. En la Historia de la Iglesia hay una especie de resurgimiento permanente y de eterno descubrimiento de los Padres»⁸⁸⁸.

Tampoco es más afortunada la recomendación de la Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la apertura al mundo, pues el mundo debe seguir su curso

⁸⁸⁴ H. DE LUBAC, *Diálogo sobre el Vaticano II. Recuerdos y reflexiones*, 24.

⁸⁸⁵ La pluma protestante de Karl Barth así lo expresa: «en la Iglesia no se trata de saltar, por así decirlo, por encima de los siglos y de enlazar inmediatamente con la Biblia [...]. Esto es lo que ha hecho el biblicismo al rechazar categóricamente el símbolo de Nicea, la ortodoxia, la escolástica, los Santos Padres, las confesiones de fe [...]. Estos biblicistas decididos compartían la filosofía de su tiempo; han encontrado en la Biblia sus propias ideas, se habían librado de los dogmas de la Iglesia, pero no de sus propios dogmas y concepciones». Véase el apartado *Dogmatique et Tradition*. K. BARTH, *Credo* (Librairie protestante, Paris ²1969) 226.

⁸⁸⁶ Las observaciones de Yves Congar sobre la incorrecta idea de Pueblo de Dios, que atribuye a los fieles su pertenencia en el sentido más estrictamente político del término, están totalmente cargadas de razón. Cf. H. DE LUBAC, *La Iglesia en la crisis actual* (Sal Terrae, Santander 1970) 43-44.

⁸⁸⁷ J. RATZINGER, *Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II. Formulación, transmisión, interpretación* O. C. VII/2, 908.

⁸⁸⁸ H. DE LUBAC, «La costituzione *Lumen Gentium* e Padri della Chiesa» en J. RICO PAVÉS, *Origen y desarrollo del Catecumenado en la antigüedad cristiana. Buscando las fuentes patristicas del RICA* (EDICE, Madrid 2018) 17.

humano y su devenir histórico, y los cristianos, como recuerda la *epístola a Diogneto*, han de ser el alma que lo sostenga, al igual que el alma sostiene al cuerpo⁸⁸⁹. Ciertamente, en el pasado de la Iglesia siempre ha habido una tendencia a la mundanización y una pérdida de visión del principio superior que la impulsa. Con apoyo de la pluma protestante de Oscar Cullmann, Henri de Lubac se pregunta con toda razón:

¿No ocurre que, muy al contrario [de la pretensión de la *Gaudium et spes*] por una grosera tergiversación, esta ‘apertura’ se convierte en un olvido de la salvación, un alejamiento del Evangelio, una negativa a la cruz de Cristo, un deslizamiento en el secularismo, una minusvalorización de la fe y de las costumbres, en suma: una disolución en el mundo, una abdicación, una pérdida de identidad, es decir, la traición a nuestra vocación en el mundo?⁸⁹⁰.

Siguiendo la línea de *Gaudium et spes*, nos parece interesante incluir algunas de las aportaciones del jesuita francés Teilhard de Chardin cuyo pensamiento es muy valorado por De Lubac y Ratzinger. Durante más de doce años, De Lubac se siente profundamente atraído por su obra. Así pues, podemos observar cómo en un gran número de sus trabajos aborda la evolución de su pensamiento, llegando incluso a dirigir dos tesis doctorales sobre él⁸⁹¹. En este sentido, Teilhard de Chardin es un autor al que también nuestro teólogo Ratzinger le gusta citar en sus obras.

⁸⁸⁹ Puede consultarse en el capítulo tercero, en el epígrafe sobre la dimensión moral de la fe, un extracto del texto de la carta a Diogneto (*Diogn.*, V,1-9; VI,1-7).

⁸⁹⁰ Fuera de toda tergiversación posible, la intención de san Juan XXIII es que la Iglesia infunda las energías eternas y vivificantes del Evangelio en las venas del mundo moderno. Véase Bula de convocatoria del Concilio. JUAN XXIII, Constitución Apostólica por la que se convoca el Concilio Vaticano II, *Humanae salutis* (25 de diciembre de 1961); La cita en H. DE LUBAC, *La Iglesia en la crisis actual* (Sal Terrae, Santander 1970) 45.

⁸⁹¹ Ambas tesis son dirigidas en la facultad de teología de la Universidad de Lyon, una sobre *El papel de Cristo en la energética teilhardina*, defendida por un sacerdote suizo y publicada por Cerf, y la otra sobre las *Pasividades según Teilhard*, un trabajo de comparativa entre la mística de Teilhard y san Juan de la Cruz realizado por un religioso americano.

8.5. Teilhard de Chardin y la evolución espiritual

Es piedra de toque de la doctrina teilhardiana la búsqueda de respuestas a las preguntas que surgen a raíz de los descubrimientos y de los avances de la ciencia. También lo es la evolución cósmica desde el punto de vista cristológico, siendo ésta, de un modo sistemático, la base de algunos de sus escritos más importantes. Como sugiere De Lubac, algunas de las cuestiones planteadas por Teilhard de Chardin, aunque aún permanecen sin resolver, en su momento permitieron alumbrar la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes*. En efecto, el papel recapitulador del Verbo encarnado tan presente en la teología paulina (Ef 1,3-10) y en la Tradición es el punto de anclaje de varios de los documentos conciliares⁸⁹², además de ser una constante en la investigación teológica realizada por Teilhard. La relación de Cristo con el mundo sobre la base de los textos paulinos y joánicos ofrece el aspecto dinámico del universo creado y dirigido hacia Cristo, una de las ideas más recurrentes y presentes en la doctrina teilhardiana⁸⁹³. Para De Lubac, la importancia no es otra más que el compromiso de continuar en la línea marcada por *Gaudium et spes* respecto de la visión de los tiempos futuros, con el fin de poder explicitar una escatología de modo más riguroso como parte de la teología futura. En este sentido, denuncia que el horizonte de la ciencia y de los progresos vuelven miope al espíritu humano que no puede divisar a Cristo, siendo más fácil «arrojar en el limbo de una mentalidad infantil a un Teilhard de Chardin que, ayer todavía, exclamaba, parafraseando al Apóstol [Pablo] pensando en la inmensidad de nuestros descubrimientos, en los progresos exorbitantes de nuestra ciencia y de nuestro poder»⁸⁹⁴:

Me consta que nada hay en el mundo tan violento o rutilante o inmensamente amplio, capaz de arrancarnos a nuestro Señor o de eclipsarlo o de hacernos salir de El: ni los ángeles, ni la vida, ni la muerte, ni la altura,

⁸⁹² Cf. LG n.3; GS n.38-39.

⁸⁹³ J. M. DURFORT, «La recapitulación pauliniana en la exégesis de los Padres de la Iglesia»: *Sciences ecclésiastiques* 12 (Montreal, 1960) 37, en H. DE LUBAC, *Ateísmo y sentido del hombre* (Centro de estudios universitarios, Madrid 1969) 145-150.

⁸⁹⁴ H DE LUBAC, *La Iglesia en la crisis actual*, 65.

ni la profundidad, ni los abismos del pasado, ni las revelaciones del porvenir, nada debe separarnos de la caridad de nuestro Señor⁸⁹⁵.

He aquí que a pesar del tono optimista con el que comienza el Concilio y el interés de Ratzinger por la visión teilhardiana del mundo, los redactores del texto conciliar –como indica el joven perito– se esforzaron por mantenerse a distancia suficiente de su pensamiento⁸⁹⁶.

Al margen de la falta o no de interés por la obra teilhardiana, ésta no perderá su influjo, pues Teilhard ha sido un verdadero católico y un hombre de fe que dejó de estar de moda sobre todo entre los progresistas posconciliares de mentalidad anti-intelectual. Para poder comprender la audacia de su pensamiento, se requiere de la reconstrucción histórica del ambiente y la mentalidad imperante en la Francia de 1900. En este sentido, vale la pena recordar las palabras de Henri de Lubac.

De ordinario, ni los que denigran a Teilhard, ni sus admiradores, se dan cuenta del alcance histórico de su esfuerzo para fundamentar, contra los obstáculos provenientes de los dos polos antagónicos, una interpretación espiritualista de la evolución universal, que implica trascendencia del hombre, valor de su ser personal, libertad, apertura a Dios y consumación en Cristo⁸⁹⁷.

La teología no debe ser contemplada exclusivamente como una empresa de carácter intelectual con miras a obtener un sistema de pensamiento sin más. Se trata también de un servicio a la vida espiritual y al camino de la conversión. Por ello destaca la vida y la obra de Henri de Lubac impregnadas ambas de una teología potente a nivel espiritual, necesaria y no menos importante⁸⁹⁸. Entre sus grandes

⁸⁹⁵ La afirmación de Teilhard se sostiene en el amor de Cristo del que nada puede separarnos según el apóstol Pablo. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu divin* (Seuil, París 1957) 156.

⁸⁹⁶ Véanse algunas de las aportaciones más interesantes al comentario del capítulo primero de la primera parte de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes*. Cf. J. RATZINGER, *Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II. Formulación, transmisión, interpretación O. C. VII/2*, 753.

⁸⁹⁷ H. DE LUBAC, *Memoria en torno a mis escritos*, 286-287.

⁸⁹⁸ Lógicamente, la teología debe ser concebida como una disciplina universitaria de obligado cumplimiento para los candidatos al oficio ministerial, pero como dice Bertrand Dumas, debe también

proyectos es importante subrayar el libro inacabado sobre la esencia de la mística cristiana⁸⁹⁹, comenzado en 1956 con el deseo de exponer una teología menos sistemática que la ofrecida en los manuales, pero nutrida de todas las conclusiones válidas de la exégesis, la patrística, la liturgia, la filosofía o la historia.

En cuanto a la dimensión espiritual de la teología, es menester mencionar la obra lubaciana compuesta por dos volúmenes, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, sobre la larga posteridad espiritual que tras el sueño milenarista de Joaquín de Fiore quedó abierta en la Iglesia, y no sólo en la Iglesia.

8.6. La larga posteridad espiritual tras el joaquinismo

De Lubac trabaja a nivel histórico durante casi veinte años para observar cuál ha sido el influjo del pensamiento de autores que de un modo u otro han entablado relación con el joaquinismo. De esta manera, consigue indagar en la estela espiritual dejada por teólogos, filósofos, reformadores, profetas, revolucionarios y espirituales, entre otros. Se refiere a todos aquellos que beben de la exégesis de Joaquín y que esperan la llegada de la edad del Espíritu, o lo que es lo mismo, la llegada de la tercera edad de la Iglesia.

Como ha sido tratada en el capítulo anterior, la teoría trinitaria del abad De Fiore apunta a tres edades o estados, a tres reinos sucesivos. Una idea que jamás ha dejado de ejercer su influencia bajo formas y sistemas que han terminado con la fe y con el cristianismo, no sin apelar antes al entusiasmo evangélico. Al margen de todo tipo de profecías apocalípticas sobre el Anticristo, la conversión y el retorno de los judíos, o la llegada del papa angélico al que algunos reconocieron como

ser vista como «une activité toute tournée vers la vie spirituelle, [...] découvrir combien la théologie est un service spirituel indispensable dans l'Église». B. DUMAS, *Henri de Lubac. Chemins vers le silence intérieur* (Parole et Silence, Paris 2015) 9,128-129; «Théologie et mystique d'après Henri de Lubac»: *Études lubaciennes* VIII (2013) 544.

⁸⁹⁹ Se trata del trabajo que durante varias decenas de años ocupó el corazón del jesuita, pero que según sus palabras nunca llegó a buen fin: «Creo que desde hace bastante tiempo mi libro sobre la mística es el que me inspira en todo; de él saco mis juicios; él me provee de materiales para ordenar mis ideas. Pero este libro yo no lo escribiré. En cualquier caso está por encima de mis fuerzas físicas, intelectuales, espirituales». Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac. La obra orgánica de una vida*, 6-7.

Celestino V⁹⁰⁰, para De Lubac el esquema De Fiore no ha perdido nunca su fascinación. Por ese motivo, durante dos décadas trabaja sobre la innovación sin precedente alguno que en la Tradición ha supuesto la doctrina joaquinita en el desarrollo de la historia.

Desde los primeros conflictos en la Edad Media hasta su enigmática actualidad en los tiempos modernos –como indica De Lubac–, el abad De Fiore nunca tuvo la intención de emprender una guerra contra la Iglesia, como tampoco tuvo plena conciencia de la novedad que traería consigo su particular esquema ternario. En efecto, tan sólo asumió una misión muy particular y personal, para abrir una puerta a la sociedad cristiana del futuro. Según el jesuita, «el Espíritu iba a ser enarbolado contra la Iglesia de Cristo y, por una consecuencia fatal, contra el mismo Cristo [...]. Y desde entonces este Espíritu [...], no sería ya el Espíritu Santo»⁹⁰¹.

Aún hoy se dejan sentir los tentáculos de Joaquín en una larga posteridad espiritual que, envuelta en el sueño milenarista y en las nuevas corrientes filosóficas de cuño cristiano, ha devastado Europa⁹⁰². De Lubac sostiene que «no se con-

⁹⁰⁰ Se trata del papa que renunció a la cátedra de Pedro en 1294 tras cuatro meses de pontificado. Como se ha indicado en el capítulo anterior, Benedicto XVI depositó el palio sobre su tumba el 4 de julio de 2009, un signo percibido por algunos como prueba de la decisión de su renuncia llevada a cabo en el año 2013. Véase en el capítulo 1. Estudio bio-bibliográfico, el epígrafe Renuncia. Las declaraciones realizadas por Celestino V y Benedicto XVI en G. AGAMBEN, *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos* (Adriana Hidalgo editora AH, España 2013) 11-12.

⁹⁰¹ H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Vol. I. *De Joaquín a Schelling* (Encuentro, Madrid 1988) 15-18.

⁹⁰² De Lubac se refiere a que con Friedrich Engels (1820-1895) y Moses Hess (1812-1875) llega el comunismo por la vía de la filosofía a fin de presentar la sociedad del futuro. En efecto, el verdadero Reino que al margen de la Iglesia permitirá alcanzar la igualdad, la libertad, la abundancia y por supuesto, el progreso. Bruno Bauer (1809-1882) ve sólo posible alcanzar el progreso mediante el camino de la lucha, para lograr así una verdadera liberación de la naturaleza humana y del poder de Dios. Con ayuda de Karl Marx (1818-1883) al que le une una amistad a partir de su encuentro en Berlín en el año 1836, Bauer publica –según De Lubac– un panfleto combativo titulado *Trompeta del Juicio Final* (1841). Su objetivo, a tenor de otro de sus violentos escritos destruido por las autoridades cantonales, *El cristianismo desenmascarado* (1843), no es otro que la lucha para imponer «la verdadera religión en su tercer y último estado», y superar así el cristianismo tal y como antes había ocurrido con el judaísmo. Naturalmente, el pensamiento religioso de Marx se debe en parte a la influencia de Bauer, incluida la famosa afirmación sobre el opio y la religión. Después de seguir

fundía Hans Küng cuando evocaba ‘el joaquinismo’ asociándolo al idealismo alemán (cuya consecuencia inversa es el marxismo) y a los sistemas totalitarios del siglo XX. Es éste un punto de coincidencia con el cardenal Ratzinger»⁹⁰³. Así pues, a lo largo de los siglos se observa que el sueño de la tercera edad no ha desaparecido. Curiosamente, ejemplos de la herencia joaquinista se encuentran en los títulos elegidos por Hitler y Mussolini (*Führer* o *Duce*), o también en las referencias nacionales, como la nueva, la tercera Italia o tercera Roma y *Das Dritte Reich*⁹⁰⁴.

Son numerosos los autores estudiados por De Lubac que explícitamente o no forman parte de la estela profética dejada por el abad De Fiore. En este sentido, los dos volúmenes sobre *La posteridad espiritual de Joaquín* constituyen un auténtico e interesantísimo trabajo de investigación que descubre cuáles han sido las consecuencias de las interpretaciones exegéticas en el transcurso de la historia de la profecía Joaquinista.

En resumen, a De Lubac se le atribuye un nuevo catolicismo que, impulsado por el conocimiento de la teología patrística y sin perder de vista las consecuencias

la estela de Hegel (1770-1831) y de Feuerbach (1804-1872) y una vez superada la etapa hegeliana, Marx cree que el verdadero Reino de Dios sólo se alcanza por la Revolución del ungido Proletariado, el nuevo Cristo. Para Friedrich Engels (1820-1895) las influencias son bastantes claras: «Nosotros, los socialistas alemanes, estamos orgullosos de no descender sólo de Saint-Simon, de Fourier y de Owen, sino también de Kant, de Fichte y de Hegel». En este aspecto, de lo que no hay duda es que en muchos autores contemporáneos se observa la estela familiar de Joaquín de Fiore. Bloch por ejemplo la descubre en Lenin, en Freud quien habla de la religión del Hijo, y en Henri Lefebvre con su «esquema triádico» del Evangelio. También Nietzsche alude a las «tres metamorfosis del Espíritu» y Heidegger sigue la triada del esquema en «el Ser -su ocultación-, su resurrección o resurgimiento». Ciertamente, son casi innumerables los pensadores y los filósofos de los que se ocupa De Lubac en su obra. Cf. H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Vol. II. *De Saint-Simon a nuestros días* (Encuentro, Madrid 1989) 320-357.

Para Ratzinger sólo se puede entender la libertad, la igualdad y la fraternidad a partir de «la fe que fue preservada en la Iglesia». En cambio, en cuanto al «opio del pueblo», en su opinión, la gente toma opio o cualquier otra droga precisamente cuando, una vez lograda la prosperidad anhelada debiera hacer innecesario su consumo. J. RATZINGER, *Iglesia. Signo entre los pueblos*. O.C. VIII/1 (BAC, Madrid 2015) 88-89.

⁹⁰³ Con esta observación bien pueden intuirse implícitamente las discrepancias. *ibíd.*, 359.

⁹⁰⁴ La obra de A. M. VAN DEN BRUCK, *Das Dritte Reich* (1923), contempla un tercer testamento, lo que servirá claramente al movimiento nacionalsocialista para ganar entre sus filas a la juventud alemana.

del ateísmo moderno, confronta distintas religiones, concretamente cristianismo y budismo. Así, en el contexto cultural de Occidente, cada vez más alejado de la escolástica, la influencia del jesuita francés también se percibe en von Balthasar, en quien está presente una potente recepción de Hegel, no menor que la de Guardini, y quien contribuye notablemente con sus aportaciones a la teología patristica⁹⁰⁵.

9. LA TEOLOGÍA ESTÉTICA: HANS URS VON BALTHASAR

Hans Urs von Balthasar nace en Lucerna (Suiza) en 1905 y realiza sus estudios en Zúrich, Viena y Berlín. En 1928 obtiene el doctorado en el ámbito de la germanística y la filosofía, con una tesis sobre el problema escatológico en la cosmovisión germana, titulada *Apocalipsis del alma alemana*. Un trabajo en diálogo con autores como Lessing, Kant, Schiller, Goethe, Hegel, Hebbel, Wagner, Kierkegaard o Nietzsche. Un año más tarde, von Balthasar ingresa en la Compañía de Jesús⁹⁰⁶, abandonándola en 1950 para poder cumplir una misión de actualización del carisma ignaciano junto a Adrienne von Speyr⁹⁰⁷.

Aunque no fue llamado a participar como perito conciliar, von Balthasar es miembro de la Comisión Teológica Internacional desde el momento de su creación

⁹⁰⁵ Es importante la contribución de von Balthasar con sus trabajos de «traducción de textos de Ireneo, Orígenes, Gregorio de Nisa, Máximo el Confesor, Agustín, atravesando la Edad Media con Anselmo, Buenaventura, Santo Tomás y los grandes místicos ingleses y flamencos, para llegar, a través de Dante, Catalina de Siena, Juan de la Cruz, Bérulle, Pascal, a nuestros días: a Teresa de Lisieux, Magdalena Delbrel, Claudel, Péguy, Bernanos, Henri de Lubac (10 volúmenes), Adrienne von Speyr (60 volúmenes)». Además de las obras contemporáneas dedicadas entre otros a H. de Lubac, K. Barth, M. Buber, R. Guardini y A. von Speyr. G. CHANTRAINE, «La obra de Hans Urs von Balthasar: una guía para la oración contemplativa»: *Communio* 4 (1988) 292-304. Cita pág. 296. Acerca de su trabajo teológico, véase el prólogo en H. U. VON BALTHASAR, *El problema de Dios en el hombre actual* (Guadarrama, Madrid 1960, ²1966) 13-35.

⁹⁰⁶ Sobre la vocación sacerdotal y su ingreso en la Compañía, se puede consultar en H. U. VON BALTHASAR, *¿Por qué me hice sacerdote?* (Sígueme, Salamanca ⁵1982).

⁹⁰⁷ La autora mística de origen suizo convertida al catolicismo, Adrienne von Speyr (1902-1967) y Hans Urs von Balthasar fundan en 1949 el instituto secular *Johannes Gemeinschaft*, y la editorial *Johannes Verlag*, destacada por su potente actividad editora. A partir de 1967 Balthasar se convierte en el responsable de la publicación de la revista *Communio* en Alemania e Italia. Véase la revista dedicada íntegramente a H. U. von Balthasar, G. CHANTRAINE, «nota biográfica»: *Communio* 4 (1988) 280-283.

en 1969 y premio Pablo VI en 1984. En torno a él se dieron cita en mayo de 1988 numerosos teólogos españoles en el *symposium* celebrado en Madrid sobre el estudio de su obra. En junio de ese mismo año, dos días antes de recibir en Roma la designación cardenalicia propuesta por Juan Pablo II, Urs von Balthasar fallece inesperadamente.

A partir de 1960 entre von Balthasar y Ratzinger nace una relación amistosa, si bien el joven teólogo ya había utilizado sus textos e incluso en calidad de doctorando había acudido a una conferencia suya en 1949 en la Universidad de Mú-nich⁹⁰⁸. Sin embargo, sólo a partir del momento en que Ratzinger realiza la recensión de algunas de sus obras, se puede hablar de la creación de un verdadero y estrecho vínculo entre ellos. Al margen de dedicatorias mutuas de sus libros y habiendo compartido conferencias y editado juntos algunas obras, especialmente en el ámbito eclesiológico y mariológico, lo cierto es que Ratzinger nunca ha dejado de mostrar su admiración por un hombre de su talla, un gran erudito a pesar de no ser doctor en teología⁹⁰⁹. Su maestro De Lubac, le considera «el hombre más culto de nuestro tiempo»⁹¹⁰. Sin embargo, «más sobresaliente aún que su ciencia y su ingenio era su modestia. Siendo de una talla tan elevada, se situaba al mismo nivel que los sencillos»⁹¹¹. En este sentido, en la vida de von Balthasar existe obediencia de pensamiento y de vida, tal como indica la expresión que él mismo acuñó:

⁹⁰⁸ Cf. A. LÄPPLE, *Benedikt XVI. und seine Wurzeln: Was sein Leben und seinen Glauben prägte* (Sankt Ulrich, Augsburg 2006) 84.

⁹⁰⁹ Benedicto XVI le recuerda con sumo respeto y cariño, aunque von Balthasar, según indica Peter Seewald en *Las últimas conversaciones*, llegó a decir en cierta ocasión: «Si Ratzinger no evoluciona, carecerá de toda una dimensión». Aunque esta afirmación parece proceder de Johann Baptist Metz, Ratzinger la encuentra totalmente posible dada la amplia visión de un hombre que supo aunar erudición, profesionalidad y profundidad espiritual. Cf. BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones con Peter Seewald* (Mensajero, Bilbao 2016) 185-190. Ratzinger realizó las recensiones a los dos volúmenes: H. U. VON BALTHASAR, *Verbum caro. Ensayos teológicos I* (Encuentro, Cristiandad, Madrid 2001) y *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II* (Encuentro, Cristiandad, Madrid 2001).

⁹¹⁰ H. DE LUBAC, «Eine Zeuge Christi in der Kirche: Hans Urs von Balthasar»: *Internat. Kath. Zeitschr* 4 (1975) 390-409, cita en la pág. 392 y mencionada por J. Ratzinger durante la Homilía en el funeral de von Balthasar.

⁹¹¹ Tilliette dedica expresamente su obra *El Cristo de la filosofía* a von Balthasar. Su principal elogio hacía el autor suizo se debe a la caridad reflejada en su obra, pues sorprendentemente utilizó parte

«'Kniende Theologie' (teología postrada, arrodillada)», pues en palabras de Ratzinger, von Balthasar «sabía que la teología descansa entre los abismos de la obediencia y del amor humilde»⁹¹².

9.1. La obra balthasariana

Entre el periodo de 1934 a 1938 von Balthasar estudia teología en Lyon-Fourvière. Durante su estancia en Francia entra en contacto con Henri de Lubac, y ahí despierta su interés por la patrística. A partir de entonces ven la luz numerosas traducciones y diversas obras sobre Ireneo, Orígenes, Gregorio de Nisa, Agustín o Máximo el Confesor, es decir, los exponentes de la gran tradición platónica o neoplatónica en la Iglesia. Así pues, Ratzinger considera que «su obra se extiende desde los presocráticos hasta Freud, Nietzsche, Brecht y abarca todo el legado occidental: filosófico, literario, artístico y teológico»⁹¹³. Ciertamente, la dimensión de su obra y los temas tratados han impresionado siempre a teólogos, escritores y pensadores de diferentes ámbitos culturales. En este sentido, De Lubac también sugiere que su obra «es tan variada, tan compleja y, en términos generales, tan poco didáctica, y se desarrolla en géneros tan distintos que es difícil, a primera vista descubrir su unidad. Pero, [...] sólo al empezar a leerla, es fácilmente perceptible una unidad tan fuerte [...]»⁹¹⁴ que, con un alto valor literario, se puede afirmar que von Balthasar consigue ensanchar hasta el máximo de sus intuiciones teológicas, los sistemas más relevantes de pensamiento y las doctrinas o posturas vitales más importantes.

de su tiempo en traducir a autores de menor categoría que la suya. X. TILLIETTE, *El Cristo de la filosofía* (Desclée de Brouwer, Bilbao 1994) 11.

⁹¹² Cf. J. RATZINGER «Homilía pronunciada en el funeral de Hans Urs von Balthasar»: *Communio* 4 (1988) 351.

⁹¹³ Ratzinger nunca pudo competir con él en conocimientos y erudición, aunque sí compartieron una visión conjunta. *Ibíd.*, 350; Cf. BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones con Peter Seewald* (Mensajero, Bilbao 2016) 187.

⁹¹⁴ H. DE LUBAC, «Un testimonio di Cristo: Hans Urs von Balthasar»: *Humanitas* 20 (1965) 852-853, véase también la presentación de H. U. VON BALTHASAR, *El cristianismo y la angustia* (Caparrós, Madrid 1998) 15.

Sin mencionar sus ensayos de carácter teológico⁹¹⁵, pensados a partir de los transcendentales de la metafísica, aunque en orden inverso al clásico, su trilogía sistemática⁹¹⁶ logra introducir al lector de su teología en una dimensión Estética (belleza), Dramática (bien) y Lógica (verdad). Como nos indica González de Cardedal, la trilogía balthasariana es un camino de recuperación de la belleza a partir de la revelación de Dios.

Una manifestación de su ser como gloria, majestad, belleza. Pero a la vez se inserta como acción, drama, afirmación de libertad y provocación de libertad para los demás agentes de la historia; por lo cual entra en acto la decisión y por ello la bondad. En esa mostración dramática se pone a la vez de manifiesto la lógica interna del ser Dios, que le hace capaz de revelarse en la encarnación del Verbo [...] de forma que pueda ser humanidad concreta en un hombre y llegar a ser don absoluto [...]. Lógica interna de Dios, para ser capaz de darse absolutamente en una revelación histórica; y lógica interna del hombre capaz de percibir, acoger, interpretar, apropiarse y conformarse a sí mismo a partir de esa revelación⁹¹⁷.

Consciente de la dificultad que entraña estudiar la gloria en la revelación cristiana, von Balthasar acomete su gran estética teológica no sin hacer referencia a la metafísica tal y como la entendían los griegos, a partir de la interpretación mítica y religiosa del ser, en Homero, Hesíodo o Eurípides. Incluida también la filosofía de Platón, testigo de la verdad, la estética de Plotino y el cristianismo de los Santos Padres, puerta de acceso a la Edad Media. Así pues, desde Boecio hasta

⁹¹⁵ Los ensayos para la edición española publicados por ediciones Encuentro y Cristiandad se componen de cinco volúmenes: 1. *Verbum Caro*, 2. *Sponsa Verbi*, 3. *Spiritus Creator*, 4. *Espíritu e Institución*, 5. *Homo creatus est*.

⁹¹⁶ Publicada en lengua española por ediciones Encuentro, la trilogía se compone de quince volúmenes, siete de Estética teológica (1985-1989): 1. *La percepción de la forma*, 2. *Estilos eclesásticos*, 3. *Estilos laicales*, 4. *Metafísica. Edad Antigua*, 5. *Metafísica. Edad Moderna*, 6. *Antiguo Testamento*, 7. *Nuevo testamento*; cinco volúmenes de Teodramática (1990-1997): 1. *Prolegomenos*, 2. *Las personas del drama: El hombre en Dios*, 3. *Las personas del drama: El hombre en Cristo*, 4. *La acción*, 5. *El último acto*; y por último, tres volúmenes de la Teológica (1997-1998): 1. *Verdad del mundo*, 2. *Verdad de Dios*, 3. *El espíritu de la verdad*.

⁹¹⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «La obra teológica de Hans Urs von Balthasar»: *Communio* 4 (1988) 365-399, la cita en la pág. 378.

Aquino, Balthasar tendrá en cuenta la transición filosófica acontecida⁹¹⁸. Con Escoto, Ockham, Suárez y Eckhart, el pensador suizo incorpora la nueva situación del ser en su estética teológica, y pasa de la *metafísica de los santos* a la *metafísica del espíritu* con Descartes, Spinoza, Leibniz, Malebranche, Kant, Schiller, Hegel o Marx, entre otros. Así, hasta llegar a afirmar que «ha desaparecido lo que en el ámbito de la metafísica merecía llamarse ‘gloria’; el ser ya no irradia nada; lo bello, desterrado de la trascendentalidad, queda reducido a la realidad intramundana»⁹¹⁹.

Es innegable que von Balthasar se preocupa por la falta de buen gusto o, lo que es lo mismo, por la aparición de lo vulgar que irremediablemente refleja el extravío metafísico. Para él la aportación cristiana a la metafísica es clave, porque como sugiere en su obra, a los cristianos, eternos guardianes de la esencia de la metafísica con la que da comienzo la filosofía, «les corresponde el deber de iluminar el espacio ensombrecido del ser, que vuelva a irradiar no sólo para ellos, sino también para todo el mundo; pues sólo en esta luz puede el hombre caminar de acuerdo con su verdadero destino»⁹²⁰.

⁹¹⁸ Su metafísica de la Edad Antigua concluye con las aportaciones de Tomas de Aquino sobre la belleza, a partir de la herencia recibida de la tradición, en particular del Pseudo-Dionisio, san Agustín y Aristóteles. Aunque conceptualmente estén separados, santo Tomás contempla la belleza a partir de los trascendentales, verdad y bien, y da por supuesta –con el Areopagita– la unidad fundamental del *bonum* y el *pulchrum*. En este sentido, Dionisio afirma que «Dios como causa de todo lo bello da a todas las cosas *consonantia* y *claritas* [términos griegos], siendo *consonantia* el sonido acorde entre las partes y, por tanto, esencialmente lo mismo que armonía, proporción, orden, bella figura, mientras *claritas* es la luz esplendente que cae en vertical sobre esta estructura de orden ‘horizontal’». Tanto la cita de la doble definición del Areopagita como los distintos términos empleados por Tomás de Aquino para describir los misterios de la belleza, pueden consultarse en las numerosas citas a pie de página en H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica* vol. IV *Metafísica. Edad Antigua* (Encuentro, Madrid 1986) 356-359.

⁹¹⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica* vol. V *Metafísica. Edad Moderna* (Encuentro, Madrid 1988) 547.

⁹²⁰ El deber del cristiano es seguir asombrado por la belleza del ente, por el respeto metafísico que conlleva la afirmación del ser. Naturalmente, la ciencia presupone la existencia para lanzarse a estudiar su objeto que le es dado. Pero, «¿por qué hay algo en vez de nada?» se pregunta el teólogo suizo a la vez que reflexiona en alta voz: «Esta pregunta no la plantea seriamente ninguna ciencia». *Ibid.*, 595-597.

9.2. El sentido del mundo

Un importante número de las obras de von Balthasar escritas en clave poética afrontan, no por ello con menor rigor, la verdad de Dios, del mundo y del hombre. Para von Balthasar el sentido del mundo es el torrente de amor del que él mismo está necesitado, pues en la alianza del amor puede cumplir su propio sentido⁹²¹. En cuanto a la lógica teológica, el teólogo suizo reflexiona sobre la verdad del ser mundano a partir del conocimiento filosófico y teológico, e indica en la presentación de su obra, que sin filosofía no hay especulación teológica. En este sentido, «la verdad del ser, lejos de perderse en abstracciones, nos situará ante los interrogantes más vitales de la fe y la vida cristiana»⁹²². Esta afirmación suya no supone una crítica al pensamiento de Tomás de Aquino, aunque sin embargo a von Balthasar le parece conveniente despojar cualquier síntesis teológica de la pura especulación abstracta. En un intento de hacer justicia al Areopagita⁹²³, un gran neoplatónico, von Balthasar nos presenta una descripción de la revelación de Dios en medio del mundo y del hombre haciendo uso del recurso literario hiperrealista y dramático:

De este modo empezó su bajada al mundo. Baja, pon en orden las cosas, le dijo el Padre. Y así vino, y como un extraño se mezcló entre el

⁹²¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El corazón del mundo* (Encuentro, Madrid 1991) 171-18.

⁹²² Von Balthasar centra sus investigaciones a partir de los trascendentales, verdad, bondad y belleza, en el ser finito. Para ello tiene en cuenta que «el mundo, como objeto del conocimiento, está enclavado ya desde siempre en esta esfera sobrenatural [de la revelación]». Trata por tanto, de «describir la verdad del mundo en su predominante mundaneidad, sin por eso excluir la posibilidad de que la verdad así descrita encierre en sí elementos que son de procedencia inmediatamente divina, sobrenatural». H. U. VON BALTHASAR, *Teológica* Vol. I. *Verdad del mundo* (Encuentro, Madrid 1997) 11-15.

⁹²³ En su reflexión sobre el mundo, Balthasar resalta la necesidad de aislar conceptos para poder aclarar la esencia filosófica y «comprender ese elemento medular del pensamiento de Santo Tomás [...]. Con eso, Dionisio Areopagita, al cual le desdeña [...] con su 'Pseudo-', volverá a ser el Padre familiar de toda una época: pues para él toda esencia del mundo, con el hombre en medio, se convierte en una revelación desbordada de ese Dios que se revela [...] sobre toda realidad como el incomprensiblemente sublime». Para estas afirmaciones, el teólogo suizo sigue algunas de las obras de Gustav Siewerth publicadas en 1958, además de G. SIEWERTH, *El destino de la Metafísica desde Sto. Tomás hasta Heidegger* 1959. H. U. VON BALTHASAR, *El problema de Dios en el hombre actual* (Guadarrama, Madrid 1960, ²1966) 336-337.

hormiguero de los mercados. [...] oyó como los sabios gremiados alaban sus nuevos inventos: modelos de Estado y sociedad, hilos conductores de la vida feliz, máquinas que vuelan hacia lo absoluto, escotillones y fosos que conducen a la nada feliz. Pasó de largo junto a las estatuas de los dioses, conocidos y desconocidos, contempló los graneros del espíritu, donde se amontonan fardos y gavillas (pues a partir de su animalidad el hombre lleva en la sangre el deseo de asegurarse y de cubrirse). Apartó a un lado la cortina de los bares donde el absintio crea la entrada a los iniciados a los infiernos y paraísos artificiales. Subió a una montaña, contempló los campos [...]. Se edificaban ciudades sobre los escombros de colonias sumergidas; aquí rugía una guerra, allí se extendía la paz; [...]. Nadie conocía el nombre del Padre. [...] nadie presentía que existía⁹²⁴.

Para von Balthasar, ontológicamente Dios siempre es objeto de contemplación a través de su creación, aunque al hombre actual le agote el esfuerzo metafísico, quizás por la falta de asombro hacia el cosmos, y en cierta medida, por la «profanación especulativa de la revelación del amor divino»⁹²⁵.

¿Cómo se puede humanizar al mundo? ¿Únicamente a través de programas ideológicos y de políticas? ¿Cuál es el papel de una Iglesia que es una mera institución u organización al margen de cualquier connotación divina? Balthasar busca respuestas a estas preguntas a partir de la función del *cristiano anónimo*, del desarrollo y del progreso de la humanidad. Aunque la apertura de la Iglesia al mundo no conlleve su revalorización, en cambio, goza de una *luz anónima* para que todavía siga brillando la verdad en el mundo. Más aún, su persecución y su exterminio no impide que no se apague. En este aspecto, no le falta razón a von Balthasar cuando trata de indagar en qué consiste y de dónde procede la fuerza de la verdad que tanto irrita e impulsa a su persecución. En su obra dedicada a Giussani, *El compromiso del cristiano en el mundo*, el intelectual suizo también debate acerca del verdadero valor de la libertad que algunos observan como una vieja utopía ya sea cristiana o comunista. Lo cierto es que si el cristiano deja atravesar, como si de un

⁹²⁴ H. U. VON BALTHASAR, *El corazón del mundo*, 44-45.

⁹²⁵ Véase el capítulo sobre *Encuentro con Dios en el mundo actual*, de H. U. von Balthasar en J. B. METZ (Ed.), *Fe y entendimiento del mundo* (Taurus, Madrid 1970) 2-41, la cita en pág.40.

rayo de luz se tratase, la automanifestación de Dios en la encarnación, entonces la libertad perfecta será conquistada gracias a una fuerza que, Balthasar considera ultraterrena, y cuyas utópicas esperanzas apuntan a un fin supratemporal⁹²⁶.

En efecto, el cristianismo sólo tendrá peso desde el punto de vista escatológico si consigue transformar activamente el mundo desde la rotunda afirmación joánica (Jn 14,6). Así, sin necesidad de «explicar» el misterio de Dios, pues gracias al tiempo mortal pero definitivo de un hombre, la vida de los hombres ha quedado liberada de la muerte⁹²⁷.

9.3. Las realidades últimas del hombre

Las obras sobre escatología en el ámbito alemán se han multiplicado en los últimos años. Precisamente en su manual sobre la muerte y la vida eterna, Ratzinger ofrece una valoración positiva del tríptico teológico del autor suizo, sobre todo del volumen último de la Teodramática, dedicado precisamente al *último acto*⁹²⁸. Es una nueva forma de entrar en diálogo con el mundo desde la propia visión de la fe, aunque con algunas expresiones inauditas aplicadas a Dios, al menos para la teología clásica.

No se trata por cierto de un manual de escatología, pero, con sus profundos análisis sobre la esencia de la esperanza cristiana y sobre el dolor de Dios, sobre el juicio y sobre la plenitud, esta obra hace una aportación fundamental para una profundización de la temática escatológica, que, teniendo en cuenta esos aspectos, podría ser liberada de una reducción antropológica así como de una consideración demasiado puntual de las preguntas clásicas de la escatología⁹²⁹.

⁹²⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El compromiso del cristiano en el mundo* (Encuentro, Madrid 1981) 7-13.

⁹²⁷ Con el hombre llamado Jesús aparecen las realidades últimas, es decir, la escatología en su forma definitiva y plena. Cf. H. U. VON BALTHASAR - J. RATZINGER, *¿Por qué soy todavía cristiano? ¿Por qué permanezco en la Iglesia?* (Sígueme, Salamanca 2013) 31-35.

⁹²⁸ Puede consultarse en H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 5 *El último acto* (Encuentro, Madrid 1997).

⁹²⁹ J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna* (Herder, Barcelona 2007) 257; *Escatología y utopía en Resurrección y vida eterna O.C. X*, 216-217.

Desde la elaboración de su tesis doctoral sobre escatología, el tema no ha dejado de ser preocupante para von Balthasar. Ello le ha llevado a elaborar una teología sobre las realidades últimas de la existencia porque en definitiva «lo que resume toda amenaza natural es la muerte [...]. Aquí la antigua filosofía de la angustia tropieza con sus límites. Ha visto que la substancia está totalmente amenazada por la muerte»⁹³⁰. Así es, en todas las culturas el hombre ha tratado de buscar una explicación a la muerte como si de un problema se tratase. Von Balthasar repasa sucesivamente las soluciones que se han planteado al respecto a lo largo de la historia, desde la visión separatista de lo que es mortal de lo inmortal que no muere, propuesta por Buda, Lao-Tse o Sócrates, hasta la solución cósmica de Heráclito, Pitágoras o Aristóteles. Así, entre la oscilación del idealismo trascendente de los primeros y la cosmología inmanente de los segundos, von Balthasar sitúa el punto de inflexión de la que denomina *la curva de la escatología occidental*, cuando una vez superada la filosofía estoico-platónica, el espíritu pagano es conducido hacia la novedad cristiana que, sin abandonar por completo la concepción platónica del alma liberada, celebra paradójicamente la resurrección de la carne.

Von Balthasar observa como la escolástica está más cercana a la escatología aristotélica-estoica de lo que lo está la patrística. Por ese motivo señala que para Tomás de Aquino el tiempo terminará cuando cese el movimiento giratorio de las esferas y la resurrección se produzca entonces en los términos de un acontecimiento insertable en las leyes del cosmos. Pero al ser ésta una visión superada por la concepción moderna del mundo, Balthasar ve más ventajosa la solución platónica a la hora de abordar el problema de la existencia corpórea, siempre desde el ángulo problemático de la muerte. Ciertamente, «todo el progreso de la ciencia no ha logrado esclarecer ningún fleco del misterio de la muerte; al contrario, la época

⁹³⁰ A partir de la obra de Kierkegaard *El concepto de la angustia* (1844), el teólogo suizo, en una obra considerada menor dentro de su vastísima producción, reflexiona sobre la esencia de la angustia, sobre la tensión o el drama de la existencia trascendente y contingente. Así pues, desde la perspectiva teológica y filosófica, con Tomás de Aquino, Aristóteles y otros grandes pensadores, von Balthasar intenta –como él mismo advierte– «sacar algo más y algo más profundo que el planteamiento ‘psicológico’ del gran danés». H. U. VON BALTHASAR, *El cristianismo y la angustia* (Caparrós, Madrid 1998) 31, 82-83.

de la ciencia moderna nos ha quitado incluso el barruntar metafísico acerca del destino de los difuntos»⁹³¹.

Para el hombre más culto de nuestro tiempo, en opinión del teólogo De Lubac⁹³², la gran paradoja única y singular, tan irrepetible como inimitable, con toda su carga de implicaciones para el hombre ordinario, radica en que Dios se ha hecho hombre para poner a prueba, como sostiene Pablo, la obra personal y universal de la humanidad⁹³³. En definitiva, la utopía cristiana no halla fácilmente ningún rival que supere una idea que es desbordante e inconstruible por las propias fuerzas humanas, pero que se torna real con el acontecimiento de la resurrección de Jesucristo⁹³⁴.

9.4. El influjo de la experiencia mística de Adrienne von Speyr

Adrienne von Speyr nace en 1902 en la ciudad suiza La Chaux-de-Fonds. Médico de profesión y de confesión religiosa protestante, en 1940 se convierte al catolicismo gracias a von Balthasar, su confesor y también su guía, quien constata en primera persona la misión a la que ha sido llamada su compañera espiritual⁹³⁵.

⁹³¹ Aquí señala con contundencia lo que le espera al hombre. Así pues, «la resurrección de la carne es el único rescate posible de la existencia terrena en Dios. No se trata de un ‘después’ ni un ‘más allá’, sino de que llegue a ser eterna esta vida vivida. Entender lo que nunca [se ha] entendido, amar por completo, plena e infinitamente, lo que no hemos amado hasta el final. Pero todo eso en Dios [...]. Esto sobrepasa toda imaginación y especulación [...] el hombre colmado de vida eterna, resucitado por Dios con cuerpo y alma de entre los muertos». H. U. VON BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo. Las cosas últimas del hombre y el cristianismo* (Encuentro, Madrid 2008) 15-31, las cita en pág. 95 y 100.

⁹³² H. DE LUBAC, «Ein Zeuge Christi in der Kirche: Hans Urs von Balthasar»: *Internat. Kath. Zeitschr* 4 (1975) 390-409, cita en pág. 392, en J. RATZINGER «Homilía pronunciada en el funeral de Hans Urs von Balthasar»: *Communio* 4 (1988) 350.

⁹³³ «Aquél cuya obra, construida sobre los cimientos, resista, recibirá la recompensa. Más aquél cuya obra quede abrasada, sufrirá el castigo. Él, no obstante, quedará a salvo, pero como quien escapa del fuego» (1Cor 3,14-15).

⁹³⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El cristianismo es un don* (Paulinas, Madrid 1971, ²1972) 247-256.

⁹³⁵ Al margen de la documentación propia de la que dispone von Balthasar, existen dos autobiografías sobre la vida de Adrienne von Speyr: la primera bastante voluminosa alcanza temporalmente hasta la edad de 24 años e incluye la juventud y el proceso religioso, A. VON SPEYR, *Aus meinem Leben* (Johannes, Einsiedeln 1968); la segunda, a petición de von Balthasar, bajo el título *Geheimnis der Jugend*, recoge las vivencias de carácter religioso hasta el año de su conversión.

Hasta el momento de la muerte de von Speyr en 1967, von Balthasar compartirá con ella numerosas obras y publicaciones. Así pues, durante veintisiete años el gran erudito se inspiró en las experiencias y aportaciones de naturaleza carismática vividas por su compañera. Él mismo afirma: «utilicé sin escrúpulos ideas que ella me transmitía. [...] Debo a Adrienne von Speyr numerosas sugerencias para homilías y conferencias de todo tipo [...]. En conjunto, aunque las proporciones sean incalculables, ciertamente yo he recibido de ella más que ella de mí»⁹³⁶. Para Ratzinger lo escrito por von Balthasar «sobre el sábado santo nos remite evidentemente al encuentro con la experiencia mística de von Speyr, pero también está muy próximo a su dolorosa experiencia de la aparente ausencia de Dios en su Iglesia»⁹³⁷. De ahí la importancia de postular el diálogo para llevar a cabo una adecuada apertura ecuménica y una reflexión profunda sobre los verdaderos problemas de la existencia humana. En este aspecto, inspirado claramente por la obra balthasariana, Ratzinger nos habla del verdadero diálogo cristiano, que sin duda comienza con la encarnación, porque sólo desde ahí el mensaje cristiano en términos de lenguaje humano puede abordar la palabra divina a través de la humana, con sus distintos «modos de pensar, de imaginar y de sentir»⁹³⁸.

La obra de Adrienne von Speyr que en 1953 estaba compuesta de sesenta volúmenes, no recibe valoraciones unánimes. Mientras que a Ratzinger nunca le gustó –quizá por su falta de experiencia mística⁹³⁹–, en cambio a von Balthasar le parece mucho más importante que su propia obra. Incluso llega a ocuparse durante

⁹³⁶ En la presentación de su libro dedicado a Adrienne, von Balthasar indica algunos ejemplos de las experiencias que ella tuvo de la Pasión y del Infierno, que se dejan sentir en algunas de sus obras: *El corazón del mundo* (1945); *El cristiano y la angustia* (1951); *El problema de Dios en el hombre actual* (1956), además de un largo etcétera (las fechas de las obras indicadas corresponden a la edición alemana). Balthasar también le debe la perspectiva esencial de su *Gloria*. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Adrienne von Speyr. Vida y misión teológica* (Encuentro, 1986) 5-8.

⁹³⁷ J. RATZINGER «Homilía pronunciada en el funeral de Hans Urs von Balthasar»: *Communio* 4 (1988) 352.

⁹³⁸ Véase el capítulo «Dios habla como hombre», en H. U. VON BALTHASAR, *Verbum caro. Ensayos teológicos I* (Encuentro, Madrid 2001) 77-102; J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología* (Herder, Barcelona 1972) 324-328.

⁹³⁹ Cf. BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones con Peter Seewald* (Mensajero, Bilbao 2016) 189.

más tiempo de la publicación de los escritos inéditos de su compañera espiritual que de los suyos propios. Ciertamente, la mujer que tuvo visiones del Libro del Apocalipsis y que vivió *infiernos de misión* como parte del misterio central del Sábado Santo, influye de manera decisiva en las decisiones más importantes de la vida de von Balthasar, como es la adoptada en 1950 a petición de ella, de abandonar la Compañía de Jesús⁹⁴⁰. Puede decirse que el influjo de von Speyr fue absolutamente decisivo en la obra del gran erudito suizo, quien incluso llega a confesar: «Sus obras y las mías no son divisibles, ni psicológicamente ni filológicamente, constituyen las dos mitades de un todo que tiene un serio fundamento como centro»⁹⁴¹. En efecto, Speyr, con quien Balthasar funda el instituto secular de inspiración ignaciana *la Comunidad de san Juan*⁹⁴², ha ejercido un potente influjo en el pensamiento del autor suizo, en la elaboración de su obra, en una visión teológica reforzada con una profunda espiritualidad.

⁹⁴⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Adrienne von Speyr. Vida y misión teológica* (Encuentro, 1986) 8.

⁹⁴¹ Puede consultarse H. U. VON BALTHASAR, *Rechenschaft 1965. Mit einer Bibliographie der Veröffentlichungen* (Johannes 1965) en A. SICARI «Teología y santidad en la obra de Hans Urs von Balthasar»: *Communio* 4 (1988) 305-316, la cita en pág.309.

⁹⁴² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Il filo d'Arianna attraverso la mia opera* (Jaca, Milano 1980) 58. Sobre el Instituto puede consultarse en H. U. VON BALTHASAR, *L'institut Saint Jean. Genèse et principes* (Lethieulleux, Paris 1986).

CONCLUSIÓN

«Los hombres se han esforzado continuamente por alcanzar un saber último y universal acerca de la realidad. Han surgido así, a lo largo de la historia, muchas doctrinas que intentaban dar una explicación profunda del universo»⁹⁴³. Así pues, el nihilismo o vacío actual no se entiende sin el resultado del marxismo que nace del fracaso del liberalismo y cuyo precedente hunde sus raíces en el racionalismo. Éste se comprende desde la metafísica medieval, deudora a su vez en muchos de sus postulados de la obra platónica y aristotélica. En opinión del ingenioso escritor británico Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), un gran apasionado de la verdad:

Hombres como Aquino juzgaron conveniente corregir a Platón apelando a Aristóteles, que tomaba las cosas como las encontraba. [Pero], el pánico ante el peligro aristotélico que paso por los altos puestos de la Iglesia fue probablemente un viento seco del desierto, más cargado realmente de miedo a Mahoma que de miedo a Aristóteles⁹⁴⁴.

Naturalmente, Chesterton se refiere a la interpretación averroísta de Aristóteles y a las condenas parisinas de Tomás de Aquino de 1220 y 1277, ya que durante la escolástica medieval no fueron aceptados sin reservas los planteamientos griegos en el desarrollo del método especulativo. A pesar de que el cristianismo ha concedido siempre cierta preminencia a la búsqueda platónica⁹⁴⁵, sin embargo Platón, Plotino y en general los gnósticos no reconocen «la idea de la oscuridad

⁹⁴³ T. ALVIRA - L. CLAVELL - T. MELENDO, *Metafísica* (EUNSA, Pamplona 1982, ²2001) 15.

⁹⁴⁴ A Chesterton le parece irónico, ya que en su opinión resulta más fácil armonizar la doctrina de Jesús con el pensamiento de Aristóteles que éste con el pensamiento de Mahoma. Cf. G.K., CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino* (Rial, Madrid 2016) 128.

⁹⁴⁵ Sobre dicha búsqueda, véase el estudio interpretativo del mito de la caverna de Platón, presentado por Heidegger para esclarecer la idea de verdad como parte esencial de la historia del hombre. Cf. M. HEIDEGGER, *De la esencia de la verdad* (Herder, Barcelona 2007) 109-112.

intelectual, del abandono del intelecto y, por consiguiente, la superación del conocimiento por el amor»⁹⁴⁶. Si bien es cierto que en el platonismo medio y en el neoplatonismo hay toda una teoría sobre el rapto extático de amor causado por la contemplación en la oscuridad del Uno.

La llamada a la vida pitagórica, tratando de alejar la desconfianza que envuelve a la cuestión sobre el sentido y a la propia capacidad del pensamiento, se escucha en el famoso diálogo entre Sócrates y Fedón, pues para Platón, en caso contrario, el conocimiento y la investigación perderían toda su firmeza y solidez⁹⁴⁷. Para Guardini está claro que «se ha tambaleado un *'logos'*, que nosotros teníamos por consistente y esto ha provocado la duda»⁹⁴⁸. De este modo, el conocimiento sensorial es servido como único y exclusivo alimento de la razón, olvidándose la grandeza del hombre frente al animal.

Desde hace tiempo Occidente vive bajo la amenaza de la gran pérdida que supone renunciar a la verdad de la existencia. Para Benedicto XVI, el diálogo entre Sócrates y Fedón ha de servir de estímulo para no rechazar aquellos interrogantes tan característicos y propios del recorrido de la existencia humana⁹⁴⁹. Ahora bien, formularlos exige valentía y no negar a la razón humana su propia grandeza⁹⁵⁰.

⁹⁴⁶ En el artículo de diccionario publicado en 1961 «Historia de la teología del amor», Ratzinger habla de una teología del amor en disputa con la gnosis en los primeros desarrollos patrísticos. De este modo, distingue entre el amor en la especulación trinitaria de Agustín, la idea del amor estático formulada por el Pseudo Dionisio o, lo que es lo mismo, el abandono del intelecto que pasivamente es superado por el amor, y la noción de lo apetecible a la razón según Tomás, además del amor exclusivo a Dios de Escoto y, finalmente, el amor a partir de una concepción psicológica propia de la época moderna. Cf J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, O.C. IV (BAC, Madrid 2018) 554-558.

⁹⁴⁷ PLATÓN, *Fedón*, 90c-d.

⁹⁴⁸ R. GUARDINI, *La muerte de Sócrates* (Palabra, Madrid 2016) 282-283.

⁹⁴⁹ Las preguntas de fondo que atraviesan toda cultura y época tratan de desentrañar el misterio acerca de ¿quién soy?, ¿de dónde vengo y adónde voy?, ¿por qué existe el mal?, ¿qué hay después de esta vida? Como señala *Fides et ratio*, la orientación de la existencia dependerá forzosamente de las respuestas dadas a dichos interrogantes (FR n.1).

⁹⁵⁰ BENEDICTO XVI, Discurso en la Universidad de Ratisbona: «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones», Ratisbona (Alemania), 12 de septiembre de 2006.

Vale la pena escuchar a Ratzinger la manera de expresarlo, desde del profundo respeto por la filosofía griega:

El hecho de que Sócrates, un pagano, haya podido llegar a ser, en un cierto sentido, profeta de Jesucristo tiene su justificación, según pienso, precisamente en dicha cuestión fundamental. Ello supone que al modo de filosofar que inspiró se le haya concedido, por así decirlo, un privilegio histórico salvífico y que haya llegado a ser forma adecuada para el *Logos* cristiano, en cuanto que se trata de una liberación mediante la verdad y para la verdad. Si se prescinde de las contingencias históricas [...], se reconoce en seguida cuánto afecta en el fondo, aun con argumentos diversos y otra terminología, a la misma cuestión frente a la que hoy nos encontramos. La renuncia a admitir la posibilidad de que el hombre conozca la verdad conduce ante todo a un uso puramente formalista de las palabras y los conceptos. A su vez la pérdida de los contenidos lleva a un mero formalismo de los juicios, [tanto] ayer como hoy⁹⁵¹.

Heráclito y los pitagóricos obtienen del orfismo el concepto de *metempsícosis*⁹⁵², y el concepto de vida como vía de purificación o expiación, es decir, la vida dedicada a la contemplación, al conocimiento y a la ciencia. Entienden así que solo la búsqueda de la verdad ennoblece al hombre. Sobre los términos griegos *metempsychosis* o *metensomatosis*, que designan la doctrina de la reencarnación del alma humana en otro cuerpo después de la muerte, incluido el reino animal, José Rico Pavés presenta la visión de dicha doctrina en el hinduismo y budismo, y su influen-

⁹⁵¹ La cuestión a la que se refiere Ratzinger para poder comparar a Sócrates con Jesucristo no es otra que «la confianza en la posibilidad de que el hombre conozca la verdad». Cuestión subrayada enérgicamente por Guardini en su obra *La muerte de Sócrates*. J. RATZINGER, *Conciencia y Verdad*, en *Introducción al cristianismo O.C.* IV (BAC, Madrid 2018) 666.

⁹⁵² «Así se llama la doctrina que admite la transmigración del alma en varios cuerpos. Implica de ordinario una concepción negativa del cuerpo (dualismo antropológico) y un ideal ético que tiende a purificar el alma y a separarla al máximo del cuerpo. Los órficos fueron los primeros en introducir esta creencia, adoptada más tarde por los pitagóricos, aunque modificando el concepto de purificación, que ya no se confiaba a las prácticas rituales sino a la ciencia –sobre todo a la matemática–, porque purifica y eleva el alma». G. REALE - D. ANTISERI, *Historia de la Filosofía*. I. *De la Antigüedad a la Edad Media*. 1. *Filosofía antigua-pagana* (Herder, Barcelona 2010, reimpr. ³2010) 31.

cia en la filosofía griega gracias a Pitágoras. En este sentido, la creencia en la reencarnación está cada vez más difundida como signo único de esperanza debido a que «muchos creen encontrar en la reencarnación respuesta satisfactoria a determinados interrogantes [...]: la vida sería demasiado breve como para reparar defectos o cumplir metas. Se percibe una desproporción entre nuestra limitada vida terrena y la retribución eterna que sigue de ella»⁹⁵³.

Frente a la importancia del papel nada discutible que ha ejercido la filosofía griega en el pensamiento occidental, es necesario preguntarse: ¿la tradición cristiana da la espalda al platonismo? Ciertamente, el influjo agustiniano junto a la visión positiva de los Padres no parecen indicarlo así. Son muchos los nexos existentes entre cristianismo y platonismo. Autores como Orígenes, Gregorio de Nisa y Clemente de Alejandría –maestro de san Atanasio– han sido considerados neoplatónicos. También la matriz agustiniana de corte platónico ha estado presente en Duns Scoto o en la obra del maestro Eckhart, que en el siglo XIV revive una nueva línea neoplatónica, reproducida y traducida más tarde por Nicolás de Cusa. Así pues, nuevamente se revaloriza la navegación agustiniana que alcanzará a la filosofía alemana de los siglos XIX y XX, con Hegel y Heidegger entre otros⁹⁵⁴.

Como hemos estudiado, uno de los autores más presentes en el pensamiento ratzingeriano es Agustín de Hipona, a quien el joven alemán comenzó a leer en 1946 atraído por su lucha personal que tanto le interpelaba⁹⁵⁵. Para san Agustín lo más necesario «para el conocimiento de la verdad, para el conocimiento de Dios,

⁹⁵³ El cristianismo ante la reencarnación y las objeciones desde la fe cristiana, en J. RICO PAVÉS, *Escatología Cristiana. Para comprender qué hay tras la muerte. Introducción teológica* (Universidad Católica San Antonio, Murcia 2002) 218-222.

⁹⁵⁴ También es el caso de la filósofa de origen judío Hannah Arendt, que además de alumna y amiga personal de Martin Heidegger, realiza su tesis doctoral sobre el amor en san Agustín, bajo la dirección de Karl Jaspers, como ya se ha mencionado anteriormente. La tesis fue defendida en 1928 en la Universidad de Heidelberg, unos años antes de que la filósofa abandonara Alemania en 1933. Véase su publicación en H. ARENDT, *El concepto de amor en san Agustín* (Encuentro, Madrid 2001).

⁹⁵⁵ Cf. BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones con Peter Seewald* (Mensajero, Bilbao 2016) 111.

no es una perspicacia filosófica cargada de orgullo, sino una humilde fe purificadora»⁹⁵⁶. Tal como trasmite Pablo a los de Corinto en su predicación, el conocimiento del misterio cristiano no se fundamenta «en persuasivos discursos de sabiduría, sino en la demostración del Espíritu y de su poder, para que vuestra fe no se apoye en la sabiduría de hombres, sino en el poder de Dios» (1Cor 2,1-5)⁹⁵⁷. En opinión del jesuita norteamericano Thomas Peter Rausch (1941-), la humildad está muy presente en la epistemología ratzingeriana, pero desde la perspectiva agustiniana y tomista:

El pensamiento de Ratzinger sigue estando profundamente influido por el pesimismo sobre lo humano que es evidente en san Agustín. La confianza que uno encuentra en santo Tomás en lo que se refiere a la integridad del conocimiento y la voluntad humanos está ausente en Ratzinger⁹⁵⁸.

Tal ausencia de algún modo también alcanza a la propia teología católica. En tal sentido indica Ratzinger que el tomismo impulsado por León XIII había tomado fuerza durante el primer cuarto del siglo pasado, pero tras el Concilio Vaticano II «en la conciencia pública se había convertido en dominante la opinión de que en la filosofía se daba la absoluta libertad de búsqueda racional de la esencia de las cosas y, por consiguiente, la igualdad fundamental de todas las opciones filosóficas»⁹⁵⁹. Para Ratzinger, el tomismo como base de la teología católica parecía venirse abajo y la crisis exegética ponía en entredicho el anclaje y el contexto racional de la fe católica.

Sin duda alguna el joven Ratzinger apuesta por el pensamiento agustiniano, lejos de la escolástica más impersonal. Aunque en un primer momento al santo africano no le parecieron muy verosímiles los relatos del Antiguo Testamento y

⁹⁵⁶ J. CORKERY, «Joseph Ratzinger's Theological ideas: 3. On Being Human»: *Doctrine and Life* 56 (2006) 21.

⁹⁵⁷ Pablo habla de una sabiduría al margen de los sabios y de los poderosos de este mundo. Una sabiduría «misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra» (cf. Co 2,6-7).

⁹⁵⁸ T. P. RAUSCH, *Benedicto XVI. Una visión teológica del mundo* (Mensajero, Bilbao 2013) 79-81.

⁹⁵⁹ Véase el prólogo de 19 de marzo de 2014, en J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo, O.C.* IV (BAC, Madrid 2018) XIX.

tampoco le satisfizo la filosofía o el maniqueísmo, sin embargo, más adelante descubrirá lo que en opinión de Ratzinger se convierte en la fórmula de su vida: «En los platónicos aprendí que ‘al principio era la Palabra’. Los cristianos me han enseñado que ‘la Palabra se ha hecho carne’. Y de ese modo la Palabra ha venido también a mí»⁹⁶⁰.

Durante los años en que Ratzinger estudia a Agustín, asimila cierto influjo platónico al intentar comprender la revelación y el misterio de Dios según la visión agustiniana. Ciertamente, para el de Tagaste, las huellas de Dios en la creación y la inquietud del corazón constituyen las vías de manifestación de la divinidad⁹⁶¹. Como dice Maritain, «hay en la inteligencia humana un deseo natural de ver en su esencia a este mismo Dios que conoce por las cosas que Él ha creado»⁹⁶². En este sentido, Rogelio Rovira pone de manifiesto que la tesis del filósofo francés, al margen de su formación tomista, alude a la famosa invocación agustiniana de las *Confesiones*⁹⁶³.

⁹⁶⁰ En *las últimas conversaciones*, Benedicto XVI asegura que: «Necesitamos al Dios que ha hablado y sigue hablando, al Dios vivo. [...] Pero en algún lugar debe ser accesible también al entendimiento [...] Pues] lo que no tiene nada que ver con el entendimiento [...] tampoco puede ser integrado en el conjunto de mi existencia; no deja de ser un cuerpo extraño». BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones con Peter Seewald*, 112, 140-141. El Papa no indica de dónde toma la cita del santo hiponense.

⁹⁶¹ Cf. J. MARTÍNEZ GORDO, «La cristología de J. Ratzinger-Benedicto XVI a la luz de su biografía teológica»: *Cuadernos CJ* n.158 (2008) 10. Sobre la sospecha de platonismo en el pensamiento de Ratzinger, véase también A. NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger: an introductory study* (T. & T. Clark, Edinburgh 1988) 26-50.

⁹⁶² Maritain toma conciencia de que el deseo de conocer a Dios no puede ser satisfecho por la sola naturaleza del hombre. De ese modo, se trata de un deseo «ineficaz», que al mismo tiempo es un deseo natural y necesario, pues como dice el filósofo francés «nace de lo más íntimo de la sed de nuestra inteligencia por el ser; es una nostalgia tan profundamente humana que toda la sabiduría y la locura del comportamiento del hombre tiene en ella su más secreta razón». J. MARITAIN, *Aproximaciones a Dios* (Encuentro, Madrid 1994) 101-103.

⁹⁶³ Véase la presentación de Rogelio Rovira a la obra publicada en 1949, cuyo origen es la conferencia pronunciada por Maritain sobre el significado del ateísmo contemporáneo. Cf. J. MARITAIN, *La significación del ateísmo contemporáneo* (Encuentro, Madrid 2012) 5-9.

Aunque Ratzinger observe en el platonismo la trascendencia divina, no por ello vislumbra en él el contacto entre Dios y el hombre⁹⁶⁴. Así, en Agustín se aprecia el influjo platónico, pero sobre todo, resalta en su pensamiento la frescura, la vitalidad y la belleza, que son claves esenciales que penetran profundamente en el desarrollo espiritual y teológico del joven teólogo alemán. Sin duda, el pensamiento agustiniano impregna su forma de hacer teología, por lo que no resulta extraño que afirme: «personalmente, soy un poco más platónico. Con eso quiero decir que creo que hay una especie de memoria, como un recuerdo de Dios grabado en el hombre, y que hay que despertarlo en él»⁹⁶⁵. Muchos otros pensadores dentro y fuera del cristianismo también están de acuerdo con la doctrina agustiniana y el lugar central que ocupan las ideas platónicas en el conocimiento filosófico⁹⁶⁶. El propio Tomás Aquino se pregunta si hay o no tales ideas, y para ello cita las palabras de San Agustín cuando dice: «Es tanta la fuerza existente en las ideas que, sin entenderlas, nadie puede ser sabio»⁹⁶⁷. Naturalmente, la distinción entre la concepción platónica de la idea y la doctrina cristiana de la misma es clara. En efecto, si para Platón la idea no es más que la esencia inteligible que, hipostasiada, se basta a sí misma, por el contrario, en el contexto cristiano (para Agustín, Tomás, Buenaventura o Escoto) sólo es concebida como la posible relación ejemplar entre las criaturas y la esencia creadora.

De otro lado, más allá del platonismo y la doctrina de las ideas, para el joven Ratzinger resulta mucho más atractiva la eclesiología agustiniana y el concepto bonaventuriano de revelación en la historia de la salvación que la teología escolástica estudiada en Frisinga. Incluso compara al Doctor Angélico y al Seráfico Doctor en los siguientes términos:

⁹⁶⁴ La insostenibilidad del dogma platónico para Agustín se observa en que él cree no sólo en la creación del mundo por Dios, sino en su participación en él principalmente por la encarnación de su Hijo. Cf. J. RATZINGER, *La unidad de las naciones. Una visión de los Padres de la Iglesia* (Fax, Cristiandad, Madrid 1972, 2011) 98-100.

⁹⁶⁵ J. RATZINGER, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio. Una conversación con Peter Seewald* (Palabra, Madrid 1997, 2006) 45, 67.

⁹⁶⁶ Véase, AGUSTÍN DE HIPONA, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 83, q.46.

⁹⁶⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh.* I q.15 a.1.

Tomás y Buenaventura se estimaban tanto en sus diferencias como en los aspectos en que coincidían. El debate propio de la escolástica ha de mantenerse en pie. [...] Merece la pena discutir sobre algunos aspectos. Todas las diferencias de enfoques y temperamentos se unen formando una sola unidad, la cual une y reconduce las cuestiones actuales a las cuestiones planteadas ya en el siglo XIII⁹⁶⁸.

Con el tiempo la distancia mantenida entre el teólogo bávaro y el tomismo se fue acortando. Él mismo así lo indica: «Admiré una nueva interpretación de santo Tomás de Aquino, muy distinta de la filosofía neoescolástica que habíamos estudiado hasta ese momento»⁹⁶⁹. Tal percepción se debe en parte a la visión tomista presente en la teología de Henri de Lubac⁹⁷⁰, y en parte también a la teología de la historia de Hans Urs von Balthasar, pero ambos casos sin restar un ápice de mérito a su maestro Söhngen, quien «pertenecía [a] aquella corriente dinámica del tomismo, que había hecho propias la pasión por la verdad y la resolución de la pregunta sobre el fundamento y fin de toda la realidad que se había planteado el Aquinate»⁹⁷¹.

Hay quienes consideran que tanto el obispo de Hipona como el general de la orden franciscana guardan –salvando las diferencias de sus respectivas trayectorias teológica, espiritual y académica– un cierto paralelismo biográfico con el teólogo Ratzinger⁹⁷². Observable también en Romano Guardini, con quien Ratzinger

⁹⁶⁸ Véase el prólogo J. RATZINGER (ed.), *Aktualität der Scholastik?* (Pustet, Ratisbona 1975) 5, en P. BLANCO, *Benedicto XVI. La Biografía* (San Pablo, Madrid 2019) 97.

⁹⁶⁹ La cita se refiere a *Surnaturel: études historiques*, la obra de H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel* (Cerf, Paris 2000); «Le futur Benoît XVI et Henri de Lubac»: *Bulletin de la Association Internationale Cardinal Henri de Lubac* 7 (2005) 8, en ID., *La Teología de Joseph Ratzinger. Una introducción* (Palabra, Madrid 2011) 30.

⁹⁷⁰ «Henri de Lubac era considerado según su propio testimonio como ‘tomistas’ e incluso ‘neotomista’». C. IZQUIERDO, «El teólogo y su teología: Henri de Lubac y ‘surnaturel’ (1946)»: *Revista Española de Teología* 64 (2004) 483-510, pág. 491.

⁹⁷¹ J. RATZINGER *Mi vida. Autobiografía* (Encuentro, Madrid 1997, 2005) 81.

⁹⁷² Cf. J. RATZINGER, *Yo, Benedicto XVI. El pensamiento del Papa sobre Dios y el hombre* (Cobel, Madrid 2010) 13-15.

comparte un carácter interior y una delicada salud⁹⁷³. Ambos han escrito sus autobiografías en plena madurez de sus vidas y defendido sus trabajos de habilitación para la libre docencia sobre el pensamiento de san Buenaventura, además comenzaron sus carreras académicas en la Universidad de Bonn⁹⁷⁴.

En la *Escuela de Múnich* la formación teológica de Ratzinger estuvo basada en el estudio bíblico, patrístico y litúrgico, sin perder de vista la perspectiva ecuménica, dejando entrever así un menor interés por la filosofía tomista⁹⁷⁵. Ello no implica que careciera allí de una formación potente desde el punto de vista cristológico y como el propio Ratzinger indica, con el sello de la Iglesia antigua. Su pensamiento se nutre entonces de una teología que buscaba desde la novedad progresista su propia renovación desde la raíz misma y la modernización de la propia Iglesia⁹⁷⁶. Gracias a nombres como Guardini, de Lubac, von Balthasar o Congar, Ratzinger encuentra una nueva manera de hacer teología basada en el redescubrimiento de la Patrística y, por tanto, más alejada de la visión escolástica, como admite en su propia biografía:

El encuentro con [...] el gran pensador judío Martin Buber, fue un acontecimiento que marcó mi camino espiritual, aun cuando el personalismo, en mi caso se unió casi por sí mismo con el pensamiento de san Agustín que, en las 'Confesiones', me salió al encuentro en toda su apasionada y

⁹⁷³ Como indica López Quintás en su estudio introductorio del gran tratado sobre ética de Guardini, su salud tanto física como psíquica era sumamente delicada. A partir de 1955 se añaden los sufrimientos provocados por «la neuralgia del trigémino y el asma. Del primero afirma [Guardini] que era como 'dolor puro'. Nunca pudo descubrir a qué se debía ni por qué comenzaba y cesaba de repente. El asma lo asfixiaba a menudo y le daba una impresión de achicamiento. 'Hay aire por todas partes, pero el que está achicado no recibe ninguno. En el hombre se instala la angostura'». A ello hay que añadir los problemas cardíacos que le obligan a continuos ingresos hospitalarios. Cf. R. GUARDINI, *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich* (BAC, Madrid 1999) XXI. La cita véase en ÍD, *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns* (Schöningh, Paderborn 1980) 33.

⁹⁷⁴ Cf. R. GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía* (Encuentro, Madrid 1992).35-37, 49-50.

⁹⁷⁵ No obstante, Ratzinger valora positivamente la nueva interpretación de Tomás de Aquino impulsada por el filósofo y profesor de Múnster Josef Pieper (1904-1977), que según Benedicto XVI también «seguía la pista de lo nuevo». Con él compartió el círculo de profesores que se reunían todos los sábados en casa del propio Pieper. «Era una hermosa forma intrauniversitaria de buscar equilibrio». Cf. BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones con Peter Seewald*, 185.

⁹⁷⁶ Cf. *Ibíd.*, 110-117.

profunda humanidad. En cambio, tuve más bien dificultades en el acceso al pensamiento de Tomás de Aquino, cuya lógica cristalina me parecía demasiado cerrada en sí misma⁹⁷⁷.

Con una bonita historia hasídica del rabí Levi Jizchak de Berditschew sobre el balbuceo del hombre ante Dios, Martin Buber manifiesta con total convencimiento de que hay algo que es mayor que la inteligencia, pues habla de un conocimiento que supera al de las palabras y los conceptos, un conocimiento que está por encima del conocimiento verbal porque es el conocimiento del corazón⁹⁷⁸. En efecto, sin hacer apología del balbuceo del pensamiento humano frente al misterio divino, indica Ratzinger que, ante Dios, «los grandes conceptos fundamentales [...] solo son válidos al ser considerados, al mismo tiempo, inútiles y son permitidos tan solo como miserables tartamudeos, pero nada más»⁹⁷⁹. Gracias a su filosofía dialógica, nutrida de la Escritura y de un fuerte arraigo en la cosmovisión actual, el filósofo judío lanza su alerta sobre los nocivos efectos de una libertad incondicional, causa de una fractura interna en la vida de los hombres, poco visible pero que no deja de ser extraordinariamente relevante.

Buber –según Ratzinger– es un ejemplo de vida y de fe en medio de la historia contemporánea, un hombre que ha creído sin complejos en el mundo actual.

⁹⁷⁷ Esta visión del tomismo neoescolástico impersonal y rígida se debe al profesor que le enseñó filosofía en Frisinga, Arnold Wilmsen. J. RATZINGER *Mi vida. Autobiografía*, 68-69.

⁹⁷⁸ El rabí Levi observó en una hospedería de comerciantes como para la oración matinal todos utilizaban la única filacteria que tenían. De modo que oraban deprisa y apenas se entendían sus palabras. El rabí pronunció ante unos jóvenes unas palabras incompresibles para ellos: «Ma-ma-ma, wa-wa-wa». Estos pensaron que era una bufonada, pero él les dijo entonces: «¿Cómo no entendéis esta lengua si acabáis de hablarle en ella al Señor Dios? [...]. ¿No habéis visto a un niño en la cuna, cuando todavía no puede articular la voz? ¿No habéis escuchado cómo cualquier sonido de su boca dice Ma-ma-ma, wa-wa-wa? Ningún sabio ni entendido puede entenderlo. Si se acerca su madre, sin embargo, ella sabe enseguida lo que dice esa voz». M. BUBER, *Werke III. Schriften zum Chassidismus* (München-Freiburg 1963) 334 en J. RATZINGER, *Teología de la liturgia, Obras completas XI* (BAC, Madrid 2012) 251.

⁹⁷⁹ El concepto fundamental al que se refiere Ratzinger es la doctrina trinitaria alcanzada tras alguna condena. ÍD, *Introducción al cristianismo* (Sígueme, Salamanca 1969, 2013) 145, *O.C. IV* (BAC, Madrid 2018) 134.

Por ello había despertado en él un gran entusiasmo como recuerda siendo entonces papa emérito: «A Martin Buber lo veneraba»⁹⁸⁰.

Para Buber una antropología sin impulso dialógico no puede alcanzar una adecuada interpretación de la existencia humana en su sentido más amplio y más absoluto, pues el hombre debe a su propia dimensión dialógica la posibilidad de llevar a plenitud su ser, en la relación con otro como él mismo y con Otro divino. Ciertamente, «el hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre»⁹⁸¹. Esta será también parte de la herencia guardiniana recibida por Ratzinger, a saber, la fuerza del encuentro a partir del encuentro consigo mismo, con la propia existencia. Así, lejos de toda cientificidad y al margen de las categorías fundamentales del *corpus* de su pensamiento, Guardini hace recaer la esencia del cristianismo en la relación con la liturgia, con la cristología, es decir, en la figura de Jesucristo.

Más allá de los hechos y de las propias interpretaciones erróneas del hombre, el acontecimiento de la historia que hizo cambiar su curso no debe su origen a una idea o a un sistema de ideas, como tampoco a programas de acción o a ideologías, sino que se basa en la existencia de una Persona⁹⁸². En este sentido, la teología personalista de Guardini⁹⁸³ se distancia de la posición kantiana y del pensa-

⁹⁸⁰ «Su visión personalista y su filosofía, que se alimentaba de la Biblia, cobraban forma del todo concreta en sus relatos jasídicos. Esa piedad judía, que vive la fe sin complejos y a la vez de manera siempre actual en medio de la historia, [...]: todo eso me fascinaba» aseguraba el papa emérito en sus conversaciones últimas. BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones con Peter Seewald*, 134-135.

⁹⁸¹ Buber apela a la existencia humana edificada con unidades vivas de relación, o lo que es lo mismo, con lo que verdaderamente hace que el hombre sea hombre. Cf. M. BUBER, *¿Qué es el hombre?* (Fondo de Cultura Económica, México 1949, reimpr. 292014) 146-147.

⁹⁸² Consúltase la publicación: «Cristianismo» (artículo de diccionario, 1972) en J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, O.C. IV, 316-317.

⁹⁸³ Actualmente, se observa de un modo más acuciante aún si cabe, el interés por las aportaciones guardinianas desde una perspectiva bioética personalista. La antropología de Guardini sirve de fundamento para presentar un crítico análisis sobre las aportaciones propias de la modernidad, en particular, sobre las cuestiones de bioéticas hoy formuladas y dirigidas a la clonación, la manipulación embrionaria, la eutanasia, la eugenesia, etc. El incremento de poder y destrucción alcanzado

miento de Wilhelm Koch, a quien a pesar de todo Guardini supo mostrar su gratitud, pero sin compartir su punto de vista. Para Ratzinger «era una de las bendiciones de Guardini poder decir lo grande de un modo sencillo. El hombre está abierto a la verdad, pero esta última no está en un lugar cualquiera, sino en lo viviente-concreto, en la figura de Jesucristo»⁹⁸⁴.

Como se ha visto, Guardini sintió verdadera pasión por el halo de religiosidad desprendido por los personajes de Dostoievski, así como por la experiencia vital de Pascal, todo un referente para el joven Ratzinger. Sobre todo, la afirmación guardiniana de dejar hacer a Dios lo que el hombre considera inaudito o incongruente. «En este sentido, en la fe cristiana se repite la misma experiencia que tuvo Pascal una noche en que escribió en un trozo de papel, que luego cosió en el forro de su casaca»⁹⁸⁵. Una experiencia que para Miguel de Unamuno se basa en la hermosa suerte de que el alma no muera jamás, siendo «germen esta sentencia del argumento famoso de la apuesta de Pascal»⁹⁸⁶.

por parte del hombre no parece tener necesidad de una ética normativa. Pero el peligro se encuentra precisamente ahí. En este sentido, Guardini alerta de la necesidad de educar desde la ética, para ejercer de un modo adecuado y correcto el poder. Cf. R. FAYOS FEBRER, «Bioética personalista en el pensamiento de Romano Guardini»: *Cuadernos de Bioética* XXV 1^a (2014) 159-168.

⁹⁸⁴ En 1935 Guardini dedicó con veneración y agradecimiento su libro *Pascal o el drama de la conciencia cristiana* a su profesor Koch, fallecido en 1955 coincidiendo con la publicación de la edición en castellano. A partir de 1907 el decreto del Santo Oficio *Lamentabili* de 3 de julio y la encíclica *Pascendi dominici gregis* de 8 de septiembre, señalan el comienzo de las condenas en el ámbito teológico a causa de los errores modernistas, y cuyo punto central se encuentra en el ámbito de la teología alemana. Sobre la crisis originada por Wilhelm Koch, véase: M. SECKLER, *La teología a juicio. El caso de Wilhelm Koch. Un informe* (Tubinga 1972) en J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Mi cristiandad. Discursos fundamentales* (Planeta, Barcelona 2012) 248-262.

⁹⁸⁵ Véase el prólogo a la edición del año 2000 de J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 26, O.C. IV (BAC, Madrid 2018) 26. La nota o trozo de papel se conoce con el nombre de *Memorial*, pág. 120, O.C., 111; R. GUARDINI, *Christliches Bewußtsein: Versuche über Pascal* (Kösel, München 1935, 2^a 1950) 47s; véase un pequeño facsímil del original del *Memorial* de Pascal en la pág. 23. La versión utilizada en las citas corresponde a R. GUARDINI, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana* (Emecé, Buenos Aires 1955).

⁹⁸⁶ Las palabras un tanto pesimistas de Unamuno dicen así: «Parémonos en esto del inmortal anhelo de inmortalidad, aunque los gnósticos o intelectuales puedan decir que es retórica lo que sigue y no filosofía. También el divino Platón, al disertar en su *Fedón* sobre la inmortalidad del alma, dijo que conviene hacer sobre ella leyenda». Ciertamente, Unamuno pone en entredicho la doctrina platónica sobre la inmortalidad, porque en su opinión veinticuatro siglos atrás ya en Platón se

Durante el siglo XIX el auge del historicismo favorece notablemente un mayor interés por la teología tradicional. El joven Ratzinger también siente gran admiración por John Henry Newman, por su defensa indiscutible de la razón y de la conciencia y, naturalmente, por el entusiasmo mostrado por la Escritura y los santos Padres. Al rector del seminario de Frisinga, Alfred Läpple, autor de una tesis doctoral sobre Newman y la conciencia, Ratzinger le deberá su interés por el teólogo británico. Con palabras de Läpple, «John Henry Newman no era sólo un tema. Newman era nuestra pasión. Él hablaba de la libertad, del significado y alcance de la conciencia, de la responsabilidad de la conciencia [...]»⁹⁸⁷.

Para Ratzinger el vínculo con el escritor inglés, «cuya vida y obra se podría caracterizar realmente como un extraordinario y gran comentario al problema de la conciencia»⁹⁸⁸, se estrecha aún más si cabe gracias a su maestro Söhngen, como se desprende de sus propias palabras:

Quando en 1947 proseguí en Múnich mis estudios, encontré en el profesor de teología fundamental, Gottlieb Söhngen, mi verdadero maestro de teología, un culto y apasionado seguidor de Newman. [...] Todavía más profundamente actuó sobre mí la contribución que Heinrich Fries publicó con ocasión del aniversario de Calcedonia: aquí encontré el acceso a la doctrina de Newman sobre el desarrollo del dogma, que pienso que es, junto a la doctrina sobre la conciencia, su contribución decisiva para la renovación de la teología⁹⁸⁹.

En cuanto a la aportación de De Lubac a Ratzinger hay que decir que tiempo antes de encontrarse ambos en las reuniones conciliares, el teólogo francés había

percibía la duda sobre nuestra inmortalidad. M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida, en los hombres y en los pueblos* (Espasa-Calpe, Madrid 1937, ¹¹1967) 36-41.

⁹⁸⁷ A. LÄPPLE, *Benedikt XVI und seine Wurzeln. Was sein leben und seinen Glauben prägte* (Sankt Ulrich, Augsburg 2006) 61, en M. AROZTEGI ESNAOLA, *Newman en Joseph Ratzinger. El asentimiento religioso: Razón y fe en J. H. Newman* (UESD, Madrid 2014) 143.

⁹⁸⁸ J. RATZINGER, *Verdad, valores, poder. Piedra de toque de la sociedad pluralista* (Rialp, Madrid 2012) 56.

⁹⁸⁹ J. RATZINGER, «Discurso introduttivo alla III giornata del simposio di Newman»: *Euntes docete* 43 (1990) 434, en M. AROZTEGI ESNAOLA, *Newman en Joseph Ratzinger*, 144.

dejado una importante huella en el teólogo alemán. El autor de *Surnaturel* (estudio sobre la gracia y la libertad, y la relación entre lo natural y lo sobrenatural) era considerado por el joven Ratzinger como uno de los autores más atractivos del momento. Por aquel entonces, algunas de sus obras, en particular *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* y *Corpus Mysticum*, serán un referente en sus estudios, tanto por la ayuda prestada como por el provecho que de ellas obtiene a nivel intelectual⁹⁹⁰.

En la teología ratzingeriana también se percibe notablemente la relación amistosa mantenida con el erudito suizo Hans Urs von Balthasar, de quien González de Cardedal afirma que verdaderamente «ha sido un humilde gigante, que portado por una lucidísima conciencia de su misión, y sostenido por el coraje propio de un testigo y de un mártir en tiempos de recortamiento de horizontes e incertidumbre, ha mantenido la antorcha del evangelio»⁹⁹¹. Ciertamente, entre el místico von Balthasar y Ratzinger no sólo ha existido una relación personal, sino también un vínculo espiritual e intelectual, pues compartieron actividad como conferenciantes en la Academia Católica de Múnich y la publicación de numerosas ediciones, además de mutuas dedicatorias de sus respectivas obras. No obstante, el papa emérito confiesa: «no podía competir con él en erudición. Pero la intención, la visión como tal, eso sí lo compartimos. [...] Es increíble lo que este hombre escribió e hizo»⁹⁹².

Una vez expuesto el alimento intelectual del que se nutre el pensamiento del teólogo Ratzinger, a continuación, se abordan los aspectos más relevantes de su obra. En ella destacaremos su apelación constante al uso de la razón, su tremenda capacidad de diálogo, su vasto trabajo de investigación e indagación en las fuentes y en la historia, siempre con el fin de buscar, reflexionar y defender la verdad que, como reza en su lema episcopal y papal, es la señal de identidad más

⁹⁹⁰ Cf. J. RATZINGER *Mi vida. Autobiografía*, 90.

⁹⁹¹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «La obra teológica de Hans Urs von Balthasar»: *Communio* 5 (1986) 515-516.

⁹⁹² BENEDICTO XVI, *Benedicto XVI. Últimas conversaciones con Peter Seewald* (Mensajero, Bilbao 2016) 187-188.

patente de su teología, como se pondrá de manifiesto en el estudio de la segunda parte de la tesis. Durante sus años de formación, según destaca la biografía de Pablo Blanco, «la ‘cuestión de la verdad’, unida a su interés por el arte y la liturgia, la Escritura y los Padres, ofreció al joven un claro foco de atención. Le atraía además el hecho de que su [propio] pensamiento fuera a la vez crítico y creyente, en plena comunión con la fe de la Iglesia»⁹⁹³.

En este contexto se gesta su pensamiento teológico y su potente cristología, cuyo culmen se alcanza en los años de su pontificado con su gran obra sobre Jesús de Nazaret y su novedoso y radical mensaje, distinto a cuantos otros han existido a lo largo de la historia, al no formar parte de la herencia cultural proveniente de épocas anteriores. Así pues, las principales líneas que conforman el pensamiento del teólogo alemán se plantean a partir de su formación como seminarista. Durante aquella época se «abordaba la filosofía seriamente y de manera didáctica. [...] empezando por los presocráticos, los filósofos del *arjé*, los jónicos como Anaximandro, Anaxágoras, y después Heráclito de Éfeso, Parménides, Empédocles, sin olvidar el enfoque intelectual de Sócrates, fundado en el razonamiento mayéutico»⁹⁹⁴.

De ese modo, el pensamiento de nuestro autor fue alcanzando mayor altura gracias al conocimiento platónico basado en el recuerdo, a la búsqueda agustiniana, a la teología histórica bonaventuriana, al personalismo dialógico y a la doctrina teológica y eclesiológica conciliar.

⁹⁹³ Efectivamente, para Ratzinger la forma de hacer teología en Múnich no era otra que «de modo crítico, pero creyente». Como lo demuestra la posición de algunos docentes alemanes, concretamente su gran maestro Söhngen, que se pronunció en contra la proclamación del dogma de la Asunción (1950), pero que en el caso de ser adoptado, sus palabras no dejaban resquicio a la duda: «Recordaré que la Iglesia es más sabia que yo y confiaré más en ella que en mi propia ciencia». J. CHÉLINI, *Benedicto XVI, heredero del Concilio* (Mensajero, Bilbao 2008) 68. La cita bibliográfica en P. BLANCO, *Benedicto XVI. La Biografía* (San Pablo, Madrid 2019) 114.

⁹⁹⁴ J. CHÉLINI, *Benedicto XVI, heredero del Concilio*, 61-62.

SEGUNDA PARTE

ESTUDIO GENERAL DE LAS OBRAS DE JOSEPH RATZINGER-BENEDICTO XVI

INTRODUCCIÓN

Durante los años previos al traslado definitivo a Roma, Joseph Ratzinger se dedica plenamente a la actividad académica e investigadora dando sus mejores frutos. Es menester advertir a las personas a las que no agrada el nombramiento del papa alemán, lo poco o nada que es conocido no sólo el personaje sino también su fecunda obra. A menudo, la crítica vertida sobre él se nutre en ciertas ocasiones de apelativos como el *rottweiler* o *inquisidor de Dios*, que obviamente no hacen justicia alguna a nuestro autor, al que también se le acusa de *acérrimo conservador* como si de un político se tratase y de no poseer el carisma de su antecesor Juan Pablo II⁹⁹⁵. Cualquiera que disponga de un mínimo de rigor intelectual, ante esta sarta de calificativos, debe preguntarse cuántos libros, ensayos, documentos, conferencias, discursos, debates o entrevistas de Joseph Ratzinger ha tenido ocasión de leer y reflexionar sobre ellos con el suficiente rigor y detenimiento. Ciertamente, en el ámbito intelectual Ratzinger goza de una incuestionable autoridad y de un prestigio difícilmente alcanzable para cualquier interlocutor, razones éstas más que suficientes para que las voces críticas y discordantes no logren el propósito de empañar ni perturbar su unánime reconocimiento⁹⁹⁶. Además es menester resaltar su brillante capacidad dialéctica y dialógica, y su profundo conocimiento teológico. Y como señala el cardenal Carlo María Martini, también su fe y rectitud de vida. Por tanto, no deja de ser una percepción bastante limitada, observar en Benedicto

⁹⁹⁵ Durante la etapa de docencia en Ratisbona son claras las muestras de su falta de interés respecto a los aspectos políticos propios del ámbito universitario. Basta con escuchar la confesión que Ratzinger hace al periodista Fischer, afirmando que a él «le gusta trabajar como docente, aunque para el campo de la política universitaria no tenía suficiente salud». Sin embargo, supo salir siempre airoso de las tareas puramente administrativas sobre las que, sin embargo, no mostraba entusiasmo alguno. Cf. H.-J. FISCHER, *Benedicto XVI. Un retrato* (Herder, Barcelona 2005) 12-15.

⁹⁹⁶ Cf. E. SAN MARTÍN, *El alma de Benedicto XVI. Pensamientos y reflexiones de un humilde trabajador de la viña del Señor* (CCS, Madrid 2005) 16-25.

XVI solamente al gran intelectual ascendido a la cátedra de Pedro, aunque no son pocos los que se preguntan si «habrá llegado alguno al pontificado con una experiencia tan vasta en el mundo académico y con una producción escrita tan fecunda»⁹⁹⁷. Sin duda, son numerosas las ventajas de un teólogo papa, que con un importante ritmo de trabajo⁹⁹⁸ posee una potestad y una autoridad suficiente para ofrecer un testimonio de carácter excepcional, tan necesario ante los extraordinarios y cruciales desafíos presentes en nuestro tiempo.

La obra del teólogo alemán nos permite penetrar en la fe con hondura, pues gracias a la razón Ratzinger indaga en el carácter científico del conocimiento de Dios. Tratándose de un pensador en continuo diálogo con el mundo laico, el teólogo alemán ha manifestado asiduamente el compromiso del cristianismo con la razón⁹⁹⁹. No obstante, el estudio de su obra cobra aún mayor valor al ofrecernos las claves necesarias para poder comprender cómo se desarrolla la cultura actual, sus problemas y sus esperanzas, y en definitiva poder abordar los grandes retos a los que se enfrenta el hombre y, por ende, la sociedad postmoderna.

Una vez analizadas en el capítulo precedente las fuentes de las que bebe nuestro autor, es decir, los grandes maestros y mentores intelectuales que nutren su pensamiento, en esta segunda parte de la tesis se aborda el estudio de su teología, generalmente dialógica. Como apuntan las palabras de González de Cardedal: «La obra de Ratzinger es un diálogo con todo lo que ha acontecido en los años que van desde la clausura del concilio hasta nuestros días»¹⁰⁰⁰. Pues bien, para afrontar

⁹⁹⁷ D. CARDÓ, *La fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger. Un estudio desde introducción al cristianismo* (EUNSA, Pamplona 2013) 13.

⁹⁹⁸ En una entrevista Mons. Georg Gänswein aseguraba que Benedicto XVI es un trabajador rápido y enérgico, sobre todo en el estudio de las actas. A ello añade, el Papa posee «una memoria de elefante» y trabaja con muchísima dedicación. Cf. G. GÄNSWEIN, «He aprendido a vivir con los dardos que lanzan en el Vaticano»: *XL Semanal* «Ratzinger en España»: (9 de septiembre de 2007) 44-50.

⁹⁹⁹ Son especialmente interesantes los debates públicos sobre razón y religión o laicismo y relativismo en Europa, mantenidos por Joseph Ratzinger con el filósofo alemán Jürgen Habermas (19 de enero de 2004) y con el historiador italiano Ernesto Galli della Loggia (25 de octubre de 2004).

¹⁰⁰⁰ Véase en la introducción de la obra: J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia: una introducción* (Cristiandad, Madrid 2001) 22.

el estudio de su obra utilizaremos la bibliografía seleccionada de acuerdo con algunas de las líneas temáticas fundamentales de su pensamiento teológico, como es la relación entre la fe y la razón, la verdad de la libertad desde la primacía del amor, la conciencia y la ley moral, o la muerte. Categorías abordadas sucintamente, como antesala al estudio de su obra cristológica. Así, a diferencia del análisis realizado en el capítulo primero conforme al hilo de los acontecimientos más relevantes de su biografía, las reflexiones aportadas en diálogo con autores que nos saldrán al paso nos ofrecen la clave de bóveda de la teología ratzingeriana, una propuesta intelectual renovada de la fe en Jesucristo, sin dejar de cumplir jamás «la máxima de san Benito de Nursia de *no anteponer nada a Cristo*»¹⁰⁰¹.

El análisis de las obras más importantes y los documentos de mayor trascendencia del magisterio de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI se afronta y presenta expositivamente, como parte del itinerario de sus ideas y de su pensamiento, y como punto finalizador del discurso objeto de investigación abordado en la tercera parte de la tesis, a saber, el controvertido pero gran discurso pronunciado por el papa Ratzinger durante el viaje apostólico a Múnich, Altötting y Ratisbona. Con ello se intenta ofrecer una síntesis razonable de su teología, sostenida por la coherencia y la sistematización de su pensamiento y reflejada en sus precisas formulaciones. Como destaca Mons. Ricardo Blázquez, el cardenal Ratzinger «posee el don de la palabra escrita [...]. En sus escritos diagnostica con lucidez las cuestiones que nos enredan como una maraña y nos envuelven como una densa niebla»¹⁰⁰².

Por otra parte, en la figura de nuestro teólogo es fácilmente perceptible la unidad entre vida y pensamiento manifestada en el desarrollo de una teología profundamente enraizada en su propia biografía, de tal manera que los pilares que mejor la definen es el largo e infatigable camino de su búsqueda personal presidida por la verdad y el amor. En efecto, su pensamiento se encuentra fundamentado en la fe y en la razón, las dos alas que elevan el espíritu humano en busca de la verdad

¹⁰⁰¹ R. REGOLI, *El pontificado de Benedicto XVI. Más allá de la crisis de la Iglesia*, 13.

¹⁰⁰² Véase el prólogo del entonces presidente de la Conferencia Episcopal Española en BENEDICTO XVI, *Todo lo que el Cardenal Ratzinger dijo en España* (EDICE, Madrid 2005) 11-12.

insertada en el corazón del hombre¹⁰⁰³. También en la belleza (*pulchrum*), el esplendor de la verdad¹⁰⁰⁴, porque para Ratzinger el *pulchrum* no es un trascendental cualquiera de la metafísica¹⁰⁰⁵. La belleza también es considerada naturalmente «como un tipo particular de bondad, pues responde a cierto apetito, que se aquieta al contemplar lo bello»¹⁰⁰⁶. Tomás de Aquino en este sentido, describe la belleza por sus efectos. Así, con palabras del Doctor Angélico podemos afirmar que es «hermoso aquello cuya contemplación agrada»¹⁰⁰⁷. Pero también señala el Aquinate que «la belleza es el *splendor veri*», razón ésta para sostener que la pérdida de la verdad es una ofensa a la propia belleza, puesto que «la belleza es el brillo de lo verdadero»¹⁰⁰⁸.

Con frecuencia Ratzinger se muestra cautivado por la belleza de la poesía, la literatura y el arte sacro, especialmente la música, muy presente en su vida y a la que concede un lugar destacado en el desarrollo de la liturgia¹⁰⁰⁹, pues como

¹⁰⁰³ Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica sobre las relaciones entre fe y razón *Fides et ratio* (Ciudad del Vaticano 1998) n.1.

¹⁰⁰⁴ Consúltase en JUAN PABLO II, carta encíclica sobre el esplendor de la Verdad, *Veritatis splendor* (Ciudad del Vaticano 1993), AAS 85 (1993) 1159-1223 (DH 4950-4971).

¹⁰⁰⁵ En opinión de Tracey Rowland, «uno de los rasgos agustinianos más intensos de Ratzinger es su preocupación por el trascendental belleza [*pulchrum*]». T. ROWLAND, *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI* (Nuevo inicio, Granada 2009) 263. Ciertamente se trata de la belleza suscitada por el propio estupor que lleva consigo la verdad y la adhesión al bien. Véase el prólogo «La estela de las sandalias de Pedro» de Mons. Jesús Sanz Montes sobre el discurso pronunciado por Benedicto XVI en la universidad de *La Sapienza*, Roma (Italia), 17 de enero de 2008, en J. L. RESTÁN, *Diario de un pontificado* (Encuentro, Madrid 2008) 11-12.

¹⁰⁰⁶ T. ALVIRA - L. CLAVELL - T. MELENDO, *Metafísica* (EUNSA, Pamplona 1982, 2001) 188.

¹⁰⁰⁷ TOMÁS DE AQUINO, *STh.* I q.5 a.4.

¹⁰⁰⁸ Ratzinger alude a Tomás de Aquino a raíz de una cita de Josef Pieper. Su interés por el Doctor Angélico se cree que es debido a la influencia del filósofo neoescolástico germano. Sobre la belleza de las grandes catedrales o templos y la belleza de la música sacra inspirada por la fe en la celebración litúrgica, puede consultarse en J. PIEPER, *Musik und Kult* (München 1948); H. U. VON BALTHASAR - J. RATZINGER, *¿Por qué soy todavía cristiano? ¿Por qué permanezco en la Iglesia?* (Sígueme, Salamanca 2013) 91, *O.C.* VIII/2, 1155.

¹⁰⁰⁹ En la Constitución sobre la Sagrada Liturgia, el Concilio Vaticano II recomienda conservar y fomentar con esmero y sumo cuidado el patrimonio de la música sacra, y aconseja además su enseñanza. En este aspecto, el canto gregoriano ocupa un lugar preeminente en la liturgia romana, sin exclusión alguna de cualquier otro tipo de música sacra, como es la polifónica (SC114-116). CONCILIO VATICANO II, Constitución sobre la Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium* (Ciudad del Vaticano 1963). Respecto a los puntos esenciales de la disputa posconciliar acerca de la música sagrada,

exhorta Pablo a los *santos* de Colosas es menester «cantar a Dios de corazón y agradecidos salmos, himnos y cánticos inspirados»¹⁰¹⁰.

Otra categoría frecuente en su obra, en particular en su escatología, es la esperanza más allá de la muerte, a la que se refiere Pablo cuando acompañado de Silvano y Timoteo se dirige a la iglesia en Tesalónica (1Ts 4,13). Se trata de la virtud teologal que, aplicada al problema del futuro y del más allá, caracteriza al cristiano frente a la desesperanza del ateo¹⁰¹¹. Frente a las numerosas utopías terrenales, la esperanza está orientada tanto escatológica como históricamente, por el acontecimiento de la resurrección.

La extensa obra que nos deja el reivindicador de la razón es el resultado de muchos años de intensa actividad académica y de una fructífera labor magisterial¹⁰¹². Su estudio nos va a permitir extraer los fundamentos principales de su pensamiento, es decir, su visión teológica y, en particular, su cristología, a partir de la fe en el Dios vivo y como actitud fundamental de la existencia sobrenatural

en particular, desde la perspectiva de Karl Rahner y de Herbert Vorgrimler, según la cual, la música sacra destaca «por su naturaleza esotérica en el buen sentido, casi irreconciliable con la naturaleza de la liturgia y con el postulado principal de la reforma litúrgica», puede consultarse en: K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium* (Herder, Freiburg 1972) 48 en J. RATZINGER, *Teología de la liturgia, Obras completas XI* (BAC, Madrid 2012) 375-394. En opinión de Ratzinger la liturgia posconciliar se ha empobrecido con la excusa de hacerla más abierta y participativa, ya que ha quedado subordinada al «uso» y al utilitarismo. Véanse algunos aspectos del fundamento teológico de la música sagrada, la crítica, la problemática y el cuestionamiento por parte de las «Autoridades» en J. RATZINGER, *Das Fest des Glaubens. Versuche über die Kirchliche Liturgie* (Johannes, Einsiedeln 1981); trad. esp.: *La fiesta de la fe: ensayo de teología litúrgica* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2010) 131-169. Sobre la importancia de la música sacra entendida como símbolo de belleza en la Iglesia ofrece gran interés el epígrafe, Música y arte para el Eterno en J. RATZINGER, *Informe sobre la fe*. Entrevista con Vittorio Messori (BAC, Madrid 2015) 130-133.

¹⁰¹⁰ Los cantos y alabanzas a Dios son preceptos generales de la vida cristiana (Col 3,16).

¹⁰¹¹ Cf. J. RATZINGER, «Sobre la esperanza»: *Communio* 4 (1984) 325-336.

¹⁰¹² La trabazón de los pilares o fundamentos de su teología impregna su vasta obra y Magisterio: BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre el amor cristiano *Deus Caritas est* (Ciudad del Vaticano 2005); Carta encíclica sobre la esperanza cristiana *Spe salvi* (Ciudad del Vaticano 2007); Carta encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad *Caritas in Veritate* (Ciudad del Vaticano 2009); Exhortación apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia *Verbum Domini* (Ciudad del Vaticano 2010).

del hombre. Esto nos servirá para reflexionar sobre categorías ontológicas y teológicas como son la persona, el amor, la verdad y la razón. Así pues, seguiremos las huellas del camino interior del papa teólogo, que alcanza máxima plenitud durante su pontificado tras la publicación de los tres volúmenes de su obra cristológica *Jesús de Nazaret*, fruto de una larga e incansable búsqueda personal¹⁰¹³.

¹⁰¹³ Véase la Introducción correspondiente a la edición completa de los tres volúmenes de 2018. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesus von Nazareth. Beiträge zur Christologie* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018); trad. esp.: *Jesús de Nazaret* (Encuentro, Madrid 2018) 9-33.

CAPÍTULO 3. ESTUDIO DE LA BIBLIOGRAFÍA DE JOSEPH RATZINGER-BENEDICTO XVI

1. EL *QUAERERE DEUM* Y LA TEOLOGÍA

La Iglesia habla siempre y sobre todo de Dios, señala Ratzinger al recordar a Ireneo de Lyon (130-202), que de modo contundente sostiene que si al hombre le faltara por completo Dios, dejaría de existir, pues «la gloria de Dios es el hombre que vive, y la vida del hombre es la visión de Dios»¹⁰¹⁴, la fuente inagotable de esperanza y de sentido para la existencia, tanto a nivel personal como colectivo. Pero si Dios es considerado ajeno a la vida y a la propia razón humana, entonces la dignidad del hombre corre un serio peligro¹⁰¹⁵ siendo muy elevados los daños espirituales, morales y existenciales. De hecho, una sociedad que no conoce a Dios y vive de espaldas a Él es una sociedad que pierde su medida y se expone a vivir por completo de manera deshumanizada. Ciertamente, «la sociedad occidental es una sociedad en la que Dios está ausente [contribuyendo a que] lo que es malo y destruye al hombre se ha convertido en una cuestión de rutina»¹⁰¹⁶, nos dice el

¹⁰¹⁴ En el siglo II en plena lucha contra el gnosticismo de la época, Ireneo observa en las grandes economías del Verbo encarnado el provecho que traen o significan para los hombres, porque se sabe hacia donde progresar siempre que el hombre no menosprecie a Dios. En este sentido, sería interesante para el hombre de hoy, interpelado por el obispo de Lyon, plantear la cuestión: ¿hacia dónde progresamos empujados por una ciencia apartada de Dios? Cf. IRENEO DE LYON, *Contra las herejías*, IV 20,7.

¹⁰¹⁵ En momentos de máxima sencillez, como es el rezo en la Plaza de san Pedro, Benedicto habla de la máxima urgencia que supone para el hombre de hoy descubrir el auténtico rostro de Dios revelado en Jesucristo. Cf. BENEDICTO XVI, Ángelus, Ciudad del Vaticano, 25 de agosto de 2005.

¹⁰¹⁶ Se trata de una cita tomada de uno de los textos más polémicos de Ratzinger. Así pues, tras informar a la Secretaria de Estado y solicitar permiso al papa Francisco, el papa emérito desea publicar un texto sobre la fuerte crisis que sufre la Iglesia como consecuencia de los abusos cometidos por ésta. Benedicto XVI se enfrentó enérgicamente al grave problema durante su pontificado. Sin embargo, una vez más, toma la decisión de hablar sobre el asunto, muy probablemente motivado por la reunión en la que se dieron cita todos los presidentes de las conferencias episcopales del mundo, celebrada entre el 21 y el 24 de febrero de 2019 en la Ciudad del Vaticano. La publicación del texto, prevista para la Semana Santa de 2019 en el periódico bávaro *Klerusblatt*, se filtra por parte del New York Post el 10 de abril. Dividido en tres partes al estilo más puramente ratzingeriano, el texto aborda entre otras cuestiones el problema gravísimo de los abusos en el seno de la Iglesia. Su momento clave Ratzinger lo sitúa en el contexto histórico de la década de los años 60, a raíz de los cambios vividos en la sociedad y de sus negativas consecuencias a partir de mayo del

papa emérito en uno de sus últimos textos, en el que trata de reflejar con absoluta nitidez la situación de Occidente hoy. De este modo, el cristianismo es reprimido con mayor beligerancia, percibiéndose cada vez más lejano y extraño, al excluirse a Dios del ámbito público y quedar apartado como un asunto particular que sólo corresponde a la esfera estrictamente privada de una minoría.

Nuestro autor indaga en el origen de la teología occidental y en las raíces de la cultura europea con el fin de ser fiel a la verdad histórica. La primacía de la razón histórica a la que apela a menudo Benedicto XVI en sus obras y discursos, es la garantía para acceder con el suficiente rigor y conocimiento al origen de la cuestión teológica y, por ende, al nacimiento de las primeras universidades occidentales. El *quaerere Deum* monacal, ligado al mundo monástico y al camino eclesial de unos monjes que buscaban a Dios a la vez que preservaban la vieja cultura en los monasterios, crea la trayectoria a seguir por la nueva institución universitaria de la que nace gran parte del patrimonio cultural europeo.

El Papa invita a reflexionar sobre la tarea científica de la teología en conexión con la espiritualidad de la vida de la Iglesia en aquella época. Para ello escudriña los pormenores de uno de los momentos de mayor trascendencia institucional. «¿Cómo sucedía esto? ¿Qué les movía a aquellas personas a reunirse en lugares así? ¿Qué intenciones tenían? ¿Cómo vivieron?»¹⁰¹⁷.

En su discurso dirigido al mundo de la cultura en el Collège des Bernardins –fundado en París en el siglo XIII–, Benedicto XVI presenta como responsables del quehacer teológico a los representantes del monaquismo occidental que, dedicados

68, sobre todo, en lo que respecta a la formación de los futuros sacerdotes. Véase la propuesta para hacer frente a la situación que vive actualmente la Iglesia y la sociedad en: «Benedicto XVI relaciona el Mayo del 68 con los abusos sexuales en la Iglesia» en <https://infovaticana.com/2019/04/11/benedicto-xvi-rompe-su-silencio-y-relaciona-la-crisis-de-abusos-con-el-mayo-del-68/> (consultada el 11 de abril de 2019) «La Iglesia y el escándalo del abuso sexual» en: <https://www.aciprensa.com/noticias/el-diagnostico-de-benedicto-xvi-sobre-la-iglesia-y-los-abusos-sexuales-35201> (consultada el 11 de abril de 2019).

¹⁰¹⁷ BENEDICTO XVI, Discurso en su encuentro con el mundo de la cultura en el Collège des Bernardins, París (Francia), 12 de septiembre de 2008.

a la verdadera sabiduría, es decir, a lo más importante y esencial, buscaban la Verdad y a Dios¹⁰¹⁸. Ese era y aún sigue siendo para los monjes «el corazón de la vocación monástica»¹⁰¹⁹. De esta vocación y misión monásticas surgieron las bases para la construcción de la civilización actual y la cultura occidental.

1.1. La ciencia que busca a Dios

Durante la visita de Ratzinger a la Pontificia Universidad Lateranense de Roma, un mes después de su cita en Ratisbona, el papa dice: «Dios es la verdad última a la que toda razón tiende naturalmente»¹⁰²⁰. Para su gran maestro san Buenaventura –en armonía con la línea de pensamiento agustiniana– el itinerario del alma que busca a Dios es el camino ascendente que facilita *el reposo y la paz del intelecto y del afecto*. L. Prieto resume la búsqueda de Dios según Agustín, como «la ordenación de la razón de la criatura a la Verdad divina por medio de los tres momentos que en progresión ascendente van de lo exterior a lo interior y de lo interior a la transcendencia»¹⁰²¹. Se trata de la búsqueda racional de la verdad, que

¹⁰¹⁸ Los monjes no buscaban solamente de un modo intelectual a Dios, sino en la experiencia comunitaria de la vida de fe. De ese modo leían la Escritura según la fe de la Iglesia y participaban de la vida de oración y de la liturgia. Benedicto XVI habla del origen de la teología occidental en un lugar tan emblemático como es el colegio de los Bernardinos, fundado por Esteban de Lexington, abad de Clairvaux, con el fin de que los jóvenes monjes cistercienses se formaran teológicamente, gracias sobre todo a la cercanía de una floreciente institución parisina como es la universidad de La Sorbona. Posteriormente, la labor del cardenal Jean-Marie Lustiger condujo a que el colegio se convirtiera en «centro de diálogo entre la sabiduría cristiana y las corrientes culturales, intelectuales y artísticas de la sociedad actual». Cf. G. DEL POZO ABEJÓN «Quaerere Deum: unir teología y espiritualidad vivida en la Iglesia en La búsqueda de Dios, fuente de la cultura» en G. RICHI ALBERTI (ed.), *La búsqueda de Dios, fuente de la cultura* (UESD, Madrid 2010) 188-191.

¹⁰¹⁹ BENEDICTO XVI, Saludo a profesores, religiosos y alumnos en el Colegio Universitario Santa María de Twickenham, Londres (Reino Unido), 17 de septiembre de 2010.

¹⁰²⁰ BENEDICTO XVI, Discurso durante su visita a la Pontificia Universidad Lateranense, Roma (Italia), 21 de octubre de 2006.

¹⁰²¹ El itinerario del alma a Dios va desde las cosas o los seres que son corporales, temporales y exteriores, a la realidad interior y espiritual, para llegar finalmente al reposo de la mente, proporcionado por el conocimiento de la verdad del Dios eterno y trascendente (*vestigia, imago, Deus*). L. J. PRIETO LÓPEZ (ed. G. RICHI ALBERTI), *Quaerere Deum y búsqueda de la verdad en La búsqueda de Dios, fuente de la cultura* (UESD, Madrid 2010) 140-141.

a su vez permite al hombre buscar a Dios a través de las cosas y del alma, para poder alcanzar así la Verdad misma.

Dios no es un concepto vacío y abstracto, sino una realidad suma de la que se ocupa la teología, como ciencia que tal vez no reporte los mismos *beneficios* que el resto de ciencias empíricas, pero que sin duda ofrece sentido y honor a la existencia humana, a la vida del espíritu que no se deja devorar por el modo de pensar científico. En este sentido y con extremada agudeza Erasmo de Rotterdam compara la ingrata labor de físicos, astrólogos, dialécticos y también de teólogos con aquellos que ejercen ciencias más rentables, pues en palabras del famoso humanista:

Lo curioso es que de entre todas estas ciencias, las más apreciadas son las que más se acercan al sentido común, incluso diría a la insensatez. Veamos: los teólogos se mueren de hambre, los físicos de frío, los astrólogos son objeto de risa, y los dialécticos de menosprecio. [...] son afortunadas las ciencias que están rayanas a la insensatez, lo son todavía mucho más los hombres que no tienen relación alguna con las ciencias. Y se dejan guiar por la sola naturaleza, única sin defecto, a no ser que los mortales queramos traspasar sus límites¹⁰²².

En una obra recopilatoria con escritos de distintas épocas, publicada en 1993 con el título *Naturaleza y Misión de la Teología. Ensayos sobre la situación en la discusión contemporánea*, el cardenal Ratzinger expone los fundamentos de su trabajo teológico¹⁰²³. La teología y el papel de los teólogos son cuestiones a debatir en el seno de la Iglesia y de la sociedad, ante la llamada urgente a dialogar sobre la ciencia sagrada que, al servicio de la verdad de la revelación, debe clarificar su naturaleza y sus límites. Ciertamente, se trata de comprender y de dar validez al

¹⁰²² La cita se corresponde con par. 33 del *Elogio de la locura*. Dice Erasmo que «padecen hambre los teólogos [...], después de haber sacado de sus tinteros todo lo divino, tienen que roer legumbres y sostener guerra continua con chinches y piojos». ERASMO DE ROTTERDAM, *Elogio de la locura* (EDAF, Barcelona 2003) 73-74.

¹⁰²³ J. RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie* (Johannes, Freiburg 1993); trad. esp.: *Naturaleza y Misión de la Teología. Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea* (EUNSA, Pamplona 2009).

trabajo de los teólogos de nuestro tiempo, en una sociedad tan absorbida como la actual por una mentalidad fuertemente científicista y utilitarista.

Durante el homenaje al cardenal Hermann Volk en el setenta y cinco aniversario de su nacimiento, nuestro teólogo formula en su alocución dos tesis que tratan de responder a la pregunta ¿qué es la teología y cuál es su esencia? Por un lado, la teología se ocupa de la verdad de Dios, y por otro, el objeto de su estudio necesariamente requiere del método utilizado en el ámbito filosófico. Dicho esto, aunque aparentemente la relación entre fe y razón parezca ser muy abstracta, no se trata de ningún obstáculo, ya que la filosofía –en cuanto amor a la sabiduría– es la búsqueda de la verdad de las cosas y su causa última. Para Ratzinger la tarea esencial del filósofo no puede quedar al margen de la pregunta por Dios¹⁰²⁴, ya que la indagación filosófica de la verdad concluye en Dios, fundamento y causa última de las cosas¹⁰²⁵.

Por otro lado, hay que decir que la teología parte de la fe, que apunta, según indica nuestro teólogo, «a un orden antropológico fundamental [pues] las grandes cosas del ser humano se captan con una percepción sencilla que, fundamentalmente, es accesible a todos y que nunca es totalmente abarcada en la reflexión»¹⁰²⁶. Como dice el zorro al Principito, en la famosa obra del escritor francés de Saint-Exupéry, el secreto es muy simple: «lo esencial es invisible a los ojos, porque la

¹⁰²⁴ Tras el Concilio Vaticano II el debate sobre la teología entendida como ortodoxia o como ortopraxis quedó abierto, hundiéndose sus raíces en la crisis del siglo XIII cuando se enfrentaron la teología tomista basada en la *scientia speculativa* y la teología franciscana concebida como *scientia practica*. Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Herder, Barcelona 1985) 379-381.

¹⁰²⁵ En definitiva, como señala Leopoldo Prieto, «la filosofía es búsqueda de la verdad de las cosas, como quiera que las cosas y su verdad resultan tener su causa última en Dios, un estudio filosófico de la verdad no puede concluir más que en Dios, fundamento y causa de las cosas». En efecto, en el ámbito de la filosofía de la ciencia y de la metafísica se estudia el acceso a Dios como causa de la inteligibilidad de las cosas. Cf. L. J. PRIETO LÓPEZ, *Quaerere Deum y búsqueda de la verdad en la búsqueda de Dios, fuente de la cultura* (UESD, Madrid 2010) 141-142.

¹⁰²⁶ J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Naturaleza y Misión de la Teología. Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea* (EUNSA, Pamplona 2009) 73.

verdadera visión la realiza el corazón¹⁰²⁷. Aún más, lo verdaderamente importante para la vida del hombre difícilmente encuentra explicación a través del conocimiento empírico, como lo constatan las humildes palabras de Severo Ochoa al reconocer por su parte la máxima del *no saber* socrático. El gran científico español de renombre internacional responde con sinceridad a dicha cuestión, durante la entrevista realizada por José Pedro Manglano (1960-) en *Vivir con sentido*. En vista de ello reproducimos un pequeño fragmento de la misma:

Yo, entonces, empecé a preguntarle cosas más ‘abstractas’: ¿por qué es la vida?, ¿cuál es el origen?, ¿qué es la muerte?, ¿qué hay después?, ¿sabe usted dónde está el amor de su esposa?, ¿me podría explicar sobre una pizarra por qué, al atardecer, se pone usted tan triste? Severo escuchaba. Pensaba un rato. Después, por sus carnosos labios dejaba caer un lacónico ‘no lo sé’. Y así entre ‘no lo sé’ y ‘no lo sé’, pasamos un largo rato. Al fin, se puso de pie, altísimo como era. Dio una vuelta por la sala. Volvió me miró desde arriba, en contrapicado. Y soltó su tremenda confesión: ‘No tengo ni una sola respuesta para nada de lo que de verdad me interesa. Puedes escribir bien grande que te he dicho que soy un extraño sabio... un sabio que no sabe nada’¹⁰²⁸.

En resumen, Dios absoluto y trascendente se revela o hace presente para el hombre en un marco histórico. Acoger pues la revelación por el hombre implica vivir una experiencia transcendental y sobrenatural¹⁰²⁹ difícil de compatibilizar con las cuestiones de razón. He aquí por tanto la gran dificultad para filósofos y teólogos contemporáneos. Pero «el hombre construye su vida religadamente apoderado

¹⁰²⁷ A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Le Petit Prince* (Gallimard, París 1946); trad. esp.: *El Principito* (Salamandra, Barcelona 2010) 72.

¹⁰²⁸ M. SÁNCHEZ MONGE, *Fe y nueva evangelización* (BAC, Madrid 2013) XXI.

¹⁰²⁹ Sobre el factor transcendental e histórico de la revelación, consúltense las interesantes observaciones ofrecidas por Karl Rahner en la obra ya estudiada en capítulo primero de la primera parte de la tesis. Cf. J. RATZINGER - K. RAHNER, *Revelación y tradición* (Herder, Barcelona 1970, 2005) 11-26.

por el poder de lo real, y aquello que en la religación nos está religando es Dios en tanto que Dios por medio de la deidad del poder de lo real»¹⁰³⁰.

1.2. La unidad de la filosofía y la teología en el ámbito académico

Ciertamente, la dificultad a la que se enfrentan ambas disciplinas contribuye a una cierta paralización de las mismas, pues si se deja el problema de Dios fuera del ámbito de la razón, termina olvidando su propia esencia y favoreciendo el protagonismo del historicismo, del sociologismo o del cientificismo. De ahí que la teología, ocupada en el estudio sobre Dios y su revelación a lo largo de la historia salvífica, estimula al hombre para que se interroga de modo filosófico y desarrolle una actividad especulativa propia de la metafísica, pero no por necesidad sino para explicar con mayor claridad el objeto del que se ocupa, porque ambas son buscadoras de la verdad.

Respecto a la sabiduría (única, total y en grado sumo) que representa la doctrina sagrada y su comparación con las otras ciencias inferiores, para el Doctor Angélico, la doctrina sagrada es una sabiduría suma, porque está fundada en la luz de la ciencia divina. Las demás ciencias, en cambio, encuentran su fundamento en la razón del hombre sometida lógicamente a la debilidad propia del entendimiento¹⁰³¹.

Para Ratzinger hay dos momentos importantes en la historia de la teología. El primero se refiere al cambio de ámbito de su cultivo a partir de Pedro Abelardo (1079-1142), porque tras él su estudio se llevó al ámbito académico y se desligó del terreno monástico. El segundo, acontecido tras el *Itinerarium mentis in Deum* de

¹⁰³⁰ M. CANTOS APARICIO, *El problema de la revelación de Dios desde una filosofía primera en X. Zubiri, Fundamentación, índole y maximidad* (Universidad San Dámaso, Madrid 2014).

¹⁰³¹ La concepción tomista de la teología –*scientia speculativa*– interroga sobre el sujeto con el fin de conocer ¿qué es Dios? Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh.* I, q.1 a.4-7. Para ello, en los comienzos de la actividad especulativa de la teología cristiana, en plena polémica con el gnosticismo, Ireneo de Lyon declara que Jesucristo es la vía que el hombre tiene para alcanzar lo que le es imposible a causa del pecado. El santo de Esmirna señala que Jesucristo «ha derribado el muro infranqueable que mantenía al hombre alejado del ser de Dios y de su verdad». Cf. R. TREMBLAY, *La manifestation et la vision de Dieu selon St. Irénée de Lyon* (Aschendorff, Münster 1978) en J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Herder, Barcelona 1985) 385.

san Buenaventura, se refiere al modo de hablar de Dios a través de la Escritura, que «nos conduce a las cosas más altas, mostrándonos algo que está sobre la Razón [...] por pura inspiración divina y no por humanas investigaciones»¹⁰³². De ambos momentos nuestro autor, influido por su maestro san Buenaventura, concluye que el estudio de la ciencia teológica no produce frutos sin estar acompañado de la correspondiente vida espiritual. Por ello, recomienda no sin razón no abordar su estudio desde un punto de vista exclusivamente académico como si de cualquier otro campo del saber se tratase, porque entonces el único objetivo se reduce a transmitir el conocimiento de la ciencia sagrada en el ámbito universitario¹⁰³³. Esta observación no debe ser interpretada en tono de reproche por parte de teólogos seculares o laicos, pues –según expresa el académico alemán– su «vida espiritual, muy a menudo, debería sonrojarnos a los sacerdotes»¹⁰³⁴. Obviamente, el rechazo se dirige en todo caso al acercamiento a la teología sin una vivencia de fe, basado única y exclusivamente en una especie de neutralismo académico presidido por la pura especulación. «Es bajo el influjo de la fe y por un afán de más claridad inherente a la misma, como la teología crece y se desarrolla. Pero esa fe ni desconfiaba de la razón, ni se opone a ella»¹⁰³⁵. En este sentido, la desvinculación entre la vida

¹⁰³² BUENAVENTURA, *Itinerario de la mente a Dios* (Aguilar, Buenos Aires ³1962).141, *O.C.* Vol. I, 651.

¹⁰³³ Aquí subyace una idea típicamente platónica. Es decir, en que el cultivo de la ciencia de lo divino exige a quien se adentra en este campo que se ejercite en las virtudes y en la purificación del alma. El estudio de la Escritura pues, contemplado desde el sentido moral, alegórico y anagógico, conlleva tres niveles distintos en la jerarquía celeste, purificación, iluminación y perfección. Niveles que permiten alcanzar al alma la Bienaventuranza, por lo que en su indagación y su mayor conocimiento de estos tres estados se encuentra la ciencia de la Sagrada Escritura, cuyo estudio se afronta desde la teología. Cf. SAN BUENAVENTURA, *Breviloquium*, Prol. § 4 *Opera Omnia* V, 205; DIONISIO AREOPAGITA, *La jerarquía celeste*, III, 2; VII, 3; IX, 2 y X, *O.C.* (BAC, Madrid ²1996) 133, 150, 158, 162; HUGO DE SAN VÍCTOR, *Eruditiones didascalicae*, III, 11 y V, 9 (PL 176, 722 y 797); ÍD., *Modus discendi et meditandi*, 5 (PL 176, 878) en SAN BUENAVENTURA, *Incendio de amor o la triple vía*, *Opera Omnia* VIII (Quaracchi 1898) 3-27 en ÍD., *Experiencia y teología del misterio* (BAC, Madrid 2000) 59-61.

¹⁰³⁴ J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos* (Herder, Barcelona 1985) 388. No obstante, sobre el llamado descubrimiento de los laicos en la Iglesia, para Ratzinger existe una dirección equivocada cuando se habla de la «teología de los laicos» como una nueva forma de ministerio eclesial, algo que por esencia es contradictorio. Cf. J. RATZINGER, *Iglesia. Signo entre los pueblos*. *O.C.* VIII/1 (BAC, Madrid 2015) 76.

¹⁰³⁵ Véase la Introducción a la q.1 de la *STh.* I. «La fe tiene una función vicaria ('hace las veces') del saber de Dios; ella es la que, mientras vivimos en el mundo asegura la continuidad entre la ciencia

espiritual y el estudio bíblico había sido ya un motivo de preocupación para el Doctor Seráfico, que reclamó para la teología y para el resto de ciencias que le *prestan vasallaje* estar ordenadas a la caridad, o lo que es igual, al amor como término y meta de toda aspiración humana¹⁰³⁶. Naturalmente, podemos preguntarnos ¿pero las ciencias, incluida la teología, están ordenadas al amor o a la verdad? Tomás de Aquino sostiene que el amor presupone la verdad, de tal manera que la precede, tal como nos enseña el Apóstol, pues la caridad «se alegra con la verdad» (Cf. 1Cor 13,6). Esta es la cuestión: el cambio de orden en las facultades humanas que la teología agustiniano-franciscana presenta¹⁰³⁷. Aquí hay que añadir que para Ratzinger mientras que el acceso a los grandes conocimientos y saberes está abierto y disponible a todos, en cambio el estudio de la ciencia teológica sólo está al alcance de unos pocos.

1.3. La misión de la teología

En conversación con su biógrafo Seewald, el cardenal bávaro deja bien claro que la teología enfocada desde el rigor científico no hace mejor al hombre, pues de alguna manera «es una ocupación intelectual» que no necesariamente mejora la conducta humana¹⁰³⁸. De hecho, él observa cómo en los años setenta se produjo en el mundo académico un cambio progresivo por el afán de acercamiento a las disciplinas científicas, lo que provocó que algunos de «los teólogos ya no se atrevían a confesar abiertamente la fe como motivo impulsor de su labor teológica; querían mostrarse ante todo como científicos»¹⁰³⁹.

El servicio a la doctrina y a la comprensión de la fe debe ser objetivo principal de la mencionada ciencia. Se trata de una exigencia eclesial irrenunciable en

de Dios y la teología». TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. Condición y panorama de la Teología. Introducción a la cuestión 1 (BAC, Madrid 1988, reimpr. 2001) 79.

¹⁰³⁶ Cf. BUENAVENTURA, *Obras Completas de San Buenaventura*. Vol. I. Edición bilingüe (BAC, Madrid 1945) IX.

¹⁰³⁷ Para el Aquinate «el amor es más unitivo que el conocimiento, [...] en general comprende bajo sí el amor intelectual, el racional y el natural». TOMÁS DE AQUINO, *STh.* III, q.28 a.2; II, q.28 a.2-6.

¹⁰³⁸ Cf. J. RATZINGER, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio. Una conversación con Peter Seewald* (Palabra, Madrid 1997, 2006) 14.

¹⁰³⁹ J. RATZINGER, *Iglesia. Signo entre los pueblos. O.C.* VIII/2 (BAC, Madrid 2020) 358.

todas las épocas, particularmente en aquellas que han estado precedidas o acompañadas de profundos cambios espirituales y culturales. En este aspecto, Ratzinger recomienda seguir aquella Instrucción dada por la Congregación para la Doctrina de la Fe, en la que se afirma que el esclarecimiento de la misión de la teología en la Iglesia es una tarea compartida entre los teólogos y los pastores, que no pretende otro fin que penetrar en la verdad Dios y en el designio divino para que todos los hombres se salven y alcancen el conocimiento de la verdad (cf. 1Tm 2,4). Por tanto, la colaboración mutua de teólogos y pastores no es sino la recíproca ayuda que teología y magisterio se prestan, de manera que el teólogo considere su vocación eclesial a la vez que «la responsabilidad de presentar y explicar con toda exactitud e integralmente la doctrina de la fe»¹⁰⁴⁰.

Ratzinger sugiere además que hay una responsabilidad especial de la teología y de los teólogos en el mundo actual. En este sentido, se refiere tanto a la dimensión racional del cristianismo como al desarrollo adecuado del diálogo interreligioso y de un *ethos* que pueda visualizar las categorías de justicia, paz y solidaridad en el orden de la sociedad mundial y en la conservación de la creación. Pero siempre sin olvidar el cuidado del alma como aspecto central de la fe, tan frecuentemente cuestionado por la arrogancia de la praxis científica¹⁰⁴¹.

Más todavía, Ratzinger afirma que «lo peculiar de la teología es ocuparse de algo que nosotros no nos hemos imaginado y que puede ser fundamento de nuestra vida precisamente porque nos precede y nos sostiene, es decir, porque es más grande que nuestro propio pensamiento»¹⁰⁴². Es el misterio que fuera del alcance de la técnica nos arroja a la existencia, a un transcurrir del tiempo que para el

¹⁰⁴⁰ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Donum veritatis*, sobre la vocación eclesial del teólogo (Ciudad del Vaticano 1990) n.22.

¹⁰⁴¹ Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Naturaleza y Misión de la Teología. Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea*, 17-19.

¹⁰⁴² Véase en la «Investidura de Doctor 'Honoris Causa' del Cardenal J. Ratzinger. Discurso del Emmo. Y Revmo. Cardenal Dr. Joseph Ratzinger»: *Scripta Theologica*, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, 30 (1998) 387-393. BENEDICTO XVI, *Todo lo que el Cardenal Ratzinger dijo en España* (EDICE, Madrid 2005) 105.

hombre se antoja corto, irreversible e inevitablemente dominado por el encuentro con la muerte.

Ciertamente, como sugiere Dietrich von Hildebrand (1889-1977), «todos sabemos que hemos de morir alguna vez, aunque de esto son pocos los que tienen una conciencia diariamente despierta. [...] La vivencia dominante es el miedo instintivo a la muerte [...en vez de] una confrontación contemplativa con ella»¹⁰⁴³.

2. LA MUERTE

Para los cristianos la muerte es un mero tránsito como dice Benedicto XVI en uno de sus discursos¹⁰⁴⁴. Al aproximarnos a ella como situación límite de la condición humana, el hombre revisa su escala de valores y modifica tal vez la actitud de su alma cargada de vanidad e ignorancia. Lógicamente, la idea de no morir nunca, no satisface. De hecho, el aplazamiento indefinido de la muerte de los hombres no podría tener lugar según las condiciones de vida de la tierra, pero entonces ¿por qué ante la idea de la muerte experimentamos temor? ¿Por qué la mayoría de los hombres no se resignan a creer que no exista nada después de la muerte? El Papa sostiene que el miedo a la muerte es el rechazo a lo desconocido, a lo que ignoramos. En definitiva, es el temor a la nada¹⁰⁴⁵. Sin embargo, es el destino más

¹⁰⁴³ En su obra sobre la muerte, von Hildebrand invita a no dar la espalda a la experiencia más natural que existe, puesto que, junto a la vida, el horror a la muerte incluso cuando se tiene la convicción de la inmortalidad del alma, desaparece para quienes conocen a Cristo. D. VON HILDEBRAND, *Sobre la muerte* (Encuentro, Madrid 1983) 24-25.

¹⁰⁴⁴ Durante el encuentro con agentes de pastoral de la salud, Benedicto XVI recuerda la importancia de la fe en Cristo en los momentos de enfermedad y ancianidad o en cualquier otra fase de la existencia. Por ello invita a no perder la serenidad y la esperanza ante el sufrimiento y la muerte, porque en Jesús resucitado se encuentra el sentido a ambas realidades. Cf. BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en la XXII Conferencia Internacional del Consejo Pontificio para la Pastoral de la Salud, Ciudad del Vaticano, 17 de noviembre de 2007.

¹⁰⁴⁵ Pero él, que conoce bien la fragilidad, la enfermedad y la ancianidad, deposita su confianza en el Señor, que entró en la oscuridad de la muerte y prometió llevar consigo al malhechor crucificado a su derecha: «Te aseguro que hoy estarás conmigo en el Paraíso» (Lc 23,43). BENEDICTO XVI, Audiencia General, Ciudad del Vaticano, 2 de noviembre de 2011. Para una adecuada interpretación de las posibles oscuridades encontradas en el pasaje del buen ladrón (Lc 23,39-42), véase el estudio lingüístico realizado a partir del original aramaico, en J. M. GARCÍA PÉREZ, *La Pasión de Cristo. Una lectura original* (Encuentro, Madrid 2019) 162-169.

íntimo y universal que aguarda el hombre. Para el filósofo alemán von Hildebrand es el asunto más personal y particular que incumbe a cada hombre. Por eso considera que «la muerte tiene algo de grandioso, de auténtico, de profundo. En ese momento, cada hombre palpa de un modo objetivo algo misterioso, grande, definitivamente serio y noble»¹⁰⁴⁶, aun a pesar de cuantos aspectos horribles suscite la muerte, que es considerada en la sociedad moderna un gran tabú para el hombre¹⁰⁴⁷.

2.1. Un anhelo desconocido

El hombre siente un anhelo profundo ante la muerte dice Benedicto XVI al recordar las palabras del sermón de san Ambrosio por la muerte de su hermano Sático. No queremos morir, pero tampoco queremos vivir eternamente¹⁰⁴⁸. No sólo no tendría sentido una prolongación temporal de la existencia, sino menos aún, una pervivencia temporal tras la muerte que permita recuperar lo que se ha perdido, dice von Balthasar:

Cada persona deja en el mundo algo pendiente [...]. ¿Bastará con que [...] confíe lo que queda pendiente de su existencia a su entorno, a la posteridad, a la historia universal para que lo pongan en orden? ¿Incluso cuando en su día la 'posteridad' tendrá que llegar a la misma situación que ella? [...]. Ante esta idea aceptada por generaciones enteras incluso en la Edad Moderna, se plantea por fin la pregunta capital: ¿la idea de un destino del 'hombre tras la muerte' puede acaso ser más que una idea?¹⁰⁴⁹.

¹⁰⁴⁶ D. VON HILDEBRAND, *Sobre la muerte* (Encuentro, Madrid 1983) 55-57.

¹⁰⁴⁷ Sobre la muerte como tabú puede consultarse J. M. DE MIGUEL, «'El último deseo': Para una sociología de la muerte en España»: *Reis* 71-72 (1995) 109-156.

¹⁰⁴⁸ BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre la esperanza cristiana *Spe salvi* (Ciudad del Vaticano 2007) n.10-11.

¹⁰⁴⁹ Pero «¿No contiene incluso conceptualmente una contradicción en sí misma?» se pregunta el teólogo suizo. H. U. VON BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo. Las cosas últimas del hombre y el cristianismo* (Encuentro, Madrid 2008) 12-14.

No queremos morir, pero sin embargo tampoco queremos prolongar hasta el infinito nuestra existencia, entonces Benedicto XVI se pregunta «¿qué es realmente lo que queremos? [...] ¿Qué es la ‘vida’? Y ¿qué significa verdaderamente [la] ‘eternidad’?»¹⁰⁵⁰. En este aspecto, las enseñanzas y consejos de su maestro Agustín son fundamentales, pues en una de sus cartas, el obispo de Hipona nos recuerda nuestra sabia ignorancia (*docta ignoratia*). Es decir, aunque no sabemos lo que deseamos, sí podemos intuir que algo que no conocemos nos impulsa y nos espera¹⁰⁵¹. Así pues, la contradicción y la esperanza se relacionan de un modo muy especial en el hombre cuando se sitúa ante una realidad totalmente desconocida, anhelada y buscada. Para Ratzinger no hay ninguna duda de «que una mera prolongación indefinida de nuestra existencia actual sería absurda»¹⁰⁵².

En efecto, como sostiene Leopoldo Prieto, el hombre tiene plena conciencia de la muerte y de encaminarse a ella. Es aceptada y acompañada de ritos religiosos existentes prácticamente en todas las culturas y en todos los tiempos. No obstante, el genetista ruso Theodosius Dobzhansky (1900-1975) –propulsor de la evolución moderna– señala el total desconocimiento del significado de la muerte o de qué es morir para los animales. Ciertamente, el hombre, a diferencia del animal, no sólo reconoce la muerte como tal sino que además concibe la inmortalidad del alma, al margen de corrientes como el biologismo o el materialismo que contradicen la creencia más admitida por todos los hombres de todas las épocas, según señala el antropólogo Vinigi Lorenzo Grottanelli (1912-1993). Si la verdad –por un absurdo–

¹⁰⁵⁰ BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre la esperanza cristiana *Spe Salvi* (Ciudad del Vaticano 2007) n.11.

¹⁰⁵¹ Se trata de la carta que Agustín dirige a una noble viuda romana llamada Proba. Es la madre de una distinguida y amplía familia que solicita al Obispo de Hipona consejo sobre la oración. En su respuesta Agustín se refiere a la «vida bienaventurada», la vida que es verdadera porque otorga al hombre la felicidad. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Epistola 130 Ad Probam* 14,15; 15,28: CSEL 44, 68-73.

¹⁰⁵² Cf. J. RATZINGER, *Gottes Glanz in unserer Zeit* (S. Fischer, Frankfurt 1986); trad. esp.: *El resplandor de Dios en nuestro tiempo. Meditaciones sobre el año litúrgico* (Herder, Barcelona 2008) 298-299.

se estableciera democráticamente, como sostiene Grottanelli, nada sería más verdad que la creencia en la pervivencia de los hombres tras la muerte, pues así lo ha pensado el hombre desde que es hombre¹⁰⁵³.

La muerte es motivo de humildad porque es lo único cierto frente al resto de acontecimientos posibles. La muerte debe servir –según las palabras de san Agustín– para quebrar la altivez y la soberbia del hombre al recordarle la fragilidad de su condición perecedera¹⁰⁵⁴.

2.2. Un sentido nuevo de la muerte

Para quien cree en Cristo la muerte es el paso del peregrinar terreno a la patria celeste. Una creencia ésta difícilmente conciliable con una economía del bienestar que trata de alejar a la sociedad de nuestro tiempo de una realidad inevitable, pero que sencillamente forma parte de cada instante de la vida y no sólo del final de ésta. La realidad más absoluta a la que el hombre se enfrenta requiere, por tanto, ser meditada y en última instancia acogida.

La muerte es un paso obligado al que Jesús le dio un nuevo sentido, porque él «gustó la muerte para bien de todos» (Hb 2,9). Como dice el Papa Benedicto durante el rezo del *Ángelus*, «desde entonces, la muerte ya no es la misma: por decirlo así, ha sido privada de su ‘veneno’»¹⁰⁵⁵. Para los cristianos, la vida es una peregrinación hacia la eternidad. Aunque al papa teólogo le surge la duda: «¿desean aún los hombres y las mujeres de nuestra época la vida eterna? ¿O tal vez la existencia terrena se ha convertido en su único horizonte?»¹⁰⁵⁶. Según la esperanza cristiana,

¹⁰⁵³ Véanse las citas de ambos estudiosos en L. J. PRIETO LÓPEZ, *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología* (BAC, Madrid 2008) 466-467.

¹⁰⁵⁴ AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermo. 97*, 2-3, ÍD., *Sermones*, VII. Edición bilingüe (BAC, Madrid 1950) 829-831.

¹⁰⁵⁵ En la festividad de la Solemnidad de Todos los Santos y de los difuntos, durante el rezo del *Ángelus* nuestro autor reflexiona sobre la muerte y la vida eterna. Cf. BENEDICTO XVI, *Ángelus*, Ciudad del Vaticano, 1 de noviembre de 2005; 5 de noviembre de 2006.

¹⁰⁵⁶ BENEDICTO XVI, *Ángelus*, Ciudad del Vaticano, 2 de noviembre de 2008.

cuando al cristiano le llega la hora de ser cubierto por la sombra del Gólgota, Jesús resucitado lo espera a las puertas de la muerte¹⁰⁵⁷.

Para Ratzinger cuando la pregunta sobre Dios sigue sin respuesta o ni siquiera planteada, entonces la muerte se convierte en verdadera desesperación, en un enigma cruel que no puede obtener otra respuesta más que la propia contradicción¹⁰⁵⁸. En cambio, si Dios existe, entonces –como dice el apóstol Pablo– según el anuncio de los profetas Isaías y Oseas: «La muerte ha sido devorada por la victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?»¹⁰⁵⁹.

Dicho lo anterior, aunque lo tratado hasta ahora sobre la muerte, lo es bajo la perspectiva del carácter temporal y la dimensión existencial de la mortalidad humana, es menester también detenernos en reflexionar sobre la muerte en relación con la depravación moral de una cultura que siembra la muerte por doquier.

2.3. La cultura de la muerte

Del mismo modo que su predecesor, Benedicto XVI habla sin escrúpulo alguno de la cultura de la muerte, a saber, de las nuevas formas de agresión a la dignidad humana cada vez más justificadas por los distintos sectores de la sociedad. Con valentía y coraje, Ratzinger nos propone algunas preguntas que a nadie dejan indiferente: ¿tiene sentido alguno la existencia de las personas enfermas o

¹⁰⁵⁷ En este sentido, indica Romano Guardini inspirado en la Escritura: «Hay que pagar un precio por el logro de tal certeza: ‘Quiero morir, para que no me muera’. El segundo ‘morirse’ significa el hundimiento en la perdición, el volverse sordo, ciego e insensible para lo que emana de Dios, el primero; la aniquilación de la propia voluntad que se cierra ante lo que se presenta, una variación de la referencia bíblica al grano de trigo que tiene que morir para que nazca vida». Con ello Guardini también hace referencia al pasaje joánico (Jn 12,24). R. GUARDINI, *La cuestión judía* (Sur, Buenos Aires 1963) 85-86.

¹⁰⁵⁸ Para hablar de la muerte Ratzinger se apoya en imágenes como la de los jóvenes en el horno (libro de los Macabeos), Jonás en las entrañas del cetáceo o Daniel arrojado en el foso de los leones, y nos recuerda cómo el buen pastor conduce al hombre a través del oscuro valle de la muerte, según las palabras del salmista: «Yahvé es mi pastor, nada me falta [...]. Aunque fuese por valle tenebroso, ningún mal temería, pues tú vienes conmigo» (Sal 23,1-4). Cf. J. RATZINGER, *El resplandor de Dios en nuestro tiempo. Meditaciones sobre el año litúrgico* (Herder, Barcelona 2008) 300-301.

¹⁰⁵⁹ Is 25,8; Os 13,14; 1Cor 15,54-55.

ancianas? ¿Debemos defender una vida precaria cuando podemos liberarla dulcemente? ¿Se puede vivir la enfermedad y la ancianidad con paciencia y de modo digno? La opinión pública, en aras de la defensa de la libertad y de los derechos individuales de las personas, emplea torticeramente un lenguaje que normalmente trata de aligerar el malestar de las conciencias y cuenta así con un apoyo mayor para defender una realidad basada en decidir arbitrariamente sobre la vida y, de un modo especial, sobre la muerte¹⁰⁶⁰.

Ambos pontífices han reaccionado siempre con fuerza y total contundencia ante un mal que requiere toda la atención de los distintos agentes sociales, científicos, investigadores, médicos, enfermeros, políticos, gestores y agentes pastorales, puesto que la fragilidad que conlleva la enfermedad o la ancianidad es vista por la actual mentalidad eficientista como una carga y un problema para la sociedad y las familias. Para Ratzinger, naturalmente, no existe ninguna otra posibilidad salvo ayudar a los ancianos y a los enfermos a recorrer los últimos momentos de sus vidas. Si bien, la preparación para la muerte de un modo sereno no debe implicar el ensañamiento terapéutico ni tampoco la renuncia del uso de los cuidados paliativos para hacer más soportable el sufrimiento y evitar o suprimir el dolor¹⁰⁶¹.

Así, «la eutanasia se sitúa, pues, en el nivel de las intenciones o de los métodos usados»¹⁰⁶². Los distintos agentes sociales no deben olvidar nunca que «la

¹⁰⁶⁰ Cf. BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en la XXII Conferencia Internacional del Consejo Pontificio para la Pastoral de la Salud, Ciudad del Vaticano, 17 de noviembre de 2007.

¹⁰⁶¹ En un discurso dirigido a un grupo internacional de médicos en 1957, Pío XII reflexiona sobre cuestiones religiosas y morales relativas a la analgesia, aclarando que «el paciente, deseoso de evitar o de calmar el dolor, puede, sin inquietud de conciencia, utilizar los medios inventados por la ciencia y que en sí mismos no son inmorales [...], la narcosis, que lleva consigo una disminución o supresión de la conciencia, es permitida por la moral natural y compatible con el espíritu del Evangelio». De manera que mitigar el dolor con analgésicos que acortan la vida es lícito sobre todo en postoperatorios, en la atención a moribundos y en pacientes en peligro de muerte, además de en enfermos que padecen cánceres y otras enfermedades incurables. Cf. Pío XII, Discurso sobre las implicaciones religiosas y morales de la analgesia (Ciudad del Vaticano, 24 de febrero de 1957) AAS 49 (1957) 129-147.

¹⁰⁶² En efecto, porque a diferencia del significado que la expresión «una *muerte dulce* sin sufrimientos atroces» tenía en la antigüedad, actualmente alude a interrumpir la vida anticipadamente gracias a la medicina. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Iura et bona* sobre la eutanasia (Ciudad del Vaticano 1980) AAS 72 (1980) 546. Véase también ÍD., Carta sobre el cuidado

tentación de la eutanasia [...] avanza sobre todo en las sociedades del bienestar»¹⁰⁶³, sobre las que se cierne la sombra de deshumanización cuando no se respeta la verdad de la vida y su dignidad, y se atenta sobre las distintas fases de la existencia con el apoyo social y la cobertura legal oportuna.

Al comenzar el tercer milenio, no vemos que el progreso, con su carácter potente e incierto, facilite en determinados aspectos la existencia del hombre. Las sociedades occidentales tratan de compaginar el estado del bienestar social y económico sin percibir la ruptura antropológica y el falso bienestar espiritual que padecen. En un panorama liderado por el fundamento ético de las propias decisiones y la verdad que nace de las propias convicciones, la advertencia sin ambages de Benedicto XVI no pasa desapercibida, «la cultura de la muerte, amenaza la etapa de la tercera edad»¹⁰⁶⁴.

Las preguntas sobre el dolor y la muerte puede que alejen a la persona del confort y del bienestar en el que prefiere estar mirando para otro lado. Sin embargo, es menester recordar que la novedad cristiana y su planteamiento escatológico pasa por la teología de la cruz. La liturgia cristiana es expresión de la gran fiesta suscitada tras la resurrección del Señor, unida inseparablemente al misterio de la muerte y el amor hasta el extremo¹⁰⁶⁵.

de las personas en las fases críticas y terminales de la vida *Samaritanus bonus* (Ciudad del Vaticano 2020).

¹⁰⁶³ La tentación de la eutanasia o, lo que es lo mismo, adueñarse dulcemente de la muerte es absurda e inhumana dice Juan Pablo II. Realmente, es una actitud que está «motivada por el rechazo egoísta de hacerse cargo de la existencia del que sufre». El santo polaco concluye considerándola como una falsa piedad, totalmente al margen de las importantes motivaciones que se hallan en el origen y en las consecuencias derivadas de tal acto. La gravedad se atisba en la pregunta de Yahvé: «¿Qué has hecho?» (Gn 4,10). Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana *Evangelium vitae* (Ciudad del Vaticano 1995) n(s).18, 64 y 66.

¹⁰⁶⁴ BENEDICTO XVI, Discurso a la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio para la familia, Ciudad del Vaticano, 5 de abril de 2008.

¹⁰⁶⁵ He aquí las palabras del evangelista: «Él, que había amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el final» (Jn 13,1). Según Ratzinger «la fiesta siempre ha tenido en la historia de las religiones un carácter cósmico y universal». Sin embargo, lo esencial de la liturgia cristiana no se puede representar con las categorías de la historia universal de las religiones. Véanse las cuestiones teológicas fundamentales de la liturgia en una nueva obra sobre la fe publicada en 1981. Sobre los

3. El AMOR

«El amor no muere»¹⁰⁶⁶. El amor y la muerte son como dos caras de la misma moneda, porque ante el silencio de la muerte la fecundidad del amor no se desvanece ni tampoco nos abandona. El amor originario de Dios se expresa en la fidelidad a sus promesas que traspasa los límites de nuestra vida terrena. He aquí la base firme, la roca sólida de la esperanza cristiana, que lejos de ser una apariencia efímera es la manera de contemplar la muerte como entrada en una nueva vida que conoce el día eterno sin ocaso¹⁰⁶⁷.

Como sugiere el papa emérito en una de sus últimas publicaciones, aunque la tendencia natural de la vida humana sea el camino hacia la muerte, sólo el que ha encontrado el amor puede decir que ha encontrado la vida verdadera, aquella en la que nos introduce el cristianismo a través del cambio dado en la dirección normal de nuestra existencia¹⁰⁶⁸.

De igual modo lo expresa Karl Barth, indicándonos que «lo nuevo, lo extraño del amor es que no participa en aquel círculo vicioso que va del mal al mal [...]. El amor es el vuelco radical de todo»¹⁰⁶⁹.

extremos relativos a la forma y el contenido de la celebración, además de los aspectos fundamentales de la música sacra, puede consultarse J. RATZINGER, *Das Fest des Glaubens. Versuche über die Kirchliche Liturgie* (Johannes, Einsiedeln 1981); trad. esp.: *La fiesta de la fe: ensayo de teología litúrgica* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2010) 88-89.

¹⁰⁶⁶ Así lo expresa contundente Benedicto XVI durante el funeral del cardenal colombiano Alfonso López Trujillo. En su homilía el Papa ensalzó la gran labor realizada por el presidente de la Conferencia Episcopal Colombiana, su trabajo presidido por el valor de la verdad y el amor en el seno de la familia. Cf. BENEDICTO XVI, Homilía pronunciada en el funeral del cardenal Alfonso López Trujillo, Ciudad del Vaticano, 23 de abril de 2008.

¹⁰⁶⁷ Cf. BENEDICTO XVI, Homilía pronunciada en el funeral del cardenal Dino Monduzzi, Ciudad del Vaticano, 16 de octubre de 2006; Homilía durante la Misa celebrada en la fiesta de la Solemnidad de la Asunción de la Virgen María, Castelgandolfo (Roma-Italia), 15 de agosto de 2008.

¹⁰⁶⁸ Principalmente se trata de una serie de homilías y meditaciones inéditas, que fueron pronunciadas por Ratzinger durante la década de los años 70, 80 y 90, y que han sido publicadas en 2019 por librería Editrice Vaticana con el título *per Amore*. Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *per Amore* (Cantagalli, Siena 2019) trad. Propia, 9-14.

¹⁰⁶⁹ K. BARTH, *Carta a los romanos* (BAC, Madrid 1998) 570.

3.1. Amor y persona

Durante su trayectoria académica y pastoral Ratzinger plantea cuestiones vitales para la existencia humana: ¿Cómo puede el hombre de hoy, sea creyente o no, tener la convicción de que Dios existe? ¿Qué es Dios? ¿El Dios de la Biblia realmente sale al encuentro del hombre? ¿Quién es Cristo? En opinión del teólogo alemán es difícil para un hombre atento a la realidad explicar el mundo sin Dios y no caer en el absurdo¹⁰⁷⁰.

Pues bien, así como los primeros escritores cristianos observaban en la Escritura la perspectiva narrativa dialógica, especialmente cuando Dios habla en plural o consigo mismo¹⁰⁷¹, del mismo modo sólo a partir de la reflexión histórica en torno a la palabra *prósopon* (máscara utilizada en el teatro para encarnar y dar vida a distintos personajes) se puede comenzar a dar con algunas respuestas¹⁰⁷². El concepto de persona debe su origen a la relación entre la Escritura y su exigencia

¹⁰⁷⁰ Cf. BENEDICTO XVI, MANGLANO, J. P., (ed.), *Nadar contra corriente. El Papa más sincero y más íntimo* (Planeta Testimonio, Barcelona 2011) 191.

¹⁰⁷¹ «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra» (Gn 1,26); «¡Resulta que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros...!» (Gn 3,22); «Oráculo de Yahvé a mi Señor» (Sal 110,1). Para los Santos Padres se trata de textos de la Escritura en que se aprecia el diálogo de Dios con el Hijo, encontrándose el diálogo intradivino en el origen mismo de la idea de persona. Véase la síntesis del catolicismo primitivo, I. La Palabra de Dios en la Historia, en MYSTERIUM SALUTIS, *Manual de Teología como Historia de la Salvación*, Volumen III (Cristiandad, Madrid 1992) 322-341.

¹⁰⁷² En el siglo II –durante el debate cristológico de Occidente– Tertuliano acuña con un lenguaje totalmente teológico su fórmula: *una substantia-tres personae*. Para Justino, los profetas hablan movidos no tanto por el Espíritu sino por el *Logos* mismo, pues se trata de una misma esencia en tres personas: *una essentia-tres substantiae*. Ratzinger consulta las extensas citas de los textos de los Santos Padres en la publicación C. ANDRESEN, «Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes»: ZNW 52 (1961) 1-38.

En el siglo VI, desde el punto de vista del pensamiento griego –definición de Boecio– se concibe la persona como sustancia individual de naturaleza racional. Pero en la Edad Media Ricardo de san Víctor hablará de existencia incommunicable de naturaleza espiritual, de tal manera que el concepto de persona descansa en el plano de la existencia y no de la esencia. Ya durante la Edad Media, Tomás de Aquino concluye que en Dios hay tres personas derivadas de las relaciones subsistentes en la naturaleza divina. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh.* I, q.30 a.1,2. Por lo tanto, en los debates cristológicos el término persona adquiere mayor relevancia al quedar unidas la naturaleza divina y la humana en una persona divina. En definitiva, se reflexiona también sobre la persona como culminación del ser humano y de su dignidad. Cf. J. RATZINGER, *Palabra en la Iglesia* (Sígueme, Salamanca 1976) 165-180.

interpretativa. Ciertamente, indagar en el fenómeno dialógico desvela al hombre el modo de actuar de Dios y su esencia. En el origen de la fe cristiana se encuentra el Dios de la Biblia presente en la historia de los hombres, revelación resumida de un modo realmente sencillo en las escuetas palabras de san Juan: «Dios es amor» (1Jn 4,8. 16). En este aspecto, sugiere Agustín de Hipona: «Quien considera que entiende las divinas Escrituras o alguna parte de ellas, y con esa inteligencia no edifica ese doble amor –de Dios y del prójimo–, aún no las ha entendido»¹⁰⁷³.

Considerado por muchos el papa del amor, para Benedicto «el amor es siempre un misterio, una realidad que supera la razón, sin contradecirla, sino más bien exaltando sus potencialidades [...]. Dios no es soledad, sino comunión perfecta. Por eso la persona humana, imagen de Dios, se realiza en el amor»¹⁰⁷⁴. En efecto, el amor de Dios es la palabra definitiva sobre Sí mismo, el origen y el fundamento de la realidad. El teólogo suizo von Balthasar se pregunta si la bienaventuranza eterna a la que el hombre está llamado es la contemplación o el amor. Para dar una respuesta tiene presente las palabras del Doctor Angélico: «únicamente puede consistir en la ‘visión’ amorosa del amor, pues ¿qué podría verse junto a Dios y cómo podría ser contemplado de otro modo que en la comunión del amor?»¹⁰⁷⁵.

Desde el espíritu libre del hombre, la verdad rodea a la esfera de la libertad como estado de *apertura del ser para* la comunicación desinteresada de sí. Con su valor, la verdad manifiesta la bondad y evidencia la belleza, y además, como dice el apóstol Pablo, el amor se alegra con la verdad (cf. Cor 13,6). Así pues, el amor como origen y fundamento del conocimiento y del ser, expresado en términos balthasarianos, conduce a la experiencia dramática, lógica y estética.

¹⁰⁷³ AGUSTÍN DE HIPONA, *De doctrina christiana* I, 36,40. Edición española: *La doctrina cristiana* (San Paolo, Milano 1989). La cita está tomada de H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe* (Johannes, Einsiedeln 1963, 62000); trad. esp.: *Sólo el amor es digno de fe* (Sígueme, Salamanca 2011) 15.

¹⁰⁷⁴ En efecto, la persona se realiza «en el don de sí sincero», y aunque el amor y la verdad de Dios no tienen límites y no se imponen al hombre, éste por el contrario sí que establece límites a su corazón y a su mente. BENEDICTO XVI, *Ángelus*, Ciudad del Vaticano, 22 de mayo de 2005; *Ángelus*, 26 de noviembre de 2006.

¹⁰⁷⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, 143.

Verdad, bondad y belleza [*pulchrum*, *bonum* y *verum*] son hasta tal punto propiedades trascendentes del ser, que sólo se las puede comprender una en otra y a través de otra. En su comunión prueban la inagotable hondura y la desbordante opulencia del ser. Muestran, finalmente, que todo se comprende y se desvela sólo porque se fundamenta en un misterio último cuyo carácter misterioso no estriba en una falta de claridad, sino por el contrario, en la superabundancia de su luz. Pues, ¿qué es más incomprensible que el hecho de que la médula del ser consista en el amor...?¹⁰⁷⁶.

3.2. La fuerza del amor

El hombre no debe cerrar su corazón y su mente al amor, a la verdad y a Dios, realidades que mejor orientan la existencia humana y que a menudo están a merced del mal, según Ratzinger¹⁰⁷⁷. El amor es el ojo del conocimiento porque gracias a su luz mejora nuestra comprensión e inteligencia. Es pues, en sí mismo, principio o fuente de conocimiento. Así lo afirma una vez más en su última encíclica nuestro autor: «Las exigencias del amor no contradicen las de la razón [sino todo lo contrario, porque] sin el saber, el hacer es ciego, y el saber [se torna] estéril sin el amor»¹⁰⁷⁸. Es el motivo por el que el Papa insiste en que «no existe la inteligencia y después el amor: *existe el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor*» (CV 30). Ciertamente, el saber no es sólo obra del intelecto, sino de los beneficios obtenidos por la coexistencia mutua del amor y la inteligencia. «El conocimiento es causa del amor por la misma razón por la que lo es el bien, que no puede ser amado si no es conocido»¹⁰⁷⁹.

¹⁰⁷⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Teológica* Vol. I. *Verdad del mundo* (Encuentro, Madrid 1997) 81, 217.

¹⁰⁷⁷ El destino del mal es no quedar oculto y salir a la luz en un juicio justo, como reconoce Platón en uno de sus textos, sobre el que reflexiona el Papa. Efectivamente, el filósofo ateniense habla del encuentro final de las almas con el Juez, y del castigo merecido por las acciones que alejadas de la verdad dejan una huella impresa en el alma, ya que «en ella todo está torcido por la mentira y la vanidad y nada es recto, porque ha vivido lejos de la verdad». PLATÓN, *Gorgias* 525a; BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre la esperanza cristiana *Spe Salvi* (Ciudad del Vaticano 2007) n.44 y 46.

¹⁰⁷⁸ BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad *Caritas in Veritate* (Ciudad del Vaticano 2009) n.30.

¹⁰⁷⁹ TOMÁS DE AQUINO, *STh.* I-II, q.27 a.2.

El amor (*caritas*) es una fuerza extraordinaria cuyo origen es Dios, Amor eterno y Verdad absoluta, dice el papa alemán acudiendo a las palabras que el apóstol san Pablo dirige a la comunidad de Corinto (1Cor 13,6). De esta manera la verdad, hoy frecuentemente relativizada, denostada e incluso rechazada, junto al amor, perduran para siempre en la «vocación que Dios ha puesto en el corazón y en la mente de cada ser humano»¹⁰⁸⁰. Se trata de la verdadera fuerza para combatir el mal que amenaza al hombre y, por ende, al mundo, pues la realidad del mal se encuentra en «el corazón perverso, misterio insondable de la libertad: ésta es la raíz de todo mal»¹⁰⁸¹.

3.3. La respuesta del amor

En un sermón pronunciado en la catedral de Münster ante los miembros de la capellanía universitaria en 1964, el teólogo alemán reflexiona sobre cuál es la verdadera esencia del cristianismo más allá de todo moralismo¹⁰⁸². La conclusión categórica e inequívoca apunta a que, como dice la primera carta de san Juan, es el amor divino, pues con palabras de san Agustín:

Canónica es esta carta; públicamente se lee por todas las naciones;
por la autoridad del orbe de la tierra se conserva y ella ha edificado al orbe

¹⁰⁸⁰ Según el papa Ratzinger «el programa del cristiano es un corazón que ve» (n. 31.b), y aunque todos los hombres reciben el impulso interior para poder amar y también para reconocer la verdad, lógicamente tal fuerza no siempre es percibida por el hombre. En la actualidad, en los distintos ámbitos de la sociedad la caridad no es entendida correctamente, por su distanciamiento precisamente de la verdad. Por esa razón, Benedicto XVI hace hincapié en que «sólo en la verdad resplandece la caridad». A ello hay que añadir que la verdad de la libertad es la *caritas*, fundamento de la primacía del amor. Una afirmación siempre válida para las relaciones humanas. Cf. BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre el amor cristiano *Deus Caritas est* (Ciudad del Vaticano 2005) n.1 y 2.

¹⁰⁸¹ El suizo von Balthasar utiliza la expresión bíblica «corazón perverso» con el fin de interpretarla desde el nivel de la libertad humana. Así, remite a la profecía de Simeón contenida en el pasaje lucano: Un Niño será signo de contradicción «a fin de que queden al descubierto las intenciones de muchos corazones» (Lc 2,33-35). Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El compromiso del cristiano en el mundo* (Encuentro, Madrid 1981) 133-135.

¹⁰⁸² T. ROWLAND, *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI* (Nuevo inicio, Granada 2009) 125.

de la tierra. Aquí oyes de boca del Espíritu de Dios: ¡Dios es el amor! Ahora, si te atreves, obra contra Dios y no ames a tu hermano¹⁰⁸³.

Si la revelación no fuera amor, la respuesta del hombre sería «inhumana e indigna de Dios, y la misma revelación de Dios no podría fundar tal actitud como respuesta a su Palabra»¹⁰⁸⁴. En efecto, el cristianismo nace de una revelación concreta e histórica, un acontecimiento real que tuvo lugar en el desarrollo histórico de la humanidad, esto es, el encuentro con un hombre y una historia de amor extrema (cf. Jn 13,1). Obviamente, el cristianismo no es un sistema o conjunto de dogmas de carácter preeminentemente intelectual, como tampoco un flujo de mero moralismo¹⁰⁸⁵, sino el encuentro personal del que Benedicto XVI habla en su primera encíclica¹⁰⁸⁶, y que cuarenta y un años después del sermón pronunciado en Alemania retoma con las palabras de san Juan: «Dios es amor: y el que se mantiene en el amor se mantiene en Dios y Dios en él» (1Jn 4,16). Así comienza el citado texto magisterial cuyo objetivo es «suscitar en el mundo un renovado dinamismo de compromiso»¹⁰⁸⁷. El amor es la opción fundamental y existencial de la vida cristiana, la respuesta al amor divino que ha sido derramado con abundancia en la creación y en la historia de la salvación¹⁰⁸⁸. En la primera parte de su primera carta encíclica *Deus Caritas est*, el papa Benedicto nos ofrece un detallado análisis semántico de los términos *eros* y *agapé*. El habitual recorrido filosófico y bíblico al que nos tiene acostumbrados nuestro autor, nos permitirá conocer cuál es la verdadera esencia del amor y su carácter unitario. En efecto, el amor es una única

¹⁰⁸³ *Sermo. 7*, AGUSTÍN DE HIPONA, *Dios es amor: los diez sermones sobre la Epístola 1ª de San Juan* (Aspas, Madrid 1946) 211.

¹⁰⁸⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, 85.

¹⁰⁸⁵ En ese sentido recordaba el cardenal bávaro a Don Giussani, quien siempre dirigió su vida hacia Cristo. Cf. J. RATZINGER «Homilía pronunciada en el funeral de Mons. Luigi Giussani»: *Communio* 31 (2005) 685-687.

¹⁰⁸⁶ Cf. BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre el amor cristiano *Deus Caritas est* (Ciudad del Vaticano 2005) n.1.

¹⁰⁸⁷ Como se ha visto en el capítulo primero: «No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (DCe n.1).

¹⁰⁸⁸ Véase la descripción de los profetas Oseas y Ezequiel o el *Cantar de los Cantares*. El *Logos* o la razón creadora también es amante.

realidad como también lo es Dios (cf. DCE n.8), cuya imagen expresada según la fe bíblica se resume en la *Shemá*, la oración fundamental de Israel: «Escucha, Israel: Yahvé nuestro Dios es el único» (Dt 6,4; DCE n.9).

Sólo el amor es la gran fuerza para alcanzar la verdad de la libertad, pues en la caridad resplandece la verdad que hace posible el desarrollo humano integral. Así pues, el modo de amar de Dios es la medida del amor humano que nos une a Él y también a los hombres¹⁰⁸⁹. Creer en tiempos de increencia es saber que la ciencia no redime, sino que lo hace el amor¹⁰⁹⁰, una fuerza superior a la razón y a la ciencia que permite alcanzar la vida eterna.

Transcurridos algo más de cuarenta años de la publicación de la carta encíclica *Populorum progressio* (1967), Benedicto XVI rinde homenaje a Pablo VI en su tercera encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad *Caritas in Veritate*, retomando y actualizando las enseñanzas sobre el desarrollo humano integral¹⁰⁹¹. La caridad en estrecha relación con la verdad constituye la expresión de una auténtica humanidad y, en tal sentido, es el elemento fundamental y esencial de las relaciones humanas, ya sean estas privadas o públicas. Sólo la verdad y el amor se convierten en una verdadera luz para la razón y la fe (CV n.3).

¹⁰⁸⁹ El amor nos une y por tanto, nos hace superar nuestras divisiones, siendo el único modo de que «Dios sea todo en todos» (1Cor 15,28). BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre el amor cristiano *Deus Caritas est* (Ciudad del Vaticano 2005) n(s).4,9,10,11,18.

¹⁰⁹⁰ Con palabras de nuestro autor, «cuando uno experimenta un gran amor en su vida, se trata de un momento de ‘redención’ que da un nuevo sentido a su existencia». BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre la esperanza cristiana *Spe salvi* (Ciudad del Vaticano 2007) n.26.

¹⁰⁹¹ El verdadero desarrollo integral del hombre no deja a un lado sus facultades espirituales. Cf. PABLO VI, Carta encíclica sobre la vida humana *Humanae vitae* (Ciudad del Vaticano 1968) n.21; BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad *Caritas in Veritate* (Ciudad del Vaticano 2009).

Mons. Martínez Camino opina que, «*Caritas in veritate* sería, pues, la *Quadragesimo anno* del papa alemán, puesto que la citada encíclica del papa Montini [*Populorum progressio*] –escribe– ‘merece ser considerada como la *Rerum novarum* de la época contemporánea’». J. A. MARTÍNEZ CAMINO, «Sin Dios, ni fraternidad ni desarrollo. Primera lectura de *Caritas in veritate* de Benedicto XVI»: *Alfa y Omega* (9 de julio de 2009).

La carta encíclica *Quadragesimo anno* de Pío XI se publica en 1931, transcurridos 40 años desde que apareciera la primera encíclica sobre Doctrina Social de la Iglesia, *Rerum Novarum*, promulgada en 1891 por el papa León XIII.

Es así como para Ratzinger el resumen de su propia síntesis vital deja al descubierto el significado de una vida dirigida por la fuerza de la caridad y de la fe, virtudes teologales que facilitan la existencia y el pensamiento humano¹⁰⁹², pues como dice su gran maestro Agustín, «quien rectamente ama, sin duda alguna rectamente también cree y espera»¹⁰⁹³. Así reza en los bellísimos versos de Virgilio, «el amor todo lo vence»¹⁰⁹⁴.

4. LA FE

Anclada en las Escrituras, la creencia o la fe de Israel permite al espíritu más ilustrado un adecuado ejercicio de racionalidad, como han demostrado los grandes pensadores de la antigüedad, pues en el mundo helenístico latía la esperanza de alcanzar una religión compatible con la razón. Así se observa en las diversas corrientes de pensamiento que no encontraron satisfacción plena en los cultos misticos orientales, como denota la evidente fascinación que existía por la religión judía. En este aspecto, es menester indicar que «en el Antiguo Testamento se da una vinculación entre el Dios [único y verdadero] y el mundo, entre racionalidad y revelación, que respondía exactamente a los postulados de la razón y al anhelo religioso más profundo»¹⁰⁹⁵. Ratzinger trata de mostrar que en el mundo antiguo «la religión había sido el vínculo público y privado de la sociedad y del individuo con Dios o con los dioses»¹⁰⁹⁶.

Nuestro teólogo reitera la gran novedad que trae consigo la fe cristiana. Lejos de ser un compendio de dogmas o una religión puramente ética, el cristianismo permite aquietar el anhelo del corazón gracias al encuentro personal con Cristo

¹⁰⁹² Sobre cómo ejercitarse en la fe y la caridad atendiendo a algunos de los textos magisteriales de Benedicto XVI, puede consultarse J. L. GARCÍA LABRADO, *Creer y amar con Benedicto XVI* (EUNSA, Pamplona 2008, 2009).

¹⁰⁹³ «*Nam qui recte amat, procul dubio recte credit et sperat*». AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras Apologéticas, Enchiridion* 117,31, IV. Edición bilingüe (BAC, Madrid 1948) 629.

¹⁰⁹⁴ Se trata del famoso verso «*Omnia vincit amor*» dedicado a su amigo Cornelio Galo. Una síntesis de su etapa bucólica (égloga X, 65). Cf. P. VIRGILIO MARÓN, *Bucólicas, Geórgicas, Eneida* (JUS, México D.F. 1961) 61.

¹⁰⁹⁵ J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Fe y ciencia. Un diálogo necesario* (Sal Terrae, Santander 2011) 143.

¹⁰⁹⁶ J. RATZINGER, *La fiesta de la fe: ensayo de teología litúrgica* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2010) 13.

crucificado y resucitado, el Dios vivo que rescata del vacío y de la soledad. Así pues, la propuesta de fe ratzingeriana se basa en sugerir una mayor apertura del horizonte de la razón, una vez purificada de la soberbia de la seguridad científica, porque al igual que el amor, la fe va más allá de la simple inteligencia¹⁰⁹⁷, a la vez que «no suplanta la racionalidad, sino que la exige»¹⁰⁹⁸. Ahora bien, el don de la fe¹⁰⁹⁹ es la tarea continuada de ofrecer respuesta a la revelación de Dios, y en este sentido, toma su forma en el valor y en la importancia del testimonio¹¹⁰⁰. Pero, además, también en la necesidad de «contar con la humildad del hombre que responde a la humildad de Dios»¹¹⁰¹. De lo contrario, la falta de respuesta confiada a la revelación afecta no sólo a la relación entre razón y fe –seriamente en peligro¹¹⁰²–, sino a la verdad que, una vez retorcida y truncada, es destruida y abandonada. En este sentido, «el que vive en el campo de luz abierto por la Revelación está bien dispuesto para ver, desde él, el mundo en su verdad propia y contemplar todas las realidades desde una posición soberana»¹¹⁰³.

¹⁰⁹⁷ Pueden consultarse numerosos textos magisteriales sobre la fe y su razonabilidad en J. RATZINGER, *Yo, Benedicto XVI. El pensamiento del Papa sobre Dios y el hombre* (Cobel, Madrid 2010) 129-140.

¹⁰⁹⁸ J. RATZINGER, *Resurrección y vida eterna O.C. X* (BAC, Madrid 2017) 188-189.

¹⁰⁹⁹ BENEDICTO XVI, Discurso en el encuentro con los sacerdotes y diáconos de la diócesis de Roma, Ciudad del Vaticano, 2 de marzo de 2006; ÍD., Homilía durante la Misa celebrada para la XXVI Jornada Mundial de la Juventud, Cuatro Vientos, Madrid (España), 21 de agosto de 2011.

¹¹⁰⁰ Como sugiere Javier Prades las características del testimonio permiten afrontar de manera adecuada la separación entre la fe y la razón, y de un modo más atomizador entre la fe y la vida. De modo que «la categoría de testimonio encuentra respuesta convincente en la interpretación totalizadora del testimonio, que, por un lado, preserva integralmente su fisonomía teologal –sin caer en las ambigüedades de una visión genéricamente humana del testimonio– y, por otro, incluye el ejercicio humano de la razón y la libertad según una modalidad amorosa, lo que asegura su credibilidad». J. M^a. PRADES LÓPEZ, *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural* (BAC, Madrid 2015) 439.

¹¹⁰¹ BENEDICTO XVI, Discurso en su encuentro con el mundo de la cultura en el Collège des Bernardins, París (Francia), 12 de septiembre de 2008.

¹¹⁰² El conocimiento de la Revelación cristiana ha quedado desacreditado para una buena parte del pensamiento filosófico moderno, debido a la separación entre fe y razón. Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica sobre las relaciones entre fe y razón *Fides et ratio* (Ciudad del Vaticano 1998) n.48.

¹¹⁰³ Véase la Introducción de Alfonso López Quintás a la edición de 2016, en R. GUARDINI, *La muerte de Sócrates* (Palabra, Madrid 2016) 8.

El papa Wojtyla propone reforzar la unidad entre fe y razón, al tiempo que ambas deben respetar su propia autonomía. La razón moderna cada vez más autorreferencial, debilitada y fragmentada se aleja del fundamento de una verdad que la trasciende. Naturalmente, no sólo la razón privada de la aportación de la Revelación corre un grave peligro, sino también la fe privada de la razón (FR 48).

En el cincuenta aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II conmemorado en 2012, el papa Ratzinger decide convocar el año de la fe desde el convencimiento de que el espíritu cristiano descansa en la revelación divina, en la ciencia sagrada, conforme a las exigencias del *intellectus*¹¹⁰⁴.

La puerta de la fe (cf. Hch 14, 27), que introduce en la vida de comunión con Dios y permite la entrada en su Iglesia, está siempre abierta para nosotros. Se cruza ese umbral cuando la Palabra de Dios se anuncia y el corazón se deja plasmar por la gracia que transforma. Atravesar esa puerta supone emprender un camino que dura toda la vida¹¹⁰⁵.

4.1. La razonabilidad de la fe

«En la fe cristiana se manifiesta la razón». Por ello, para la fe cristiana es fundamental investigar sobre su propia razón. La propia esencia de la fe cristiana necesita admitir la racionalidad de lo real y depositar su confianza en el mejor aliado posible, que no es otro que la razón¹¹⁰⁶. Como dice Tomás de Aquino, «creer es acto del entendimiento movido por la voluntad de asentir; es un acto que procede de la voluntad y del entendimiento»¹¹⁰⁷, y por tanto concede –como sugiere Zubiri– el acceso completo del hombre a Dios¹¹⁰⁸.

¹¹⁰⁴ J. RATZINGER, *Comprensión de la revelación y teología de la historia de san Buenaventura O.C.* II (BAC, Madrid 2013) 535.

¹¹⁰⁵ BENEDICTO XVI, Carta apostólica en forma Motu Proprio, *Porta Fidei*, con la que se convoca el año de la fe (Ciudad del Vaticano 2011); Véase J. RICO PAVÉS, «Presentación de la carta apostólica Porta Fidei, del papa Benedicto XVI»: *Tabor* n.17 (2012) 63-86.

¹¹⁰⁶ J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política* (BAC, Madrid 1987, 2005) 169-170.

¹¹⁰⁷ TOMÁS DE AQUINO, *STh.* II-II, q.4 a.2.

¹¹⁰⁸ En efecto, para Zubiri la opción radical de la fe permite entregarse a Dios y al fondo trascendente de cada uno. Así argumenta acerca de la relación entre Dios y el hombre: «En definitiva, esto es formalmente la fe: es una entrega o adhesión personal, firme y opcional a una realidad personal en

El pasado se actualiza y presenta a través de la tradición eclesial que junto a la actuación del Paráclito (Cf. Jn 14,26) brinda a la memoria comunitaria de la Iglesia un magnífico servicio hermenéutico a la comprensión racional la fe¹¹⁰⁹. El filósofo Habermas observa el importante papel realizado por los teólogos en su labor de indagación y conservación del gran tesoro de la fe, pero siempre que pueda ser útil de un modo nuevo al mundo secular. El consejo es que una adecuada «traducción intelectual» esté acompañada necesariamente de la correspondiente «traducción existencial»¹¹¹⁰. Pero lejos de resultar un impedimento para la libertad humana por aparentar un gran cúmulo de prohibiciones, la fe cristiana debe ser contemplada como un puente necesario para fomentar el diálogo con otras culturas y religiones. El cardenal Ratzinger reconoce que «proponer la fe, clarificarla y defenderla, [además de] mostrar su carácter razonable, ha sido el precioso servicio que sacrificada y generosamente ha cumplido»¹¹¹¹.

Dada la potente presencia multicultural en nuestra sociedad, hoy más que nunca se requiere un nuevo impulso intercultural para que la fe cristiana, desarrollada plenamente en Europa, pueda ser un medio útil y eficaz en el proceso de armonización entre razón y cultura¹¹¹². Las palabras de Benedicto XVI afirman que

cuanto verdadera. En última instancia, fe es simplemente hacer nuestra la atracción con que la verdad personal de Dios nos mueve hacia El. Y en esta fe consiste el acceso radical del hombre a Dios». X. ZUBIRI, *El hombre y Dios* (Alianza, Madrid 1985) 216-221. Actualmente, la cultura escéptica y relativista contribuye a expandir la crisis del «misterioso nexo que une nuestro ser con la realidad». Véase, M. ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma* (Alianza, Madrid 1987).

¹¹⁰⁹ En calidad de docente Ratzinger resalta la responsabilidad del estudiante de teología y de la propia Iglesia, recordando a Schlier, en su particular lucha contra la postura adoptada por el nacionalsocialismo en cuanto al estudio de la teología se refiere. Cf. H. SCHLIER, *Der Geist und die Kirche* (Freiburg 1980) 225-250 en J. RATZINGER, *Miremos al traspasado* (Fundación San Juan, Rafaela-Santa Fe 2007) 36-37.

¹¹¹⁰ Cf. BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. El papa, la Iglesia y los signos de los tiempos* (Herder, Barcelona 2010) 77.

¹¹¹¹ Cf. BENEDICTO XVI, *Todo lo que el Cardenal Ratzinger dijo en España* (EDICE, Madrid 2005) 11-12.

¹¹¹² Cf. BENEDICTO XVI, *Fe, razón y universidad* (Arzobispado, Madrid 2006) 22. El papa alemán durante el viaje apostólico al Reino Unido señalaba «la posibilidad de explorar, junto a los miembros de otras tradiciones religiosas» con el fin de ofrecer un verdadero testimonio de fe, tanto en nuestra vida privada como pública. Tan sólo se podrá alcanzar «la paz y la armonía en un mundo que, con

«lo que es la base de la cultura de Europa, la búsqueda de Dios y la disponibilidad para escucharle, sigue siendo aún hoy el fundamento de toda verdadera cultura»¹¹¹³. En este aspecto, no debiera existir dificultad de comunicación intercultural si se protege la fe de los *sencillos*, la defensa de los *simples* frente a la presunción elitista de los intelectuales¹¹¹⁴.

En opinión del papa alemán, suprimir las raíces históricas acarrea un grave peligro, pues son vitales si se quiere garantizar la supervivencia humana y evitar una cierta anemia intelectual. Precisamente, uno de los puntos de mayor controversia de la Constitución Europea ha sido la absoluta y total renuncia a mencionarlas en su preámbulo. He aquí la expresión *cristianofobia*¹¹¹⁵ para designar un pretendido a la vez que falso ejercicio de exquisita tolerancia entre las distintas culturas, por influencia del laicismo francés. Desde entonces son muchos los diagnósticos realizados acerca de la situación europea, por lo que es conveniente transcribir alguna breve idea:

Europa ha desarrollado una cultura que, de un modo antes desconocido para la humanidad, excluye a Dios de la conciencia pública, sea negando abiertamente su existencia, o pensando que no se puede demostrar, porque es incierta y, por tanto, pertenece al ámbito de una elección subjetiva¹¹¹⁶.

tanta frecuencia, corre el riesgo de fragmentarse» siempre que exista diálogo y «cooperación ecuménica». Cf. BENEDICTO XVI, Discurso durante su visita fraternal al arzobispo de Canterbury, Londres (Reino Unido), 17 de septiembre de 2010.

¹¹¹³ BENEDICTO XVI, Discurso en su encuentro con el mundo de la cultura en el Collège des Bernardins, París (Francia), 12 de septiembre de 2008.

¹¹¹⁴ Cf. J. RATZINGER, «Contra el poder de los intelectuales»: *30 Días* 6/2 (1991) 68-70; J. RICO PAVÉS, «La fe de los sencillos»: *Toletana* n.14 (2006) 77-87.

¹¹¹⁵ La exclusión de la religión del debate público es manifestada de manera evidente en el proceso de redacción de la Constitución europea. Para Joseph H.H. Weyler, constitucionalista de origen judío y especialista en el proceso de armonización europea, la expresión “cristofobia” designa a una corriente de pensamiento que rechaza los orígenes de Occidente, es decir, las raíces cristianas del continente. Véase E. BUENO DE LA FUENTE, *¿Cristianofobia? La polémica anticristiana, tan antigua y tan nueva* (Monte Carmelo, Burgos 2012).

¹¹¹⁶ El motivo de controversia entre las diferentes culturas actuales, como sugiere Ratzinger, viene dado «por un lado, entre la emancipación radical del hombre con respecto a Dios y a las raíces de la vida, y por otro, entre las grandes culturas religiosas». A ello añade el teólogo alemán que un

De ahí que en muchos ámbitos de nuestra cultura sólo es reconocido el positivismo o, lo que es lo mismo, la razón positivista como único pilar o fundamento del derecho, quedando marginados y relegados a un nivel de subcultura los valores y las convicciones, como afirma Benedicto XVI, con la mirada puesta en Europa, durante la visita al parlamento de su patria natal¹¹¹⁷. En efecto, en su discurso el papa teólogo apela a la responsabilidad que el hombre de hoy tiene en la tarea de defender la memoria de la cultura europea, en definitiva, de su propia identidad, conformada por una potente cultura germinada a partir del encuentro entre Jerusalén, Atenas y Roma¹¹¹⁸.

4.2. La dimensión existencial de la fe

Ante nuestra autosuficiencia y nuestras limitaciones, la fe puede alertar de su necesidad de un modo singular, porque «ser cristiano no es una confirmación de sí mismo sino un ponerse en marcha hacia la gran unidad que abarca a la humanidad de todos los lugares y tiempos»¹¹¹⁹. Es decir, se trata sacar a la luz la grandeza del ser humano que, en cierta medida, depende de su capacidad de participación a nivel colectivo evitando la comodidad individual en favor de la incomodidad del conjunto. Con estos argumentos esgrimidos por el teólogo bávaro,

enfrentamiento de culturas no vendrá motivado por un choque entre las grandes religiones, sino más bien por el conflicto causado por la citada emancipación radical del hombre y su total rechazo a Dios. Cf. J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto* (Cantagalli, Siena 2005); trad. esp.: *El cristiano en la crisis de Europa* (Cristiandad, Madrid 2005) 28, 41-42.

¹¹¹⁷ El discurso pronunciado en el *Reichstag* (*Bundestag*) –en calidad de Pontífice y de ciudadano alemán– es calificado por el *Der Spiegel* de «valiente y brillante», e incluso de «pieza maestra» por el rotativo *Bild*. John L. Allen no duda en catalogarlo como «el mejor discurso de su pontificado». Un discurso en el que el papa alemán reflexiona sobre los fundamentos del estado liberal de derecho, abordando temas de primerísima importancia para la vida política como son la democracia y laicidad, el derecho y la justicia. Cf. R. D. GARCÍA - P. BLANCO (eds.), *Benedicto XVI habla sobre cultura y sociedad* (Palabra, Madrid 2013) 18.

¹¹¹⁸ La cultura europea nace del triple encuentro entre la fe de Israel, la razón griega y el derecho romano. Cf. BENEDICTO XVI, Discurso con ocasión de la visita al Parlamento federal alemán *Bundestag*, Berlín (Alemania), 22 de septiembre de 2011.

¹¹¹⁹ Cf. J. RATZINGER, *Gottes Glanz in unserer Zeit* (S. Fischer, Frankfurt 1986); trad. esp.: *El resplandor de Dios en nuestro tiempo. Meditaciones sobre el año litúrgico* (Herder, Barcelona 2008) 212-218.

concluye que la fe «no es pura teoría, es camino, es decir una praxis»¹¹²⁰. Si por fe entendemos tan sólo una creencia de carácter religioso, entonces se puede vivir perfectamente sin ella, dando sentido de muchos otros modos a la propia existencia¹¹²¹. Para Ratzinger caminar hacia Jesucristo y seguirle permite alumbrar nuestra vida y nuestra existencia más allá de las propias capacidades técnicas, de las actuales adicciones y empecinamientos tecnológicos.

Con algunas de sus homilías sobre la vocación sacerdotal, pronunciadas durante 1962 y la década de los años ochenta¹¹²², Ratzinger medita sobre la alegría del servicio que brota del Evangelio. Ahonda en el relato vocacional y en la exigencia radical del seguimiento, pues como dice la Escritura: «dejándolo todo, le siguieron» (Lc 5,11). Se trata de un nivel de radicalidad que incluso para Pedro es difícil de aceptar: «Ya ves, nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido. ¿Qué recibiremos, pues?» (Mt 19,27). La pregunta no cuestiona ni tampoco incomoda a Jesús, porque su oferta para aquel que tenga suficiente confianza y valor, y esté dispuesto a seguirle, es del ciento por uno aquí y ahora, aunque para Teresa de Ávila «no acabamos de creer que aun en esta vida da Dios ciento por uno»¹¹²³. Ratzinger se refiere a la Santa doctora de la Iglesia, como ejemplo de valentía para alentar a seguir recibiendo la inagotable bondad de Dios, frente a la visión desasosegada y sin esperanza de Peter Handke¹¹²⁴.

¹¹²⁰ Cf. J. RATZINGER, *La fe como camino. Contribución al Ethos cristiano en el momento actual* (Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1997) 55-57.

¹¹²¹ Cf. J. RATZINGER - P. FLORES D'ARCAIS, *¿Dios existe?* (Espasa Calpe, Madrid 2008) 39.

¹¹²² Se trata de algunas homilías pronunciadas durante los años 1983, 1984 y 1986 publicadas en J. RATZINGER, *Servidor de vuestra alegría* (Herder, Barcelona 1989, 2007).

¹¹²³ Cf. TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, cap. 22, 15, O. C. (BAC, Madrid 1962, 9^a 1977, reimpr.⁵ 2012) 125.

¹¹²⁴ Ante la angustia y los sufrimientos, las palabras de la Santa española son un contraponen a la falta de sentido y de desesperación de las sombrías palabras del escritor austríaco Peter Handke (1942-): «Nadie nos quiere y nadie nos ha querido nunca [...]. Nuestras casas son descansillos de desesperación colgados sobre el vacío [...]. No es que estemos en un camino equivocado, es que no estamos en ningún camino [...]. ¡Cuán desesperada está la humanidad, cuán desesperada está la humanidad!». P. HANDKE, *Über die Dörfer* (Suhrkamp, Frankfurt 1981) 94s. J. RATZINGER, *Servidor de vuestra alegría*, 74-75, 116-119.

Ante la debilidad, la fe se robustece y se convierte en una fuerza capaz de mover al mundo. No como una imposición externa a la conciencia, sino como la ayuda para recorrer el camino de la existencia, de la vocación que conduce a la meta, a la felicidad indestructible de la que habla el salmista y que Pedro recuerda en su primer discurso: «Me has hecho conocer caminos de vida, me llenarás de gozo con tu presencia» (Sal 16,28; Hch 2,28). He ahí que la fe abre el horizonte de la esperanza incluso cuando se debe renunciar a la propia voluntad porque ha llegado el momento en que otro te ciñe y te lleva donde no quieres (cf. Jn 21,18).

4.3. La dimensión moral de la fe

Una fe que busca la verdad y se deja acompañar de la razón tiene capacidad para penetrar en el misterio, porque es una fe que no hace más pequeño al hombre, sino todo lo contrario, lo engrandece y le otorga un mayor campo de visión. Ahora bien, la fe no consiste sólo en poseer unas fuertes convicciones o creencias, sino en aceptar también un contenido práctico. Así pues, hablamos de la dimensión moral de la fe que proporciona pautas concretas en la vida del hombre. Desde los inicios del cristianismo el comportamiento de los primeros cristianos les distinguía de los demás, sobre todo por el modo recto de conducir sus vidas¹¹²⁵. A pesar de la burla y el odio del que han sido objeto, el teólogo Ratzinger afirma que los cristianos anuncian la fe y apuestan por la dignidad y la vida de los hombres, una misión de la que está necesitada el mundo, y que se describe en *la Carta a Diogneto*, un texto primitivo del cristianismo:

En realidad, los cristianos no son diferentes de los demás hombres,
ni en el territorio, ni en el lenguaje que emplean [...] Viviendo en ciudades

¹¹²⁵ El continuador de la Patrología de Migne, el franciscano Adalbert G. Hamman, reconoce que a pesar de no ser descrita la vida familiar, profesional y social del cristiano por los grandes historiadores, sin duda desborda cualquier realización u obra humana. Los seguidores de Cristo viven en la tensión entre lo cotidiano y la promesa, como señala Ireneo de Lyon que «no se contentó con apuntar una teología de la historia, sino que vivió la condición cristiana en una libertad que se va construyendo y que construye la obra comenzada por 'las dos manos' del Padre». De tal modo que en la tarea cotidiana del cristiano armonizan cielo y tierra en una forma de vida que sólo aspira ver a Dios, en la que la libertad queda insertada en una economía regida por Él. Cf. A. G. HAMMAN, *La vida cotidiana de los primeros cristianos* (Palabra, Madrid 1985, 6^a1998) 247-248.

griegas o bárbaras, como a cada cual le haya tocado en suerte, y acomodándose a los usos y costumbres del país en cuanto a vestido, comida y demás menesteres, dan ejemplo de una maravillosa vida social [...] Viven en su respectiva patria, pero como extranjeros; participan en todas las cargas como ciudadanos y soportan todo como extranjeros [...] Se casan y tienen hijos como los demás [...] ponen mesa común, pero no lecho. Viven en la carne, pero no según la carne. Habitan en la tierra, pero son ciudadanos del cielo. Obedecen las leyes establecidas, pero con su tenor de vida superan a prescripciones de la ley. Aman a todos, pero todos los persiguen [...] Por decirlo en una palabra, los cristianos son en el mundo lo que el alma es en el cuerpo [...]. El alma está encerrada en el cuerpo, pero es ella la que sostiene el cuerpo [...]. Así de elevado es el puesto que Dios asignó a los cristianos; y no les está permitido abandonarlo (*Diogn.*, V,1-9; VI,1-7)¹¹²⁶.

El presente contexto cultural postmoderno dominado por el pensamiento débil y por una cultura fuertemente secularizada y utilitarista, pretende vaciar de contenido la moral cristiana. El resultado es el progresivo relativismo moral que adaptado a una cultura determinada observa en la ley moral un extraño elemento para la conciencia. Es decir, una imposición ajena y externa concebida como una pesada carga incapaz de reconocer el diseño sabio y providente de Dios sobre la realidad. Es así como tras dos milenios, la cultura cristiana parece precipitarse hacia una cultura nihilista que es incapaz de conceder a la razón humana la capacidad para conocer verdades universales¹¹²⁷. Hoy nos encontramos en una época de agresiva secularización, de una especial intolerancia frente al cristianismo, como en

¹¹²⁶ Se trata de un escrito del que no se conoce su autor e incluso su destinatario, a pesar de estar dirigido a un tal Diogneto. Es considerada una obra de los Padres Apostólicos. No obstante, se trata de un texto de carácter apologético compuesto posiblemente en Alejandría y datado entre los años 140 y 200 d.C. En los capítulos 5 y 6 se describe la conducta de los cristianos en la sociedad del siglo II y III, reflejando la paradoja de la vida en el mundo, pero sin ser del mundo. Cf. D. RAMOS-LISSÓN, *Patrología* (EUNSA, Pamplona 2005, ²2008) 123-125; J. RATZINGER, *El cristiano en la crisis de Europa* (Cristiandad, Madrid 2005) 67-68; Puede consultarse: Les chrétiens dans le monde, SOURCES CHRÉTIENNES, *À Diognète* (Cerf, Paris 1951, reimpr. ²2013) 124-125.

¹¹²⁷ Una cultura caracterizada también por el debilitamiento intelectual producto del conocimiento fragmentado. La epistemología contemporánea se encuentra rehén del «laberinto de la fragmentación». De ahí la necesidad de un modelo cognoscitivo que alcance no tanto la unidad, pero sí una mayor integración del saber. La fragmentación sin duda abre espacios de libertad, pero también

tantos otros momentos de su historia. En opinión de nuestro autor, las iglesias pueden vaciarse y Dios quedar al margen de la vida de los hombres, pero «la fe no ha muerto [...] porque la fe cristiana permanece como un factor importante, capaz de difundir fuerza moral y cultural»¹¹²⁸, aunque algunos de sus elementos se encuentren sólo en el seno de la Iglesia¹¹²⁹. Ciertamente, «el hombre necesita la moral para ser él mismo y no perder su propia identidad en el mundo de las cosas»¹¹³⁰. Esto debe hacerlo ver la Iglesia sin dejarse abatir por la problemática moral de nuestra sociedad y de ella misma, pues para Ratzinger el poder de la moral ha podido retroceder, pero no ha abdicado. Aún en occidente «existe la conciencia de que si renunciamos a la moral nos destruiremos. Y en la medida en que la moral sea razonable representa un poder»¹¹³¹. En definitiva, el camino de la moral es el único para salvaguardar no sólo la dignidad sino la propia existencia del hombre, pero su sentido se encuentra vinculado indudablemente a la cuestión cultural. Como dice san Pablo: «cuando los gentiles, aunque no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, para sí mismos son ley. Ponen de manifiesto que la realidad de esa ley está inscrita en su corazón...» (Rm 2,14-15)¹¹³².

perjudica a «las estructuras del Sentido, deconstruyéndolo y generando un Laberinto epistemológico que impide cualquier orientación [...] Un laberinto donde podría esconderse el Minotauro, y que se está tornando peligroso, incluso cruel, pues cualquier acción y cualquier justificación es posible». J. M. BURGOS, *La vía de la experiencia o la salida del laberinto* (Rialp, Madrid 2018) 129-131.

¹¹²⁸ BENEDICTO XVI, MANGLANO, J. P., (ed.), *Nadar contra corriente. El Papa más sincero y más íntimo* (Planeta Testimonio, Barcelona 2011) 63.

¹¹²⁹ Dos elementos tan importantes como el petrino y el mariano son exclusivos de la Iglesia. Aunque el primero de ellos ha quedado oscurecido en algunas épocas de la historia por el signo del poder, como fue en el caso de las luchas entre el Imperio y el Papado, en cambio «el deseo de la Madre de Dios, que es un ser humano y no obstante pertenece de modo particular a la esfera de Dios, se manifiesta de diversos modos en las religiones». J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Los movimientos en la Iglesia* (San Pablo, Madrid 2006) 112-113.

¹¹³⁰ J. RATZINGER, *El cristiano en la crisis de Europa* (Cristiandad, Madrid 2005) 65.

¹¹³¹ BENEDICTO XVI, MANGLANO, J. P., (ed.), *Nadar contra corriente. El Papa más sincero y más íntimo* (Planeta Testimonio, Barcelona 2011) 211.

¹¹³² JUAN PABLO II, carta encíclica sobre el esplendor de la Verdad, *Veritatis splendor* (Ciudad del Vaticano 1993) n.3,12. Sobre los actos morales consúltense los n(s).71-82. Para el estudio de los fundamentos de la moral y la distinción entre las buenas y las malas acciones según la finalidad, además de las consecuencias del acto, en CCE n(s).1749-1756.

5. LA LEY NATURAL

La fe cristiana ha generado una importante cultura religiosa de carácter universal, un gran legado para la historia del pensamiento gracias a la razón y a un ámbito ético crucial para el desarrollo de la sociedad y, por ende, del Estado. De tal manera ello es así que, en opinión del teólogo Ratzinger, se basa en que «lo que sustenta en su raíz [...] al Estado [...] lo recibe no de una ‘pura razón’, que en el terreno moral no es suficiente, sino de una razón que ha madurado en formas históricas de cristalización cultural de la fe religiosa»¹¹³³. La sociedad ha de ser impulsada por la verdad moral que resplandece en ellas.

El ámbito moral, con sus juicios y sus comportamientos, no se reduce a un asunto meramente privado. Tampoco a razones amparadas exclusivamente en hacer valer las construcciones sociales y culturales o la voluntad individual de cada cual, aunque en esencia, la esfera de la voluntad está vinculada al ámbito de la moralidad. El filósofo Rogelio Rovira ha profundizado en el estudio de los valores y los bienes morales, de modo particular en las fuentes del pensamiento filosófico de Dietrich von Hildebrand. En su opinión, las contribuciones principales de von Hildebrand «en el dominio de la voluntad se encuentran en su dilucidación de la esencia de la moralidad, pues es precisamente en la esfera moral donde la voluntad representa nuestro más auténtico yo»¹¹³⁴.

¹¹³³ A lo largo de la historia siempre ha estado presente nocivamente la tentación de identificar religión y Estado. Aunque la Iglesia en ningún caso deba tomar las riendas políticas y asumir el papel del Estado, sin embargo, para alcanzar el bien moral, las instituciones estatales han de admitir que existe una sabiduría que procede del orden moral propio del ámbito religioso. Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *El elogio de la conciencia. La verdad interroga al corazón* (Palabra, Madrid 2010) 73-74.

¹¹³⁴ Los trabajos del catedrático de la UCM Rogelio Rovira (1956-), han contribuido a difundir el pensamiento filosófico de Dietrich von Hildebrand. Entre ellos destaca la última obra sobre ética titulada *Moralía*. Es menester indicar que sin tener en cuenta las formas o modos de manifestarse la libertad, von Hildebrand habla de dos dimensiones de la voluntad, por un lado, la que toma postura frente a un hecho o un agente externo, y por otro, la que manda como progenitora de las propias acciones. R. ROVIRA, *Los tres centros espirituales de la persona. Introducción a la filosofía de Dietrich von Hildebrand* (Colección Persona, Madrid 2006) 49-56.

Ahora bien, la privatización y subjetivización de la moral termina dando claros síntomas de enfermedad espiritual, como observamos en la sociedad occidental. Este es un hecho totalmente constatable, la ruptura entre el plano social y personal a efectos de separar dos ámbitos de moralidad distintos. Por un lado, la ética pública, a priori caracterizada por una mayor exigencia en cuanto a rigor y honestidad, y por otro, la moral privada marcada por la total y más absoluta permisividad.

En un artículo sobre cuál es la esencia y la racionalidad de la moral y de la fe, Ratzinger detecta en la raíz de casi todos los problemas de nuestra época el endiosado cientificismo y el escaso nivel moral que padecemos. El hombre no inventa una moral, sino que accede a ella porque la encuentra de algún modo ya inscrita en su propio ser o, más precisamente, en su propia naturaleza. Se palpa así una intuición de carácter moral propia del ser y de sus imperativos morales, que bastaría observar para preservar la dignidad humana gracias a la escucha atenta de la indicación moral de la naturaleza¹¹³⁵. El gran interés por resaltar la continua presencia de la ley natural en el pensamiento humano se deja sentir tal como indica María Lacalle, en que «al hablar de la ley natural nos referimos, en una primera aproximación, a las normas que se derivan de la propia naturaleza humana. La ley natural es la primera y primordial expresión jurídica de la dignidad humana»¹¹³⁶.

¹¹³⁵ En este sentido, nuestro teólogo alude a las palabras del escritor y filósofo inglés Clive Staples Lewis (1898-1963): «Lo que he llamado Tao por motivos prácticos y que otros podrían llamar ley natural, o moral tradicional, o primer principio de la razón práctica, o verdades fundamentales, no es un sistema de valores colocado de una serie de otros que podrían existir; constituye más bien la única fuente de todos los juicios de valor». La afirmación de C. S. Lewis se apoya tanto en la doctrina del Tao de los chinos como en la ley de Israel que, en clara armonía y relación con el cosmos y la historia, es la expresión fundamental de la verdad sobre el hombre y el mundo. C. S. LEWIS, *Die Abschaffung des Menschen* (Einsiedeln 1979) 49 en J. RATZINGER, «El ocaso del hombre y el reto de la fe»: *Tribuna abierta ABC* (1988) 25-27.

¹¹³⁶ Así es, la ley natural es una constante histórica, en el pensamiento de Aristóteles o en Cicerón, quien alude a ella como la «ley verdadera [...], una misma ley, eterna e inmutable, sujeta a toda la humanidad en todo tiempo [...]». Es una ley trascendente por su dimensión eterna, pero inmanente porque, como dice san Agustín, se encuentra «impresa en el corazón de los hombres como el sello

Sobre la influencia de la fe en el ámbito de la política, Ratzinger sugiere algunas razones e interesantes ideas. En concreto, la fe cristiana siendo la base de la cultura religiosa más universal y racional, debe ofrecer también hoy la estructura básica del conocimiento moral, para conducir –si no a una cierta evidencia– al menos a la posibilidad y a la capacidad de una moral racional que evite el debilitamiento de la sociedad y su posible extinción¹¹³⁷. Nos encontramos ante uno de los principales escollos planteados en el interesante debate entre el teólogo Ratzinger y el filósofo Habermas. En efecto, una de las cuestiones objeto de disertación entre ambos pensadores es conocer si el Estado se encuentra o no con normas prepolíticas esenciales al margen de la deliberación y de alcanzar el consenso democrático. De inmediato entonces hay que preguntarse: ¿en qué se apoyarían intelectual y moralmente el valor y la fuerza ética de tales presupuestos prepolíticos?¹¹³⁸. Sin duda alguna, ambos interlocutores parten de formulaciones opuestas, pero coincidentes en todo caso en un aspecto, a saber, en la necesidad de dialogar para lograr el entendimiento entre las culturas y las religiones. Esta es la vía de «las llamadas éticas del consenso, éticas procedimentales, éticas civiles... Todas ellas pretenden alcanzar un consenso ético dentro de la sociedad pluralista y laica, consenso que permita organizar la vida social. [...Pero] un ordenamiento jurídico concreto no crea los derechos humanos»¹¹³⁹. He aquí, pues, la cuestión primera y más fundamental: la preexistencia de la dignidad humana y sus derechos respecto de toda conformación política.

en la cera». AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, 14,15,21, en M. LACALLE, *La persona como sujeto de Derecho* (Dykinson, Madrid 2013) 55-56.

¹¹³⁷ Tras debatir sobre la libertad, su contenido ético y su compartida responsabilidad en el ámbito social, se publican nuevas reflexiones del cardenal bávaro en una obra sobre la política y la fe. Un tema fundamental del que es objeto su discurso en el acto de admisión en la Academia de Ciencias Morales y Políticas del Instituto de París en noviembre de 1992. Cf. J. RATZINGER, *Cielo e terra. Riflessioni su politica e fede* (Piemme, Madrid 1997) 71 (trad. propia).

¹¹³⁸ Para el estudio de los presupuestos prepolíticos de la democracia y su reconocimiento desde el carácter ético, se ha de tener en cuenta la forma o naturaleza jurídica del Estado, el bien común como premisa principal, es decir, como su causa final y objetiva de su existencia, la naturaleza representativa del poder político y su autoridad, así como el principio de subsidiaridad, en A. M. ROUCO VARELA, «Iglesia y Sociedad»: *Subsidia Canónica* 5 (2009) 1-70, en pág(s). 23-27.

¹¹³⁹ G. DEL POZO ABEJÓN, «Ética, derecho y conciencia»: *Communio* 4 (1993) 300-303.

Habermas no descarta que por interés del Estado sea preciso «cuidar la relación con todas las fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos»¹¹⁴⁰. En otros términos, su esperanza se deposita en que algún día se alcance una sociedad mundial basada en un consenso universal y en una moral nutrida principalmente de la solidaridad y la justicia social. La moral sigue siendo necesaria tal como demuestra la amplia acogida que tuvo en su momento la «ética mundial» propuesta por Hans Küng¹¹⁴¹.

Una ética global requiere el sostén de un sistema político¹¹⁴². No se trata pues de generar una conciencia ética mundial a base del debate científico o del apoyo de mayorías *injustas o ciegas*, que por desgracia han actuado en nuestra historia más reciente, pues según denuncia Ratzinger, ese tipo de mayorías ostentan «un poder que se construye sobre la base del error, del miedo, del egoísmo; poder que radica en la opresión del prójimo y en la idolatría del propio yo»¹¹⁴³.

¹¹⁴⁰ J. RATZINGER - J. HABERMAS, *Dialektik der Säkularisierung* (Herder, Freiburg 2005); trad. esp.: *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión* (Encuentro, Madrid 2006) 34-35, 43.

¹¹⁴¹ El teólogo Küng habla de una ética global mundial que debe apoyar la Iglesia por ser la única salida para garantizar la supervivencia de la humanidad en nuestro planeta. Se trata de un orden social mundial en el que los ciudadanos gocen de iguales derechos; un orden mundial plural en el que se reconcilien las culturas y los pueblos; un orden mundial en hermandad con las mismas responsabilidades de hombres y mujeres, tanto en la sociedad como en la Iglesia; un orden mundial que logre la paz y evite los conflictos bélicos; también un orden mundial que respete la naturaleza y, lógicamente, un orden mundial ecuménico para lograr la unidad de las religiones. H. KÜNG, *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización* (Herder, Barcelona 2002); ÍD., *La Iglesia Católica* (Debate, Barcelona 2002, 2013) 202-203. Véase también: ÍD., *El cristianismo y las grandes religiones: hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo* (Libros Europa, Madrid 1987). Sobre la ética mundial, H. Küng afirma no compartir la visión de los juristas positivistas, pues sus pretensiones no son otras que disociar el derecho de la ética. Cf. H. KÜNG, discurso «Ética mundial y derecho mundial» con motivo de su investidura como Doctor *Honoris Causa* en filosofía, por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) el 27 de enero de 2011, pág. 30.

¹¹⁴² Actualmente en Europa, en muchas redes sociales se habla ya de la *ineptocracia*. Se trata de un concepto atribuido al filósofo y escritor francés Jean d'Ormesson, que resume, con no poco sarcasmo, la situación de la vida pública democrática adueñada de emergentes populismos, a causa de la degeneración que se vive en la política en los últimos tiempos. Consultar en <http://luisantonio-devillena.es/web/articulos/jean-dormesson-la-ineptocracia-ahora/> (consultada el 27 de mayo de 2021).

¹¹⁴³ «Se trata de la ilusoria mentira de 'ser como Dios', caricatura del ser imagen y semejanza de Dios». J. RATZINGER, «El poder de Dios, nuestra esperanza. Conferencia en la Iglesia de San Ignacio»: *Cuaderno Humanitas* 20 (2008) 4-19. Ratzinger nos recuerda la idea de prójimo según Hildebrand

Para Ratzinger el proyecto propuesto por H. Küng no tiene en cuenta la realidad inevitable, es decir, la pérdida de las certezas éticas básicas, hasta ahora existentes, sacrificadas en el proceso del encuentro entre culturas. Obviamente, como indica Ratzinger, la ciencia no tiene capacidad para generar un *ethos*, pues «una conciencia ética renovada no puede ser producto del debate científico»¹¹⁴⁴, sino del debate en torno a los principios éticos que dan consistencia, prosperidad y paz al mundo¹¹⁴⁵.

Por desgracia la modernidad ha dejado bien patente la fractura entre ciencia, moral y religión¹¹⁴⁶. Así, si en su momento la Ilustración nació cristiana, en cambio ha muerto pagana, porque como apunta Ratzinger son los pilares cristianos de la Ilustración los que mantienen en pie el edificio relativista de la postmodernidad. Y dado que el cristianismo ha apostado siempre por la opción prioritaria de la razón y de lo racional¹¹⁴⁷, Ratzinger insiste en que el cristianismo no debe verse como un cúmulo de prohibiciones, sino en todo caso como una fuente ética para quien no desee perder la orientación y el sentido del bien. En cuyo origen hay una posición antropológica basada en la grandeza del hombre y en su dignidad, nunca en la visión reductivista del hombre como el «producto defectuoso de la evolución»¹¹⁴⁸.

«como ‘el verdadero perderse a sí mismo’». D. VON HILDEBRAND, *Umgestaltung*, 326-338 en J. RATZINGER, *Iglesia. Signo entre los pueblos*. O.C. VIII/1 (BAC, Madrid 2015) 38.

¹¹⁴⁴ J. RATZINGER - J. HABERMAS, *Europa. I suoi fondamenti ieri e domani* (San Paolo, Milano 2004); trad. esp.: *Europa, raíces, identidad, misión* (Ciudad Nueva, Madrid 2005) 68.

Sobre la crítica al proyecto de Küng, véase R. SPAEMANN, «Weltethos als Projekt»: *Merkur* n.570-571, 893-904.

¹¹⁴⁵ Para Guardini, sólo «la revelación está en condiciones de producir efectos para la existencia humana que no son capaces las destañadas ideas de la conciencia ética general» En efecto, el teólogo italo-alemán recuerda lo aportado por la revelación cristiana a la historia de la cultura, la herencia neotestamentaria del concepto de justicia. Hoy la «secularización del cristianismo» pone en peligro la conciencia de nuestro tiempo. R. GUARDINI, *Una ética para nuestro tiempo. Reflexiones sobre formas de vida cristiana* (Cristiandad, Madrid 1974, ³1982) 185-186.

¹¹⁴⁶ Cf. J. RATZINGER, *El cristiano en la crisis de Europa* (Cristiandad, Madrid 2005) 11.

¹¹⁴⁷ Cf. J. RATZINGER - P. FLORES D'ARCAIS, *¿Dios existe?* (Espasa Calpe, Madrid 2008) 21-22.

¹¹⁴⁸ Entrevista concedida para la televisión alemana el 15 de agosto de 2006: «Catolicismo es opción positiva y no cúmulo de prohibiciones», publicada en BENEDICTO XVI, *Fe, razón y universidad* (Arzobispado, Madrid 2006) 15-16.

5.1. Los fundamentos básicos del Estado de derecho

Como se ha indicado anteriormente, la cultura europea y también su legado patrimonial tienen su origen en el encuentro cultural entre Atenas, Roma y Jerusalén. Momento esencial en la fijación de los pilares del derecho, tan faltos de defensa hoy. Para el papa alemán, tanto la política como el trabajo de los políticos deben estar presididos por el compromiso de cumplir con la justicia, la única vía para asegurar la convivencia y la paz. Pero si los políticos sólo buscan éxito, poder y enriquecimiento material, entonces es menester recordar las palabras de su gran maestro Agustín: «Si de los gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten sino en bandas de ladrones a gran escala?»¹¹⁴⁹.

Basado en una importante defensa y difusión de los derechos humanos, el desarrollo jurídico de Occidente se sustenta, en gran medida, en la filosofía estoica y el derecho romano, ambos en recíproco influjo desde el siglo II a.C. Más tarde el pensamiento cristiano consolidará los pilares jurídicos de Europa hasta llegar al momento presente con la Declaración Universal de los Derechos Humanos proclamada a mediados del siglo pasado¹¹⁵⁰.

¹¹⁴⁹ Así es, cuando el derecho desaparece, entonces no hay distinción entre el Estado y una gran banda de bandidos señala el santo de Tagaste. AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, IV,4. En una de sus más brillantes intervenciones, en el parlamento de su tierra natal, el papa Ratzinger reflexiona sobre los fundamentos del estado liberal de derecho, recordando la petición salomónica muy recomendable para la vida política actual. Según el primer Libro de los Reyes, la petición de Salomón a Dios, hijo del rey David, dice así: «Concede, pues, a tu siervo, un corazón atento para juzgar a tu pueblo, para discernir entre el bien y el mal» (1Re 3,9). Cf. BENEDICTO XVI, Discurso con ocasión de la visita al Bundestag, Parlamento federal alemán, Berlín (Alemania), 22 de septiembre de 2011.

¹¹⁵⁰ En la sede de la Organización de las Naciones Unidas, Benedicto XVI insiste en la protección de los derechos universales e irrenunciables y en la dignidad humana. Son los derechos basados en «el origen común de la persona [...] y en la ley natural». En su viaje apostólico a los Estados Unidos de América, en el 60º aniversario de la Declaración, el Papa afirma que dicho documento, producto de las tradiciones culturales y religiosas, es la expresión de la defensa de la persona humana a través de las instituciones y de las leyes de las sociedades, quedando garantizada de ese manera la protección y la defensa de los derechos del hombre, independientemente de los contextos culturales, sociales, políticos y religiosos en que se encuentre, pues sin duda son derechos válidos para todos los hombres de todos los tiempos y de todos los lugares. Cf. BENEDICTO XVI, Discurso a los miembros de las Naciones Unidas, Nueva York (Estados Unidos), 18 de abril de 2008.

Pero, ¿cómo nace el derecho? ¿Cómo se convierte realmente en un verdadero instrumento de justicia? ¿Cómo se reconoce lo que es justo? ¿Cómo se puede distinguir el verdadero derecho del que no lo es? Naturalmente, atendiendo a sus bases éticas. Un precepto jamás debería alcanzar nunca el *status* de derecho cuando es injusto por sí mismo. De otro lado, existen unos derechos propios del hombre reconocidos como fundamentales, que no emanan de ordenamiento jurídico alguno y que, al margen de la fe, son expresión inequívoca de la naturaleza humana (y de su dignidad), fuente a su vez del derecho natural. Si la máxima del jurista Ulpiano (siglo III d.C.)¹¹⁵¹ define la justicia: *dar a cada uno lo suyo*, entonces nos debemos preguntar ¿dónde encuentra su apoyo tal norma? ¿Cuál es la autoridad de la que emana? La cuestión fundamental es la siguiente: ¿es justa una norma por el solo hecho de emanar del poder político establecido conforme a la norma constitucional o debe, además, acatar y obedecer el imprescriptible mandato de la justicia? La respuesta a dichos interrogantes señala al Legislador supremo, al *Logos* eterno o razón de Dios. En otros términos, se trata de «la ley eterna, que, grabada en los seres racionales, inclina a éstos a las obras y al fin que les son propios»¹¹⁵². Así pues, como sugería el Papa Pecci (León XIII), la secuencia lógica que fundamenta la apelación al derecho natural es la siguiente: ley eterna, inscrita en el dinamismo operativo de la criatura racional, a la que inclina a las obras que, conforme a su fin y a su naturaleza, le son propias.

Nuestro teólogo sostiene que la existencia de un vínculo entre la razón y la naturaleza hace que el derecho natural sea el mejor instrumento para fomentar el diálogo en la sociedad y, por ende, entre las religiones¹¹⁵³. Hoy existen derechos humanos incompletos, como él mismo señala no sin preocupación. Actualmente,

¹¹⁵¹ «*Ius naturae est quod natura omnia animalia docet*». Esto decir, «el derecho natural es aquel que la naturaleza enseña a todos los animales». El *Decretum Gratiani*, redactado por el monje jurista Graciano a comienzos del siglo XII, un documento base del derecho canónico, ofrece el concepto de derecho natural con una gran relevancia en la Historia del Derecho y de modo especial en la propia Historia de la Iglesia. Cf. J. RATZINGER - J. HABERMAS, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión* (Encuentro, Madrid 2006) 62.

¹¹⁵² LEÓN XIII, Encíclica *Libertas praestantissimum* (Roma 1888) ASS 20 (1887/1888) 593-596 (DH 3247).

¹¹⁵³ J. RATZINGER - J. HABERMAS, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión* (Encuentro, Madrid 2006) 51-62.

no se acepta que sea el hombre, en virtud de su naturaleza común a los demás hombres, el fundamento mismo de los derechos y valores que le son, por tanto, innatos y que por tanto no hay que reinventar¹¹⁵⁴. Ahora bien, como sugiere Ratzinger, no faltan quienes desean sacudirse el vacío o el aturdimiento moral para no conducirse como hace la mayoría que, inmersa en un ambiente de deformación de la conciencia moral, se rige exclusivamente por todo aquello que permite el ordenamiento civil o por las posibilidades ofertadas por la ciencia y la técnica.

5.2. El rechazo de la ley eterna

La ley natural es la instancia ética fundamental de la ley positiva, tal como el *iusnaturalismo*, en especial el aristotélico y el tomista, pero sin olvidar las visiones de impronta más bien racionalista de los siglos XVI al XVIII. Es cierto, de otro lado, que este *iusnaturalismo* moderno de los siglos XVI a XVIII propende a fundar unilateralmente la ley natural más en la razón que en la naturaleza humana¹¹⁵⁵. Pero el *iusnaturalismo* afirma con buenas razones que la naturaleza humana contiene inscrito un mensaje moral, que revela el designio divino¹¹⁵⁶. Por eso en las diversas culturas hay una convergencia ética, expresión «de una misma naturaleza

¹¹⁵⁴ Los derechos implican deberes y límites vinculados estrechamente con la Creación que el hombre no debe olvidar. Cuando la propia naturaleza no se percibe totalmente racional aunque en ella se observen comportamientos racionales, existe una clara dificultad para compaginar la teoría evolutiva con la defensa del ordenamiento natural y el fundamento del mundo. Esta línea de pensamiento científicista, contraria a toda creencia en la Creación y representada por el filósofo Jacques Monod (1910-1976), mantiene una visión absurda de la vida basada en que el proyecto del universo, incluido el hombre, es producto de un «fallo casual». Para Ratzinger dicha teoría que sostiene que la vida carece de origen y de sentido, es decir, que se basa en la casualidad de la evolución, irremediablemente nos arroja al vacío, a un falso juego sin meta alguna. Cf. Homilía en el 40º aniversario de sacerdocio de Mons. Franz Niesel, Unterwossen (Alemania) 1994, en J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Enseñar y aprender el amor de Dios*. Vol. I, *El sacerdocio* (BAC, Madrid 2017) 276-282; ÍD., *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* (Sígueme, Salamanca 2005, 2013) 127, 132, 150; ÍD., *Creación y pecado* (EUNSA, Pamplona 2005) 75-84. J. MONOD, *Le hasard et la nécessité, essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne* (Seuil, París 1970), versión en esp.: *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna* (Tusquets, Barcelona 1981).

¹¹⁵⁵ Cf. M. LACALLE, *La persona como sujeto de Derecho*, 57-59.

¹¹⁵⁶ Sobre los diez mandamientos y las cuatro leyes, la ley natural, la ley de la concupiscencia, la ley de la antigua alianza con Moisés y la ley de la nueva alianza con Jesucristo, véase J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald* (Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores, Barcelona 2002) 150-170.

humana, querida por el Creador, y que la sabiduría ética de la humanidad llama ley natural. Dicha ley moral universal es fundamento sólido de todo diálogo cultural, religioso y político»¹¹⁵⁷. La propia razón humana reconoce esa ley inscrita en la naturaleza del hombre, luz de la razón que hace al hombre partícipe consciente de la sabiduría divina¹¹⁵⁸ y de la ley eterna en él inscritas e intérprete del *logos* o sentido originario de la creación.

Cuando se rechaza la ley eterna, como observa con gran acierto el teólogo Adolphe Gesché (1928-2003), lo que es «peligroso para el hombre, pero también para el cosmos mismo, [es] que el hombre crea que le puede imponer [al cosmos] lisa y llanamente su propia finalidad»¹¹⁵⁹. En este aspecto, Ratzinger nos recuerda la utopía del mundo futuro descrita por Aldous Huxley (1894-1963) en su obra *El mundo nuevo*, en donde se describe un espeluznante mundo científico, producto del delirio y de la propia insensatez humana. En definitiva, se trata de una nueva sociedad futura basada en un proyecto de racionalidad programada, que acaba totalmente con la libertad humana¹¹⁶⁰.

¹¹⁵⁷ BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en un Congreso sobre ley moral natural, Ciudad del Vaticano, 12 de febrero de 2007; ÍD., Discurso a los participantes en la sesión plenaria de la Comisión Teológica Internacional, Ciudad del Vaticano, 5 de octubre de 2007; ÍD., Carta encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad *Caritas in Veritate* (Ciudad del Vaticano 2009) n.59.

¹¹⁵⁸ En efecto, Ratzinger «ricorda come la ragione sia frutto della luce divina e in quanto tale fondamentale 'organo di controllo'» (la cita corresponde a la edición italiana). J. RATZINGER - J. HABERMAS, *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates* (Katholische Akademie, Bayern 2004); trad. itl.: *Ética, religione e Stato liberale* (Morcelliana, Brescia 2005) 11.

¹¹⁵⁹ Es imprescindible meditar en este sentido como hace Gesché, que invita a preguntarnos si «el concepto de creación no sería, a su manera, una de las claves de nuestro patrimonio de inteligibilidad». Sin embargo, para el teólogo belga el hombre corre el riesgo de ir demasiado lejos viendo exclusivamente en el cosmos el lugar del hombre y no también el lugar de Dios. Cf. A. GESCHÉ, *El cosmos. Dios para pensar* IV (Sígueme, Madrid 2005, 2010) 16-18.

¹¹⁶⁰ El prefacio de la obra *Brave New World* (New York 1932), incluido por Huxley en la edición de 1949, es utilizado por Ratzinger el 30 de abril de 1988, en su conferencia con ocasión de la celebración del IX centenario de la Universidad de Bolonia. El texto será posteriormente reutilizado, con algunas novedades, durante su investidura como doctor *honoris causa* de la Universidad católica de Lublín el 23 de agosto de 1988. Cf. J. RATZINGER, *La fe como camino. Contribución al Ethos cristiano en el momento actual* (Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1997) 86-97 (Sobre el ser y la libertad del hombre, véase la pág. 91). En las páginas citadas, Ratzinger también incluye la

Cuando el hombre acepta como única ley la que procede de la propia voluntad, entonces no se rige por la ley natural sino por la *ley del poder*, o lo que es lo mismo, la manipulación y el desafío al futuro de la humanidad¹¹⁶¹. Pero el olvido de la ley natural no se percibe sólo en el poder de la ciencia, sino también se advierte en el orden civil y social como asegura Ratzinger, pues hay una clara tendencia a considerar a la mayoría y, por ende, a la sociedad como fuente última de la ley, que amparada bajo una ética relativista se convierte en garante del respeto y de la tolerancia. En su honesta capacidad de análisis, el papa Ratzinger manifiesta cómo la manipulación ideológica trata de buscar el equilibrio de poderes más que velar por el bien común. En este sentido, es necesario transcribir sus magistrales palabras:

La historia demuestra con gran claridad que las mayorías pueden equivocarse. La verdadera racionalidad no queda garantizada por el consenso de un gran número de personas, sino sólo por la transparencia de la razón humana [...] y por la escucha común de esta fuente de nuestra racionalidad [sobre todo] cuando están en juego las exigencias fundamentales de la dignidad de la persona humana, de su vida, de la institución familiar [...], es decir, los derechos fundamentales del hombre [...]. Si, por un trágico oscurecimiento de la conciencia colectiva, el escepticismo y el relativismo

visión del mundo artificial del *Fausto* de Goethe, en conexión con la idea del *Golem*, resultado del poder de fabricación del hombre según el judaísmo de la cábala. Véase K. SCHUBERT, «Golem»: *LThk*, IV, 1046; G. SCHOLEM, *Zur Kabala und ihrer Symbolik* (Zürich 1960). En su visita a Chile en julio de 1988, en la Pontificia Universidad Católica de Chile, el cardenal Ratzinger expone las claves del nuevo poder basado fundamentalmente en el «deseo de poder fabricar», en la producción del «*homunculus*» y del Golem. Cf. J. RATZINGER, «El poder de Dios, nuestra esperanza. Conferencia en la Iglesia de San Ignacio»: *Cuaderno Humanitas* 20 (2008) 4-19; Véase también: «Una mirada teológica sobre la procreación humana. Clase magistral en la Universidad Católica de Chile»: *Cuaderno Humanitas* 20 (2008) 20-32.

¹¹⁶¹ En definitiva, se trata del «gran desafío intelectual» del hombre postmoderno, que no debería titubear cuando se pronuncie sobre su dignidad y sus derechos, porque de lo contrario, y no lejos de las obras de ficción, será el propio responsable de la contribución «al caos y a la autodestrucción del hombre y de la creación». J. RATZINGER, *La fe como camino. Contribución al Ethos cristiano en el momento actual*, 96-97.

ético llegaran a cancelar los principios fundamentales de la ley moral natural, el mismo ordenamiento democrático quedaría radicalmente herido en sus fundamentos¹¹⁶².

Nos encontramos en una época de ruptura total entre la ética y el derecho. Las nuevas éticas de consenso, éticas procedimentales o civiles pretenden organizar en una sociedad de carácter pluralista, y por supuesto laica, la vida social en la que cualquier atisbo de creencia religiosa o de normas morales debe quedar reducida al ámbito de lo meramente privado¹¹⁶³. Sin embargo, ninguna ley hecha y aprobada por los hombres puede trastocar los principios fundamentales, porque ninguna mayoría es suficiente para justificar cualquier ley o decisión. Ratzinger piensa en las leyes que hicieron posible el exterminio judío y para las cuales el valor de la vida humana atendía a criterios de utilidad. Recordemos aquí que la familia Ratzinger fue una de las afectadas por la crueldad de las leyes nazis¹¹⁶⁴. Es necesario

¹¹⁶² El papa alemán alerta de los riesgos y las graves consecuencias de la concepción positivista del derecho y el consiguiente rechazo de la ley natural. BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en la sesión plenaria de la Comisión Teológica Internacional, Ciudad del Vaticano, 5 de octubre de 2007. En este sentido, María Lacalle nos plantea: «¿Quién es la persona? ¿Qué exigencias se derivan de su dignidad? Y, por tanto, ¿qué es lo suyo, su derecho, lo que debe dársele si queremos ser justos?», al tiempo que llama la atención de cómo están desapareciendo tanto en el campo del Derecho como en la sociedad misma, en sus relaciones políticas y sociales, cualquier referencia a la verdad y a los principios considerados fundamentales. Las certezas para el hombre ya no existen, como señala M. Lacalle «parecen haberse oscurecido». Principios y evidencias quedan atrás, expulsados de la nueva escena mundial. «¿Las causas?: tal vez la globalización, el encuentro con otras culturas, el rechazo de la fe y, sobre todo, la pérdida de la confianza en la razón». En vista de ello, la conclusión es contundente «la eliminación del Derecho significa el desprecio del hombre [...]» y, por ende, de todo aquello es justo. Cf. M. LACALLE NORIEGA, «Enseñar un nuevo Derecho centrado en la persona»: *Metafísica y Persona* n.7 (2012) 101-115.

¹¹⁶³ Los ordenamientos jurídicos y el contrato social no crean los derechos humanos, que constituyen una realidad objetiva fuera de todo consenso, y cuyo fundamento no se encuentra subordinado a las decisiones pluralistas y tolerantes de las mayorías, pues son derechos cuya existencia es anterior a su reconocimiento y a su plasmación jurídica. G. DEL POZO, «Ética, derecho y conciencia»: *Communio* 15/4 (1993) 300-303.

¹¹⁶⁴ Ratzinger perdió a un primo de su casi misma edad, hijo de una hermana de su madre, que padecía una cierta minusvalía mental, al que le fue aplicada una «terapia» nazi de eugenesia. J. L. ALLEN, *The Rise of Benedict XVI: The Inside Story of How the Pope Was Elected and Where He Will Take the Catholic Church* (Doubleday, Nueva York 2005) 148, en G. WEIGEL, *La elección de Dios: Benedicto XVI y el futuro de la Iglesia* (Criteria, Madrid 2006) 186-187. En efecto, con palabras del propio Georg Ratzinger, «[...] supimos que los nazis lo habían recogido de su casa y que, después, lo había asesinado, pues en su inhumana ideología se lo consideraba *lebensunwertes Leben* ('vida sin valor

no olvidar nunca el terror padecido durante un siglo cargado de crueldad, violencia y desprecio hacia el ser humano. En palabras de Romano Guardini:

Los actos ejecutados no fueron el resultado de apasionamiento alguno, ni se cometieron bajo el apremio de un grave peligro; derivaron de una teoría fríamente elaborada y convertida en programa, y fueron llevados a cabo en forma sistemática, por intermedio de un aparato cuidadosamente montado para la caza, el apresamiento y exterminio de las gentes de que se trataba. [...] Una humanidad, de la que al cabo de milenios de lucha por elevación espiritual y moral ha podido surgir aquello, es un caso perdido y no tiene sentido hablar de cultura. Ahí los bajos instintos se aunaron con la racionalidad y la técnica y a raíz de tal maridaje hizo irrupción algo que nunca antes había habido: la unión de la barbarie con la máquina¹¹⁶⁵.

Desde luego, los acontecimientos de la historia reciente deberían ponernos en guardia en cuanto a la posibilidad de poder disponer sobre la vida humana. Sin duda, el filósofo Flores d'Arcais y el teólogo Ratzinger comparten la misma opinión de que las mayorías no pueden de modo arbitrario tomar cualquier decisión. No obstante, muestran su desacuerdo sobre el modo de fijar aquellos valores o derechos sobre los que no se puede decidir. Para el cardenal bávaro es natural plantear la cuestión acerca de quién establece esos valores o derechos fundamentales. Por su parte, el filósofo italiano, no acepta la creación como portadora de los denominados derechos naturales, pues en su opinión, tal presupuesto no es más que un principio religioso sin posible defensa en una sociedad moderna y pluralista, en la que muchos sostienen que el origen del universo se debe al famoso *Big Bang* y al azar de su evolución posterior no prevista de antemano¹¹⁶⁶.

Dicho lo anterior, podemos añadir que en la evolución histórica del derecho emerge la falta de respeto de lo conocido como *justo o bueno*, hasta llegar a lo que

vital' o 'vida que no merece vivir/vivirse')». G. RATZINGER, *Mi hermano, el Papa* (San Pablo, Madrid 2012) 158.

¹¹⁶⁵ R. GUARDINI, *La cuestión judía* (Sur, Buenos Aires 1963)13,16.

¹¹⁶⁶ Cf. J. RATZINGER - P. FLORES D'ARCAIS, *¿Dios existe?* (Espasa Calpe, Madrid 2008) 73-76.

algunos llaman el *nihilismo jurídico*, que demuestra –como describe un jurista italiano– la gravedad que conlleva olvidar el fundamento de la naturaleza humana:

Una vez que han desaparecido las garantías de la naturaleza o de la razón, el derecho se aferra a principios intramundanos: el espíritu del pueblo, la unidad de los códigos, el Estado-Nación, las ideologías políticas, etc. Pero al final todas ellas revelan lo que simplemente son: criterios históricos y efímeros, proyecciones de la voluntad que tiene necesidad de apoyarse en algo ‘verdadero’ y estable. Y después, cuando estas unidades y totalidades se disgregan, la voluntad se queda de nuevo sola; ninguna voz resuena desde fuera, la rodea un pesado silencio: el terrorífico vacío del universo¹¹⁶⁷.

Nos encontramos instalados en una época marcada por la increencia y por una especie de «sordera metafísica»¹¹⁶⁸. La cultura actual está caracterizada por la insustancialidad antropológica y por la irrupción de la llamada postverdad en el *ethos* contemporáneo. Como sugiere Benedicto XVI, se percibe una falta de sensibilidad hacia la verdad que, arrollada por la dictadura de los intereses de carácter partidista y relativista, es confinada al ámbito de la intolerancia. Para su maestro Agustín, el establecimiento de las leyes temporales debe acomodarse al criterio de aquello que es bueno según la ley eterna, pues ésta trasciende todo juicio humano siendo válida para mandar o prohibir según las exigencias de cada época¹¹⁶⁹.

En una homilía sobre el problema de la posición de los cristianos ante los totalitarismos¹¹⁷⁰, el cardenal Ratzinger deja muy claro que el Estado no es la totalidad de la existencia humana, como tampoco puede abarcar la esperanza última

¹¹⁶⁷ Se trata de la interesante reflexión de Natalio Irti (1936-), catedrático de derecho privado en varias universidades italianas. N. IRTI, *Il nichilismo giuridico* (Laterza, Roma-Bari 2005) 23; F. FERNÁNDEZ LABASTIDA, *Tener fe en la razón. Una reflexión de Benedicto XVI* (EUNSA, Pamplona 2016) 57.

¹¹⁶⁸ Véase el artículo de Pierangelo Sequeri sobre la interpretación teológica del ateísmo contemporáneo, en G. DEL POZO ABEJÓN - I. SERRADA SOLTÍ (eds.), *Raíces filosóficas del ateísmo moderno. Fe cristiana y ateísmo en el siglo XXI* (UESD, Madrid 2015) 153-155.

¹¹⁶⁹ Para el obispo de Hipona las almas puras se benefician del privilegio de conocer la ley eterna o suprema dependiente de un Legislador que es superior a nuestra razón. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras Apologéticas, De vera religione* 31,58. IV. Edición bilingüe (BAC, Madrid 1948) 141.

¹¹⁷⁰ J. RATZINGER, Homilía pronunciada en la Iglesia de San Winfried con los diputados católicos del Parlamento alemán, Bonn (Alemania), 26 de noviembre de 1981, también publicada en ÍD, *Liberar la*

del hombre, que sin duda va más allá de la propia realidad estatal y de su acción política. Una acción que según el criterio de conveniencia política ejerce una tremenda y peligrosa atracción¹¹⁷¹, según reza en el principio: «Nada contra el Estado, nada fuera del Estado, todo para el Estado, todo a través del Estado»¹¹⁷². Así pues, frente a la mentira totalitarista se muestra la contundencia de las palabras del Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe:

El Estado no es fuente de verdad y de moral: no puede engendrar la verdad a partir de sí mismo, a partir de una ideología fundada en el pueblo, la raza, la clase o cualquier otra dimensión, y tampoco por el camino de la mayoría. El Estado no es algo absoluto¹¹⁷³.

libertad. Fe y política en el tercer milenio. Vol. II, *Fe y política* (BAC, Madrid 2018) 74-79; ÍD, *Iglesia, ecumenismo y política* (BAC, Madrid 1987, ²2005) 163-168.

¹¹⁷¹ Guardini alerta del inminente peligro manifestado hasta el nivel más alto de la teoría filosófica, no sólo en Europa y concretamente en Alemania, sino en el conjunto de la historia. Ninguna nación es inmune al peligro. Los actos de la barbarie nazi son una catástrofe privativamente alemana, reflejo de un sistema ciego, fundamentado en una falsa democracia. En efecto, la acción política en tal caso se convirtió en el respaldo de la actuación del Estado, que erigido en soberano de los criterios morales se hizo dueño del devenir histórico. A ello añade, «decae la conciencia de que existe una instancia superior, divina, que juzga la acción histórica y que es lo que otorga a la existencia terrena su sentido último. [...] La conciencia pública abandona en creciente escala la orientación religiosa, replegándose más y más sobre la esfera intramundana y comprometiendo toda la existencia humana dentro del marco puramente terreno». R. GUARDINI, *La cuestión judía* (Sur, Buenos Aires 1963) 21.

¹¹⁷² Guardini indica que el Estado adquiere el poder absoluto sobre la vida de un pueblo y su modo de actuar y de pensar tal como ocurrió en Alemania. El control absoluto de toda configuración y manifestación, ya se tratase de asuntos políticos, económicos, educativos o culturales, se encontraban en manos del Estado. Es interesante la visión aportada por Guardini en su trabajo de antropología filosófica, publicado con el título *Escritos políticos*, en el que aglutina ensayos tan significativos como: «Los riesgos de la personalidad viviente»; «Sobre la ciencia social y el orden entre personas»; «Posibilidades y límites de la comunidad»; «Los fundamentos de la conciencia de seguridad en las relaciones sociales»; «Sobre el problema de la democracia»; «En busca de la paz»; «La paz y el diálogo»; «Puntos de vista para un coloquio sobre la libertad, democracia y formación humanística». En todos late una misma inquietud, mostrar cómo es necesario integrar la vida de las personas en la sociedad con el fin de configurar un verdadero y auténtico sistema democrático. En este sentido, Guardini arremete contra los excesos y atropellos del poder nacionalsocialista en el apartado «El salvador de los doce años», en el que describe como espectador directo el «tiempo de Hitler» como la nueva historia salvífica. R. GUARDINI, *Escritos políticos* (Palabra, Madrid 2011), 8-9, 69-82.

¹¹⁷³ J. RATZINGER, «La significación de los valores morales en la sociedad pluralista»: *Communio* 15/4 (1993) 343-355. La cita en pág. 353.

5.3. La ley divina

El deseo de libertad radical llega a cegar el entendimiento, a incapacitarle para entender la ley moral¹¹⁷⁴ y su origen sin caer en la cuenta de que «la verdadera autonomía moral del hombre no significa en absoluto el rechazo, sino la aceptación de la ley moral» (VS 41). Sin duda Jesús apela a la ley eterna que nos ha sido dada a conocer por medio de la revelación cuando diciendo que «al principio no fue así» resuelve aquella insidia tendida por los fariseos a propósito del repudio de la mujer¹¹⁷⁵. Desde luego, como explica Benedicto XVI en su discurso ante el parlamento alemán, el cristianismo nunca ha pretendido imponer al Estado y a la sociedad un derecho revelado¹¹⁷⁶. Ahora bien, el hombre puede conocer la ley natural que inclina al bien y evita el mal, como se desprende de las palabras de Cicerón:

Existe ciertamente una verdadera ley, la recta razón, conforme a la naturaleza, extendida a todos, inmutable, eterna, que llama a cumplir con la propia obligación y aparta del mal que prohíbe. [...] Esta ley no puede ser contradicha, ni derogada en parte, ni del todo¹¹⁷⁷.

¹¹⁷⁴ Lejos de un objetivo puramente especulativo, Kant considera imprescindible una metafísica de las costumbres para definir lo que es moralmente bueno *conforme* a la ley moral. Basada ésta en el imperativo categórico, posibilita que la acción –por sí misma y sin referencia alguna– sea necesaria sin atender a ninguna regla práctica. Así entonces, la ley moral se fundamenta en la racionalidad (el hombre por ser racional es constitutivamente moral), o lo que es igual, en una filosofía o metafísica pura que, no menoscaba el origen y la finalidad de la moralidad, ya que la conducta humana –en tanto que seres racionales– no está regulada por el instinto, sino por un hilo conductor de la propia naturaleza, que lleva al hombre hacia una sociedad justa, garantía para alcanzar la paz perpetua entre las naciones y también la convergencia entre razón y naturaleza. Cf. I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Espasa, Barcelona 2016) 47-48, 85. Véase su muy difundido trabajo *La paz perpetua* (1796), cuyo anuncio –como sostiene el filósofo Rogelio Rovira– se encuentra motivado por la disputa entre Kant y el escritor alemán Johann Georg Schlosser (1739-1799). Rovira indica que «este ‘anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía’ equivale, pues, al reconocimiento de que, en lo sucesivo, no puede haber otra filosofía que la construida según el método crítico». I. KANT, *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*, edición bilingüe de Rogelio Rovira (Encuentro, Madrid 2004) 5-13.

¹¹⁷⁵ Cf. Mt 19,1-9.

¹¹⁷⁶ Cf. BENEDICTO XVI, Discurso con ocasión de la visita al Parlamento federal alemán Bundestag, Berlín (Alemania), 22 de septiembre de 2011.

¹¹⁷⁷ MARCO TULIO CICERÓN, *De republica*, 3, 22, 33: *Scripta quae manserunt omnia*, Biblioteca Teubneriana fasc. 39 (K. Ziegler, Leipzig 1969) 96. CCE n.1956.

La participación activa del hombre por medio de la razón y la voluntad en la sabiduría divina, es decir, la llamada teonomía participada o autonomía teónoma¹¹⁷⁸, permite al hombre gozar de una legítima autonomía participada, reconociendo el bien, no creándolo, ya que no ostenta poder o dominio absoluto sobre la realidad. Así, la ley divina y la ley natural permiten a la razón descubrir el lenguaje de la creación y mostrar el camino del bien¹¹⁷⁹, de tal modo que la ley natural, que se halla impresa en lo profundo del ser del hombre, se da a conocer a su razón¹¹⁸⁰. Según san Agustín, la ley natural inscrita en el libro de la Verdad e insertada en el corazón del hombre, permite a éste el cumplimiento de la justicia¹¹⁸¹, pues como dice santo Tomás se trata de «la luz de la inteligencia puesta en nosotros por Dios; por ella conocemos lo que es preciso hacer y lo que es preciso evitar. Esta luz o esta ley, Dios la ha dado al hombre en la creación»¹¹⁸².

Aunque la ley eterna es conocida por el hombre a través de la propia naturaleza, sin embargo su conocimiento puede quedar oscurecido, tal como recuerdan las proféticas palabras de Isaías: «¡Ay! los que dictan normas inicuas, y los que firman decretos vejatorios, excluyendo del juicio a los débiles, atropellando el derecho de los pobres...» (Is 10,1-2). Sin duda, sin contraponer ejemplos de la *Torah* y

¹¹⁷⁸ Son conceptos que apelan a la razón y a la voluntad humana como partícipes de la sabiduría y de la providencia divina, contrarios a la heteronomía, que declara la vida moral dependiente de la omnipotencia divina y en todo caso ajena al hombre y a su libertad. Cf. JUAN PABLO II, carta encíclica sobre el esplendor de la Verdad, *Veritatis splendor* (Ciudad del Vaticano 1993) n(s.) 40-41.

¹¹⁷⁹ (cf. CCE 1955). El Concilio Vaticano II señala la importancia de la Iglesia. La garantía de su labor para alcanzar la paz y la convivencia fraterna de los pueblos, y para dar a conocer la ley divina y natural (GE n.89). CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes* (Ciudad del Vaticano 1965), AAS 58 (1966) 1025-1111-1112.

¹¹⁸⁰ Así Tomás de Aquino dice: «La ley natural es algo consiguiente a la naturaleza humana». *STh.* I-II, q.94 a.2.

¹¹⁸¹ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, 14, 15, 21: CCL 50A, 451 (PL 42, 1052) en CCE 1955.

¹¹⁸² TOMÁS DE AQUINO, *In duo praecepta caritatis et in decem Legis praecepta expositio*, c.1: *Opera omnia*, v.27 (Paris 1875) 144, en CCE 1955. La autoridad debe emitir leyes justas y conformes a la dignidad del hombre y de su recta razón. Cuando la ley humana, siendo conforme a la razón ya que deriva de la ley eterna, dista de la razón humana, se convierte en «ley inicua» y Santo Tomás la cataloga como «acto de violencia». Con ello trata de demostrar que no todas las normas derivan de la ley eterna. Un claro ejemplo lo encontramos en las tendencias de la carne, que según Pablo, difícilmente pueden obedecer los preceptos de la ley divina (cf. Rm 8,7). *STh.* I-II, q.93 a.3.

la nueva ley, en la Escritura encontramos numerosas referencias a la ley natural¹¹⁸³, porque Cristo, *Logos divino* y «Ley viviente y personal» (VS 15), otorga no sólo el conocimiento de la ley y del bien, sino que infunde la fuerza para obrarlo¹¹⁸⁴.

El conocimiento de la ley natural, sometido como no puede ser de otro modo a la exigencia de la gradualidad, presenta un dinamismo necesario para el desarrollo virtuoso del hombre y de la razón práctica. En efecto, parece entonces adecuado que nos adentremos en el estudio de la verdad proveniente de Dios que resuena en el interior del hombre gracias a la voz de la conciencia y a su veredicto, pues ésta, en continua formación, es la ayuda adecuada para hacer el bien y evitar el mal.

Lo cierto es que las acciones del hombre ponen en juego no sólo su libertad sino la propia existencia, porque la plena realización de su ser incompleto se lleva a cabo en su vocación. Y aunque la conciencia no decide lo que es el bien y el mal, naturalmente, como mensajera de Dios, hace resonar su voz internamente en el hombre para que éste pueda reconocerlo.

6. LA CONCIENCIA

La cuestión de la conciencia nos permite abordar el núcleo del problema moral, es decir, la capacidad de percibir la rectitud o no de los propios actos¹¹⁸⁵. El

¹¹⁸³ El Decálogo (Ex 20,1-17; Dt 4,12); la disertación sobre hacer el bien en sábado (Mc 3,4); la ley inscrita en el corazón de los gentiles como señala Pablo (Rm 2,14-15) o en la moral familiar (Ef 6,1-4), son entre otras algunas de las referencias.

¹¹⁸⁴ Las condiciones morales ponen al hombre en el camino de la perfección y manifiestan «la relación fundamental entre la libertad y la ley divina». En el diálogo entre Jesús y el joven del evangelio (Mt 19,21) el Señor propone cumplir los mandamientos de Dios. Sin embargo, para el joven rico no basta, pues intuye la perfección, pero desde «la nostalgia de una plenitud que supere la interpretación legalista de los mandamientos». JUAN PABLO II, carta encíclica sobre el esplendor de la Verdad, *Veritatis splendor* (Ciudad del Vaticano 1993) n.(s.)16-20.

¹¹⁸⁵ Existen dos niveles de conciencia: por un lado, según el plano ontológico, nuestro teólogo alude al término platónico *anamnesis*, presente en el pensamiento griego y en la antropología bíblica (Rm 2,14-15). Su origen se debe a la capacidad de nuestra semejanza con Dios, a la chispa de amor divino penetrada en nuestro ser de la que habla san Basilio, o el sentido del bien impreso en nuestro interior como sostiene san Agustín. Por otro lado, el concepto *conscientia* (conciencia) apela al nivel del juicio y la decisión, que para santo Tomás se trata de un acto que reconoce, testifica y juzga, es decir, una función de control y decisión en la que no sólo está afectado el conocimiento del hombre

carácter moral del hombre exige una adecuada relación entre la verdad y la libertad, posibilitando el conocimiento de la existencia de una ley ajena al propio hombre, cuyo cumplimiento dignifica al ser humano. La conciencia viene de este modo a ser el «núcleo más secreto del hombre [...] en el que está sólo con Dios, cuya voz resuena en lo más íntimo»¹¹⁸⁶. Sin embargo, cuando el hombre da la espalda a la verdad y al bien, lentamente mediante un mal hábito se puede llegar a que «la conciencia se quede casi ciega»¹¹⁸⁷. Sin duda la psicoterapia ayuda a descubrir conductas defectuosas, pero no siempre logra la superación de la culpa generada.

6.1. La conciencia errónea

Desde los comienzos de su actividad académica, Ratzinger ha tratado siempre de aproximarse al problema suscitado en torno a la conciencia moral con una preocupación concreta: ¿existe la posibilidad de que hombres de buena conciencia, no sean capaces de soportar el peso impuesto por la moral católica?¹¹⁸⁸. Ciertamente, la aversión hacia un catolicismo lleno de exigencias difíciles de afrontar, para nuestro autor, no deja de ser un tema que posibilita el diálogo sobre el origen y las consecuencias de la conciencia errónea. A este respecto, él mismo señala: «*El error, la conciencia errónea, sólo son cómodos en un primer momento. Después, el*

sino también la propia voluntad. BASILIO MAGNO, *Regulae fusius tractatus*, Resp. 2,1: PG 31, 908; AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate* VIII, 3, 4: PL 42, 949; TOMÁS DE AQUINO, *STh.* I q.79 a.13; ÍD., *De veritate*, q.17a en J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *El elogio de la conciencia. La verdad interroga al corazón* (Palabra, Madrid 2010) 26-32.

¹¹⁸⁶ Cf. Pío XII, Mensaje radiofónico sobre la recta formación de la conciencia cristiana en los jóvenes, 23 de marzo de 1952; AAS 44 (1952) 271.

¹¹⁸⁷ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes* (Ciudad del Vaticano 1965) n.16.

¹¹⁸⁸ Ratzinger tuvo una discusión con un colega suyo preocupado por el peso de las obligaciones que conlleva ser cristiano en esta época. No deja de ser desconcertante pensar únicamente en la dificultad que entraña la fe como medio de alcanzar la salvación, porque entonces habría que preguntarse: ¿quién será capaz de transmitir a los demás la fe? Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *El elogio de la conciencia. La verdad interroga al corazón*, 11-12.

enmudecimiento de la conciencia se convierte en deshumanización del mundo y en peligro mortal si no reaccionamos contra ellos»¹¹⁸⁹.

En sus indagaciones sobre qué es y qué nos dice la conciencia, Ratzinger deja constancia del grave error en que se incurre cuando cada uno vive según la propia conciencia, sin adecuarla debidamente a las exigencias de la verdad y el bien. De igual modo lo es identificar la voz de la conciencia con convicciones e ideales nacidos de un momento social determinado o de un acontecimiento histórico, porque como nos muestra la historia, han conducido a la observancia de sistemas y modos de vida crueles, que no son más que el reflejo social de un grupo determinado que jamás podrían haber salvado al hombre ni al mundo.

Nuestro autor acompaña sus argumentos con algún ejemplo, algunas veces recurrente, pero siempre muy ilustrativo, como es el caso de la obediencia debida en las actuaciones conforme a las convicciones de la SS hitlerianas. En este sentido, nos advierte de que la observancia de un sistema establecido lo mismo puede otorgar la salvación tanto a un caníbal como a un nacional-socialista. Según el teólogo alemán, nos encontramos con dos ejemplos de convicciones que son válidas para ciertos grupos de individuos, pero que en ambos casos resultan ajenas al amor y la fe. Dos disposiciones del espíritu o luces que alumbran la conciencia¹¹⁹⁰.

La visión de la conciencia como derecho subjetivo invita a preguntarse: ¿quién fundamenta tal derecho? Si la conciencia es observada como el timón de la voluntad interna del hombre, estaremos sin duda ante una fuente de moralidad desligada totalmente de la verdad. Aceptada por Ratzinger, he aquí la posición de

¹¹⁸⁹ «Con otras palabras: la identificación de la conciencia con el conocimiento superficial y la reducción del hombre a la subjetividad no liberan, sino que esclavizan. [...] *La reducción de la conciencia a seguridad subjetiva significa la supresión de la verdad*». J. RATZINGER, *Verdad, valores, poder. Piedra de toque de la sociedad pluralista* (Rialp, Madrid 2012) 54-55.

Sobre la absolutización de la conciencia subjetiva, los dos modelos que constituyen la moral última: la moral de la autoridad y la verdadera moral de la conciencia, véanse las implicaciones y la respuesta desde la fe cristiana en el apartado acerca del problema de la conciencia, en M. AROZTEGI ESNAOLA, *Newman en Joseph Ratzinger. El asentimiento religioso: Razón y fe en J. H. Newman* (UESD, Madrid 2014) 145-181.

¹¹⁹⁰ Cf. J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología* (Herder, Barcelona 1972) 393-395.

Robert Spaemann, que señala que la conciencia no es tanto un oráculo de Dios, sino un órgano interno propio de la esencia humana¹¹⁹¹, necesitado para su propio crecimiento de una adecuada y correcta educación a través de la ejercitación, tal como ocurre en el campo del lenguaje. Así pues, «la responsabilidad de la recta formación»¹¹⁹² es un tema vital, ya que la propia conciencia –como portadora de derechos y deberes– tiene la obligación para consigo misma de instruirse, con el fin de lograr ser una conciencia cultivada que permita descubrir lo que nos hace vivir libremente.

Ratzinger trata la cuestión en toda su profundidad y extensión porque lo considera un tema de máxima urgencia. Adaptarnos a una conciencia errónea que facilite una existencia más cómoda se hace a costa de no asumir las exigencias o las cargas onerosas de la verdad. De este modo, la conciencia nos aparta de vernos cara a cara con la verdad, con la exigencia de cualquier responsabilidad y, en definitiva, de enfrentarnos al fundamento mismo de nuestra existencia. Entonces, como sugiere Ratzinger, la conciencia «parece más bien la cáscara de la subjetividad, bajo la cual el hombre puede huir de la realidad y ocultársela, [al ser una] instancia que nos dispensa de la verdad»¹¹⁹³. De esta manera «cada uno determina por sí solo los propios criterios [al no existir] ningún ‘con-saber’ de la verdad»¹¹⁹⁴. Se llega a un conformismo social que garantiza supuestamente la vida en sociedad y convierte a la conciencia –según Ratzinger– en mera justificación de la subjetividad. Dicho de otro modo, en un poder justificador de lo injustificado. Tal y como se puede observar, se trata de una cuestión de suma importancia que nuestro teólogo trata de sacar a la luz con el apoyo de las reflexiones de Albert Görres (1918-

¹¹⁹¹ Cf. R. SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe* (Beck, München 1982) 73-84. La posición de Spaemann sobre qué es y cómo habla la conciencia, puede consultarse en el epígrafe de la interpretación de la conciencia como la voz de Dios en el hombre. J. RATZINGER, *Predicadores de la palabra y servidores de vuestra alegría O.C. XII* (BAC, Madrid 2014) 267.

¹¹⁹² El teólogo Ratzinger alerta de la enfermedad que padece el hombre cuando este no tiene mala conciencia. En este sentido, el Magisterio de la Iglesia es responsable y fuente de la formación de la conciencia. Cf. J. RATZINGER, *La fe como camino. Contribución al Ethos cristiano en el momento actual* (Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1997) 44-46.

¹¹⁹³ J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *El elogio de la conciencia. La verdad interroga al corazón*, 11-14.

¹¹⁹⁴ J. RATZINGER, *Conciencia y Verdad*, en *Introducción al cristianismo O.C. IV* (BAC, Madrid 2018) 665.

1996). Para el psicoanalista alemán el sentimiento de culpa es necesario y sano, porque no sólo pertenece a la esencia psicológica del hombre, sino porque además sirve de alerta para advertir los primeros síntomas a combatir. De lo contrario, la conciencia deja de avisar y de ofrecer sus señales cuando la persona vive sin percibir culpa alguna en su comportamiento moral, llegando a enfermar espiritualmente hasta el final de sus días, convertida –según las propias palabras de Görres– en un «cadáver viviente, una máscara teatral»¹¹⁹⁵.

Aunque el entorno social no muestre una disposición muy favorable a la escucha del propio espíritu, ésta actitud es totalmente necesaria si se desea evitar el embotamiento de la capacidad de discernir la dirección moral de las propias acciones, como apunta Rovira¹¹⁹⁶. En tal sentido es necesario luchar contra una conciencia errónea, oscurecida, aislada por la justificación subjetiva y por las convicciones superficiales de una sociedad enferma que acepta la tentación frecuente de no querer reconocer la verdad o trata de ocultarla.

6.2. Newman y el problema de la conciencia

En su trayectoria como profesor, sacerdote y Pontífice, y en especial, con el testimonio que quedará para siempre en la Iglesia por su acto de humildad, audacia y libertad mostrado en su renuncia al ministerio petrino, Ratzinger viene siendo considerado como un hombre de conciencia que ha tratado de distinguir en toda

¹¹⁹⁵ Gracias a los estudios del profesor Görres, las intuiciones de Ratzinger quedan articuladas conceptualmente. Ciertamente, la culpa rompe la falsa tranquilidad de la conciencia, a la que el psicoanalista alemán califica «como buen burgués y con una probidad moral aséptica hasta el sepulcro». A. GÖRRES, «Culpa y sentimiento de culpabilidad»: *Communio* 5 (1984) 414-427, véase pág. 418.

¹¹⁹⁶ Con palabras de Rovira: «La obcecación moral por embotamiento se da ya ante determinados valores y disvalores. Se trata de la ceguera que, según Hildebrand, es consecuencia directa [...] de una acción moralmente mala [...]. La conciencia, en efecto, se ‘embota’ ante determinados valores y disvalores; más que ser ‘ciega’ a ellos, se ‘obceca’ a ellos». R. ROVIRA, *Los tres centros espirituales de la persona. Introducción a la filosofía de Dietrich von Hildebrand* (Colección Persona, Madrid 2006) 57-58.

ocasión el bien y la verdad «por encima de cualquier actitud permisiva o tolerante»¹¹⁹⁷ inspirado quizás en algunos de sus modelos más emblemáticos: Sócrates, Tomás Moro, John Henry Newman y Dietrich Bonhoeffer¹¹⁹⁸, todos ellos grandes testigos de la verdad llevada hasta sus últimas consecuencias. Tal es el caso de Moro, un verdadero hombre de Estado, que fue proclamado mártir después de su muerte, ocurrida durante el reinado de Enrique VIII, quien le condenó a la pena capital por obedecer a la verdad –guía de su conciencia– por encima de cualquier poder político¹¹⁹⁹.

La primacía de la conciencia ocupa un puesto vital en el pensamiento de J. H. Newman, presbítero anglicano convertido al catolicismo, en quien la conciencia es entendida como sometida a la autoridad de la verdad. La conciencia, vinculada con la luz de la verdad, habla al hombre fuera de todo subjetivismo, precisamente porque el lugar preeminente de la conciencia lo ocupa la verdad¹²⁰⁰. Recordemos que en su carta dirigida al arzobispo de Canterbury, redactada durante su proceso de conversión al catolicismo, Newman sacrifica sus propias preferencias en aras de la verdad¹²⁰¹.

¹¹⁹⁷ Su hermano Georg interpreta el compás moral de su vida, al describirle como un hombre que «se esfuerza mucho cuando debe luchar para que las cosas se hagan según su conciencia». Cf. J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 74.

¹¹⁹⁸ Ratzinger insiste en que para Newman la conciencia está vinculada con el primado de la verdad, como también lo estuvo para Tomás Moro, que lejos de buscar una hazaña heroica o mantener su terquedad, experimentó dudas al no seguir sus propios deseos frente a la voz auténtica de la conciencia. Cf. J. RATZINGER, *Conciencia y Verdad*, en *Introducción al cristianismo O.C.* IV, 664.

¹¹⁹⁹ Tomás Moro nació en 1478 y fue canonizado en 1935 por el papa Pío XI, cuatrocientos años después de su muerte. Véase una de las más importantes biografías del gran pensador y erudito inglés, publicada por el historiador alemán: P. BERGLAR, *La hora de Tomás Moro: solo frente al poder* (Palabra, Madrid 1993).

¹²⁰⁰ Véase la conferencia pronunciada por Ratzinger sobre la relación entre conciencia y verdad en la enseñanza del cardenal inglés J. H. Newman, publicada por *30 Días* en 1991, en J. RATZINGER, *Ser cristiano en la era neopagana* (Encuentro, Madrid 1995) 29-50.

¹²⁰¹ El acercamiento de la Iglesia anglicana a congregaciones luteranas y calvinistas es para Newman el resultado del abandono de la sucesión apostólica. En su propuesta al arzobispo de Canterbury el 11 de noviembre de 1841, Newman indica al final de su texto: «para descargo de mi conciencia, protesto solemnemente contra la susodicha medida y la desapruuebo por remover a nuestra Iglesia de su fundamento actual y tender a desorganizarla». J. H. NEWMAN, *Apología pro Vita Sua. Historia de mis ideas religiosas* (Ciudadela, Madrid 2009) 164-166.

Para Ratzinger tanto la vida como la obra de Newman «podrían designarse como un único y gran comentario al problema de la conciencia»¹²⁰², resumido en la famosa frase dirigida al duque de Norfolk: «Ciertamente, si yo tuviera que traer la religión a un brindis de sobremesa –algo que no me parece muy indicado–, brindaría por el Papa. Pero en primer lugar por la conciencia, y después por el Papa»¹²⁰³. En su ensayo titulado *Gramática del Asentimiento* Newman señala que la conciencia no es sino una guía personal que forma parte de uno mismo, por lo que añade: «soy tan incapaz de pensar con una mente que no sea la mía como de respirar con los pulmones de otro»¹²⁰⁴.

Tal y como se observa, el concepto newmaniano de conciencia capacita para buscar, reconocer y someterse el hombre a la verdad, allá donde quiera que se encuentre. No se trata de una falsa comprensión de la conciencia como preferencia subjetiva, sino de la guía para descubrir y obedecer a la verdad moral. Por ello, a

¹²⁰² J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *El elogio de la conciencia. La verdad interroga al corazón* (Palabra, Madrid 2010) 19.

¹²⁰³ John Henry Newman fue beatificado en Birmingham el 19 de septiembre de 2010 por el papa Benedicto XVI. Profesor de la Universidad de Oxford y pastor anglicano hasta su conversión al catolicismo en 1845, Newman fue ordenado sacerdote en 1847 y creado cardenal por el papa León XIII en 1879. Considerado un hombre de extraordinario influjo intelectual y un escritor prolífico, actualmente es observado como una figura profética en la reciente historia inglesa y europea. Alejado de toda perspectiva utilitarista, Newman siempre buscó una visión educativa basada en «el esfuerzo intelectual, la disciplina moral y el compromiso religioso», según su proyecto fundacional de la Universidad Católica de Irlanda de la que se encargó de iniciar su actividad, y de la que fue su rector hasta 1858. Cf. BENEDICTO XVI, Homilía durante la Misa de beatificación del venerable cardenal John Henry Newman, Birmingham (Reino Unido), 19 de septiembre de 2010. Véase J. H. NEWMAN, *Carta al Duque de Norfolk; sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* (Madrid, Rialp 1996). La extensa Carta de 150 páginas dirigida en 1875 a un destacado laico católico –antiguo alumno de Newman– da respuesta a William E. Gladstone (1809-1898). El ex Primer Ministro del Reino Unido tras el Concilio Vaticano I sostenía que la conversión al catolicismo implicaba necesariamente una pérdida de la libertad moral e intelectual al quedar depositado el deber y la lealtad civil en manos de otro. En todo ello hace hincapié nuestro autor en varias de sus obras: J. RATZINGER, *El elogio a la conciencia*, 20; ÍD., *Verdad, valores, poder. Piedra de toque de la sociedad pluralista*, 57.

¹²⁰⁴ Un estudio o ensayo sobre la racionalidad de la fe religiosa o, lo que es más, sobre la plena certeza que tiene el cristiano acerca de las verdades fundantes del cristianismo. J. VIVES, «Introducción» en J. H. NEWMAN, *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento* (Encuentro, Madrid 2010) 12. También puede consultarse la edición: J. H. NEWMAN, *Grammaire de l'assentiment* (Ad Solem, Paris 2010).

Ratzinger le parece fundamental en la historia del pensamiento establecer el paralelismo entre la negativa socrática a abandonar el conocimiento de la verdad y el heroísmo de los mártires que lucharon como «los grandes testigos de la conciencia»¹²⁰⁵.

En la actualidad, en una cultura en la que predomina el poder de la técnica sobre el deber, la cuestión de la conciencia debe ser puesta como el centro de la ética, que no es sino la ciencia de la razón práctica por antonomasia. Ello hará posible deslindar debidamente ciencia práctica y ciencia teórica y evitar así la falsa y peligrosa contraposición entre ciencia y ética. Así lo sugiere Benedicto XVI en la Asamblea de las Naciones Unidas, pues «se trata más bien de adoptar un método científico que respete realmente los imperativos éticos»¹²⁰⁶.

6.3. La conciencia moral

El papa Ratzinger afirma contundentemente que «no es posible identificar la conciencia del hombre con la autoconciencia del yo, con la certeza subjetiva de uno mismo y del propio comportamiento moral»¹²⁰⁷. Ratzinger parece contraponer en este texto la conciencia psicológica, es decir, la conciencia de sí, y la conciencia moral, es decir, la conciencia de la rectitud de la propia conducta. La cuestión es que el conocimiento (del que la certeza es una parte) del propio comportamiento moral es la conciencia. Ratzinger, en definitiva, parece indicar que es necesario distinguir claramente la conciencia psicológica de la conciencia moral. La idea ratzingeriana de conciencia entronca directamente con la cuestión de la verdad. Se

¹²⁰⁵ Incluso considera la búsqueda socrática como un privilegio salvífico. Así pues, en un cierto sentido, Sócrates debe ser considerado «el profeta de Jesucristo». Cf. J. RATZINGER, *Ser cristiano en la era neopagana* (Encuentro, Madrid 1995) 41-42.

¹²⁰⁶ Con el fin de preservar el entorno y una verdadera imagen de la Creación, Benedicto XVI se suma a las reivindicaciones ecologistas. Así mismo, considera necesario atender a la conciencia y a la ética en el diálogo que se entable entre los distintos sectores de la sociedad. De tal manera que invita a Naciones Unidas para que no deje de «contar con los resultados del diálogo entre las religiones y beneficiarse de la disponibilidad de los creyentes para poner sus propias experiencias al servicio del bien común». BENEDICTO XVI, Discurso a los miembros de las Naciones Unidas, Nueva York (Estados Unidos), 18 de abril de 2008.

¹²⁰⁷ J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *El elogio de la conciencia. La verdad interroga al corazón* (Palabra, Madrid 2010) 17.

trata de descubrirla para que ilumine rectamente a la conciencia, permitiendo al hombre ser libre y escoger el bien. Más aún, la culpabilidad de la conciencia no tiene la última palabra como señala nuestro autor, «sino que existe un poder de la gracia, una fuerza de expiación, que puede cancelar la culpa y hacer que la verdad resulte finalmente liberadora»¹²⁰⁸. Aquí subyace la novedad específica del cristianismo, en que la Verdad en persona, el *logos* hecho carne, es al tiempo reconciliación y perdón que transforma al hombre.

A pesar de que la conciencia no pueda ser visible a los ojos de los hombres –como indica Polkinghorne–, es tan vital como el aire que respiramos¹²⁰⁹. De otro lado las palabras del salmista, a su vez, sugieren una profundidad aún mayor de la conciencia, cuando afirman «de las faltas ocultas límpiame» (cf. Sal 19,13), porque siendo claro que las faltas no son ocultas de ordinario al hombre, se sugiere que hay faltas de las que el propio autor carece de conocimiento. Así, por encima incluso de la propia conciencia, el salmista implora la misericordia divina ante la propia incapacidad de ver sus faltas. En este sentido afirma von Balthasar: «cuando comparezcamos ante Dios no tendremos que entregar únicamente los resultados de nuestra vida, sino también de nuestra conciencia»¹²¹⁰.

El hombre al hacer uso de su libertad es responsable o progenitor de sus actos, que deben ser guiados por medio de la razón, a la luz de la ley moral. Aquí las reflexiones de Leopoldo Prieto son de gran interés, pues los actos humanos pueden ser dominados gracias a la voluntad, es decir, al *apetito racional*. De modo que el hombre, a diferencia del simple animal, domina racionalmente las pulsiones naturales cuando, en el uso de la razón, reconoce una ley moral a la que debe prestar obediencia. Tal ley moral, es claro, no existe en el mundo animal. La ética es al ser racional lo que el instinto es al animal. De ahí que la vida animal sea

¹²⁰⁸ *Ibíd.*, 35.

¹²⁰⁹ Cf. J. POLKINGHORNE, *Ciencia y Teología. Una introducción* (Sal Terrae, Santander 2000) 87.

¹²¹⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo. Las cosas últimas del hombre y el cristianismo* (Encuentro, Madrid 2008) 102.

constitutivamente amoral¹²¹¹. Son interesantes en tal sentido los estudios sobre la conciencia moral realizados por el naturalista Konrad Lorenz (1903-1989) e incorporados en la obra de Prieto. De ellos se desprende que la conciencia es «patrimonio exclusivo del hombre [ya que] presupone *actividades intelectuales* de las que ningún animal es capaz»¹²¹².

Pero por mucho que se la deforme caprichosamente e incluso se la falsifique, la conciencia no exime (ni dispensa) al hombre de la realidad. En este sentido, Viktor Frankl recuerda un dicho alemán que reza así: «la mejor almohada es una buena conciencia»¹²¹³. El conocido psiquiatra vienés reconoce que silenciar la conciencia produce dañinas consecuencias morales para la persona, no sólo porque la conciencia se encuentre en el punto central de la teología moral basada en la libertad como principio explicativo de la fe cristiana, sino porque en su opinión la moralidad es mucho más que el mero patrón, por estricto que este pueda ser, de una personalidad obsesionada con la perfección o que el somnífero o el tranquilizante que adormece a la conciencia. La conciencia, en realidad, no dispensa de la realidad (moral). Bien al contrario, es el medio para conocerla.

En *Caritas in veritate*, la tercera y última de sus encíclicas, Benedicto XVI advierte de la peligrosa situación a la que se enfrenta la humanidad, porque la degradación inevitablemente surge cuando el ser humano pretende erigirse en el creador de sí mismo y llevar a cabo el desarrollo de los pueblos «sin hombres rectos, sin operadores económicos y agentes políticos que sientan fuertemente en su conciencia la llamada al bien común»¹²¹⁴. Ciertamente, el Papa hace un llamamiento a la preparación profesional de los hombres y las mujeres para que no obren al margen de la coherencia moral, sino que dirijan sus esfuerzos para lograr

¹²¹¹ Cf. L. J. PRIETO LÓPEZ, *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología* (BAC, Madrid 2008) 464-466.

¹²¹² K. LORENZ, *L'anello di re Salomone* (Adelphi, Milán 2000) 257.

¹²¹³ V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido* (Herder, Barcelona 1979, reimpr.¹⁰ 2004) 123.

¹²¹⁴ BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad *Caritas in Veritate* (Ciudad del Vaticano 2009) n.71.

el verdadero desarrollo humano, un desarrollo integral que abarque tanto el progreso material como el espiritual (cf. CV n.76). Sin ignorar todos los elementos positivos propios de nuestro tiempo, Ratzinger sugiere una nueva apertura a la religión y a la moral para impedir «la abolición del hombre, que procede de la absolutización de una única modalidad de conocimiento»¹²¹⁵.

Aparece aquí la cuestión de una razón, en este caso una razón práctica, no clausurada en sí misma, sino abierta, que tanta importancia tiene en la epistemología ratzingeriana, como veremos en su momento.

7. VERDAD, RAZÓN Y LIBERTAD

En el análisis de las nociones filosóficas más relevantes, este estudio sobre la obra de nuestro autor, dada su extensión, únicamente podrá ofrecer unos simples prolegómenos. En el capítulo presente se presentan algunas interesantes reflexiones del pensador alemán, extraídas también de sus exposiciones más relevantes. En ellas Ratzinger suele buscar un punto de partida para entablar diálogo con adversarios y aliados de todo tipo, un apoyo fundamental para realizar el recorrido histórico y contextualizar sus argumentos y refutaciones, sus inteligentes propuestas dirigidas a la sociedad de nuestro tiempo.

Gran parte de su enseñanza teológica se centra en el estudio de la razón, la verdad y la libertad. En su larga trayectoria humana, teológica y pastoral Ratzinger ha dado muestras de un prominente nivel intelectual en el estudio y defensa de aquellas categorías, que permiten abordar la relación entre conceptos como libertad y verdad, democracia, justicia y Estado, en un mundo relativista como el actual en el que la subjetividad y el poder de las mayorías pretenden postergar los valores

¹²¹⁵ También muestra su gran preocupación por los problemas morales de nuestro tiempo como son la drogadicción, terrorismo, armas bacteriológicas, etc. En este aspecto, trata de ofrecer un detallado diagnóstico, así como aportar los elementos necesarios para dar una respuesta fiel sobre la esencia de los fundamentos y la racionalidad de la moral. Cf. J. RATZINGER, *Una mirada a Europa. Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones* (Rialp, Madrid 1993) 33- 63, la cita en la pág. 57.

absolutos alejados de lo que debería ser un modelo de sociedad más justa y pluralista. Su acertado pronóstico sobre la situación dentro y fuera de la Iglesia hace referencia a la necesidad de un nuevo discurso filosófico, a repensar y reformular una nueva razón alejada de las patologías actuales. Se trata pues de combatir la peligrosa arrogancia de la razón y las distintas formas de religiosidad destructivas que ponen en riesgo el adecuado desarrollo social, cultural y político.

En la «sociedad postsecular»¹²¹⁶ de nuestro tiempo, nuevamente pagana, el llamado *papa de la razón* de quien se conoce bien la esperanza depositada en una *nueva Ilustración*, se convierte en el gran defensor del diálogo intelectual, cultural y espiritual entre «la fe cristiana y la racionalidad secular europea»¹²¹⁷. En efecto, Ratzinger pretende alcanzar una nueva razón purificada que logre restablecer «los valores y las normas que en cierto modo todos los hombres intuyen»¹²¹⁸, y que las actuales democracias deberían reconocer. Así, a la hora de pactar en el ámbito político, el bien y la justicia deben sobresalir por encima de la amalgama de intereses que sin escrúpulo alguno condicionan la vida pública. Naturalmente, la libertad política es precedida por la libertad moral, la cual, para conservar su dignidad, tendrá que velar por los valores y los derechos humanos. Pero para que los derechos del hombre no sean cuestionados y la libertad sea respetada, la libertad debe mantener sus vínculos con el bien y la verdad.

La libertad se muestra como el valor en auge, imprescindible y necesario para la existencia del hombre y, por ende, para el desarrollo de la sociedad postmoderna en que el hombre habita. No obstante, para Ratzinger la exigencia de libertad no indica más que el sentimiento de esclavitud que invade al hombre de hoy, liberado de una Iglesia no satisfactoria y que sin embargo busca atender su

¹²¹⁶ Una expresión utilizada por Habermas para aludir al intercambio de conocimiento que existe en el proceso mutuo de aprendizaje entre la razón ilustrada y el pensamiento religioso en la sociedad moderna. L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, «Sobre los dos sentidos del concepto habermasiano de sociedad postsecular»: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 70 (2017) 23-29.

¹²¹⁷ A. M. ROUCO VARELA, «Iglesia y Sociedad»: *Subsidia Canónica* 5 (2009) 1-70, en pág. 11.

¹²¹⁸ J. RATZINGER - J. HABERMAS, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, 68.

más íntimo anhelo en religiones más atractivas o exóticas. Ello demuestra que el hombre no consigue ahogar una presencia misteriosa en su vida¹²¹⁹.

Para la Comisión Teológica Internacional –de la que Ratzinger fue su presidente a partir de 1981– «la omisión del discurso sobre la verdad lleva consigo la equiparación superficial de todas las religiones, vaciándolas en el fondo de su potencial salvífico. Afirmar que todas son verdaderas equivale a declarar que todas son falsas»¹²²⁰. Pero lo cierto es que a partir del mandato misionero de Jesús (cf. Mt 28,19; Mc 16,15), el testimonio sobre la novedad de Cristo ha permitido la transmisión de la revelación cristiana, origen de aquella religión predicada en sus inicios por Quien «ha bajado del Cielo» para dar a conocer a un Dios a quien nadie ha visto jamás¹²²¹.

7.1. La verdad

La búsqueda de la verdad implica deseo y gozo en el desarrollo de una actividad intelectual que Aristóteles denomina *prote sofía* o *prote episteme*, esto es, la ciencia buscada como filosofía primera¹²²² para satisfacer la pretensión humana de

¹²¹⁹ En este sentido, a Ratzinger le parece interesante recordar el camino de conversión al catolicismo seguido por el escritor francés Julien Green. Sin milagro alguno, lentamente percibía en las iglesias a las que entraba de vez en cuando, una presencia prometedora que sin duda le costaba aceptar fácilmente. Cf. J. RATZINGER, *Gottes Glanz in unserer Zeit* (S. Fischer, Frankfurt 1986); trad. esp.: *El resplandor de Dios en nuestro tiempo. Meditaciones sobre el año litúrgico*, 23-26. A diferencia de Green otras conversiones han sido inmediatas como en el caso del francés André Frossard. Véase A. FROSSARD, *Dieu existe, je l'ai reconstrué* (Fayard, Paris 1969); trad. esp.: *Dios existe, yo me lo encontré* (Rial, Madrid 242016).

¹²²⁰ En efecto, para la CTI la razón cristiana, por su propia naturaleza, no puede fundamentarse en una visión que sea incompatible con la cuestión de la verdad. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, Documento *El cristianismo y las religiones* (Ciudad del Vaticano 1996) n.13.

¹²²¹ Véase las dimensiones constitutivas de orden testimonial: «*leitourgía, koinonía-diakonía, didaskalía y martyría*» en J. M. PRADES LÓPEZ, *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural* (BAC, Madrid 2015) 449.

¹²²² La filosofía que aborda las causas primeras o principios de la realidad. De tal manera que se la denomina «primera» por la primacía que ostenta respecto del resto de saberes o ciencias. Así mismo, también llamada Metafísica por Andrónico de Rodas, el discípulo aristotélico que utilizó dicha expresión para identificar los escritos de su maestro que estaban colocados a continuación de los de Física. En relación al objeto de su estudio, es decir, el ente, a partir del siglo XVII será

alcanzar la sabiduría. Para el hombre tal búsqueda es un fin en sí mismo. Naturalmente, se trata de buscar la verdad no en atención a un fin distinto de sí, sino en buscarla por el simple hecho de ser la verdad. De ahí que esta tensión hacia la verdad no consista solo en la simple búsqueda, sino también en la esperanza de su hallazgo y posesión. Como sugiere Leopoldo Prieto, es interesante especificar de qué tipo de actividad se trata, pues como decimos, la filosofía es la búsqueda de la sabiduría por medio de un tipo de actividad (la *theoría*) específicamente humano. En efecto, «la filosofía, como tensión hacia la sabiduría [...] es pues, una actividad del tipo praxis, no del tipo producción»¹²²³, que Platón sitúa entre la ignorancia y la sabiduría¹²²⁴. Es la *docta ignorantia* agustiniana que, desde el escepticismo de G. E. Lessing (1729-1781), se sitúa no tanto en la posesión de la verdad, sino en la búsqueda inacabable, asintótica, de una verdad siempre fuera del alcance humano¹²²⁵. Ahora bien, el hombre filosofa no sólo por el mero placer de razonar sino

conocido con el nombre de ontología. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I 1-2; II, 1; IV, 1; VI, 1; XI, 3; T. ALVIRA - L. CLAVELL - T. MELENDO, *Metafísica* (EUNSA, Pamplona 1982, 82001) 20.

¹²²³ L. J. PRIETO LÓPEZ, *Quaerere Deum y búsqueda de la verdad*, en *La búsqueda de Dios, fuente de la cultura* (UESD, Madrid 2010) 149; A. MILLÁN-PUELLES, *El interés por la verdad* (Rialp, Madrid 1977) 131.

¹²²⁴ Como la condición del Eros, que es hijo de la necesidad y de la abundancia (Penía y Poros), también así es la condición del filósofo, pues como dice Platón: «La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante. Y la causa de esto es también su nacimiento, ya que es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre no sabia e indigente. Ésta es, pues, querido Sócrates, la naturaleza de este demonio». PLATÓN, *Banquete* 204 a-b.

¹²²⁵ Es interesante estudiar la noción de verdad en autores como Agustín, Tomás de Aquino y Heidegger. Dada la importancia de Agustín para Ratzinger, es necesario repasar y asegurar su noción de verdad. Para el santo de Hipona verdadero es aquello que muestra lo que es. Tomás de Aquino, suponiendo una multiplicidad de sentidos de la noción de verdad, a partir de la conocida definición de verdad de Isaac Israeli como «*adaequatio rei et intellectus*», presenta la verdad en una estructura de tres planos, a saber: la verdad de las cosas o verdad ontológica (causa de la verdad), la verdad del juicio o verdad lógica (esencia de la verdad) y la verdad del conocimiento o verdad en su declaración y manifestación (efecto de la verdad). Por otra parte, desde la perspectiva fenomenológica, Martin Heidegger entiende la verdad como la respectiva apertura del ser descubridor (el *Da-sein*, es decir, el hombre) y la cosa. Las obras citadas pueden ser consultadas en L. J. PRIETO LÓPEZ, *Quaerere Deum y búsqueda de la verdad*, en *La búsqueda de Dios, fuente de la cultura* (UESD, Madrid 2010) 153-164. AGUSTÍN DE HIPONA, *Soliloquia. Speculum peccatoris*, 2,5,8; ÍD., *De vera religione*, 36,66; TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.1 a.1, a.2; M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927); *Vom Wesen der Wahrheit* (1930 1932, 1934).

porque el asombro (el *thaumatsein* aristotélico) ante la contemplación del mundo le impulsa a ello¹²²⁶.

Según lo anterior, la razón, adormecida con verdades provisionales o parciales y alejada de las «preguntas radicales sobre el sentido y el fundamento último de la vida humana, personal y social» (FR n.5), queda debilitada para alcanzar la verdad del ser, a pesar de que todos los hombres tienen el deseo de saber¹²²⁷. A la razón le repugna el error o lo falso, porque como dice San Agustín: «he encontrado muchos que querían engañar, pero ninguno que quisiera dejarse engañar»¹²²⁸. Así es, la verdad crea certeza y ofrece confianza y fe en sí, por el mero hecho de ansiar lo exacto, «por eso abre siempre hacia una infinita búsqueda»¹²²⁹.

En términos orteguianos la verdad es «aquello que aquieta una inquietud de nuestra inteligencia»¹²³⁰. Para Ratzinger en cambio, la cuestión es penetrar en el problema de Dios, en saber si el fundamento último de todo lo real es lo que en el ámbito teologal llamamos Dios, conocer pues, si Dios se ha revelado, de qué modo lo ha hecho, por qué y para qué (ámbito *filosófico-teológico*)¹²³¹.

La secularización y la increencia preceden al ateísmo moderno que hunde sus raíces en algunas de las corrientes filosóficas, sobre todo en la exaltación del

¹²²⁶ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei* XIX, 1,1-2; Cf. BENEDICTO XVI - G. BUENO - W. FAROUQ *et alii.*, *Dio salvi la ragione* (Cantagalli, Siena 2007); trad. esp.: *Dios salve la razón* (Encuentro, Madrid 2012) 19-23.

¹²²⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica* I,1, 980a.

¹²²⁸ Como sostiene san Agustín, los hombres «aman la vida feliz, que no es otra cosa que gozo de la verdad, ciertamente aman la verdad». AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* X, 23,33.

¹²²⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Teológica* Vol. I. *Verdad del mundo* (Encuentro, Madrid 1997) 223.

¹²³⁰ Pero Ortega deja claro que la verdad no existe para quien no tiene necesidad de la misma, o lo que es igual, para quien no tiene necesidad de aquietar su inquietud por ella. Del mismo modo «que una ciencia no es tal ciencia sino para quien la busca afanoso». Este razonamiento es extensible para el ámbito metafísico, pues según el filósofo español «la Metafísica no es Metafísica sino para quien la necesita». Consúltese la lección primera sobre «Principios de Metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933» en J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, vol. VIII [1926-1932- Obra póstuma] (Taurus, Madrid 2008) 556.

¹²³¹ M. CANTOS APARICIO, *El problema de la revelación de Dios desde una filosofía primera en X. Zubiri, Fundamentación, índole y maximidad* (Universidad San Dámaso, Madrid 2014) 106-107.

hombre como fundamento último de la realidad, lo que para Zubiri no es otra cosa distinta a una existencia desligada¹²³².

7.1.1. ¿Podemos conocer la verdad?

Naturalmente, una vez que nos preguntamos si la verdad existe, debemos proseguir con la cuestión de si está dada al hombre o si está a su alcance, o lo que es igual, si es cognoscible para nosotros. Cabe también preguntarse si hay una verdad única y universal. En realidad, todas estas cuestiones ponen de manifiesto la radicalidad y la exigencia de sentido de nuestro existir¹²³³.

¹²³² En cuanto a las raíces del ateísmo, Leopoldo Prieto enumera algunas de ellas como son las «corrientes de pensamiento como el libertinismo del siglo XVI, el deísmo del siglo XVII, el materialismo, sobre todo francés, del siglo XVIII». A ello añade la influencia ejercida por el «positivismo del siglo XIX (frecuentemente ligado a la biología y las ciencias de la vida), [y el] voluntarismo ateo de los siglos XIX y XX (como es el caso de Nietzsche, Sartre)». Aunque en su opinión, el ateísmo moderno tras el giro cartesiano y kantiano, se debe a la «idea prometeica del hombre» que sólo admite como fundamento del ser y sostén último de la realidad, el propio acto de pensar. Por su parte, Zubiri no concibe el llamado ateísmo, pues para él existen más bien actitudes prácticas del hombre con el fin de negar a Dios, ya que el hombre está religado a la fuente de su existencia. De modo que «si el hombre está constitutivamente religado, el problema estará no en descubrir a Dios, sino en la posibilidad de encubrirlo». X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios* (Alianza, Madrid 1987) 448, en L. J. PRIETO LÓPEZ, *Raíces filosóficas del ateísmo moderno. Fe cristiana y ateísmo en el siglo XXI* (UESD, Madrid 2015) 108, 133-134.

¹²³³ La relación entre el *quaerere Deum* y la búsqueda de la verdad o, lo que es lo mismo, el tema del problema de Dios, fue abordado en 1970 durante el Congreso celebrado en Würzburg, convirtiéndose en el centro de los debates entre filósofos, exégetas y teólogos. Así, en un marco de diálogo científico, desde la filosofía, la Escritura y la teología, se desarrollan las ponencias de algunos de los profesores de teología fundamental y de teología dogmática de lengua alemana, que son publicadas en 1972 con el título *Die Frage nach Gott*. Cf. J. RATZINGER, *Dios como problema* (Cristiandad, Madrid 1973) 11-15.

Hildegarda de Bingen (1098-1179) interpreta la existencia humana desde la expresión musical, ya que «mientras la armonía significa el restablecimiento de la creación y la experiencia plena de la redención, la existencia humana actual, con sus peligros, contradicciones y pecados, corresponde a una sinfonía, a un conjunto de sonidos y acordes a la par armoniosos y disonantes. En esta sinfonía Dios hace escuchar sobre todo su misericordia». R. BERND - M. ZÁTONYI, *Hildegarda di Bingen e la sua «esimia et eminens doctrina»*, en *Congregatio de Causis Sanctorum, Positio*, 421-422 en A. AMATO, *Santa Hildegarda de Bingen. Luz de su gente y de su época* (San Pablo, Madrid 2016) 57. El 27 de mayo de 2012 Benedicto XVI extiende a la Iglesia universal el culto litúrgico en honor a la religiosa de la Orden de san Benito santa Hildegarda de Bingen, proclamada doctora de la Iglesia universal junto a san Juan de Ávila, en vísperas del Año de la Fe (2012-2013). El Papa manifiesta la «capacidad carismática y especulativa de Hildegarda, que se muestra como un vivaz incentivo a la investigación

Como sugiere Ratzinger, existe una falsa humildad que niega la capacidad para conocer la verdad. Esta actitud es falsa porque tras ella se esconde el intento de un poder omnímodo sobre las cosas y la arrogancia propia de la praxis. En este aspecto, recuerda nuestro autor oportunamente las palabras de Umberto Eco, que en su novela *El nombre de la rosa* asegura: «La única verdad se llama aprender a liberarse de la morbosa pasión por la verdad»¹²³⁴ dando a entender con ello que la verdad está sometida al lenguaje. En su obra *Fe, verdad y tolerancia*, el cardenal bávaro se detiene a observar la relación entre las palabras y la verdad¹²³⁵, porque según indica el exégeta alemán Marius Reiser (1954-), hay un empleo consciente de un ejercicio que consiste en sustituir las convicciones por los recursos lingüísticos¹²³⁶. De otro lado, la abundante información de la que dispone el hombre hoy no le hace ni mucho menos sabio. Como observamos cada vez con más frecuencia, algunos medios de información (o quizás de desinformación) funcionan más y mejor con retorcidas intrigas que con la fuerza de la verdad, pues de algún modo actúan como los *diosecellos* de la nueva cultura postmoderna.

Qué cercana se nos muestra la advertencia socrática sobre las letras escritas y que en apariencia otorgan sabiduría al hombre, pero que en definitiva no logran

teológica; en su reflexión sobre el misterio de Cristo, considerado en su belleza; en el diálogo de la Iglesia y de la teología con la cultura, la ciencia y el arte contemporáneo; en el ideal de vida consagrada, como posibilidad de humana realización [...], por ello también la presencia de la mujer en la Iglesia y en la sociedad se ilumina con su figura, tanto en la perspectiva de la investigación científica como en la de la acción pastoral. Su capacidad de hablar a quienes están lejos de la fe y de la Iglesia hacen de Hildegarda un testigo creíble de la nueva evangelización». BENEDICTO XVI, Carta apostólica, Santa Hildegarda de Bingen, Monja Profesa de la Orden de San Benito, es proclamada Doctora de la Iglesia universal. *Ad perpetuam rei memoriam*, Ciudad del Vaticano, 7 de octubre de 2012. Véanse las catequesis de Benedicto XVI dedicadas a Hildegarda, durante las Audiencias Generales del 1 y el 8 de septiembre de 2010. Sobre el carisma en la Iglesia, Ratzinger fija su atención en grandes nombres de la historia carismática de la Iglesia como son Hildegarda de Bingen, Catalina de Siena, Francisco de Asís, Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, Juana de Arco, aunque en otro nivel, y un largo etcétera. Cf. J. RATZINGER, *Iglesia. Signo entre los pueblos*. O.C. VIII/1 (BAC, Madrid 2015) 322.

¹²³⁴ U. ECO, *Der Name der Rose* (Hanser, München 1982) 624; versión esp: *El nombre de la rosa* (Lumen, Barcelona 2000).

¹²³⁵ Cf. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* (Sígueme, Salamanca 2005, 2013) 155-162.

¹²³⁶ M. REISER, «Bibel und Kirche. Eine Antwort an U. Luz»: *Trierer Theologische Zeitschrift* 108 (1999) 62-81.

que el alma del hombre conozca. Son sencillamente «un fármaco para la memoria»¹²³⁷. También parece válido el consejo platónico acerca del auge del método filológico en detrimento de la visión de la realidad. Para Ratzinger, el hombre está hecho para la verdad y no para no quedar «preso en el laberinto de espejos de las interpretaciones; él puede y debe irrumpir en la realidad, que se halla detrás de las palabras y que se le muestra en las palabras y por medio de ellas»¹²³⁸. Si para el Sócrates platónico los sofistas, expertos de la palabra, son percibidos como tiranos alejados de la verdad, capaces de desterrar a la gente de las ciudades, de robar e incluso de condenar a muerte¹²³⁹, para el Ratzinger neoplatónico existe otro tipo de tiranía que en Alemania acabó con la vida de tantas personas, tiranía que, aunque lejana de la época del déspota platónico, también se empleó a fondo en el uso de la palabra para desterrar, despojar y matar¹²⁴⁰.

7.1.2. La crisis de la verdad

La crisis del sentido de la verdad no es otra que la renuncia a toda verdad definitiva y última, a todo tipo de certeza que no proceda de la facticidad. En este contexto se entiende que no son válidas las religiones como tampoco cualquier ideal o cuestión que trate de interpretar el sentido trascendente del hombre, pues «domina la persuasión de que no hay verdades absolutas, de que toda verdad es

¹²³⁷ En un diálogo dentro de otro se encuentra la historia narrada por Sócrates a Fedro sobre la invención del arte de escribir, que ideado por *Theuth*, «el padre de las letras», muestra cuáles son los beneficios del lenguaje escrito durante su visita al rey egipcio Thaumus. Cf. PLATÓN, *Fedro* 274e-278c.

¹²³⁸ J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 159.

¹²³⁹ Cf. PLATÓN, *Diálogo II* 466c-d (Gredos, Madrid 1983, reimpr. ²1992) 346-347.

¹²⁴⁰ Aquí se vuelve hacer hincapié en el posicionamiento de Romano Guardini frente al nazismo. Aunque el razonamiento es válido para cualquier ejemplo de políticos que utilizan el nombre de la fe para tratar de imponer una visión justa del mundo necesitada de la conciencia y de su ligazón a Dios. Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Grundsatz-Reden aus fünf Jahrzehnten von Joseph Ratzinger* (Friedrich Pustet, Regensburg 2005); trad. esp.: *Mi cristiandad. Discursos fundamentales* (Planeta, Barcelona 2012) 237-238; Cf. R. GUARDINI, *Sorge um den Menschen* (Werkbund, Würzburg 1962) 83-85; versión en español: Preocupación por el hombre (Libros de Monograma, Madrid 1965).

contingente y revisable y de que toda certeza es síntoma de inmadurez y dogmatismo»¹²⁴¹.

La vieja pregunta filosófica de todos los tiempos acerca de qué es la verdad, no encuentra respuesta en la adecuación del intelecto a la realidad, es decir, en la verdad objetiva alcanzada mediante la *adaequatio rei et intellectus* a la que se refieren grandes doctores de la escolástica¹²⁴². La verdad es relativa porque es hija de su tiempo. El hombre postmoderno lejos de aquietar su permanente búsqueda del ser¹²⁴³, inmerso en un terremoto informativo, se distancia del auténtico saber. Pero también hoy, como ocurrió con Pilato o con cualquier auténtico demócrata, no se espera respuesta que no proceda del consenso popular. ¿Podemos entonces afirmar que no hay más verdad que la de la mayoría que en nada tiene que ver con la verdad que es inalcanzable?¹²⁴⁴.

Ya hoy resultan extraños los versos del poeta Antonio Machado (1875-1939) que nos muestran con fuerza su inquietud por la verdad.

¹²⁴¹ La crisis de la verdad genera una potente falta de valores y de referencias de carácter permanente en el hombre, dando lugar a una pérdida de libertad debido a la carencia de auténticos criterios que permitan discernir entre el bien y el mal. «El hombre tiene una libertad sin norte». CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, «La verdad os hará libres» (Jn 8,32). Instrucción pastoral sobre la conciencia cristiana ante la situación moral de nuestra sociedad (Madrid, 20 de noviembre de 1990) n(s) 22, 23 y 28.

¹²⁴² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.1 a.1.; BUENAVENTURA, *Coll. in Hex.*, 3,8,1; FR n.82.

¹²⁴³ En palabras de san Agustín: «Nosotros conocemos las cosas porque son, pero ellas son porque Tú las conoces». Sobre la verdad y su conocimiento en A. LLANO, *Gnoseología* (EUNSA, Pamplona 1983, 62003) 25-50.

¹²⁴⁴ La opinión del gran jurista austriaco Hans Kelsen acerca de la figura del perfecto demócrata, encarnado en el prefecto romano Poncio Pilato –epítome de «la democracia relativista y escéptica»– es un claro ejemplo de poder viciado por el interés propio, alejado de la verdad, que finalmente es eso, solamente poder. Cuando el nacionalsocialismo se prepara para ostentar el poder en Alemania, el gran exégeta H. Schlier interpreta el pasaje evangélico de manera interesante, para manifestar su profundo desacuerdo con la equiparación de la fe y el poder del pueblo alemán, aceptada en el ámbito evangélico. Como sugiere Schlier, el poder de Pilato, «dado de arriba» (Jn 19,11), es utilizado en beneficio propio y convertido en un poder sin fundamento, lejos de la verdad legítima, pero que sirve para amparar el asesinato legal de Jesús. Cf. J. RATZINGER, *Verdad, valores, poder. Piedra de toque de la sociedad pluralista*, 87-89. Sobre Pilato y el carácter insoluble y molesto de la verdad, véase J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Liberar la libertad. Fe y política en*. Vol. II, *Fe y política* (BAC, Madrid 2018) 38-49.

¿Tu verdad? No, la verdad
y ven conmigo a buscarla.
La tuya, guárdatela¹²⁴⁵.

7.1.3. La verdad postmoderna

Es menester decir que la llamada posverdad o verdad postmoderna deviene en falsedad, en el fracasado modo de concebir verdad y razón. Para Gianni Vattimo es necesario aceptar el nihilismo tras *la muerte de Dios*, ya que no existen las verdades más allá de la propia contingencia humana y de una creencia cristiana frágil o imperfecta. No obstante, a pesar de creer en el fin de la metafísica y la secularización del cristianismo¹²⁴⁶, en cierta medida, Vattimo admite la preeminencia de la verdad en la interpretación de la cultura filosófica¹²⁴⁷. Pero lo que en el fondo subyace para Ratzinger, es que se percibe en la cultura nihilista un inevitable y sutil modo de penetrar este concepto de postverdad en estratos de la sociedad «que en sí no se plantean cuestiones filosóficas»¹²⁴⁸. Quizás resulte hasta anticuado plantear y hablar hoy de la cuestión de la verdad, pero el hombre y el mundo siguen confrontándose mutuamente en su conocimiento, a pesar de *la supuesta obsolescencia de la formulación tomista*. Lo cierto es que la verdad se ha falsificado y ha quedado convertida exclusivamente en *el dogma de la transformación y la factibilidad*. Pero es necesario advertir que, de la dignidad de la verdad depende también la dignidad de la persona y de la creación¹²⁴⁹. Así, el empobrecimiento del hombre surge no porque no tenga nada que poseer, sino por la falta de verdades que transmitir, lo cual para Adolphe Gesché se debe a la falta de validez de la tradición (*tra-ditio*). En

¹²⁴⁵ A. MACHADO, *Proverbios y Cantares* LXXXV.

¹²⁴⁶ Según Gianni Vattimo (1936-) la secularización es un hecho positivo que desliga a la civilización de sus orígenes sagrados para dar paso a una ética autónoma, a un Estado laico y por supuesto, a un abandono de las interpretaciones dogmáticas.

¹²⁴⁷ G. VATTIMO, *Creer que se cree* (Paidós, Barcelona 1996) en E. BONETE PERALES, *Filósofos ante Cristo* (Tecnos, Madrid 2016) 111-116.

¹²⁴⁸ El cardenal bávaro reconoce que la situación es inquietante porque la pretensión no es otra que la superación de la fe cristiana y la aportación de la Iglesia. Cf. J. RATZINGER, «El nihilismo y la sorpresa»: *30 Días* 85 (1994) 49-50.

¹²⁴⁹ Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Naturaleza y Misión de la Teología. Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea* (EUNSA, Pamplona 2009) 49-50.

este sentido, el teólogo belga señala: «somos herederos legítimos, pero no hay testamento ni testador, ni ‘notario’ ni albacea para constituirnos [...]. Las cosas están ahí, pero vacías y mudas, precisamente *alogoi*, sin *logos*, sin *Logos*»¹²⁵⁰.

7.1.4. El papel de la verdad en el debate político

Es frecuente despreciar la verdad cuando el interés particular y partidista está en juego y no sirve entonces a las necesidades comunes de la sociedad. El papa teólogo –en total sintonía con la propuesta habermasiana– considera muy significativo que el filósofo alemán «hable de la sensibilidad por la verdad como un elemento necesario en el proceso de argumentación política, volviendo a insertar así el concepto de verdad en el debate filosófico y en el político»¹²⁵¹. Ciertamente, lo que Habermas sugiere es que la legitimidad de la constitución de un país –soporte de su propia legalidad– deba fundamentarse en la representación política de todos los ciudadanos, teniendo en cuenta la resolución de las confrontaciones políticas no a base del cómputo numérico de las mayorías aritméticas, sino más bien en el uso de una praxis política que se caracterice por un «proceso de argumentación sensible a la verdad» (*wahrheitssensibles Argumentationsverfahren*)¹²⁵².

El Estado no debe imponer su particular idea de bien, ni tampoco intentar imponer y doblegar la conciencia para no aceptar la verdad. En este sentido, es necesario transcribir las interesantes palabras de nuestro autor:

El concepto de verdad es arrinconado en la región de la intolerancia y de lo antidemocrático. La verdad no es un bien público, sino un bien exclusivamente privado, es decir, de ciertos grupos, no de todos. Dicho de otro modo: el concepto moderno de democracia parece estar indisolublemente

¹²⁵⁰ Ha llegado el momento de hacer un llamamiento a una responsabilidad global, no sólo material, sino moral, intelectual, espiritual, filosófica, teológica y litúrgica. A. GESCHÉ, *El cosmos. Dios para pensar* IV (Sígueme, Madrid 2005, 2010) 94.

¹²⁵¹ BENEDICTO XVI, Discurso dirigido a la universidad «La Sapienza», Roma (Italia), 17 de enero de 2008.

¹²⁵² *Ibíd.*

unido con el relativismo, que se presenta como la verdadera garantía de libertad¹²⁵³.

Naturalmente, como ya se ha dicho, la fuente de verdad y de moral no es el Estado, como tampoco es el garante de la libertad sin contenido. Para Ratzinger la posición de Platón es totalmente contraria al relativismo escéptico y muy cercana a la idea bíblica de que la verdad no es producto de la política. La verdad, según Platón, «conciérne a las cosas bellas, justas y buenas [para evitar las disputas] en torno al gobierno»¹²⁵⁴. Cuando los relativistas creen en la verdad como producto de la política, no sólo se acercan peligrosamente a los totalitarismos, sino que además «las mayorías [se convierten] en una especie de divinidad contra la que no cabe apelación posible»¹²⁵⁵. De ahí lo oportuno que es para nuestro teólogo recordar al físico alemán Carl Friederich von Weizsäcker (1912-2007) para quien «a la larga, sólo puede prosperar una sociedad orientada no al éxito, sino a la verdad»¹²⁵⁶.

La perspectiva de una ilimitada órbita de acción para la técnica en la actualidad es una de las prioridades máximas de la sociedad de nuestra época, deslumbrada por el progreso tecnológico y por su irresistible aplicación al campo de la

¹²⁵³ Sin duda el relativismo es el gran problema para la fe, pero no deja de ser el pilar filosófico fundamental de la democracia. Cf. J. RATZINGER, *Verdad, valores, poder. Piedra de toque de la sociedad pluralista*, 84-89.

¹²⁵⁴ Platón habla del retorno a la caverna, a la morada de tinieblas donde habitan los hombres que aún no han conocido la verdad. PLATÓN, *República* VII 520c-521.

¹²⁵⁵ Nuestro autor recuerda a Jacques Maritain (1882-1973), pues a partir de estas ideas elabora una filosofía política que tiene en cuenta la verdad necesaria sobre el bien que procede de la tradición cristiana. En este sentido, Platón no reconocía la posibilidad de gobernar sabiamente sin conocer antes el bien. A otros filósofos alemanes como son Robert Spaemann (1927-2018) y Helmut Kuhn (1899-1991) cita Ratzinger en sus reflexiones sobre los orígenes de la democracia. Por un lado, teniendo en cuenta el fundamento de la concepción anglosajona ius-naturalista, apoyada en un consenso cristiano, y por otro, la visión de la democracia de Rousseau basada en una visión social de la política de consenso opuesta a la tradición cristiana. Cf. J. RATZINGER, *Verdad, valores, poder. Piedra de toque de la sociedad pluralista*, 96-97. Puede consultarse R. SPAEMANN, *Rousseau. Bürger ohne Vaterland* (Piper, München 1980), versión en castellano: *Rousseau: ciudadano sin patria* (Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2013).

¹²⁵⁶ H. DIETZFELINGER, «Dimensionen der Wahrheit»: *Katholische Akademie in Bayern*, Chronik (1980/1981) 148-156, en J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Naturaleza y Misión de la Teología. Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea*, 48.

biología. Pero la técnica es un hecho humano que no escapa a las limitaciones del mandato bíblico de la custodia y cultivo de la tierra (cf. Gn 2,5). En cambio, se pretende que la técnica, «nacida de la creatividad humana como instrumento de la libertad de la persona»¹²⁵⁷, represente a una libertad convertida en la única ley, sin límites ni barreras, infranqueable sólo para lo que aún no se ha logrado. De ahí que el fundamento y la medida de la libertad constituya uno de los puntos neurálgicos de la reflexión ratzingeriana sobre la verdad, pues la libertad es para la verdad¹²⁵⁸.

Ciertamente, la verdad inscrita en la naturaleza humana es la ley de nuestra libertad, que determina nuestras decisiones y acciones en consonancia con la responsabilidad moral a la que estamos llamados.

7.2. La libertad

La libertad pertenece a la esfera espiritual del ser humano. En opinión de Ratzinger la libertad es un don de la creación que abre una gama de posibilidades a la existencia del hombre, pues «la libertad existe para que cada uno pueda diseñar personalmente su vida y, con su propia afirmación interna, recorrer el camino que responda a su naturaleza»¹²⁵⁹. Sin embargo, existe una visión errónea en la actualidad que concibe simplemente la libertad como la acción de la voluntad propia e individual de cada uno, como la instancia única a la que someter la decisión sobre sí misma y sobre nuestras acciones. Sin adentrarnos en un estudio histórico sobre el desarrollo de la libertad y el problema de su concepción en la época moderna, vamos a centrar la cuestión en su estrecha relación con la verdad, porque es la única forma de evitar que la libertad se convierta en «la tirana de la sin razón»¹²⁶⁰.

¹²⁵⁷ Cf. BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad *Caritas in Veritate* (Ciudad del Vaticano 2009) n(s).69,70.

¹²⁵⁸ Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Naturaleza y Misión de la Teología. Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea*, 44-50.

¹²⁵⁹ J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*, 89.

¹²⁶⁰ ÍD., *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 195.

¿Qué es la libertad? ¿Hablamos realmente de libertad cuando no es tenida en cuenta la voluntad y la razón? Sin duda la racionalidad de la voluntad, (he aquí un sintagma que define qué es la libertad), nos acerca a la cuestión de la verdad y del bien. En cambio, el respectivo aislamiento de verdad y bien conlleva necesariamente la falsificación del concepto de libertad que, tergiversado y confundido, queda reducido sin remedio al derecho individual de cada uno.

Para Ratzinger la crisis histórica de la libertad se debe precisamente a su falta de clarificación conceptual ya sea en el ámbito político, filosófico o religioso, y a la falta de responsabilidad que recae en la respuesta que debemos dar a nuestra propia existencia, a lo que realmente somos. Pero ahí se encuentra, la verdad unida a la libertad de Dios y a la del hombre¹²⁶¹.

7.2.1. La naturaleza de la libertad

La cultura actual, cada vez más alejada del bien común, se caracteriza por el desprecio de la verdad y por el dominio de todo tipo de intereses, poderes y amenazas que traen consigo la ingobernabilidad de las sociedades. Como en tantos momentos de la historia, en los ámbitos mencionados (político, filosófico y religioso) el problema de la libertad toca de lleno a la verdad. Como dice Ratzinger «la libertad sin la verdad no es libertad [pues] la mentira de la libertad elimina incluso los elementos de la verdad»¹²⁶². Entonces, si la libertad no está unida de modo inseparable a la cuestión de la verdad, el verdadero desarrollo de los pueblos y la colaboración de la familia humana quedarán comprometidos, pues la verdad corre el peligro de diluirse en un mar de utilidades, de metas y de medios, quedando subordinada a la conquista, a los logros de la técnica y al auge del poder, a una «visión materialista de los acontecimientos humanos»¹²⁶³.

¹²⁶¹ Cf. P. BLANCO, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones* (Rialp, Madrid 2005) 149.

¹²⁶² «Para no entrar en conflicto con la idea de tolerancia y el relativismo» existe una manifiesta preferencia de los valores frente a la verdad. Cf. J. RATZINGER, *La fe como camino. Contribución al Ethos cristiano en el momento actual*, 18-19.

¹²⁶³ BENEDICTO XVI, CV n.77.

7.2.2. La libertad en toda su grandeza

En una reflexión sincera sobre los devastadores acontecimientos del pasado siglo, el teólogo alemán ofrece sus argumentos acerca de la historicidad del ser humano, precisamente para preparar el terreno a la reflexión sobre la libertad humana y para que ésta pueda existir en toda su grandeza, incluida su dimensión más terrible, esto es, el elevado precio y riesgo de la misma¹²⁶⁴. En efecto, la libertad constituye intrínsecamente al hombre que «no es un pobre parásito del ser»¹²⁶⁵. Naturalmente, «Dios no actúa de modo mágico. Actúa sólo con nuestra libertad. No podemos renunciar a nuestra libertad»¹²⁶⁶. La libertad representa la medida de nuestra dignidad, la consistencia y el fundamento de la verdad, del bien y del amor. La libertad es la capacidad de elegir entre diversos bienes que está dada a la voluntad como apetito racional, no necesario. De ahí que la elección presuponga la deliberación y el consejo, que son actos de conocimiento práctico, los cuales, a su vez, presuponen un cierto conocimiento teórico relativo a las cosas y a la propia naturaleza. En breve: el bien presupone el conocimiento de la verdad (propia y del mundo), sin el cual es imposible tender ni apetecer a bien particular alguno, cuya

¹²⁶⁴ Ratzinger recuerda algunos de los acontecimientos catastróficos del pasado siglo, como son las bombas de Hiroshima y Nagasaki, o la tragedia de Auschwitz. Hechos que nunca quedan al margen de sus reflexiones, incluso desde el silencio, como signo de «un grito interior dirigido a Dios: ¿Por qué, Señor, callaste? ¿Por qué toleraste todo esto?». A Ratzinger le resulta difícil tomar la palabra en un lugar de devastación y de muerte como es Auschwitz, en el que resuenan las palabras del salmista que hablan del dolor de Israel: «[...] nos cubriste con la sombra de la muerte [...] pero por ti nos matan cada día, nos tratan como a ovejas de matadero» (Sal 44,20. 22). BENEDICTO XVI, Discurso pronunciado durante su visita al campo de concentración de Auschwitz-Birkenau (Polonia), 28 de mayo de 2006. El sufrimiento puede llegar a superar los límites de nuestra capacidad de reflexión y análisis, pero ello no debe arrojar obstáculos a la actividad especulativa sobre la teodicea. Job supo comprender al final de su desgracia que había hablado ligeramente: «mejor si me tapo la boca con la mano [...]. Me doy cuenta que todo lo puedes [...]. Sólo de oídas te conocía, pero ahora te han visto mis ojos. Por eso me retracto y me arrepiento echado en el polvo y la ceniza» (Job 40,4; 42,2. 5-6).

¹²⁶⁵ Cf. J. RATZINGER - J. B. METZ - J. MOLTSMANN *et alii.*, *La provocación del discurso de Dios* (Trotta, Madrid 2001) 31.

¹²⁶⁶ BENEDICTO XVI, Homilía durante la Misa celebrada en la fiesta del Bautismo, Ciudad del Vaticano, 7 de enero de 2007.

elección particular es tarea de la libertad. Como dice el profesor bávaro, su verdadero valor se encuentra en la relación con el bien y la verdad.

La libertad sólo encuentra su espacio creativo en el ámbito del bien. El amor es creativo, la verdad es creativa: sólo en este ámbito se me abren los ojos, y conozco muchas cosas. Si observamos la vida de grandes personajes, de los santos, vemos que en el curso de la historia crean nuevas posibilidades para el ser humano que una persona internamente ciega jamás habría percibido. Dicho con otras palabras: la libertad despliega todos sus efectos cuando hace aflorar lo no descubierto y lo descubrible en el gran ámbito del bien, ampliando de ese modo las posibilidades de la creación. Se pierde cuando sólo cree confirmar la propia voluntad diciendo no. Porque entonces se ha utilizado la libertad, pero al mismo tiempo se ha deformado¹²⁶⁷.

7.2.3. La libertad y la verdad

La libertad se encuentra vinculada a la moral, a la ley natural, tal como hemos estudiado anteriormente. Podemos decir que el concepto de libertad reclama, por su propia naturaleza, aquello que es justo y es bueno. Por ello, gracias a la conciencia, lo propio de la libertad es mostrar la capacidad del hombre para poder percibir los valores humanos fundamentales. Sin embargo, en el pasado siglo hemos visto cómo la decisión de las mayorías ha servido para destruir y pisotear la libertad¹²⁶⁸.

Si para Ratzinger es menester preguntarnos acerca de qué es la verdad, igualmente existen razones para formular la misma pregunta sobre la libertad. Ambos interrogantes poseen el mismo grado de complejidad. Para él, la cuestión debe ser abordada desde la problemática de la historia moderna de la libertad y

¹²⁶⁷ J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*, 89-90.

¹²⁶⁸ J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Liberar la libertad. Fe y política en el tercer milenio*. Vol. II, *Fe y política* (BAC, Madrid 2018) 86-87.

de su concepción¹²⁶⁹. Así es, la crisis de la historia de la libertad hunde sus raíces en la falta de aclaración de la propia esencia de la libertad, en su falsificación, su falta de medida de la realidad, que no es otra que la propia verdad de nuestro ser y de nuestra responsabilidad como hombres, porque la libertad del hombre es compartida con la libertad del resto de hombres. Ambas categorías pues, libertad y verdad, están integradas en la naturaleza espiritual del ser humano. La naturaleza lleva en sí el espíritu, el *ethos* y la propia dignidad humana, por tanto, la verdad común del hombre reside en su propia naturaleza. La libertad debe estar orientada por la verdad, por lo que el hombre es, «un ‘ser-desde’, en el ‘ser-con’ y en el ‘ser-para’» como indica nuestro teólogo¹²⁷⁰. En su opinión, el mundo futuro libre de toda esclavitud, donde todo sea mejor, donde la libertad consista en cambiar el mundo, es un viejo mito. Lo cierto es que el hombre estará siempre en camino orientado por la luz de las grandes tradiciones religiosas.

Llegamos al tiempo en que la libertad humana abre paso a un momento definitivo de la historia. En palabras de Immanuel Kant, la «Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro»¹²⁷¹. El *sapere aude* kantiano apela al valor para hacer uso de la propia razón y cumplir así la mayoría de edad, es decir, la emancipación, particularmente en lo que respecta a las cuestiones religiosas. Para Ratzinger no es sino a partir de Kant cuando el hombre –alejado de la esencia de

¹²⁶⁹ Podemos destacar la libertad de conciencia propuesta por Lutero frente a las normas y a la autoridad eclesiástica, es decir, la libertad de las iglesias, o también la voluntad de emancipación kantiana dominada por el «*sapere aude*». Además de la visión más radical de la libertad fomentada por Rousseau (basada en la total ausencia de dominación), Nietzsche, Marx o Sartre, todos ellos ejemplos que Ratzinger contempla para concluir que, eliminando la verdad, no se produce la libertad, especialmente cuando los intelectuales atienden a sus propios pensamientos. Véanse algunas obras citadas por el teólogo alemán: R. Löw, *Nietzsche Sophist und Erzieher* (Weinheim 1984); Íd., *Warum fasziniert der Kommunismus?* (Colonia, 1980); R. SPÄMANN, *Rousseau-Bürger ohne Vaterland* (Serie Piper, München 1985). Cf. J. RATZINGER, *La fe como camino. Contribución al Ethos cristiano en el momento actual*, 16-20.

¹²⁷⁰ Cf. *Ibíd.*, 204-215.

¹²⁷¹ I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Königsberg 1784); trad. esp.: *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* (Taurus, Barcelona 2012, 2015) 7-17.

las cosas- duda de poder alcanzar un verdadero conocimiento fuera de los límites de la física.

Como veremos en el último capítulo de la presente tesis, en opinión del teólogo alemán, el racionalismo que trae consigo la Ilustración trata de reducir la religión a aquellos enunciados que son comprensibles para los hombres, de manera que los postulados religiosos se conviertan en una «religión de la razón pura que debería unir a todos los seres humanos»¹²⁷².

7.3. La razón

En continuo diálogo con la cultura de su tiempo Ratzinger se ha mostrado como uno de los grandes defensores de la razón. De ello ha dado numerosas pruebas en foros culturales, parlamentos y universidades. En vista de ello, la defensa de una razón sin límites (no una razón que se baste a sí misma) y de una nueva Ilustración configuran uno de los núcleos fundamentales del discurso de Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona. La razón, a su vez, se mantiene en permanente relación histórica con la fe, como se desprende de su obra *Fe y futuro*, un interesante estudio circunscrito a la relación entre ambas en el ámbito alemán. En dicha obra se abordan las posiciones de autores como Schleiermacher, teólogo berlinés que en tiempos de Kant observa en la religión una experiencia o vivencia lejos de una reflexión metafísica. Otro tanto se hace con Karl Barth, que con un planteamiento reductivo de la fe a la exclusiva acción divina abre el camino para una mejor comprensión del Jesús histórico. Frente a tales posiciones, en opinión de Ratzinger, «la fe cristiana es, hoy como ayer, la opción por la prioridad de la razón y de lo racional»¹²⁷³.

En un contexto como el actual surgen opiniones según las cuales ya no hay lugar para las certezas filosóficas ni tampoco para la fe. El debilitamiento filosófico

¹²⁷² J. RATZINGER, *Fe y futuro* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2007) 59.

¹²⁷³ La fe natural es necesaria para sustentar la fe sobrenatural en la revelación. Sobre este aspecto véase la interesante conferencia pronunciada en la Universidad de la Sorbona, J. RATZINGER, «¿Verdad del cristianismo?» (Paris, 27 de noviembre de 1999) recogida en ÍD., *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* (Sígueme, Salamanca 2005, 2013) 117-136.

frente al auge de las ciencias naturales, se dice, se habría encargado de suprimirlo. El cuestionamiento de una razón de tipo hegeliano por parte de autores como Feuerbach y Marx conduce así a la autolimitación de la propia razón. De ello se sigue que, al no existir pues una verdad absoluta por encima del hombre, éste se convierte en su creador.

7.3.1. El debilitamiento de la razón

Con una cierta pasividad la sociedad observa el debilitamiento de la razón postmoderna y sus importantes consecuencias éticas, políticas y sociales. Sobre ello ha debatido a menudo nuestro teólogo a lo largo de su amplia trayectoria académica y pastoral. Se trata de un debilitamiento imputable al auge de un pensamiento asténico llamado pensamiento débil, en cuyo origen se encuentra la corriente ideológica abanderada por pensadores postmodernos como Gianni Vattimo o Jacques Derrida (1930-2004). Así pues, a partir de las publicaciones de ambos, el concepto de *razón débil* comienza a adquirir relevancia en el debate cultural y filosófico¹²⁷⁴. Una razón *fuerte*, se dice, no deja de ser una «forma de violencia e intolerancia [...], un dominio despótico de una única forma de pensamiento [...] excluyendo de hecho la posibilidad de lo alternativo, de la diferencia»¹²⁷⁵. Pero lo cierto es que los exponentes del llamado *pensamiento débil* se alejan de la verdad única y definitiva¹²⁷⁶ por temor a lo imprevisto y a la riqueza de la realidad. Así, provisto de una razón voluntariamente depotenciada, el *pensamiento débil* no permite otro modo de llegar a certezas que no sea por medio del consenso alcanzado en el diálogo. De ese modo, la verdad queda rebajada al resultado o el producto

¹²⁷⁴ G. VATTIMO - P. A. ROVATTI (eds.), *Il pensiero debole* (Feltrinelli, Milano 1983); trad. esp.: *El pensamiento débil* (Cátedra, Madrid 1988).

¹²⁷⁵ F. FERNÁNDEZ LABASTIDA, *Tener fe en la razón. Una reflexión de Benedicto XVI* (EUNSA, Pamplona 2016) 61-71. Asimismo, pueden consultarse algunos de los títulos de G. VATTIMO, *La aventura de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger* (Península, Barcelona 1980); ÍD., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna* (Gedisa, Barcelona 1994); ÍD., *La filosofía al presente* (Garzanti, Roma 1990); ÍD., *La sociedad transparente* (Paidós, Barcelona 1990).

¹²⁷⁶ Para Vattimo hacer experiencia de la verdad no consiste en su apropiación objetiva, ni en la posibilidad de su transmisión, porque sólo se trata del «horizonte y el fondo en el cual uno se mueve discretamente». G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna* (Gedisa, Barcelona 1994) 20.

del acuerdo socialmente consensuado. En este sentido, se trata de construir una sociedad que satisfaga las necesidades o los problemas más inmediatos, sin pretensión alguna de alcanzar ningún carácter definitivo y universal¹²⁷⁷. He aquí un mundo, decía Chesterton, cuyo problema no radica en la falta de fe, sino más bien en la falta de razón¹²⁷⁸.

Un pensamiento débil en un contexto de pluralismo religioso no deja mucho espacio a la esperanza. Un pensamiento tal no puede más que favorecer el vacío de contenido y de sentido de la propia fe cristiana, logrando así una *fe débil*. Otro peligro también acecha, a saber, cuando junto a una fe robusta se da una razón debilitada y mortecina. Tal es el caso del fideísmo, que niega a la razón el derecho de buscar razones en consonancia con lo que la revelación afirma y la fe acepta. A ambas formas de debilitamiento, sea de la razón, sea de la fe, suelen acompañar sendas formas de despotismo, sea político, sea religioso. Los individuos y las sociedades quedan así desprotegidas frente al arbitrio de la voluntad de sus dirigentes políticos o religiosos. En breve: cuando la razón renuncia a la verdad, es más factible no denunciar la falsedad y el mal, cediendo ante el arbitrio y la tolerancia¹²⁷⁹.

7.3.2. Una razón capaz de dar razón

A pesar de cualquier infravaloración que provenga del empirismo o de las estrecheces propias del racionalismo, hay que sostener que la razón, arraigada en la unidad del dinamismo psíquico (cognoscitivo y volitivo) de la persona, puede alcanzar el conocimiento de la realidad hasta llegar a los trascendentales del ser¹²⁸⁰. Que existe Dios es un dato de razón como se desprende de la vía de la causalidad. Sin embargo, para Paolo Flores d'Arcais (1944-), interlocutor de Ratzinger en el debate sobre la existencia de Dios, la máxima de Tertuliano *credo quia*

¹²⁷⁷ Cf. R. ROTTY - G. VATTIMO - S. ZABALA, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia* (Garzanti, Milano 2005) 54-63.

¹²⁷⁸ Citado en P. BLANCO, *Benedicto XVI. La Biografía* (San Pablo, Madrid 2019) 13.

¹²⁷⁹ A. GLUCKSMANN, «El espectro de Tifón» en *Dios salve la razón* (Encuentro, Madrid 2012) 125-139.

¹²⁸⁰ Véase la Trilogía de H. U. VON BALTHASAR, *Teológica* Vol. I. *Verdad del mundo*; Vol. II *Verdad de Dios* (Encuentro, Madrid 1997); Vol. III. *El espíritu de la Verdad* (Encuentro, Madrid 1998).

*absurdum*¹²⁸¹, lo que deja entrever en el fondo es que «la religión ha sido brutalmente relativizada e instrumentalizada como patria y refugio de los pobres de sentido [...] los meros consumidores de sentido»¹²⁸². De ahí que la religión, concebida sólo como un pilar necesario para conferir sentido a la vida del hombre, siempre estará expuesta, en opinión del filósofo italiano, a la posibilidad de derrumbamiento.

Por su parte, John Henry Newman no duda en que el «racionalismo es el gran azote del día»¹²⁸³. Hoy únicamente se reconoce como fuente del saber el conocimiento de lo considerado exacto, una vez suprimido radicalmente todo aquello que pretenda ser sospechoso de un acercamiento a la idea de lo divino o a cualquier intento por restablecer la abandonada disciplina metafísica, por considerarse un retroceso en los logros alcanzados por un idolatrado uso de la razón¹²⁸⁴.

En diálogo con la visión atea de Flores D'Arcais, Ratzinger apela a la razón o a lo racional como la fuente u origen y el fundamento de todas las cosas, frente a lo irracional, a lo azaroso o necesario, porque difícilmente de lo irracional podría brotar la razón. ¿Qué nos hace pensar que la materia inerte –por miles de años que transcurran– pueda llegar a alcanzar un mínimo de racionalidad? Aquí Ratzinger

¹²⁸¹ J. RATZINGER - P. FLORES D'ARCAIS, *¿Dios existe?* (Espasa Calpe, Madrid 2008) 113-114.

¹²⁸² Flores d'Arcais opina que los creyentes son considerados poco menos que ingenuos fundamentalistas. Para presentar sus refutaciones frente a Ratzinger, alude de modo explícito a David Hume, con el fin de plantear la dificultad que conlleva creer en una causa incausada, en otras palabras, en la existencia de un Dios al estilo del Gran Relojero que pone en marcha el cosmos, pero que nadie ha visto ni siquiera una sola vez. *Ibíd.*, 99.

Para saber si hay una aldea al otro lado del bosque habrá que preguntar cómo es lógico: ¿has estado al otro lado del bosque y no la has visto? De ese modo, surge la sencilla pero inevitable pregunta escatológica: ¿Acaso has estado al otro lado de este mundo, y has visto que no hay nada?

¹²⁸³ Palabras éstas recogidas en la carta dirigida en 1840 a su amigo el señor Keble. En ella, el cardenal anglicano explica los motivos de un posible abandono eventual de su cargo en la Iglesia anglicana de Santa María. Cf. J. H. NEWMAN, *Apología pro Vita Sua. Historia de mis ideas religiosas* (Ciudadela, Madrid 2009) 157.

¹²⁸⁴ Un racionalismo alejado por supuesto del amor, pero incluso de la propia razón. En definitiva, una razón que debería tener en cuenta los verdaderos pilares fundamentales de lo real. Cf. J. RATZINGER - P. FLORES D'ARCAIS, *¿Dios existe?*, 20-23.

apela a la posición de Karl R. Popper (1902-1994), quien sobre el origen del conocimiento matemático¹²⁸⁵ y físico pone de manifiesto la profunda sintonía que existe entre la razón del hombre, su inteligencia y el modo de ser de la propia naturaleza. En efecto, así se desprende de las palabras del teólogo alemán al recordar la famosa afirmación de Galileo sobre el carácter matemático del cosmos en su obra *Il Saggiatore*.

Las matemáticas como tales son una creación de nuestra inteligencia. Sin embargo, la correspondencia entre sus estructuras y las estructuras reales del universo [...] suscita nuestra admiración y plantea una gran pregunta. Implica de hecho que el universo mismo ha sido estructurado de manera inteligente, de modo que existe una correspondencia profunda entre nuestra razón subjetiva y la razón objetiva en la naturaleza. Se hace así inevitable preguntarse por una inteligencia originaria, como fuente común de la una y de la otra¹²⁸⁶.

Según su frecuente modo de argumentar, Ratzinger acude a la cuestión radical del origen de las cosas y plantea la cuestión de si la razón se encuentra necesariamente como fundamento en el comienzo de todo lo que existe, o por el contrario lo racional procede como «subproducto casual de lo irracional»¹²⁸⁷. La respuesta a tal cuestión según el modelo explicativo de Popper, se basa en que la

¹²⁸⁵ Kant señala que «lo esencial del conocimiento *matemático* puro, y lo que lo distingue de otro conocimiento *a priori*, es que aquél no debe proceder nunca *a partir de conceptos*, sino siempre sólo por la construcción de los conceptos. [Puesto] que este conocimiento debe, en sus proposiciones, salir del concepto para dirigirse a aquello que contiene la intuición que le corresponde al concepto». Cf. I. KANT, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Edición bilingüe (Istmo, Madrid 1999, reimpr. 2015) 57-59.

¹²⁸⁶ Las matemáticas ya habían sido utilizadas entre otros por los pitagóricos o por Platón. Benedicto XVI se refiere a ello para reflexionar sobre la estructura racional del cosmos y la actividad de la inteligencia humana. Así, los desarrollos científicos y tecnológicos de la modernidad son interpretados gracias al idioma matemático en que está escrito el libro de la naturaleza. BENEDICTO XVI, Discurso con ocasión del IV Congreso Eclesial Nacional, Verona (Italia), 19 de octubre de 2006; G. GALILEI, *El ensayador* (Aguilar, Buenos Aires 1981).

¹²⁸⁷ Nuestro intelecto o nuestra forma de razonar está de tal modo adaptado que permite aceptar, creer o juzgar «lo que es verdadero; en gran parte, sin duda, porque llevamos incorporadas ciertas disposiciones para verificar las cosas de una manera crítica», dice el filósofo austrohúngaro. K.

razón no puede «creer que lo irracional es capaz de pensar racionalmente (¡de resolver problemas, de aprender métodos!)»¹²⁸⁸. En este sentido, los versos del físico y también poeta David Jou (1953-) apuntan al centro de dicha cuestión:

Algunos hablan de la razón como de un producto del cerebro.
Otros hablamos del cerebro como un producto de la razón.
Una razón anterior a lo humano, a lo animal, a las estrellas y galaxias.
Una razón igual o superior a las leyes físicas.
Una razón capaz de dar más razón todavía.
De alumbrar una razón que pudiera ir reconociendo lentamente
la razón inicial, profunda y grandiosa¹²⁸⁹.

7.3.3. ¿Es necesaria la razón para llegar a Dios?

En su famoso discurso preparado para ser pronunciado en la Universidad de La Sapienza, Benedicto XVI se pregunta por el papel de la razón y del cristianismo en el ámbito público, o lo que es lo mismo, plantea si el cristianismo tiene derecho o debe intervenir en la *razón pública* y, en caso afirmativo, ¿qué puede aportar en su diálogo con el mundo? Con interlocutores como John Rawls y Jürgen Habermas, y aliados de la talla de Sócrates, san Agustín y santo Tomás, nuestro teólogo trata de refutar a sus contrincantes a través de una serie de interrogantes: ¿Qué es la razón? ¿Qué es lo razonable? ¿Cómo se demuestra lo que realmente es razón verdadera? Si para Ratzinger la pareja de gemelos que forman la teología y la filosofía tiene más posibilidad –ante un ejercicio de presunta pureza de la razón– de evitar un empobrecimiento y fragmentación de la misma¹²⁹⁰, para Rahner «la

POPPER, *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung* (Hamburg 1979) 260, versión esp.: *Búsqueda sin término: una autobiografía intelectual* (Tecnos, Madrid 1997) 192. La fe cristiana desde sus inicios apostó por la razón, por el *Logos*, es decir, por el sentido de las cosas y de los acontecimientos frente a lo irracional. Cf. BENEDICTO XVI, *Razón y verdad* (Cuadernos de la Cátedra de Teología, Arzobispado Madrid 2007) 27-28.

¹²⁸⁸ J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 152-153.

¹²⁸⁹ Puede escucharse al propio autor en <https://gloria.tv/video/LA4XSZPCgCLA1f48ZydNT7VLC> (Consultada el 15 de febrero de 2019).

¹²⁹⁰ El papa hace hincapié en la importancia y en el valor de las grandes tradiciones religiosas, pues a juicio de Rawls no configuran una razón pública, pero en cambio sí juegan un papel fundamental

teología católica no erige la estructura de la revelación y de la fe sobre las ruinas del intelecto humano»¹²⁹¹. He aquí que la gracia y la naturaleza no son separables en el hombre. Así pues, para el jesuita alemán, teología y filosofía no sólo se toleran sino que se necesitan mutuamente.

Aunque la religión no deba entrometerse en la política y la vida pública de la sociedad, en verdad se debe considerar legítima la ayuda aportada a la sociedad civil para que ésta pueda tomar conciencia de los valores fundamentales que deben de estar a disposición de la vida política y, por ende, de la democracia¹²⁹². ¿Dónde se encuentra la fundamentación ética de las deliberaciones políticas? se pregunta el papa Ratzinger durante su discurso en el Parlamento del Reino Unido. Ciertamente, cuando no se cree que Dios entra verdaderamente en la historia de los hombres, la exigencia moral es una sobrecarga, una forma gruesa de opresión de la que culpamos a Dios y contra la que se produce una clara rebelión¹²⁹³.

El hombre resuelve su oposición a Dios gracias a la posición nietzscheana en la que es fácil vislumbrar un marcado problema de crisis de identidad. Basta observar cómo las palabras de Zaratustra pretenden desenmascarar al asesino de Dios:

Pero él –tenía que morir: miraba con ojos que lo veían *todo*–, veía las profundidades y [los abismos] del hombre, toda la encubierta ignominia y fealdad de éste [...]. Él Dios que veía todo, *también* al hombre: ¡ese Dios tenía que morir! El hombre no *soporta* que tal testigo viva¹²⁹⁴.

como doctrina lo suficientemente buena para la supervivencia de los hombres a lo largo del transcurso de la historia. En este sentido, para Benedicto XVI la razón histórica es signo de la propia racionalidad, de la grande y duradera sabiduría que se halla en las tradiciones religiosas. BENEDICTO XVI, Discurso dirigido a la universidad «La Sapienza», Roma (Italia), 17 de enero de 2008.

¹²⁹¹ K. BARTH - R. BULTMANN - K. RAHNER *et alii*, *Antología de teólogos contemporáneos* (Kairós, Barcelona 1969) 81-82.

¹²⁹² Cf. F. FERNÁNDEZ LABASTIDA, *Tener fe en la razón. Una reflexión de Benedicto XVI* (EUNSA, Pamplona 2016) 90.

¹²⁹³ Cf. J. RATZINGER - J. B. METZ - J. MOLTSMANN *et alii*, *La provocación del discurso de Dios* (Trotta, Madrid 2001) 57-58.

¹²⁹⁴ El más feo de los hombres (cuarta parte), F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra* (Alianza, Madrid 1972, ⁵1978) 353-358, para la cita en 357.

Sin embargo, en oposición a la propuesta de Nietzsche, encontramos un bello ejemplo de meditación sobre *la visión de Dios* en Nicolás de Cusa (1401-1464), propuesto por Ratzinger:

¡Qué admirable es tu mirada, tú, Dios de la contemplación, para todos los que la buscan! ¡Qué bella y amable es para todos los que te aman! ¡Qué terrible para todos los que te han abandonado, Señor, Dios mío! ¡Con tu mirada, Señor, das vida a todo espíritu, regocijas a todos los gozosos, alejas toda tristeza. Mírame, pues, compasivo y mi alma será salva!¹²⁹⁵.

La incapacidad del hombre para percibir a Dios provoca su alejamiento, motivado incluso por «la oscuridad de Dios»¹²⁹⁶. En la tradición cristiana encontramos la profunda poesía mística de san Juan de la Cruz que habla de una ciencia que supera el *no saber socrático* y que von Balthasar sugiere como punto de desencuentro entre teólogos y místicos¹²⁹⁷. Los maravillosos versos fruto de un éxtasis sufrido por fray Juan en Segovia comienzan de este modo: «Entréme donde no supe y quedéme no sabiendo, toda ciencia trascendiendo [...]»¹²⁹⁸. Una ciencia que apunta a Aquel que todo lo sabe y al que rinden homenaje las palabras del salmista:

Tú me escrutas, Yahvé, y me conoces; sabes cuándo me siento y me levanto, mi pensamiento percibes desde lejos [...]. Aún no llega la palabra a mi lengua, y tú, Yahvé, la conoces por entero; me rodeas por detrás y por delante, tienes tu mano puesta sobre mí. Maravilla de ciencia que me supera,

¹²⁹⁵ NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, c. 8, en J. RATZINGER, *Dios como problema* (Cristiandad, Madrid 1973) 143-144.

¹²⁹⁶ Expresión atribuida por Ratzinger a Martin Buber. Cf. J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*, 103.

¹²⁹⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, Vol. III. *Estilos laicales. Dante, Juan de la Cruz, Pascal, Hamann, Soloviev, Hopkins, Péguy* (Encuentro, Madrid 1987) 259.

¹²⁹⁸ JUAN DE LA CRUZ, *Poesías de Ávila (antes de 1578)*, 2, O. C. (BAC, Madrid 1982, ²1991, reimpr. ⁶2014) 79-81; Experiencia similar es comunicada con frecuencia por el Santo. Véase *Cántico 6 o Llama de amor viva* 49, *Obras Completas*, 626-627, 1002-1003. También en la obra de la Santa encontramos pensamientos profundos sobre el conocimiento de Dios, en el *Libro de la Vida* cap. 10,1; *Camino de perfección* cap. 19; *Primeras moradas*, cap.1. Cf. TERESA DE JESÚS, O. C. (BAC, Madrid 1962, ⁹1977, reimpr. ⁵2012) 66, 287, 475-481.

tan alta que no puedo alcanzarla [...]. Sondéame, oh Dios, conoce mi corazón, examíname, conoce mis desvelos. Que mi camino no acabe mal, guíame por el camino eterno¹²⁹⁹.

Pues bien, si a la razón humana no le repugna la revelación divina, hemos de analizar también cómo interviene aquella para poder hacer frente a las interpretaciones dogmáticas erróneas. A lo largo de la historia esto ha permitido no sólo su combate, sino su indagación a nivel terminológico y conceptual desde una perspectiva metafísica vital para una adecuada formulación teológica.

8. LA RAZÓN: PRESUPUESTO DE LA CRISTOLOGÍA DOGMÁTICA

Al margen de las inevitables controversias eclesiales, la fe en Jesucristo es la piedra fundamental de la Iglesia, el sostén de la existencia del hombre y la historia. Frente a la cultura postmoderna en que el hombre del siglo XXI se encuentra inmerso es menester preguntarnos: ¿la cultura científico-técnica otorga algún valor a Cristo? ¿No estaremos ante un fundador más de otra religión? ¿La fe en Jesús de Nazaret no atiende más a una interpretación propia de la Iglesia que a su verdadero origen neotestamentario? El triple interrogante al que se encuentra sometida la fe hoy nos permite acudir al ámbito de la cristología dogmática para ofrecer argumentos y dar razón de la fe en Cristo¹³⁰⁰, gracias a la reflexión y formulación conceptual del acontecimiento central del cristianismo. Así es, para comprender mejor a Jesús y quién es, no sin esfuerzo hemos de adentrarnos en esta fe, abordando toda clase de interrogantes y problemas para que la imagen del hombre y

¹²⁹⁹ Sal 139, 1-2; 4-6; 24-23. BIBLIA DE JERUSALÉN [Nueva edición totalmente revisada] (Desclée de Brouwer, Bilbao 2009).

¹³⁰⁰ Para el teólogo berlinés Peter Hünemann (1929-), conocedor y partícipe de las controversias eclesiales aludidas (en particular frente a las posiciones del papa emérito), tales preguntas deben ser atendidas desde la cristología dogmática, porque en definitiva se trata de problemas fundamentales para «entender la fe de un modo más profundo y radical». Cf. P. HÜNNEMANN, *Cristología* (Herder, Barcelona 1994, reimpr. 2007) 13-14.

su historia no quede comprometida por la simple relativización del dogma cristológico presente en cada época¹³⁰¹.

Recordemos que en 1963 el profesor Ratzinger es invitado a ocupar la cátedra de dogmática en la Universidad de Münster, y posteriormente en 1966, invitado por H. Küng acepta ocupar la segunda cátedra de dogmática en la Universidad de Tubinga. Se trata ciertamente, como se deduce de sus propias palabras, de una materia bien conocida para el teólogo alemán:

Maduré una visión total [de la teología dogmática] que se nutría de las múltiples experiencias y conocimientos que mi camino teológico me había [proporcionado]. Gusté la alegría de poder decir algo [propio], nuevo, [a la vez que] plenamente inscrito en la fe de la Iglesia¹³⁰².

Para el proceso de fundamentación de la fe desde la razón –punto focal de la tesis–, el ámbito de la dogmática tiene un nuevo punto de partida durante el siglo IV. Así pues, el estudio de la cristología dogmática formará parte de la actitud intelectual de gran parte de los teólogos. Y aunque «ningún siglo es teológicamente tan variado y polimorfo como el siglo IV»¹³⁰³, ya en los comienzos del cristianismo habían surgido múltiples corrientes que trajeron consigo las primeras herejías cristológicas. Ebionitas, adopcionistas, gnósticos, docetas y monarquianos, son los protagonistas de las más tempranas. Desde la fe de la Iglesia primitiva, el combate contra dichas corrientes hace prevalecer la novedad y la originalidad del *kerigma* neotestamentario con respecto a la visión filosófica-religiosa de la cultura de la época.

Naturalmente, la cultura sirvió de instrumento al cristianismo, no sin antes someterse a un auténtico proceso de purificación. En este sentido, los primeros concilios de la Iglesia definen el símbolo de la fe y las definiciones o enunciados

¹³⁰¹ Para el estudio de las herejías cristológicas José Rico incorpora junto a los credos o símbolos griegos y latinos la traducción en español. Véase *La cristología patristica y conciliar (siglos II-VII)* en J. RICO PAVÉS, *¡Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo! Cristología VIII* (EDICE, Madrid 2015).

¹³⁰² J. RATZINGER, *Aus meinem Leben Erinnerungen 1927-1977* (San Paolo, Milano 1997) 176; tr. esp.: *Mi vida. Autobiografía* (Encuentro, Madrid 1997, 2005) 152.

¹³⁰³ A. GRILLMEIER, *Cristo en la Tradición cristiana* (Sígueme, Salamanca 1997) 392.

dogmáticos necesarios para intentar captar la realidad del misterio divino revelado¹³⁰⁴. Es entonces cuando la Iglesia –que conoce y sabe lo que cree– busca la fórmula que expresa su fe, de manera que la propia fe es el estímulo que orienta la investigación e indagación sobre la fórmula dogmática definida, y no al revés¹³⁰⁵, evitando así transmitir sin más y sin comprender las formulaciones neotestamentarias y sus implicaciones.

El reproche de helenización tan palpable, sobre todo a partir del siglo XIX, se debe en buena medida al desplazamiento de la vieja metafísica de raigambre griega a causa de las nuevas corrientes filosóficas. En este aspecto, Ratzinger apela a una mirada más amplia, a no eliminar la ontología del ámbito filosófico y teológico¹³⁰⁶. Para ello insiste en la consonancia permanente entre la Escritura y el dogma cristológico que no obedece a una simple relación forzada entre la fe y la filosofía¹³⁰⁷. Ahora bien, la distinción entre ambas no es motivo para eludir el planteamiento de algunos interrogantes: ¿en qué sentido la fe necesitó de la filosofía griega? ¿De qué modo la filosofía se abre al diálogo con el mensaje de Jesús? ¿No será la propia fe la que engendra el contenido filosófico debido a su trabajo de contemplación y de estudio? Desde el momento en que surge la pregunta sobre qué y quién, la reflexión ontológica parece más imprescindible aún si cabe. En vista

¹³⁰⁴ Pero como indica Amato: «Este trabajo de conceptualización no puede traducir toda la riqueza y la vitalidad del *kerigma* bíblico [...]. El desvío inevitable que hay entre la realidad del misterio de Cristo y su expresión lingüística se agranda con el que se da entre expresión bíblica y enunciado dogmático». A. AMATO, *Jesús el Señor* (BAC, Madrid 1998, ²2009) 240-247

¹³⁰⁵ A partir del siglo III d.C. la Iglesia queda totalmente inmersa en el debate cristológico. Por un lado, la cristología teológica busca el origen trinitario del Hijo y la cristología ontológica la unidad de persona y la dualidad de naturalezas en Cristo, y por otro, llegados al siglo VII, la cristología antropológica se pronuncia acerca de la libertad y la voluntad humana de Cristo. Cf. J. A. SAYÉS, *Señor y Cristo, curso de Cristología* (Palabra, Madrid 2005) 203-205.

Para el estudio de la cristología patristica desde sus orígenes hasta el concilio de Calcedonia (451), consúltase el manual dedicado al arzobispo de Múnich y Freising, el cardenal Ratzinger. A. GRILLMEIER, *Cristo en la Tradición cristiana* (Sígueme, Salamanca 1997).

¹³⁰⁶ Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Naturaleza y Misión de la Teología. Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea*, 23-32.

¹³⁰⁷ En sentido contrario, se encuentra la creencia de Sobrino acerca de la helenización de la fe cristiana, debido al propio desarrollo del estudio cristológico. Cf. J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (Trotta, Madrid 1999) 437-465.

de ello, desde el punto de vista cristológico se estima conveniente aportar unas escuetas reflexiones y un brevísimo recorrido histórico sobre el origen de las fórmulas cristológicas así como el camino transitado por el dogma. En opinión de Ratzinger, su formulación no obedece más que una interpretación clarificadora de la Escritura. «El que suprime la relación existente entre Escritura y símbolo [de la fe o fórmulas dogmáticas que expresan la fe], se queda con las manos vacías» nos dice el cardenal bávaro¹³⁰⁸.

La dogmática histórico-salvífica que en su vertiente soteriológica responde a qué es Dios y qué es el hombre, brota de la realidad de Cristo dada a conocer en el Evangelio. En efecto, la historia de los dogmas se desarrolla a partir de la Encarnación del Hijo de Dios. El acontecimiento de Cristo y, por ende, el desarrollo cristológico constituye la génesis de la teología dogmática y del magisterio eclesiástico¹³⁰⁹. Por tanto, el debate teológico tratará de esclarecer desde el punto de vista doctrinal –como señala José Rico–, el «Misterio trinitario y cristológico». Dos escuelas de gran importancia a tal respecto, como son la alejandrina y la antioquena, se encargan de ahondar en el desarrollo cristológico¹³¹⁰.

El origen del primer Concilio ecuménico de la historia de la Iglesia se encuentra en la defensa antiarriana. La ontología de Cristo permite garantizar la soteriología cristiana, pues si Él es únicamente un intermediario, al estilo del demiurgo platónico, no es verdadero Dios, ni tampoco auténtico salvador del hombre y del mundo.

8.1. La doctrina arriana y el Concilio de Nicea

Arrio (256-336), presbítero de Alejandría y máximo responsable de la fuerte crisis sufrida por la Iglesia hacia el año 320, cuestiona la condición divina de Jesús

¹³⁰⁸ Cf. J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung* (Erich Wewel, München 1973); trad. esp.: *Palabra en la Iglesia* (Sígueme, Salamanca 1976) 9, 26.

¹³⁰⁹ Cf. MYSTERIUM SALUTIS, *Manual de Teología como Historia de la Salvación*, Volumen III (Cristianidad, Madrid 1992) 90, 315-316.

¹³¹⁰ B. SESBOÜÉ, *Historia de los dogmas*, O.C. I, 187-221, en J. RICO PAVÉS, *Cristología y soteriología. Introducción teológica al Misterio de Jesucristo* (BAC, Madrid 2016) 186. Véase la cristología patristica y conciliar de los siglos II al VII, en particular en las escuelas patriarcales, pág(s) 187-215.

como Hijo de Dios. Arrio es un influyente hombre de su época y un gran conocedor de las Escrituras¹³¹¹. Pero enfrentado a su obispo Alejandro, causa una de las mayores agitaciones vividas en el seno de la Iglesia. Finalmente, la gravedad del conflicto deriva en un problema más bien político, aunque de amplia repercusión pues como indican las palabras de san Jerónimo: «la tierra entera gimió extrañada de verse arriana»¹³¹². La doctrina de Arrio ignora la distinción entre la generación eterna del Hijo y la Creación de todas las cosas en el tiempo, pues para Arrio el único increado es Dios –no hecho o ingénito–, o lo que es lo mismo, el único eterno frente al *Logos* engendrado como primera criatura, aunque si bien, la más excelsa y cercana al Padre. En definitiva, Jesús es la sabiduría de Dios pero despojado de toda naturaleza divina¹³¹³.

La celebración del primer concilio ecuménico (Nicea 325), convocado por el emperador Constantino el Grande, tratará de salvaguardar la unidad del imperio afectada por los conflictos teológicos. El debate sobre la divinidad del Hijo prácticamente ocupa casi todo el siglo IV, dando origen al símbolo niceno:

Creemos en un solo Dios...y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, nacido [engendrado], no

¹³¹¹ Para poder justificar y apoyar su tesis, Arrio acude a algunos pasajes bíblicos como son: «El señor me creó, primicia de su actividad» (Prov 8,22); «Aquel día y hora, nadie lo sabe, ni el Hijo, sólo el Padre» (Mc 13,32); «Si me amarais, os alegrarías de que yo vaya al Padre, porque el Padre es más grande que yo» (Jn 14,28). También basa su doctrina en los textos paulinos que anuncian a Cristo como fuerza o sabiduría de Dios (1Cor 1,24) y aquellos pasajes evangélicos que más acentúan la humanidad de Jesús, concretamente el hambre, la sed, el cansancio, la tristeza o el miedo (Lc 2,52; Mt 4,2). En su cristología Grillmeier añade además los pasajes de Hb 1,4; 3,1; Hch 2,36; Col 1,15, incorporando en el texto de san Atanasio un extenso listado de las blasfemias arrianas. Cf. A. GRILLMEIER, *Cristo en la Tradición cristiana*, 398, 410-411.

¹³¹² Cf. J. ORLANDIS, *Historia de la Iglesia* (Rialp, Madrid 2001, 82014) 49.

¹³¹³ P. HÜNERMANN, *Cristología* (Herder, Barcelona 1997) 176-178. Sobre los pormenores de la herejía arriana puede consultarse también: I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constanople* (París 1962) 85; Y. CONGAR, *La "réception" comme réalité ecclésiologique* (RSPT 1972) 370; C. KANNENGIESSER, *Le Verbe de Dieu selon Athanase* (Desclée, París 1990) 135.

hecho, de una sola sustancia con el Padre (lo que en griego se llama ‘*homoousios*’), por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra... y en el Espíritu Santo¹³¹⁴.

Así, mediante el empleo del término *homoousios* se pone el proceso de helenización del lenguaje al servicio de la fe, causando con ello no poca agitación¹³¹⁵. La defensa antiarriana de la ontología de Jesucristo, de quien se afirma su consustancialidad con el Padre, y así su divinidad, garantiza la soteriología cristiana, porque si Cristo no es verdadero Dios, no es entonces auténtico salvador absoluto y universal. Como afirma Ratzinger, el término filosófico *consustancial* suscitó disputas no sólo en la antigüedad, sino también en los tiempos modernos, pues «se ha querido ver aquí un profundo divorcio no sólo con el lenguaje, sino también con el pensamiento bíblico»¹³¹⁶.

Pero acaso unas palabras de un pasado tan lejano ¿pueden llegar a significar algo realmente para el hombre moderno? ¿Alcanza alguna relevancia que Jesús fuera sólo un hombre o algo más? ¿No es el término *homoousios* un referente puramente filosófico? Éstos son algunos interrogantes que merece la pena desentrañar hoy, pues como dice Ratzinger: «donde sólo permanece el hombre, tampoco el hombre permanece. Lo que convierte a Jesús en relevante e insustituible para todos los tiempos es precisamente que era y es el Hijo de Dios, que en él Dios se hizo hombre»¹³¹⁷.

¹³¹⁴ (DH 125). H. DENZINGER — P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Herder, Barcelona ³⁸1999) 91-92.

¹³¹⁵ En efecto, un vocablo puramente filosófico motiva la acusación de «helenización del cristianismo». Sólo con el fin de garantizar la convivencia política y la paz de la Iglesia, se decide el uso de un término como garantía de la fidelidad de la fe bíblica. M. SIMONETTI, *Homoousios*, en *Dictionnaire encyclopédique du Christianisme ancien* I, 1190 s; en J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* (Sígueme, Salamanca 2005, ²2013) 78.

¹³¹⁶ A partir de la palabra «Hijo» Ratzinger desvela el significado del término «*consustancial*», cuyo origen se encuentra en la oración íntima de Jesús con el Padre. El título de «Hijo» es utilizado por el mismo Jesús, además de otras expresiones como son «Hijo de hombre» y «yo soy». Cf. J. RATZINGER, *El camino pascual* (BAC, Madrid ²2005) 101-106; J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración*, 388-399, O.C. VI/1, 36-372.

¹³¹⁷ Durante las celebraciones del aniversario del concilio de Nicea en 1975, en Ratisbona Ratzinger imparte una conferencia de Pascua para la Radio de Baviera. Se trata de una meditación de carácter

8.2. Los grandes debates cristológicos del siglo V

Desde el momento en que son redactados los primeros símbolos de fe, la persona de Cristo ocupa el centro de la reflexión dogmática de la Iglesia no sólo en cuanto a la cristología propiamente dicha, sino también a la soteriología. Para nuestro teólogo la propia cristología de los grandes concilios de Nicea, Constantinopla y Calcedonia, desarrollados durante los primeros siglos de la Iglesia antigua, pone de manifiesto la consonancia entre el testimonio de la Escritura y el dogma cristológico.

Con el símbolo niceno los Padres conciliares expresaron su síntesis entre el pensamiento hebreo y el griego, o dicho de otro modo, el vínculo entre la historia de la salvación y la ontología helenística. Según Ratzinger la razón por la que no puede existir oposición ni separación entre la cristología dogmática y la cristología bíblica, como tampoco entre la propia cristología y la soteriología, queda manifestada en el empleo del lenguaje filosófico-teológico que permite aunar y formar una unidad indivisible, la cristología *desde arriba y desde abajo*, así como la teología de la Encarnación y de la cruz. La argumentación sobre la oración de Jesús con el Padre –como centro y clave de su vida terrena– ayuda a Ratzinger a decantarse por el término *homoousios* en clara oposición a la tesis actual que separa el origen de la Escritura del dogma situándolos en dos ámbitos culturales diferentes: por un lado, la cultura hebrea y por otro, la griega¹³¹⁸. Nos encontramos sin duda ante una de las grandes cuestiones abordadas por Benedicto XVI durante su discurso en la

cristológico en la que el teólogo bávaro plantea si el término *homoousios* tiene algo que ver con la fe de unos pescadores o más bien con Aristóteles. «¿Se canoniza aquí una filosofía extraña a la fe? ¿Se eleva una metafísica a la categoría de dogma, una metafísica que precisamente pertenece a una sola cultura?». Estas son algunas de las preguntas a las que Ratzinger responde señalando que los antiguos concilios no desvían la fe bíblica, sino más bien todo lo contrario, ya que «propugnan la racionalidad de la fe» y la protegen «de su literalidad en el debate de la hermenéutica». Cf. J. RATZINGER, *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über die Dreieinigen Gott* (Kösel, München 1976); trad. esp.: *El Dios de los cristianos. Meditaciones* (Sígueme, Salamanca 2009) 86-94; ÍD., *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 76-79.

¹³¹⁸ Cf. J. RATZINGER, *El camino pascual* (BAC, Madrid 2005) 97-98.

Universidad de Ratisbona, objeto de estudio y de reflexión particulares en la tercera parte de esta tesis.

Después de Nicea (325), el apolinarismo recibe su turno de condena en el primer concilio de Constantinopla (381). Condenado por el papa san Dámaso y por el citado concilio, Apolinar de Laodicea vacía la obra redentora de Cristo, pues lo no asumido no ha podido ser redimido. Su herética cristología del *Logos-sarx* se apoya en la división antropológica paulina «*soma, psyché y pneuma*» (1Ts 5,23: 1Cor 14,45), y también en el prólogo joánico (Jn 1,14). En oposición al principio patrístico, Apolinar afirma que el *Logos* se unió exclusivamente a una carne humana sin alma. Las palabras de san Dámaso –en contra naturalmente de arrianos y apolinaristas– evidencian la presencia de las dos corrientes heréticas, «aquéllos dicen imperfecta la divinidad en el Hijo de Dios, éstos afirman falsamente una humanidad imperfecta en el Hijo del hombre» (DH146)¹³¹⁹. Así pues, no será hasta el momento de la celebración del concilio de Calcedonia (451) cuándo la Iglesia encuentre –tras el brevísimo concilio de Éfeso (431)¹³²⁰– el equilibrio entre las posiciones de las escuelas de Alejandría y Antioquía. La síntesis cristológica calcedonense se convierte entonces en el punto álgido de la dogmática, en la más célebre de todas las definiciones cuyo resumen se centra en las dos naturalezas de Cristo unidas de manera inseparable, inmutable, indivisa e inconfundible en la única persona del *Logos*. El texto comienza afirmando la unidad de Cristo y continúa con la distinción de lo divino y lo humano, *verdaderamente Dios y verdaderamente hombre*. No obstante, Calcedonia no alcanzó de modo inmediato el consenso debido a la posición herética del

¹³¹⁹ H. DENZINGER — P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Herder, Barcelona ³⁸1999) 107-109.

¹³²⁰ Entre el obispo de Alejandría Cirilo y el patriarca de Constantinopla Nestorio se plantea un grave conflicto hermenéutico debido a confusiones en el lenguaje. Cuando Nestorio afirma dos naturalezas, piensa en dos hipóstasis, pero en cambio cuando el obispo Cirilo habla de una naturaleza, alude solamente a una hipóstasis. La pretensión inicial del concilio de Éfeso busca condenar a Cirilo, pero llegado el momento de su celebración el obispo de Alejandría comienza sin la presencia de los antioquenos ni de los legados pontificios. En apenas un día de reunión el concilio deja clara la unidad entre la humanidad y la divinidad según la hipóstasis en Cristo por el nacimiento del Verbo según la carne. De manera que, engendrado el Hijo de Dios por la Virgen María, ésta recibe el título de *Theotokos* –Madre de Dios– (DH 250).

principal representante del monofisismo, el archimandrita de Constantinopla Eutiques (375-454), que propugna la unión *de dos naturalezas*, una vez absorbida la humana por la divina. Posición contraria a la defendida por el papa León Magno (390-461) quien afirma la existencia de *dos naturalezas* unidas sin confusión, sin cambio, sin división y sin separación en la persona del Verbo¹³²¹. Ciertamente, la gran fórmula cristológica de la Iglesia no puso fin a los debates cristológicos¹³²², porque como indica Ratzinger, a partir del siglo V hubo necesidad de concilios posteriores hasta llegar al entendimiento correcto de la fórmula calcedonense¹³²³.

Primero, el concilio provincial de Letrán (649) convocado por el papa Martín I (598-655) para combatir la crisis que trae consigo el *monoenergismo* y el *monotelismo*, que en la fórmula anterior «deja inserta la afirmación» de las dos voluntades y actividades correspondientes a las dos naturalezas. Aunque había sido aceptada dicha formulación en Occidente, no evitó la deportación del papa Martín I y el destierro y martirio del monje Máximo el Confesor¹³²⁴, defensor de la doctrina de las

¹³²¹ El símbolo o definición dogmática nos ofrece la siguiente enseñanza: «Siguiendo, pues, a los Santos Padres, hay que confesar a un solo Hijo, nuestro Señor Jesucristo perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y hombre verdaderamente, de alma racional y cuerpo, consustancial al Padre en la divinidad y consustancial a nosotros en la humanidad, en todo semejante a nosotros salvo en el pecado, según la divinidad engendrado del Padre antes de los siglos, y en los últimos tiempos, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María la Virgen Madre de Dios en la humanidad [...], un solo y mismo Cristo Señor, Hijo Unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación se ha de reconocer, de ninguna manera suprimida la diferencia de las dos naturalezas por la unión, sino más bien salvadas las propiedades de cada una de las naturalezas, confluyendo en una persona y una hipóstasis, no en dos personas partido o dividido, sino un solo y el mismo Hijo, Unigénito, Dios, Verbo, Señor, Jesús, Cristo, como de antiguo los profetas sobre él y el mismo Jesucristo nos lo han enseñado y como nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres» (DH 301-302).

¹³²² Si Occidente aceptó sin dificultad la definición calcedonense, Oriente siguió dividido en tres grupos: los monofisitas, seguidores del lenguaje de san Cirilo; los nestorianos, seguidores del patriarca de Constantinopla que distinguían las dos naturalezas independientes, conservando cada una de ellas sus cualidades y propiedades específicas; y, por último, los calcedonianos, que fueron imponiéndose paulatinamente. Cf. B. SESBOÜÉ - J. WOLINSKI, *Historia de los dogmas*, vol. I. *El Dios de la salvación* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1995, reimpr. 2004) 277-311; M. PONCE DE CUÉLLAR, *Cristo, Siervo y Señor* (EDICEP, Valencia 2007) 163.

¹³²³ Cf. J. RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor* (Sígueme, Salamanca 1999, ³2011) 16-17.

¹³²⁴ La obra teológica de Máximo el Confesor (580-662) vuelve a los debates teológicos gracias a la aportación de Hans Urs von Balthasar y posteriormente a los trabajos de J. M. Le Guillou y de C.

dos actividades y voluntades específicas, que correspondientes a las dos naturalezas están integradas en la unidad de la actividad concreta de Jesús¹³²⁵.

Segundo, el decreto dogmático del tercer concilio constantinopolitano¹³²⁶, completando la doctrina sobre el misterio de Cristo con el credo de Nicea y de Constantinopla I, así como la interpretación de la definición de Calcedonia con la inclusión de las dos voluntades naturales o querer no contrarios, pues la voluntad humana de Jesús sigue a la divina, como se observa de las propias palabras del Señor: «Porque he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del Padre que me ha enviado» (Jn 6,38).

En *Jesús de Nazaret* –obra que se estudiará en el capítulo siguiente– Ratzinger reflexiona sobre la última gran herejía cristológica (*monotelismo*). La dualidad de naturalezas en Cristo lleva consigo como efecto lógico la dualidad de voluntades y de operaciones en la unidad de la persona del Verbo. Los monotelitas decían que Cristo tenía una sola voluntad y un solo modo de obrar, a pesar de tener dos naturalezas¹³²⁷. Pero la voluntad humana de Jesús secunda la voluntad divina, sin oposición ni resistencia, y no por ello nos encontramos ante una manifestación esquizofrénica de la existencia de dos voluntades en una única persona, como si se tratase de una doble personalidad. Por ese motivo, Ratzinger nos invita a reflexionar y a preguntarnos «¿qué hombre es el que no tiene su propia voluntad humana? ¿Se ha hecho Dios verdaderamente hombre en Jesús si este hombre resulta que no tenía una voluntad?»¹³²⁸. Es menester recordar que durante la agonía de Jesús entran en contraste ambas voluntades a través de la obediencia y la cruz.

Schönborn. Cf. J. RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor*, 17. Se aporta bibliografía sobre Máximo el Confesor en C. SCHÖNBORN, *El icono de Cristo* (Encuentro, Madrid 1999) y F. M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du fils de Dieu et son importance sotériologique mise en lumière par saint Maxime le Confesseur* (Beauchesne, Paris 1979).

¹³²⁵ Cf. B. SESBOÜÉ - J. WOLINSKI, *Historia de los dogmas*, vol. I. *El Dios de la salvación*, 342-344; A. AMATO, *Jesús el Señor*, 375.

¹³²⁶ Véase el decreto dogmático del III concilio Constantinopolitano (DH 556).

¹³²⁷ Cf. G. LOBO MÉNDEZ - J. GÓMEZ OÑORO, *Jesús, el Hijo de Dios. El mensaje cristiano* (Palabra, Madrid 2010, 2013) 167.

¹³²⁸ Según el teólogo bizantino Máximo el Confesor existe una orientación que insertada en la Creación permite a la voluntad humana de modo sinérgico tender a la adhesión y cooperación con la

Atendiendo a las fórmulas cristológicas de Calcedonia y Constantinopla II y III, en el siglo XX durante el Vaticano II se ha profundizado nuevamente en una correcta comprensión sobre la plena humanidad de Jesús, el *hombre nuevo*. El Concilio declara que la humanidad asumida por el Verbo eterno no ha sido anulada sino elevada a una dignidad sublime. De manera que Jesús, «imagen de Dios invisible» (Col 1,15; 1Cor 4,4)¹³²⁹, es el exégeta de lo invisible¹³³⁰ y también el hombre perfecto que restituye la semejanza divina a los hombres, la *imago Dei*¹³³¹, cuando en un acto de abajamiento asume sin ser absorbida una naturaleza humana (cf. GS 22)¹³³². En vista de todo ello, al superar la Revelación a la propia Escritura y no poder quedar contenida ni agotada en ella, se deduce que toda la dimensión y

voluntad de Dios. Cuando la voluntad humana de Jesús asume la voluntad divina restaura la voluntad natural del hombre dañada por el pecado y «arrastra a la naturaleza hacia su verdadera esencia», pues en su voluntad natural humana está presente toda nuestra oposición contra Dios. Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 189-190, O.C. VI/1, 508.

¹³²⁹ Véase la presentación de la obra de Mariano Herranz sobre san Pablo, en ella Benedicto XVI señala algunos pasajes del corpus paulino en los que Dios Padre es visible en el Hijo como dice también el cuarto evangelio (cf. Jn 14,9), pero mediante el Espíritu de Dios manifestado en la vida y en las obras de Jesús crucificado y resucitado (Rm 8,9; Ga 4,6; Flp 1,19). Cf. M. HERRANZ MARCO, *San Pablo en sus cartas* (Encuentro, Madrid 2008) 19.

¹³³⁰ Desde la perspectiva joánica «se ve al Invisible en su explicador». En efecto, es este sentido Jesús es el exégeta del Padre. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teológica* Vol. II *Verdad de Dios* (Encuentro, Madrid 1997) 68.

¹³³¹ Ser imagen de Dios apunta a «que el hombre no puede estar cerrado en sí mismo [...], significa remisión. Es la dinámica que pone en movimiento al hombre hacia todo lo demás. Significa, pues, capacidad de relación; es la capacidad divina del hombre [...], lo que diferencia propiamente al hombre del animal». J. RATZINGER, *Creación y pecado* (EUNSA, Pamplona 2005) 72-73.

La teología de la *imago Dei* es el fundamento y sostén del misterio del hombre. Además, es el centro de la antropología teológica. La persona individual e irrepetible –a través de su cuerpo y de su sexualidad– configura su ser de manera específica a imagen y semejanza de Dios. Véase la aportación de Carmen Álvarez (1964-) sobre el estudio de la *perichoresis* trinitaria y la *una caro* del Génesis, como expresión del principio de la unidad en la diferencia en que se asienta la diferencia sexual entre el varón y la mujer. C. ÁLVAREZ ALONSO, *El cuerpo, imagen de la Trinidad* (Mater Dei, Madrid 2015) 11,79-86. También puede consultarse C. ÁLVAREZ ALONSO, *Teología del cuerpo y Eucaristía* (San Dámaso, Madrid 2010, reimpr. 2011). En esta línea se puede consultar también: F. TSHIONYI KAZADI, *La théologie du corps à l'ère de la nouvelle éthique mondiale* (Edilivre, Paris 2019).

¹³³² CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes* (Ciudad del Vaticano 1965), AAS 58 (1966) 1025-1115 (DH 4301-4345).

grandeza del misterio difícilmente se condensa en una fórmula teológica¹³³³ sin riesgo de menguar a Dios.

9. FUNDAMENTOS DE LA INTERPRETACIÓN BÍBLICA

¿Qué es lo constitutivo hoy para la fe cristiana? Ratzinger considera que esta pregunta sale necesariamente al encuentro de la razón en todas las épocas. Desde los orígenes del cristianismo, estructura y contenido de la fe de la Iglesia naciente quedaron fijados mediante las fórmulas confesionales¹³³⁴: «Porque, si confieras con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvado [...] porque dice la Escritura: Todo el que crea en él no será confundido» (Rm 10, 9-11). Para Ratzinger la propia historia es salvadora porque Jesús de Nazaret entra en ella para convertirse en el punto de partida y en el apoyo que dignifica definitivamente la existencia humana, lejos de cualquier salvación pasajera. El segundo Adán fundamenta una nueva historia que alcanza a todos los hombres y «se ofrece a los distintos pueblos como la historia auténticamente salvífica»¹³³⁵.

Sin duda alguna la búsqueda ratzingeriana de Jesús de Nazaret toma cuerpo en su teología y en su pensamiento, culminando en «un servicio del teólogo Papa a la transparencia de la fe y [a] una defensa de la fe de los sencillos»¹³³⁶. Con ello nuestro teólogo trata de evitar el error frecuente en que incurre cierta teología

¹³³³ «La fe es también a su manera ver y entender el misterio de la fe sin detrimento de su carácter misterioso». H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*. Vol. I, *La percepción de la forma* (Encuentro, Madrid 1985) 411.

¹³³⁴ Ratzinger indaga en qué es lo constitutivamente cristiano en la Iglesia primitiva. Es decir, la estructura y el contenido de la fe a través del estudio de las formulaciones confesionales analizadas por H. Schlier y K. Lehmann, entre otros. Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Herder, Barcelona 1985) 15-18.

¹³³⁵ Cf. J. RATZINGER, *Teología e Historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe* (Sígueme, Salamanca 1972) 14-17.

¹³³⁶ Véase la Introducción a la edición completa de los tres volúmenes cristológicos. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesus von Nazareth. Beiträge zur Christologie* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018); trad. esp.: *Jesús de Nazaret* (Encuentro, Madrid 2018) 31.

moderna, que a partir de la Ilustración y no sin cierta influencia luterana, se dirige principalmente a la búsqueda del Jesús histórico.

Según la opinión de los que reivindican la prioridad del Jesús histórico sobre el Cristo de la fe, la figura de Jesús anclada en el pasado consigue sepultar definitivamente al Cristo paulino y joánico, y de ese modo «desacreditar al Cristo de los sinópticos»¹³³⁷. Pero Jesús de Nazaret no es un hombre más que tiene una relación especial con Dios, sino el mismo Dios hecho hombre. Estas afirmaciones son realizadas por aquellos que desde el momento inicial le acompañan durante su vida terrena, y sostienen que es el enviado de Dios. En efecto, en los discursos públicos (Hch 2,22-36) Pedro acusa a las autoridades de Jerusalén de ser responsables de la condena de Jesús por declararse Hijo de Dios. De manera que la Iglesia primitiva y las actas conciliares posteriores proclaman que el Jesús condenado y ajusticiado por Pilato era realmente Hijo de Dios, pues de lo contrario Dios no habría resucitado a un blasfemo¹³³⁸. Jesús es pues «la respuesta plena a la nostalgia de infinito que radica en el corazón humano; respuesta infinita y cercana a la vez, [...] una persona con quien nos podemos encontrar»¹³³⁹, al igual que lo hizo la samaritana en el pozo de *Siquem*. Jesús dialoga con ella acerca de los misterios profundos de Dios y de la verdadera adoración en espíritu y verdad (cf. Jn 4,14-26). El testimonio de ella misma es verificado por sus conciudadanos de Samaría¹³⁴⁰ que, tras conocer

¹³³⁷ BENEDICTO XVI, *Todo lo que el Cardenal Ratzinger dijo en España*, 16; J. RATZINGER, *Obras Completas. Jesús de Nazaret. Escritos de cristología* VI/2 (BAC, Madrid 2021) 942.

¹³³⁸ Cf. M. HERRANZ MARCO, *Los evangelios y la crítica histórica* (Cristiandad, Madrid 1978) 208. En uno de los pasajes joánicos, la realidad corporal de Cristo adquiere primacía, pues la invitación del Resucitado a tocar las heridas y a ver las llagas propicia no sólo la confesión de fe de Tomás: «Señor mío y Dios mío» (Jn 20,28), sino la bienaventuranza de Jesús sobre los que crean sin haber visto. Cf. M. JIMÉNEZ UNQUILES, *La resurrección de Jesús fundamento de la fe cristiana* (UESD, Madrid 2016) 58-59.

¹³³⁹ Cf. D. CARDÓ, *La fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger. Un estudio desde introducción al cristianismo*, 58.

¹³⁴⁰ «Muchos samaritanos de aquel pueblo creyeron en él por las palabras de la mujer, que atestiguaba: ‘Me ha dicho todo lo que he hecho’». Entonces los samaritanos tras pasar dos días junto a Jesús llegan a afirmar: «Ya no creemos por tus palabras, pues nosotros mismos hemos oído y sabemos que éste es verdaderamente el Salvador del mundo» (Jn 4,39-42). En algunas de sus obras y documentos Ratzinger trata el papel de la mujer en los tiempos del cristianismo primitivo y también en la historia de la Iglesia. BENEDICTO XVI, *Grandes mujeres en la historia de la Iglesia. Catequesis de Benedicto XVI* (EDICE, Madrid 2011). Véase la carta dirigida en el año 2004 –en calidad de Prefecto–

a Jesús creen, pues «en el encuentro vivo, la fe se transforma en conocimiento, en saber»¹³⁴¹.

Cristo posibilita reconocer al Creador, porque en él vemos al Padre (cf. Jn 14,9). No hay otro Jesús histórico –señala Ratzinger–, más que aquel que procede del seno del Padre (cf. Jn 1,18), el que explica quién es Dios y el que la teología joánica llama *Logos*, que significa *ratio*, *verbum*, sentido, locución. En efecto, el Dios del cristianismo es razón, sentido, *Logos* del universo y del hombre, además de «alocución personal, relación, palabra y amor. Es razón viviente, que ve y oye, a quien se puede llamar, y que tiene carácter personal»¹³⁴². Sin embargo, nos encontramos con el fenómeno de la llamada *muerte de Dios*, o peor aún, con la indiferencia arraigada en una sociedad secularizada y también en la propia Iglesia, según nos dice Ratzinger¹³⁴³. Dios muere en el seno de la sociedad cristiana y el acontecimiento de la resurrección pasa a ser considerado un *dogma* totalmente superado, quedando la esperanza escatológica a merced del abandono, alejada de la fe en el Dios vivo que ha descendido a las profundidades de la tierra (cf. Ef 4,9).

La investigación cristológica llevada a cabo por Ratzinger parte de la promesa decisiva del libro del Deuteronomio para entender el misterio de la figura de

a los obispos de la Iglesia, sobre la colaboración de la mujer en la Iglesia y en el mundo. También en la Audiencia de 7 de febrero de 2007, Benedicto XVI destaca la actividad realizada por los primeros colaboradores de Pablo, en especial por Prisca la mujer de Áquila, considerada una persona de gran valía por el servicio realizado a la comunidad cristiana en la historia del cristianismo romano. En este sentido, es oportuno señalar uno de los documentos magisteriales más interesantes sobre la mujer y la relación con Jesucristo, la carta apostólica *Mulieris dignitatem* de JUAN PABLO II, sobre la dignidad y la vocación de la mujer con ocasión del año mariano (Ciudad del Vaticano 1988). Además de su bellissimo texto de la carta a las mujeres con ocasión de la IV Conferencia Mundial de la ONU sobre la mujer (Ciudad del Vaticano 1994).

¹³⁴¹ Cf. J. RATZINGER, *Mirar a Cristo. Ejercicios de Fe, Esperanza y Caridad* (Encuentro, Madrid 2018) 34, O.C. IV (BAC, Madrid 2018) 388-389.

¹³⁴² La teología cristiana se fundamenta en el *logos* preexistente encarnado con rostro humano. En el Dios palabra creadora y reveladora que llama y que por tanto espera respuesta. Cf. J. RATZINGER, *Palabra en la Iglesia* (Sígueme, Salamanca 1976) 90.

¹³⁴³ Cf. BENEDICTO XVI, *Orar* (Planeta Testimonio, Barcelona 2008) 18, 135.

Jesús¹³⁴⁴, para comprender su diálogo cara a cara con el Padre. Ciertamente, la parcialidad de la revelación mosaica se observa en la petición de Moisés no atendida. Moisés no ve la gloria de Dios, pues Yahvé le contesta: «mi rostro no podrás verlo, porque nadie puede verme y seguir con vida» (Ex 33,18-20). En Jesucristo se cumple la historia de Israel, la promesa del Deuteronomio que concluye de un modo melancólico: «No ha vuelto a aparecer en Israel un profeta como Moisés, a quien Yahvé trataba cara a cara» (Dt 34,10). Pero en la plenitud de los tiempos, la Buena Nueva del evangelio anuncia «la utopía realizada»¹³⁴⁵, la superación de los acontecimientos políticos de la época y el cumplimiento del mensaje profético del Deuteroisaiás¹³⁴⁶. En la antigüedad también era considerada buena noticia la subida al trono de un nuevo emperador o las divinas acciones reconocidas en aras de la justicia, la paz y el bienestar social.

Destinada a los hombres de todos los tiempos, la Sagrada Escritura conserva y transmite la Revelación de Dios a través de las palabras y las acciones salvíficas,

¹³⁴⁴ «Yahvé tu Dios te suscitará, de en medio de ti, de entre tus hermanos, un profeta como yo: a él escucharéis» (Dt 18,15). No se trata de la esperanza mesiánica frecuente en los textos veterotestamentarios, ni tampoco de la institución profética de Israel, sino más bien alude a la promesa pendiente de cumplimiento de la llegada de un nuevo Moisés. Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración*, 23-25, O.C. VI/1, 107-109.

¹³⁴⁵ El mensaje político es transformado con el mensaje sobre el reino de Dios, un reino que no procede de poder humano alguno, ni de cualquier ideología que apueste por una sociedad o por un mundo mejor. Es un poder desconocido que proviene de Jesús de Nazaret, el mensajero de Dios. Cf. RATZINGER *Evangelio, Catequesis, Catecismo* (EDICEP, Valencia 1996) 31-32.

La verdad contenida en el evangelio hace libres a los hombres (Jn 8,32), al procurar la paz del corazón y ofrecer la verdad sobre Dios, el mundo, el hombre y su destino. Cf. PABLO VI, Exhortación apostólica sobre la evangelización del mundo contemporáneo *Evangelii nuntiandi* (Ciudad del Vaticano 1975) n.78.

¹³⁴⁶ La buena noticia se destina principalmente al Israel sufriente, a «los pobres» y a los sencillos de corazón que guardan la voluntad de Dios (cf. Is 61,1). Es pues un mensaje de consolación. El concepto religioso de pobre se aplica a los «*anawin*» o «pobres de Yahvé» (*anaw* alude al piadoso y al humilde ante Dios) que son los destinatarios del anuncio, como dice el profeta: «En esto he de fijarme: en el mísero y en el abatido, y en el que respeta mi palabra» (Is 66,2). Durante el *Shabat*, en la Sinagoga de Nazaret se cumple la lectura la profecía de Isaiás, porque Jesús, el enviado de Dios, anuncia la Buena Nueva a los pobres (cf. Lc 4,16-19).

Sobre la figura de los *anawin*, consúltese A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé* (Cerf, París 1967); *Los pobres de Yahvé* (Nova-Terra, Barcelona, 1965).

alcanzando máxima¹³⁴⁷ plenitud con Cristo (cf. Mt 11,27; Jn 1,14.17; 14,6; 17,1-3; 2Cor 3,16; 4,6; Ef 1,3-14). Por tanto, la petición de Moisés se cumple con Jesús, porque él sí dialoga cara a cara con el Padre y como dice al apóstol Felipe: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre [...]. Las palabras que os digo no las digo por mi cuenta; el Padre que permanece en mí es el que realiza las obras» (Jn 14,9-10). Así, la relación con el sujeto vivo de la Escritura reafirma no tener la consideración de simple literatura. Naturalmente, el grado de dificultad que supone adentrarse en el contenido de los setenta y tres libros de que se compone, añadido a esto la lejanía cronológica de los textos, no ayuda a entablar relación con un texto de tal naturaleza al hombre de mentalidad postmoderna.

Luis Sánchez Navarro (1965-) se pregunta si es posible aplicar un mínimo de coherencia a las palabras de la Biblia, a la Escritura como *locutio Dei*, el hablar de Dios (cf. VD 8-9)¹³⁴⁸. Su reflexión es evidente: sin tener en cuenta a la Iglesia que procede precisamente de la palabra de Dios, «la Biblia es sólo un conjunto de libros del pasado, por iluminadores y enriquecedores que puedan ser; y entonces la exégesis se convierte, no en fuente de certezas, sino en conglomerado de hipótesis»¹³⁴⁹. En este aspecto, interesa escuchar también la voz de Joseph Ratzinger: «Para mí la exégesis ha seguido siendo siempre el centro de mi trabajo», ya que «la Sagrada Escritura fue realmente para nosotros ‘alma de nuestros estudios teológicos’»¹³⁵⁰.

¹³⁴⁷ En el contexto metafísico y teológico, la cristología de Xavier Zubiri (1898-1983) presenta cierto interés, sobre todo por tratarse de un tema poco investigado. Consúltase «el problema de la revelación de Dios al hombre desde la filosofía primera zubiriana» en el capítulo «Cristo, ‘maximidad’ de la revelación de Dios» al mundo y al hombre. Cf. M. CANTOS APARICIO, *El problema de la revelación de Dios desde una filosofía primera en X. Zubiri. Fundamentación, índole y maximidad* (Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2014) 545-615.

¹³⁴⁸ BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia *Verbum Domini* (Ciudad del Vaticano 2010).

¹³⁴⁹ L. SÁNCHEZ NAVARRO, «Lectura eclesial de la Escritura» en G. RICHI ALBERTI (ed.), *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger* (Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2011) 21-28.

¹³⁵⁰ Con esas palabras Ratzinger muestra su agradecimiento al profesor Maier, a quien le atribuye el mérito de abordar los estudios bíblicos desde la perspectiva del método histórico-liberal. Cf. J. RATZINGER *Mi vida. Autobiografía* (Encuentro, Madrid 1997, 2005) 78-79.

9.1. La hermenéutica de la fe como vía de acceso a la Escritura

Frente a la expresión latina *exégesis* el término de origen griego *hermeneia* es relanzado de nuevo como un método autónomo de interpretación durante el Renacimiento y la Reforma¹³⁵¹. He aquí que cualquier interpretación conlleva una *precomprensión* de aquello que se pretende interpretar. Acercarse a un texto sin un bagaje intelectual encuentra seguramente gran dificultad. A partir de una tradición, como es el caso del cristianismo, el intérprete comienza su labor, en la que la fe, que por sí misma posee un carácter hermenéutico, tiene un papel fundamental, pues nos encontramos con el círculo famoso de *creer para comprender y comprender para creer*. Acercarnos al texto bíblico nos conduce pues a la categoría de la fe, que, según indica Ricoeur, «es el límite de toda hermenéutica, a la vez que el origen no hermenéutico de toda interpretación; el movimiento sin fin de la interpretación comienza y se acaba en el riesgo de una respuesta que ningún comentario engendra ni agota»¹³⁵².

En su *Jesús de Nazaret*, Benedicto XVI conjuga la hermenéutica (la apropiación comprensiva de un texto, en particular de un texto bíblico) según la disciplina histórica y teológica, para conseguir así «reflexionar únicamente sobre las palabras y las acciones de Jesús [...] guiado por la hermenéutica de la fe, pero teniendo en cuenta con responsabilidad la razón histórica, necesariamente incluida en esta

¹³⁵¹ Véase el interesante estudio realizado por V. Mannucci (1932-1995) sobre la hermenéutica bíblica y su problemática en la época moderna, marcada por la trayectoria seguida en el ámbito de la filosofía y de la teología protestante. Cf. V. MANNUCCI, *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura* (Desclée de Brouwer, Bilbao 1998) 265-290. Desde otra perspectiva, la desmitización como método interpretativo no trata de destruir el misterio de Dios, sino su contemplación desde la existencia personal. A partir de la filosofía existencialista de Heidegger, Rudolf Bultmann utiliza el término hermenéutica como el arte de la exégesis, es decir, de la interpretación mediante los principios y las concepciones que la han de guiar. Cf. K. BARTH - R. BULTMANN - K. RAHNER *et alii*, *Antología de teólogos contemporáneos* (Kairós, Barcelona 1969) 49.

¹³⁵² Con palabras de Paul Ricoeur, «la hermenéutica procede de la precomprensión de aquello mismo que interpretando trata de comprender». P. RICOEUR, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique: en Du texte à l'action* (Seuil, Paris 1986) 119-133, cita pág. 130, en X. ETXEBERRIA, «La constitución hermenéutica de la fe y la revelación bíblicas según Paul Ricoeur»: *Estudios Eclesiásticos* 73 (1998) 261-279.

misma fe»¹³⁵³. El trabajo exegético de ninguna manera debe renunciar al método histórico, de lo contrario, si se deja de lado el acontecimiento histórico o al *sujeto vivo* de la Escritura, la fe cristiana corre peligro de ser eliminada. El ámbito eclesialístico pues, es el que posibilita la comunión con la Palabra de Dios. En definitiva, se trata de «una hermenéutica que encuentra su hábitat natural en la vida de la Iglesia»¹³⁵⁴. A pesar de ello, Ratzinger alerta de lo insuficiente que puede resultar el método histórico-crítico si se erige como método indispensable que no reconoce sus propios límites. En este sentido, es menester entender que dicho método no puede agotar la interpretación de los textos bíblicos, porque su investigación solamente se circunscribe a textos del pasado que no poseen ninguna capacidad de actualización. De esto se deduce que sin perjuicio de las dificultades propias que entraña recuperar acontecimientos del pasado, lo cierto es que el método histórico-crítico muestra poco interés por el valor añadido de la palabra humana y la unidad de los textos de la Escritura. Dicho esto, el Concilio Vaticano II –en la Constitución dogmática *Dei Verbum*– formula cuáles son los elementos metodológicos a tener en cuenta para una correcta interpretación de la Escritura. En primer lugar, se han tener presente los géneros literarios y su contexto. En segundo, la unidad de la Escritura y la Tradición eclesial viva a lo largo de los siglos y la analogía de la fe (cf. DV 12)¹³⁵⁵. Así, para realizar una correcta lectura desde la heurística bíblica, a partir de la indagación o investigación del sentido literal e histórico, la búsqueda deberá destacar y descubrir el valor histórico del acontecimiento cristiano¹³⁵⁶. En

¹³⁵³ J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección* (Encuentro, Madrid 2011) 6-9, *O.C.*, VI/1, 383-386. «I tre volumi di *Gesù di Nazaret* sono un esempio, seri e luminoso, di corretto impiego del método storico-critico, e, al contempo, di un esercizio maturo di una esegesi credente e teologica, capace di tener conto di tutta la storia della tradizione fino alla vita più recente e attuale della Chiesa». FONDAZIONE VATICANA JOSEPH RATZINGER-BENEDETTO XVI, *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger-Benedict XVI. I Vangeli: Storia e Cristologia. La ricerca di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI* Vol. I (Librería Editrice, Città del Vaticano 2013) 12.

¹³⁵⁴ L. SÁNCHEZ NAVARRO, «Lectura eclesial de la Escritura» en *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger* (Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2011) 26.

¹³⁵⁵ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución dogmática sobre la divina Revelación *Dei Verbum* (Ciudad del Vaticano 1965).

¹³⁵⁶ La dimensión histórica es totalmente determinante para penetrar en el origen del acontecimiento cristiano. De ahí que la teología ocupe un lugar preeminente en la propia historia. Cf. J. P.

efecto, la propia historia forma parte esencial de la fe cristiana. De esto se deduce, como señala Ratzinger, que «el Jesús de los evangelios es una figura históricamente sensata y convincente»¹³⁵⁷.

Al ser una disciplina histórica y teológica, la exégesis tiene la función de reconocer la hermenéutica de la fe, pues desarrollada de manera correcta junto a la hermenéutica histórica, forma parte de la totalidad de una metodología no excluyente. En definitiva, se trata de una exégesis canónica destacada por la lectura unitaria de los textos sagrados y por la observancia de los aspectos propuestos por la Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación. Todo ello, sin ofrecer oposición al método histórico-crítico por exigencia de la propia fe. Sin duda para el papa Ratzinger es necesaria la «articulación entre dos géneros de hermenéutica muy diferentes entre sí [...], y por medio de ella las grandes intuiciones de la exégesis patristica podrán volver a dar frutos en un contexto nuevo»¹³⁵⁸. De ahí que la exégesis teológica requiere de los dos niveles metodológicos indicados anteriormente, con el fin de evitar el riesgo de dualismo tan frecuente en el estudio de las Escrituras. Se trata de dos metodologías recíprocas que evitan la separación entre exégesis y teología, un peligro que en opinión de Ratzinger a menudo «se produce incluso en los niveles académicos más elevados» (cf. VD 34-36)¹³⁵⁹.

ESPINOSA ARCE, «Algunas claves para considerar la relación entre teología e historia en el pensamiento de Joseph Ratzinger»: *Cuestiones teológicas* Vol. 44 n. 101 (2017) 95-115. Sobre el acontecimiento pascual desde la perspectiva eclesiológica en la historia, véase F. RODRIGO POLANCO «Ontología e historia en el pensamiento de Joseph Ratzinger»: *Teología y Vida* Vol. 52 (2011) 479-501.

¹³⁵⁷ J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración*, 18, O.C. VI/1, 103.

¹³⁵⁸ Ratzinger se refiere a las indicaciones ofrecidas por el exégeta alemán Marius Reiser respecto a nuevas vías de la exégesis, sin perder de vista el método histórico-crítico, en su obra: M. REISER, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik* (Mohr Siebeck, Tübingen 2011). Ratzinger cita la edición de 2007. Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 6-7, O.C. VI/1, 384.

¹³⁵⁹ El teólogo Ratzinger aborda la hermenéutica de la fe desde los *dos niveles metodológicos*, sin oposición entre ellos, sino todo lo contrario. BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia *Verbum Domini* (Ciudad del Vaticano 2010).

No hay que olvidar que la exégesis histórica afirma la existencia de una cristología temprana, surgida inmediatamente después de la muerte de Jesús, es decir, desarrollada casi en su totalidad en apenas unos pocos años después de la crucifixión. Así se desprende del himno cristológico más antiguo¹³⁶⁰ que se refiere a la *kénosis* o abajamiento, a la humillación y exaltación de Jesús¹³⁶¹. En realidad, lo que está en juego no es sino la correcta relación entre fe y razón, y el combate de una hermenéutica amenazada por el peligro del dualismo y de la crítica secularizada. Como sostiene Amato (1938-), la interpretación cristológica dada por Benedicto XVI arranca del dato bíblico veterotestamentario, pero insertado en la cultura y la historia de la época. Por tanto, la base de su ejemplar hermenéutica no es otra que la propia solidez de los textos, en particular de los evangélicos¹³⁶². En su cristología, el papa alemán hace uso de la obra de John Paul Meier precisamente porque en

¹³⁶⁰ Se trata del gran himno filipense (Flp 2,6-11). La ciudad de Filipos –principal colonia de Macedonia– fue edificada por Filipo de Macedonia, padre de Alejandro Magno, en el siglo IV a.C., y conquistada por los romanos en el siglo II a.C. Se trata de la primera comunidad fundada por Pablo en Europa, en la que la primera persona convertida al cristianismo es una comerciante de púrpura llamada Lidia (Hch 16,9). El apóstol viaja a Filipos durante el año 49, después de haber tenido en sueños, una visión de un macedonio que le pide ayuda. Sobre san Pablo y su Carta a los Filipenses pueden consultarse algunas de las siguientes obras en castellano: J. M. GARCÍA PÉREZ, *La catequesis más consoladora de San Pablo* (Encuentro, Madrid 2002); J. CARRÓN PÉREZ - J. M. GARCÍA PÉREZ, *Cuándo fueron escritos los evangelios. El testimonio de san Pablo* (Encuentro, Madrid 2001); J. CARRÓN PÉREZ, «Los adversarios de Pablo en 2 Corintios»: EstB 57 (1999); M. HERRANZ MARCO, *San Pablo en sus cartas* (Encuentro, Madrid 2008), esta última obra incluye la presentación de Benedicto XVI.

¹³⁶¹ Según Ratzinger «no nos gusta la idea de que alguien descienda de lo alto. Nada queremos saber de la palabra ‘condescendencia’: queremos igualdad». Ahora bien, la humillación máxima o el abajamiento más extremo de Dios permite la transformación del mundo y del hombre, que de ello resulta engrandecido. En el AT (Sal 40,7-9) y en el NT (Hb 10,5-7), la interpretación bíblica del descenso del Hijo pone de manifiesto lo mucho que desagrada a Dios los sacrificios y las oblaciones, frente a cumplir su voluntad manifestada en la teología de la Encarnación y de la cruz (Flp 2,6-8). Cf. J. RATZINGER, *El camino pascual* (BAC, Madrid 2005) 73-79. También podemos añadir uno de los primeros oráculos del protoisaías que denuncian la hipocresía: «¿A mí qué vuestros sacrificios? – dice Yahvé–. Harto estoy de holocaustos de carneros [...] no me agrada la sangre de novillos, de corderos y machos cabríos» (Is 1,11).

¹³⁶² A. AMATO, Contenido teológico del «*Gesù di Nazaret*» di Joseph Ratzinger e la sua esemplarità metodologica in FONDAZIONE VATICANA JOSEPH RATZINGER-BENEDETTO XVI, *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger-Benedict XVI. I Vangeli: Storia e Cristologia. La ricerca di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI* Vol. I, 348 (trad. propia).

ella se aprecia lo insuficiente que resulta el modelo propuesto por la exégesis histórico-crítica, ya que deja entrever, sus limitaciones metodológicas¹³⁶³. En efecto, para los teólogos y para cualquiera que desee conocer e interpretar correctamente la Palabra de Dios, la razón por la que es recomendable no prescindir de la relación entre el Magisterio de la Iglesia y la exégesis estriba en la importancia que tienen los textos, a los que no se debe violentar mediante un exceso de historicismo o de posiciones ideológicas. Esta posición ha marcado profundamente el itinerario teológico de Ratzinger, recordado por él mismo en el aniversario del centenario de la creación de la Pontificia Comisión Bíblica¹³⁶⁴, de la que fue su presidente desde noviembre de 1981 hasta su elección a la cátedra petrina. En aquella ocasión el teólogo alemán recordaba a su profesor de Nuevo Testamento Friedrich Wilhelm Maier (1883-1957), quien fue excluido del ámbito académico en 1912 por sostener en la cuestión sinóptica la teoría de las dos fuentes: Marcos y fuente Q (*Quelle*), tesis que posteriormente fue aceptada¹³⁶⁵. Maier, animado sin duda por los resultados obtenidos por la teología protestante, empleaba el método histórico en sus investigaciones, pero sin huir de la dimensión propiamente teológica de la interpretación, pues los textos encierran mucho más que palabras humanas¹³⁶⁶.

9.2. Principales hitos para la exégesis católica

De modo sumaráisimo y de acuerdo con el Magisterio, resulta interesante resaltar algunos momentos contemporáneos más importantes en el desarrollo de la hermenéutica bíblica católica. En el prólogo de la Constitución dogmática *Dei*

¹³⁶³ La obra cristológica de John Paul Meier (1942-) se compone de cinco volúmenes publicados a lo largo de una década. Es una de las fuentes con la que dialoga Ratzinger en su *Jesús de Nazaret*. J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus* (Doubleday, Nueva York 1991-2001); trad. esp. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* I-V (Verbo Divino, Navarra 1998-2017).

¹³⁶⁴ PONTIFICA COMISIÓN BÍBLICA, «La relación entre Magisterio de la Iglesia y exégesis», ponencia del cardenal Joseph Ratzinger con ocasión de los cien años de la constitución de la Pontificia Comisión Bíblica (Ciudad del Vaticano, 2003).

¹³⁶⁵ Maier es para Ratzinger el profesor «estrella» de la Facultad de Teología en Múnich, además de «un hombre profundamente creyente y un sacerdote preocupado de la correcta formación de los jóvenes que se le encomendaban». J. RATZINGER *Mi vida. Autobiografía* (Encuentro, Madrid 1997, 7^a 2005) 76-77.

¹³⁶⁶ Cf. J. RATZINGER - P. BEAUCHAMP - B. COSTACURTA - I. DE LA POTTERIE *et alii.*, *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica* (Palabra, Madrid 2003) 175-178.

Filius de 1870, se advierte por los padres conciliares del Vaticano I del peligro que se cierne sobre la Biblia debido a las posiciones del protestantismo liberal. Poco tiempo después, en cierta medida se inicia la renovación bíblica en el ámbito teológico con la encíclica *Providentissimus Deus* (1883) de León XIII, que recomienda no sólo la hermenéutica católica sino el estudio de las lenguas orientales y la crítica histórica, considerada oportuna para dotar al exégeta católico de capacidades argumentativas frente al adversario. No obstante, el movimiento modernista, iniciado por el francés Afred Loisy, por influencia de las posturas críticas del protestantismo, en particular de Harnack, pone en entredicho la posible apertura hermenéutica y la propia labor de la Comisión Bíblica¹³⁶⁷. A partir de 1943, con la encíclica de Pío XII *Divino afflante Spiritu*¹³⁶⁸ surge un nuevo impulso en el modo de entender la relación entre el Magisterio y la lectura científica e histórica de la Escritura. En ese momento se vislumbra una postura más acorde con la visión histórica de los evangelios, admitida por la Comisión Bíblica en 1964 y reflejada en el documento conciliar *Dei Verbum* de 1965.

Así el Concilio Vaticano II marca un nuevo e importante hito sobre la correcta interpretación de la Escritura, gracias a la aplicación del método histórico y de la hermenéutica teológica¹³⁶⁹. Cuarenta años más tarde, en su exhortación apostólica *Verbum Domini*, el papa teólogo agradece los beneficios alcanzados en el ámbito exegético gracias a la Constitución dogmática sobre la divina revelación, en lo que se refiere a la importante revalorización de la Palabra de Dios, la reflexión teológica sobre la revelación y el estudio de la Sagrada Escritura (cf. DV 3)¹³⁷⁰.

¹³⁶⁷ Cf. V. MANNUCCI, *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura* (Desclée de Brouwer, Bilbao 1998) 260-261.

¹³⁶⁸ La encíclica de Pío XII sobre los estudios bíblicos es publicada el 30 de septiembre, festividad de san Jerónimo, autor de la *Vulgata*, esto es, la versión latina de la Biblia traducida directamente del hebreo a finales del s. IV por encargo del papa san Dámaso. Pío XII, Carta encíclica sobre los estudios bíblicos *Divino afflante spiritu* (Ciudad del Vaticano 1943), ASS 335 (1943) 309-319 (DH 3825-3831).

¹³⁶⁹ Cf. J. RATZINGER - P. BEAUCHAMP - B. COSTACURTA - I. DE LA POTTERIE *et alii.*, *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, 175-187.

¹³⁷⁰ Cf. BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia *Verbum Domini* (Ciudad del Vaticano 2010). Se puede consultar el epígrafe

Benedicto XVI nos indica cuál es el camino para leer correctamente la Escritura inspirada por la acción divina. Por un lado, seguir la ruta de la metodología histórica, y por otro, transitar a través de la dimensión sobrenatural, con la *razón ampliada* y potenciada por la luz de la fe. Como sostiene Ratzinger, «la opinión de que la fe como tal no conoce absolutamente nada de los hechos históricos y debe dejar todo eso a los historiadores es gnosticismo: semejante opinión desencarna la fe y la reduce a pura idea»¹³⁷¹. Ciertamente, la exhortación apostólica declara que la Escritura no es «una palabra escrita y muda, sino el Verbo encarnado y vivo», lo que demuestra en sí misma que «la fe cristiana no es una ‘religión de libro’»¹³⁷².

Otro aspecto destacable en atención a los recursos de carácter filológico e histórico aportados por la exégesis moderna se encuentra en el papel fundamental del Catecismo de la Iglesia Católica¹³⁷³, sin perjuicio del protagonismo de la tradición patrística y medieval en lo concerniente al reconocimiento del sentido literal de la Escritura, necesario para afrontar una adecuada interpretación de la misma (CCE 116)¹³⁷⁴. Es menester señalar que la tarea de la coordinación del grupo de los

«Acerca de la Constitución dogmática sobre la divina Revelación *Dei Verbum*» en J. RATZINGER, *Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II. Formulación, transmisión, interpretación O. C. VII/2* (BAC, Madrid 2016) 664-739.

¹³⁷¹ J. RATZINGER, «La relación entre Magisterio de la Iglesia y exégesis», *Escritura e interpretación*, 185.

¹³⁷² La Sagrada Escritura es la Palabra de Dios transmitida vivamente por medio de la Tradición (cf. DV 7). Es decir, la palabra atestiguada e inspirada por obra del Espíritu, con una importante dimensión cósmica, porque la Creación es obra del *Logos*, de la razón creadora de la que habla la Escritura (cf. DV 8), en particular el libro de la Sabiduría que dice: «pues por la grandeza y hermosura de las criaturas se descubre, por analogía, a su Creador» (Sb 13,5).

¹³⁷³ El catecismo enfatiza en el vínculo existente entre Magisterio y Tradición, e interpreta y «lee serenamente la Escritura como palabra actual [...] como fuente viva», sin perder de vista «las tendencias esenciales de la exégesis más reciente». J. RATZINGER, *Caminos de Jesucristo* (Cristiandad, Madrid 2004, ²2005) 148-149.

¹³⁷⁴ La lectura viva de la Biblia en el seno de la Iglesia permite la conservación e interpretación de la Palabra de Dios (cf. DV 14). Para tal fin es necesario la concordancia de los cuatro sentidos de la Escritura, el sentido literal y el espiritual; de éste se alcanza un sentido alegórico, moral y anagógico. Cf. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (n. 116-119). En cuanto a los antecedentes, destinatarios, directrices, ideas fundamentales, además de la introducción a las cuatro partes en que se divide el Catecismo, véase J. RATZINGER - C. SCHÖNBORN, *Kleine Hinführung zum Katechismus der Katholischen Kirche* (Neue Stadt, München 1993); trad. esp.: *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica* (Ciudad Nueva, Madrid ²1995). Acerca de la necesidad de un Catecismo de la Iglesia Católica y su espectacular

obispos encargados de redactar el nuevo Catecismo fue encomendada por el papa Juan Pablo II al cardenal Ratzinger¹³⁷⁵. El gran éxito alcanzado por el texto –incluso en el mundo profano– no es otro que ofrecer la grandeza de la imagen de Jesús. Sin embargo, la aprobación del texto trajo consigo inevitables discusiones. En efecto, con su honesta capacidad de análisis, Ratzinger afirma contundentemente que «es una brecha en el muro de silencio de la indiferencia; la fe es nuevamente sal que hiere y cura, una llamada que empuja a tomar decisiones»¹³⁷⁶.

Ante los estudiantes de la Universidad de Tubinga, en una conferencia pronunciada a finales de 1968, el profesor Ratzinger habla del enfrentamiento y la polémica suscitada en torno a la aparición del *Catecismo holandés*. De paso recuerda cuál es el origen del Catecismo, situado en la baja Edad Media. En el protestantismo la interpretación normativa de la Escritura es primordial, pero sin duda también lo es en el ámbito del catolicismo, dada la propia vinculación existente entre la doctrina y el primer anuncio o *Kerigma*¹³⁷⁷. Así es, la interpretación

acogida a nivel mundial (sólo en los Estados Unidos las ventas alcanzaron los dos millones de ejemplares en 1996), véase en J. RATZINGER *Evangelio, Catequesis, Catecismo* (EDICEP, Valencia 1996) 7-17.

¹³⁷⁵ Durante la lección impartida el 9 de julio de 1993 en El Escorial (Madrid), con ocasión del Curso sobre Catecismo organizado por la Universidad Complutense de Madrid, Ratzinger aborda diversos temas como son: su preparación a partir del Sínodo de 1985; el género literario ante la alternativa de catecismo o compendio; los destinatarios del texto; su amplia autoría como acto de colegialidad y de autoridad; y las reflexiones sobre la estructura y el contenido del mismo. El Curso es clausurado con una rueda de prensa ofrecida por el cardenal bávaro. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL - J. A. MARTÍNEZ CAMINO (Eds.) *El Catecismo posconciliar. Contexto y contenidos* (San Pablo, Madrid 1993) 47-64; BENEDICTO XVI, *Todo lo que el Cardenal Ratzinger dijo en España*, 71-100; J. RICO PAVÉS, «El Catecismo de la Iglesia Católica: Naturaleza, género literario y autoridad doctrinal a la luz de su recepción eclesial»: *Teología y Catequesis* n.122 (2012) 67-106.

¹³⁷⁶ El peligro de algunas de las imágenes erróneas de Jesús es básicamente la dificultad de entablar una relación viva con alguien que el paso del tiempo ha empobrecido. Ratzinger apunta al Jesús lejano y pobre del primer volumen de *Un judío marginal*, del que habla Meier como de «una abstracción teórica» alejada de la realidad. Frente a la imagen del *judío marginal*, el Catecismo en cambio ofrece al Cristo real de los Evangelios, pero sin renunciar por ello a los avances de la exégesis moderna, porque no se trata de «una interpretación fundamentalista de la Biblia». Cf. J. RATZINGER, *Ser cristiano en la era neopagana* (Encuentro, Madrid 1995) 67-85.

¹³⁷⁷ El primer catecismo publicado en 1528 en el ámbito protestante servirá de modelo para fijar los objetivos del llamado *pequeño catecismo* de Lutero, que verá la luz un año más tarde en 1529. Después de la primera mitad del siglo XX se difunde –no sin polémica–, el *catecismo holandés* (1966).

histórica de la Escritura realizada por el Magisterio no significa en absoluto que el dogma sea el fin de la reflexión, «sino la sublimación de lo reflexionado hasta las alturas de lo indiscutible e imperecederamente digno de ser pensado»¹³⁷⁸. La realidad divina necesita de las palabras humanas para ser expresada, ya que «el principio que crea la unidad de toda la historia pasada y presente y que la llena de sentido es el acontecimiento histórico de Cristo, que da también al futuro su unidad»¹³⁷⁹.

10. PRESUPUESTOS CRISTOLÓGICOS

La cristología de Ratzinger se caracteriza por la búsqueda personal del rostro de Jesús, pero sobre todo por ofrecer un aspecto fundamental para el cristianismo: la identidad del Jesús de la historia y del Cristo de la fe. De este modo, la fórmula calcedonense que permite el acceso a la figura indivisible del Jesús de los evangelios y del Cristo de la fe es una clave potente en su *Jesús de Nazaret*. Una obra dirigida a los expertos teólogos, los creyentes, y cualquier lector crítico interesado en la relectura unitaria de la Biblia, libre de las visiones fragmentarias y subjetivas tan frecuentes en los últimos dos siglos.

10.1. El Jesús histórico y el Cristo de la fe

Apoyado en la hermenéutica de la fe y en la profesión de Pedro en Cesárea de Filipo¹³⁸⁰, y sin renunciar a los descubrimientos históricos y filológicos, en su

Posteriormente, en el ámbito de la Iglesia Católica, tras seis años de trabajos encomendados a obispos, teólogos y laicos, se publica en 1992 el texto oficial de «un catecismo verdaderamente católico» en el que se incluyen también propuestas de las iglesias orientales. Cf. J. RATZINGER, *Palabra en la Iglesia*, 55-56; ÍD., *Evangelio, Catequesis, Catecismo*, 7.

¹³⁷⁸ Para Schlier el dogma no es producto de una inclinación propia del hombre tendente a dogmatizar, sino la culminación del consenso de fe que continúa lo pensado siempre de un modo provisional, atendiendo a los problemas que surgen en torno a «la inteligencia de la fe». H. SCHLIER, *Teología bíblica y dogmática, en Problemas exegeticos fundamentales en el Nuevo Testamento* (FAX, Madrid 1970) 45-46; J. RATZINGER, *Teología e Historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe* (Sígueme, Salamanca 1972) 122.

¹³⁷⁹ J. RATZINGER - P. BEAUCHAMP - B. COSTACURTA - I. DE LA POTTERIE *et alii.*, *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, 48.

¹³⁸⁰ «Pero vosotros, ¿quién decís que soy yo?», entonces Simón Pedro contestó: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo». No se trata de la revelación de la carne y de la sangre, como afirma Jesús, sino

obra teológica cumbre Ratzinger nos presenta las dos dimensiones de Cristo¹³⁸¹. La obra *Jesús de Nazaret* acogida con entusiasmo y una gran difusión contiene un variado elenco bibliográfico y numerosas citas de autores católicos y protestantes, además de ortodoxos rusos, judíos o filósofos ateos, con los que el papa Benedicto dialoga sobre el encuentro con el misterio de Jesús¹³⁸². Su propuesta no es otra que la fe en Jesucristo, el Verbo encarnado, el Salvador universal¹³⁸³. Para ello, parte de «la humildad del oír y el ver que conduce a la verdadera percepción»¹³⁸⁴, tratando así de escuchar y prestar atención a las fuentes que atestiguan que Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre (cf. Hb 13,8), porque para Ratzinger la búsqueda del Jesús verdadero implica el ayer, el hoy y la eternidad¹³⁸⁵. Así, desde la argumentación histórica resalta la superioridad de Jesús, su poder que a través de los siglos se extiende sin depender de nuestras construcciones mentales ni de nuestros propios deseos¹³⁸⁶, sino del espacio histórico de la Iglesia.

Sin el Resucitado la Iglesia se convierte en una mera organización, quizás la más resistente frente a los avatares históricos, pero al fin y al cabo una estructura humana. A causa de la separación entre Jesús de Nazaret y Cristo se ha terminado

que tal revelación procede del Padre (cf. Mt 16, 16-17). Véase J. RICO PAVÉS, «Palabras de fe en el hombre que las pronuncio: la confesión de Pedro»: *Toletana* n.24 (2011) 31-40.

¹³⁸¹ Sobre la dimensión humana del Jesús de la historia y la divina del Cristo de la fe, véase la opinión de un experto biblista en la publicación C. M. MARTINI, «Las dos dimensiones de Cristo»: *El Mundo* [Sección opinión] (30 de mayo de 2007).

¹³⁸² Gnilka, Harnack, Moltmann, Pesch, Meier, Guardini, Soloviev, Neusner o Nietzsche, son algunos de los autores citados por Benedicto XVI en su búsqueda personal del rostro de Jesús.

¹³⁸³ Apoyándose en la Sagrada Escritura y en la Tradición de la Iglesia, la CTI sostiene la pretensión universal del cristianismo, reafirmando la posición cristológica de la encíclica *Redemptoris missio* (1990). COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, Documento *El cristianismo y las religiones* (Ciudad del Vaticano 1996) n.49.

¹³⁸⁴ Cf. J. RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor*, 19.

¹³⁸⁵ Por ese motivo el encuentro con Cristo apunta al amplio horizonte de las tres dimensiones del tiempo. Cf. J. AMADO (ed.), *El pensamiento de Benedicto XVI sobre la fe, la Iglesia y el mundo* (Libros-libres, Madrid 2005) 42.

¹³⁸⁶ De lo contrario –como señala Ratzinger– Jesús tan sólo sería un gran fundador como tantos otros. Cf. H. U. VON BALTHASAR - J. RATZINGER, *¿Por qué soy todavía cristiano? ¿Por qué permanezco en la Iglesia?*, 86, *O.C.* VIII/2, 1151.

asociando a la fe de la Iglesia la figura de Cristo, alejada del hombre y vinculada cada vez más al poder eclesiástico¹³⁸⁷.

Nuestro teólogo ahonda sobre el sentido fundamental del cristocentrismo. Para ello se interroga sobre cuál es el propio carácter de la predicación de Jesús, y advierte de que las figuras erróneas de Jesús como un simple personaje del pasado difícilmente pueden decir algo válido al hombre de hoy. No basta el entusiasmo despertado por las investigaciones de Meier en su distinción entre el *Jesús histórico* y el *real* –este último de imposible acceso para la crítica histórica–¹³⁸⁸, ni tampoco las imágenes controvertidas del Jesús vinculado al movimiento zelote cuya misión es combatir una situación opresora, o la del máximo representante de la bondad personificada que pone la otra mejilla, e incluso la imagen del bebedor y comilón rodeado a menudo de publicanos y prostitutas (cf. Mt 11,19). Todas ellas distan de la seriedad y del rigor oportuno, dejando insatisfecho al creyente¹³⁸⁹. Si sólo observamos en Jesús al revolucionario o al marginado socialmente que, alzándose en

¹³⁸⁷ Cf. J. AMADO (ed.), *El pensamiento de Benedicto XVI sobre la fe, la Iglesia y el mundo*, 57.

¹³⁸⁸ H. Küng acusado por Meier de emplear ambas figuras indistintamente, asegura que de Jesús de Nazaret se tienen «incomparablemente más datos históricos seguros» y fiables que de las fuentes que hablan de Buda, Confucio y Lao-Tse. Cf. H. KÜNG, *Ser cristiano* (Cristiandad, Madrid 1977) 179-191. No obstante, en opinión de Meier, al hombre de hoy le resulta difícil acceder al Jesús histórico por la ausencia de autoría de cualquier escrito u obra suya. Aunque el propio Meier llama la atención sobre el abundante conocimiento que tenemos acerca del personaje en cuestión. Cf. J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Vol. I (Verbo Divino, Navarra 1998) 47-51. Pues bien, podemos preguntarnos: ¿la publicación de un escrito ofrece mayor posibilidad a Jesús de alcanzar el título de Mesías? ¿El Hijo de Dios necesita una producción literaria para hacer saltar por los aires las leyes de la naturaleza? ¿El *Logos* encarnado debe ofrecer al mundo una obra como hacen los mortales? Como dice la Escritura, Jesús sólo escribió con el dedo en la tierra mientras los escribas y los fariseos le presentan a una mujer sorprendida en adulterio para tentarle y acusarle de incumplimiento de la ley mosaica (cf. Jn 8,6). Sin embargo, sobre Jesús de Nazaret no han cesado nunca las publicaciones en los dos últimos milenios.

¹³⁸⁹ La figura de Jesús jamás ha perdido presencia. Ha sido indagada desde muchos ángulos. Desde las interpretaciones filosóficas puramente racionalistas entre otras, como la de Spinoza, Kant, Hegel y Nietzsche, hasta las originadas a la luz de la fe y de la razón como son las de Pascal, Kierkegaard, Stein y el propio Ratzinger. También es interesante la propuesta de Tilliette, la filosofía sustentada en la cristología en la que Cristo inspira al filósofo. Cf. X. TILLIETTE, *El Cristo de la filosofía* (Desclée de Brouwer, Bilbao 1994) 10-11. La figura de Jesús tampoco es ajena a las numerosas opciones de carácter político, como es el caso del Cristo libertador e incitador de una Iglesia combatiente. El protagonista de un Cristo marxista a partir de categorías socio-políticas, peligrosamente reductivas y alejadas de la propia realidad. Consúltense M. MACHOVEC, *Gesù per gli atei* (Citadella, Asis 1973); M.

favor de los oprimidos finalmente es ajusticiado por las autoridades romanas, no estaremos lejos de otros personajes como son Gandhi, Martin Luther King o Che Guevara.

Hans Küng sostiene en su famosa obra *Christ Sein*, que «el Cristo de los cristianos es una persona muy concreta, humana, histórica: el Cristo de los cristianos no es otro que *Jesús de Nazaret*»¹³⁹⁰. Pero si le despojamos de toda cristología, difícilmente estaremos ante una figura válida para todos los hombres de todos los tiempos y lugares. Sólo su filiación divina, esto es, Jesús hijo de hombre¹³⁹¹ e Hijo de Dios, permite reconocer la actuación de Dios en la historia y la consideración de la oferta de salvación para judíos y paganos¹³⁹².

10.2. Fe y razón en la cristología

Para Ratzinger, sólo si se reconoce a Cristo se puede interpretar correctamente el cristocentrismo que encuentra en la fórmula ontológica calcedonense su

BELO, *Lectura materialista del evangelio de Marcos* (Verbo Divino, Navarra 1975). Además, es interesante señalar la presencia de Cristo en otras religiones como son: hinduismo, budismo, judaísmo, islam, e incluso religiones primitivas o tribales y sectas. Véase la bibliografía aportada en J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones I. El judaísmo. El islam* (BAC, 2015) y A. AMATO, *Jesús el Señor* (BAC, Madrid 1998, 2009). Por último, tampoco son escasas las imágenes de Jesús en el séptimo arte, entre las más populares destacan: *El evangelio según san Mateo* (actualmente catalogada como un clásico del cine), película italo-francesa dirigida en 1964 por Paolo Pasolini; *Jesus Christ Superstar* (trasgresora visión de los últimos momentos de la vida de Jesús de Nazaret, inspirada en la ópera rock del mismo nombre), dirigida en 1973 por Norman Jewison; *Jesús de Nazaret* (miniserie basada en los cuatro evangelios) dirigida en plena época posconciliar por Franco Zeffirelli en 1977; sin olvidar *la Pasión de Cristo*, una durísima versión dirigida por Mel Gibson y estrenada en el año 2004. Por último, en 2016 es llevada a la gran pantalla *Risen*, la cinta de Kevin Reynolds.

¹³⁹⁰ H. KÜNG, *Ser cristiano* (Cristiandad, Madrid 1977) 180.

¹³⁹¹ En este título mesiánico aplicable a Jesús (Mt 8,20) resuena la distancia entre Dios y el hombre (Dn 7,13; 8,17) y las palabras que Dios dirige a su profeta: «Hijo de hombre, ponte en pie, que voy a hablarte» (Ez 2,1).

¹³⁹² El sentido fundamental del cristocentrismo está presente en la obra *Dogma und Verkündigung*, publicada en 1973 y dedicada a von Balthasar. En el origen de la obra se encuentran algunos de los diálogos mantenidos por Ratzinger con sacerdotes, homilías, artículos, etc. Escrita en su última etapa académica en la Universidad de Ratisbona, en ella se recogen varias líneas importantes del pensamiento teológico dogmático del teólogo alemán. Cf. J. RATZINGER, *Palabra en la Iglesia* (Sígueme, Salamanca 1976) 38-46.

máxima expresión. Este es el punto cardinal de la doctrina y de la predicación cristiana, que evita la separación u oposición entre la cristología bíblica y la cristología dogmática. Son dos modos distintos de acceder al único misterio de Jesús y acoger la verdad siempre desde la libertad humana, pues como señala Ratzinger *la libertad sin verdad no puede ser verdadera* si se entienden bien las palabras de Jesús: «la verdad os hará libres» (Jn 8,32)¹³⁹³. Dicho esto, la verdadera interpretación de la Escritura y del dogma nos introduce en el ámbito de la cultura hebrea y griega. Así pues, el dogma es la fórmula de fe vinculante, que expresa o que encierra implícitamente la Escritura. El dogma es una síntesis de fe y razón, de fe bíblica y de razón griega o metafísica. Si es posible la fe sin la razón (tal cosa es fideísmo), en cambio no es posible teología sin razón, porque la teología es el intento de la razón de penetrar racionalmente en el dato de la fe tal y como lo presenta la Revelación. Hoy tiene plena validez el acontecimiento bimilenario de la venida del Señor del que todo depende sólo si se tiene en cuenta que «donde sólo quede el hombre Jesús, tampoco el hombre permanece mucho tiempo»¹³⁹⁴, pues como dice el libro del Eclesiastés en un cierto tono existencialista: «Vanidad de vanidades, todo es vanidad [...] nada nuevo hay bajo el sol» (Qo 1,9).

¹³⁹³ Ratzinger propone una interpretación neocalcedonense en la tesis 5ª de su cristología espiritual, para ello parte del misterio de la unidad teándrica de la persona divina de Jesús, con el fin de ofrecer la adecuada interpretación de las dos naturalezas y una hipostasis-persona. Cf. RATZINGER, *Miremos al traspasado* (Fundación San Juan, Rafaela-Santa Fe 2007) 38-44.

¹³⁹⁴ Si sólo permanece el hombre Jesús, Ratzinger se pregunta si no está condenada entonces a desaparecer la fe. Karl Jaspers atribuye gran importancia a Jesús «en cuanto prototipo humano», en su modo recto de ser hombre, a la altura de Sócrates, Buda y Confucio. Pero para nuestro autor no deja de ser una existencia excepcional sin validez alguna para todos los tiempos. Sólo si Jesús es el Hijo –el Dios hecho hombre–, sólo entonces nos encontramos con «el asombroso acontecimiento del que todo depende». Cf. J. RATZINGER, *El Dios de los cristianos. Meditaciones* (Sígueme, Salamanca 2009) 89-90. Véase K. JASPERS, *Grandes filósofos. Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús*. Vol. I (Tecnos, Madrid 2013). Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración*, 343, O.C. VI/1, 333.

CAPÍTULO 4. LA CRISTOLOGÍA RATZINGERIANA: SÍNTESIS DEL LARGO RECORRIDO INTELECTUAL

¿Tiene el hombre capacidad para reconocer cualquier verdad? ¿Puede un hombre convertirse en medida de ella? El Cristo de la fe, el Jesús que sale al paso del hombre a través del Nuevo Testamento y derriba los cercos del pensamiento propio, es la única realidad consistente, pues en Él se rompen las medidas humanas. Sólo Él –añade Ratzinger– es el origen de toda medida, por ello murieron los mártires y viven los cristianos de todos los tiempos¹³⁹⁵.

En este capítulo nos sumergimos en el estudio cristológico, nutrido de una potente dimensión histórica de la fe, con una exigente mirada retrospectiva hacia la historia pasada. Este es el requisito fundamental de una fe sustentada más que por el espíritu humano por una serie de sucesos perfectamente localizados temporal y geográficamente¹³⁹⁶. Lejos de cualquier sistema de pensamiento, la esencia del cristianismo no es otra que creer en Jesucristo no como un fundador más de otra religión, como es Buda, Confucio o Mahoma, sino como Aquel que, habiendo bajado del Cielo, se inserta en la historia de los hombres. De ello se deduce que Jesús es una persona que actúa históricamente, pero que muestra el rostro de Dios. El cristianismo no es una filosofía, ni tampoco «un amasijo inmenso de dogmas y preceptos; la fe cristiana consiste en ser tocados por Dios y ser sus testigos»¹³⁹⁷.

Aquí el contexto histórico-teológico será clave para interpretar la composición cristológica ratzingeriana. Buscaremos en él las principales notas ofrecidas por nuestro autor, que tras su largo camino interior emprendido en permanente diálogo con la teología y el devenir histórico, nos presenta su obra cumbre. En este sentido, su amplio trabajo cristológico aglutina parte de su contribución docente y numerosas publicaciones que han visto la luz en el transcurso de sesenta años de

¹³⁹⁵ Cf. J. RATZINGER, *El Dios de los cristianos. Meditaciones* (Sígueme, Salamanca 2009) 92.

¹³⁹⁶ Cf. ÍD., *Teología e Historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe* (Sígueme, Salamanca 1972) 105.

¹³⁹⁷ E. SAN MARTÍN, *El alma de Benedicto XVI. Pensamientos y reflexiones de un humilde trabajador de la viña del Señor* (CCS, Madrid 2005) 73-75.

búsqueda personal en el ámbito del desarrollo eclesiológico. Este enorme trabajo culmina durante su pontificado con la publicación de los tres volúmenes de *Jesús de Nazaret*¹³⁹⁸. Esta es la razón determinante del porqué se afronta su estudio en este capítulo. Una exposición, análisis y valoración de la perspectiva cristocéntrica, que de acuerdo con Tomás de Aquino, encuentra preeminencia en el campo del saber y de toda empresa teológica¹³⁹⁹.

Alertado por la discontinuidad producida durante la década de los años cincuenta, entre el «Jesús histórico y el Cristo de la fe»¹⁴⁰⁰, Joseph Ratzinger-Benedicto XVI intenta buscar nuevamente al Jesús de los evangelios, pero sin ocultar al Cristo de la fe. Durante muchos años el teólogo alemán ha ido al encuentro del Jesús real, lejos de la desconfianza transmitida por las imágenes de un Jesús revolucionario o libertador que lucha por echar abajo el poder romano fracasando en su intento, o del Jesús moralista cuya opción son los pobres. Para nuestro autor, el error de la teología de la liberación no es otro que leer la historia anacrónicamente y someter

¹³⁹⁸ Véase el prólogo del cardenal G. L. Müller, entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre la obra de *Jesús de Nazaret* y los escritos cristológicos, en J. RATZINGER, *Obras Completas. Jesús de Nazaret. Escritos de cristología* VI/1 (BAC, Madrid 2015) XI-XIII.

¹³⁹⁹ José Rico Pavés recuerda que la cristología debe ser la clave de bóveda del estudio teológico en el que convergen todas las demás disciplinas teológicas. Véase *Contemplar el misterio de Jesucristo*, en J. RICO PAVÉS, *¡Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo! Cristología* I (EDICE, Madrid 2015) 22-23; TOMÁS DE AQUINO, *STh.* III, véase la Introducción (BAC, Madrid 1994) 3-8. En este sentido también se pronuncia Juan Pablo II al afirmar: «Las diferentes disciplinas teológicas deben enseñar de tal manera que, de las razones internas del objeto propio de cada una y en conexión con las otras disciplinas, tanto las filosóficas como las ciencias antropológicas, resulte bien clara la unidad de toda enseñanza teológica, y todas las disciplinas converjan hacia el conocimiento del misterio de Cristo». JUAN PABLO II, Constitución apostólica sobre las universidades y facultades eclesiásticas *Sapientia christiana* (Ciudad del Vaticano 1979) art.67 §2.

¹⁴⁰⁰ El «zig-zag de la teología» entre ambas figuras viene provocado en parte por las propuestas cristológicas presentadas en 1906 por Albert Schweitzer (1875-1965), traducidas al inglés en 1910 con el título *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its progress from Reimarus to Wrede* (Macmillan, 1968). A ello se une la visión de Harnack y las aportaciones de Bultmann en su *Das Verhältnis der urchristlichen Chirstusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg, 1960). Cf. P. BLANCO, *La Teología de Joseph Ratzinger. Una introducción* (Palabra, Madrid 2011) 385. J. RATZINGER, *Caminos de Jesucristo* (Cristiandad, Madrid 2004, 2005) 57-64; ÍD., *Obras Completas. Jesús de Nazaret. Escritos de cristología* VI/2 (BAC, Madrid 2021) 965-971.

a Cristo a los criterios políticos de los hombres de hoy¹⁴⁰¹. Por su parte, con el acostumbrado estilo argumentativo que tanto le caracteriza, nos presenta la historia de un modo inteligente y con un claro espíritu crítico. De esta forma, con su trilogía sobre Jesús de Nazaret Ratzinger pone broche de oro a su itinerario teológico y a sus ensayos cristológicos. Así pues, basada en la razonabilidad de la fe en Jesucristo, su cristología nace de la Escritura, es decir, de la confesión de Pedro y de los testimonios cristológicos pospascuales, aunque naturalmente también de la cristalización de las fórmulas que han visto su desarrollo durante el curso histórico de la teología dogmática.

Entre las obras más representativas de la cristología ratzingeriana destacamos, con fecha de la primera edición, aunque con título correspondiente a la versión española: *El Camino pascual* (1985); *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y caridad* (1989); *El sábado de la historia* (1998) o *Caminos de Jesucristo* (2003). Asimismo, nuestro autor nos ha dejado una interesante reflexión y meditación sobre la fundamentación teológica de la cristología espiritual en su obra *Miremos al tras-pasado* (1984). Años más tarde, siendo entonces Prefecto de la Congregación de la

¹⁴⁰¹ En sus indagaciones Ratzinger descubre el nexo de unión entre el camino y la liberación, y además encuentra la importancia altamente significativa de la relación existente entre los conceptos de libertad-pobreza-vida y camino-verdad-vida. Una relación en principio un poco dudosa para nuestro teólogo, pero en la que el camino se fundamenta en la teología del éxodo; la verdad en la categoría inseparable de la libertad, de ahí que para él «la ignorancia es dependencia, es esclavitud: el que no sabe, es esclavo»; y, por último, la propia vida como acceso a la verdad alejada de la mentira que lentamente se instala en las culturas de muerte. Cf. J. RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor* (Sígueme, Salamanca 1999, ³2011) 14-39.

Sobre la controversia que ofrece la teología de la liberación, la apreciación de Fischer es que Ratzinger se sitúa no sólo en contra de obispos latinoamericanos de la ciudad de Medellín comprometidos con la «opción preferencial por los pobres» (1968), sino que a su juicio también se opone a una buena parte de Occidente. Aquí señala las palabras no poco certeras del teólogo alemán: «una cultura que convence a la gente de que la única meta de la vida es el placer y el interés privado, es diabólica». A ello añade Ratzinger, «si buscamos la verdad del cristianismo sólo en lo natural, y no también en lo sobrenatural, le arrebatamos a la fe su promesa originaria y mutilamos al ser humano, cuya característica especial es superar la naturaleza». H.-J. FISCHER, *Benedicto XVI. Un retrato* (Herder, Barcelona 2005) 25-30. Obviamente, Ratzinger reconoce a Jesús en los pobres, en los débiles, en aquellos que sufren, pero su rostro también debe ser reconocido de manera actual y presente en el misterio de la Eucaristía, como lo hicieron los discípulos de Emaús en el camino (Lc 24,13-35). J. RATZINGER, *Caminos de Jesucristo* (Cristiandad, Madrid 2004, ²2005) 30; ÍD., *Obras Completas. Jesús de Nazaret. Escritos de cristología VI/2* (BAC, Madrid 2021) 745.

Doctrina de la Fe, en su obra *Un canto nuevo para el Señor* (1989), a través de tres interesantes estudios sobre la fe, Ratzinger ofrece sus exposiciones sobre la situación de la cristología. Una magnífica ayuda para los creyentes que deseen ponerse en camino hacia el Jesús real, en busca del Jesús de los evangelios. Finalmente, tras una larguísima etapa de estudio e investigación, siendo ya Papa, publica con grandísimo éxito su obra más personal, los tres volúmenes de *Jesús de Nazaret*. Se trata de un estudio en el que se percibe una *cristología desde arriba* o descendente, aunque realmente la intención de Benedicto XVI es encontrar al Jesús real a partir de una *cristología desde abajo*, elaborando así una cristología ascendente¹⁴⁰² que permita evitar el error en que incurre la exégesis crítica, ocupada exclusivamente en la diezmada figura del *Jesús histórico*, atrapada y olvidada en el pasado, pero sobre todo desposeída de su carácter divino. Naturalmente, Ratzinger agradece a la exégesis moderna los recursos y conocimientos aportados para el estudio de los textos sagrados. En este sentido, como sostiene José Rico Pavés, «Benedicto XVI, que conoce bien los resultados de las investigaciones histórico-crítica sobre Jesús, se sirve de lo mejor de la exégesis católica reciente para dar un paso más»¹⁴⁰³.

Para la historia de los hombres, la relevancia de la identidad y la misión de Jesús de Nazaret descansa en dos claves o caminos diferentes, coexistentes ambos en el Nuevo Testamento. Por un lado, el ascendente cuya cristología se inspira en los evangelios sinópticos, y el por otro, el descendente sustentado en clave joánica y paulina. De tal manera que, la cristología ascendente de clara tendencia arriana –por subestimar la naturaleza divina de Jesús– se basa en la misión de Jesús asumida desde su Bautismo hasta la Pascua, momento en que tras subir a Jerusalén es aclamado como Hijo de Dios. Por el contrario, la cristología descendente, con

¹⁴⁰² También tienen interés otras cristologías que ponen el acento en distintos modelos de la cristología católica, como por ejemplo son: La cristología cósmica de Pierre Teilhard de Chardin; la cristología trascendental de Karl Rahner; la cristología trinitaria de Hans Urs von Balthasar; la cristología histórica de Walter Kasper y la cristología escatológica de Marcello Bordini. En su obra *El Señor*, Amato incluye también otras interpretaciones de Jesucristo insertadas en la cristología contemporánea como es el Cristo «libertador» latinoamericano, el Cristo en Asia, en África, la cristología inculturada o en contexto, etc. Cf. A. AMATO, *Jesús el Señor* (BAC, Madrid 1998, 2009) 46-72.

¹⁴⁰³ Véase en *Misión de la Cristología hoy*, en J. RICO PAVÉS, *¡Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo! Cristología II* (EDICE, Madrid 2015) 13.

una clara tendencia al monofisismo y al docetismo, privilegia la divinidad de Jesús, como *Logos* preexistente encarnado (prólogo Jn 1,1-18) o lo que es lo mismo, Su condición divina (Flp 2,6-11).

Dicho lo anterior, Ratzinger formula razonablemente aquellas cuestiones que a su juicio nunca deben perder interés para la investigación crítica. ¿Qué ocurrió realmente tras la condena en el Sanedrín y la muerte de Jesús? ¿Cómo y cuándo se formó la cristología que nos ha llegado? ¿De qué modo, en vista de la formulación de la fe, comunidades tan diversas y desconocidas entre sí alcanzaron un alto grado de convicción sobre lo ocurrido? ¿Cómo un hombre aparentemente como los demás hace saltar las categorías de comprensión del resto de los hombres?¹⁴⁰⁴. Ciertamente, no son cuestiones baladíes, sino razones de peso y argumentos que brindan a Ratzinger la posibilidad de indagar en la Escritura y en los aspectos más relevantes de la teología dogmática, con el fin de presentar sus argumentos en favor de la unidad del Jesús histórico y el Cristo de la fe¹⁴⁰⁵. Ahora bien, debido a la amplitud de la materia de que se trata, ello exige de nosotros la búsqueda de un principio conductor que nos permita presentar el recorrido de su vasta obra cristológica, con un criterio que no es otro que su larga búsqueda interior y personal del Señor, sustentada en el binomio fe y razón.

1. EL JESÚS DE LOS EVANGELIOS

El Ratzinger teólogo, profesor, cardenal y pontífice ha buscado durante varias décadas al Jesús histórico y real, es decir, el Jesús de los evangelios que muestra el rostro de Dios (Jn 14,9-10) y que conduce a los hombres a la comunión con Él. En efecto, gracias al Hijo encarnado «hallamos realizada esta ‘alquimia’ que transforma al ser humano en el ser divino»¹⁴⁰⁶.

¹⁴⁰⁴ Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración* (La Esfera de los Libros, Madrid 2007) 19-20, O.C. VI/1, 103-104.

¹⁴⁰⁵ Sobre la relación entre ambas figuras, véase J. VIDAL TALÉNS, «Líneas maestras de la cristología de J. Ratzinger»: *Communio* 7 (2007) 97-121.

¹⁴⁰⁶ J. RATZINGER, *El camino pascual* (BAC, Madrid 2005) 161; ÍD., *Orar*, 100.

Así pues, la visión preminentemente teocentrista preside la cristología ratzingeriana, que desarrollada a lo largo de su extensa vida académica, nunca ha dejado de estar presente en su labor como teólogo y en el desempeño de los cargos de Prefecto y Pontífice. Sin duda, Ratzinger hace teología a partir de la Escritura, lo que le faculta a ser considerado como un exégeta teólogo o más bien como un teólogo exégeta¹⁴⁰⁷. En su búsqueda personal del rostro del Señor deposita su total y plena confianza, pero sólo desde la imagen lógica y comprensible del Jesús de los textos neotestamentarios¹⁴⁰⁸. He aquí entonces que el encuentro con el Jesús histórico de su cristología conduce irremediabilmente a Dios.

Ahora bien, los interesantes resultados obtenidos a partir de la perspectiva de la crítica histórica no poseen suficiente consistencia para negar la certeza del origen fundamental de la cristología, que se remonta a los tiempos del propio Jesús. Para otro de los estudiosos sobre el Jesús histórico, el británico James Dunn (1939-2020), un gran erudito del Nuevo Testamento, Jesús de Nazaret es el centro definitorio del cristianismo cuya identidad es el Cristo, el mismo Jesús que había desarrollado su misión en Galilea y Judea y que resucitó en Jerusalén tras su muerte en la cruz¹⁴⁰⁹. En efecto, el origen y fundamento de la teología neotestamentaria nace

¹⁴⁰⁷ La discusión provocada en torno a la publicación de los dos primeros volúmenes de *Jesús de Nazaret*, según Thomas Söding (1956-), se debe exclusivamente a la tesis ratzingeriana basada en la comprensión histórica de Jesús desde su comprensión teológica, es decir, desde Dios. En efecto, Ratzinger presenta su investigación según la visión evangélica, en particular desde la perspectiva joánica, porque «a Dios nadie lo ha visto jamás: lo ha contado el Hijo Unigénito que está en el seno del Padre» (Jn 1,18). En G. RICHI ALBERTI (ed.), *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger* (Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2011), cf. T. SÖDING, «Jesucristo según el Nuevo Testamento» 69-95.

¹⁴⁰⁸ Los evangelistas, conociendo quizá una parte o tal vez la totalidad de la obra de los otros, actúan con total independencia, lo que no implica que unos respondan a la realidad histórica y otros no. Ahora bien, para una adecuada exégesis es interesante acudir también a los resultados de los estudios realizados desde la perspectiva lingüística (filología bilingüe). Es decir, recurrir al original semítico –a la lengua aramea original de la tradición evangélica–, pues de ahí que los resultados obtenidos permiten esclarecer muchas de las contradicciones aparentes de los textos. Véanse J. M. GARCÍA PÉREZ - J. CARRÓN PÉREZ, *Los supuestos relatos ficción y leyendas en los Evangelios* (Encuentro, Madrid 2004); M. HERRANZ MARCO, *Jesús de Nazaret, el misterio de su persona y su obra* (Compañía Bibliográfica, S.A., Madrid 1976); ÍD., *Los evangelios y la crítica histórica* (Cristiandad, Madrid 1978); J. M. GARCÍA PÉREZ, *Los orígenes históricos del cristianismo* (Encuentro, Madrid 2007).

¹⁴⁰⁹ En efecto, el cristianismo nace del impacto producido por la misión, muerte y resurrección de Jesús. Según James Douglas Grant Dunn todo ello se puede expresar del siguiente modo: «[Jesús]

del Jesús prepascual y de su propio recorrido histórico, que con una profunda carga cristológica y soteriológica, determina la posibilidad de interpretar toda su existencia histórica a la luz de la Pascua. La encarnación, el bautismo, su predicación y los milagros, así como su pasión, muerte y resurrección son el verdadero fundamento de la cristología. Como sostiene Guardini, lo que podemos saber de la vida de Jesús por los Evangelios «desde la perspectiva histórico-biográfica, es tan casual como preciso»¹⁴¹⁰.

En la medida en que la teología desarrolla sus presupuestos sobre bases históricas, existe la obligación de buscar respuestas a ciertos interrogantes: ¿qué ocurrió con los seguidores de Jesús tras la crucifixión? ¿Por qué se volvieron a reunir después de su dispersión? ¿Cómo es posible que un desenlace tan catastrófico produjera una comunidad a la vez tan sólida? He aquí que la solidez de la fe pascual se encuentra en el núcleo de todos estos interrogantes, pero sin duda también es imprescindible preguntarnos cómo se llegó a esa fe.

Tal y como Ratzinger observa, cuando la crítica histórica rebasa sus propios límites y se pronuncia de antemano sobre lo que es posible e imposible históricamente, no hace más que alejarse de un modo torpe e irreconciliable con el verdadero conocimiento, es decir, con las experiencias aportadas por los primeros testigos y transmisores de la fe originada en Israel¹⁴¹¹. En este aspecto, es menester indicar que la cristología de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI comprende el análisis histórico y teológico de los acontecimientos más importantes de la vida de Jesús.

era el cubo de la rueda, y los radios que partían directamente de él, en su misión histórica y en su impacto inmediato soportaban la llanta, que hacia el final del siglo II empezaba a definir la rueda del cristianismo y lo que hallaba más allá de ella». En este sentido, podemos afirmar con Dunn que el deseo humano de historias es satisfecho con la historia de Jesús. Cf. J. D. G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos* Vol. III, *Ni judío ni griego. Una identidad cuestionada*, (Verbo Divino, Navarra 2018) 859-860.

¹⁴¹⁰ Para Guardini la discusión misma sobre Jesús queda absolutamente bajo la influencia de su ser. La expresión «yo soy» implica un estar ahí, un modo de sustanciarse, porque él «es lo último y más íntimo», más allá del amor, de las palabras, de los milagros, de la sabiduría y de la doctrina. Toda la plenitud y la grandeza de su existencia se encuentran traspasadas por dichas palabras. Cf. R. GUARDINI, *La realidad humana del Señor. Aportación a una psicología de Jesús* (Guadarrama, Madrid 1960) 37, 57, 217-218.

¹⁴¹¹ Cf. G. LOHFINK, *Jesús de Nazaret. Qué quiso, quién fue* (Herder, Barcelona 2013) 21, 479.

Desde el bautismo en el Jordán, momento en que da comienzo su vida pública, hasta la entrada en Jerusalén, el lugar donde Jesús vive su Pascua y los últimos momentos de su vida terrenal.

La trilogía sobre *Jesús de Nazaret* en esencia constituye un riguroso trabajo de investigación, acomodado fundamentalmente a la hermenéutica de la fe. Como se ha indicado, sin despreciar los resultados de la exégesis histórico-crítica, la consideración de nuestro autor es que dicho método ha quedado agotado tras dar de sí todo lo que podía ofrecer para una adecuada investigación¹⁴¹². Por su parte, él continuará con su trabajo cristológico animado por las reacciones más que positivas de exegetas de la talla de Martin Hengel, Peter Stuhlmacher y Franz Mußner, pero sin ninguna intención de presentar una nueva cristología, pues según sus propias afirmaciones, ya existían en lengua alemana sobre dicha materia un número importante de obras. Su intención se dirige más bien a proporcionar un tratado, una *summa* culmen de su propio camino teológico o búsqueda personal. En definitiva, un itinerario que permite al lector comprender las palabras y las obras de Jesús y, por ende, también los misterios de su vida¹⁴¹³.

2. NACIMIENTO E INFANCIA DE JESÚS

En el último volumen de su cristología Benedicto XVI aborda la infancia de Jesús. Considerado éste por el propio autor como la antesala de los otros dos volúmenes publicados previamente, constituye el resultado de una promesa realizada algún tiempo atrás. En efecto, tras su elección para ocupar la sede episcopal de Roma, Ratzinger calibra sus fuerzas y el tiempo disponible frente a la posibilidad de no poder completar su obra. Así, tomada la decisión de aplazar *Los relatos de la infancia*, finalmente el pequeño libro se pone en manos de los lectores cinco años después del primer volumen. En dicha obra, Ratzinger nos ofrece una gran riqueza exegética sobre el acontecimiento histórico narrado por Mateo y Lucas en cuanto a la infancia de Jesús se refiere. Algunos sucesos como el nacimiento de Juan el

¹⁴¹² Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 6, O.C. VI/1, 384.

¹⁴¹³ Cf. *Ibíd.*, 5-10, O.C. VI/1, 383.

Bautista, el del propio Jesús en la ciudad de Belén o el contacto con el contexto histórico y geográfico de los Magos de Oriente, son una ayuda imprescindible y necesaria para llegar hasta el Señor¹⁴¹⁴.

La pregunta sobre el origen de Jesús de Nazaret es ineludible. Según el cuarto evangelista, el hombre Jesús es el acampar del *Logos* eterno, la morada o la tienda del verbo (cf. Jn 1,1-14). En cambio, en una larga lista genealógica que se extiende de varón a varón¹⁴¹⁵ hasta Jesús, Mateo indica a David como origen del linaje de Jesús, aunque se advierte que de algún modo la cuestión del origen de Jesús queda sin resolver. En efecto, el esquema generacional presentado por Mateo dice: «...y Jacob engendró a José, esposo de María, de la que nació Jesús» (Mt 1,16). Aquí, aunque de manera menos explicitada que la ofrecida en el relato lucano¹⁴¹⁶,

¹⁴¹⁴ Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *La infancia de Jesús* (Planeta, Barcelona 2012) 7-8, O.C. VI/1 (BAC, Madrid 2015) 5.

¹⁴¹⁵ En el amplísimo elenco dinástico de Jesús, Mateo presenta el derecho de sucesión otorgado sólo entre los varones interrumpido con la presencia de cuatro mujeres extranjeras consideradas pecadoras: Tamar, Rahab, Rut y la mujer de Urías (Mt 1,3-6). Se recuerda que las mujeres socialmente carecían de importancia en la transmisión de los derechos familiares o dinásticos.

¹⁴¹⁶ Aunque la narración de Lucas sobre el nacimiento de Jesús es distinta, no por ello los datos pierden coherencia si se comparan con Mateo. En definitiva, se trata de la concepción de un niño sin concurso de varón. Como dice el pasaje lucano de la Anunciación (Lc 1,26-38) –en alusión a la sombra de la Nube–, María concibe al descendiente de David e Hijo del Altísimo pero no de modo carnal, sino por obra del Espíritu Santo. Para el estudio mariológico, se recomiendan algunos títulos en castellano considerados de interés: J. RATZINGER - H. U. VON BALTHASAR, *Maria Kirche im Ursprung* (Johannes, Freiburg 1980 41997); trad. esp.: *María, Iglesia naciente* (Encuentro, Madrid 1999); J. RATZINGER, *Pensieri mariani e Maria, Madre del sì* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007); trad. esp.: *María, Madre del sí. Pensamientos marianos* (Ciudad Nueva, Madrid 2009); O. SEMMELROTH, *¿María o Cristo?: Cristo como meta de la devoción a María* (FAX, Madrid 1963); J. GALOT, *La fe de María y la nuestra* (Mensajero, Bilbao 1975); A. MULLER, *Reflexiones teológicas sobre María, madre de Jesús: la mariología en perspectiva actual* (Cristiandad, Madrid 1985); H. U. VON BALTHASAR, *María hoy* (Encuentro, Madrid 1988); C. POZO, *María en la escritura y en la fe de la Iglesia* (BAC, Madrid 31988); *María en la obra de la salvación* (BAC, Madrid 1990); *María, nueva Eva* (BAC, Madrid 2005); S. DE FIORES, *María en la teología contemporánea* (Sígueme, Salamanca 1991); *María Madre de Jesús: síntesis histórico-salvífica* (Secretariado Trinitario, Salamanca 2003); J. AUER, *Curso de teología dogmática. IV/2, Jesucristo, Salvador del mundo. María en el plan salvífico de Dios* (Herder, Barcelona 1990); B. FORTE, *María, la mujer icono del misterio. Ensayo de mariología simbólico-narrativa* (Sígueme, Salamanca 1993); S. DE FIORES - V. FERRARI SCHIEFER - S. M. PERRELLA, *Mariología* (San Paolo, Milano 2009); S. DE FIORES -S. MEO, *Nuevo Diccionario de Mariología* (San Pablo, Madrid 2011); K. RAHNER, *María, madre del Señor* (Herder, Barcelona 2012).

Mateo responde a un hecho incontestable, a saber, que en la concepción de Jesús no interviene José.

Ciertamente, tanto el nacimiento como la resurrección de Jesús son dos hechos en los que la intervención de Dios en la historia es considerada piedra de escándalo para el espíritu ilustrado. Sin duda, el problema se palpa incluso en la posibilidad de expresarlo en lenguaje humano, porque se trata de conocer acontecimientos que han sido experimentados por la vía del testimonio y que tocan de lleno y directamente a la «inteligencia misma de la revelación»¹⁴¹⁷.

Se trata, en efecto, de hechos para los que no existen analogías ni paralelos¹⁴¹⁸ y menos aún, un modo de indagarlos a nivel empírico¹⁴¹⁹. Pero en ambos casos nos encontramos con acontecimientos que han quedado insertados en la historia, que son piedra de toque de la fe y que por supuesto manifiestan la grandeza de Dios¹⁴²⁰. Más aún, se trata de algo muy superior a nuestra débil y umbrátil inteligencia, a nuestra limitada visión de la realidad, demasiado pequeña para comprender el poder de Dios. En este sentido recordemos como dice san Ireneo: «la Palabra de Dios, que habitó en el hombre, se hizo también Hijo del hombre, para

¹⁴¹⁷ En su continuado trabajo sobre el testimonio, Javier Prades sostiene que «el testimonio expresa la forma adecuada de transmitir la fe en el mundo. [...] Pero su influjo no se limita a la dimensión 'hacia fuera', sino que toca de lleno la inteligencia misma de la revelación y por ende de su transmisión eclesial. Investigarlo es un modo de contribuir a la necesidad de comprender la tarea que le toca a la Iglesia en las sociedades plurales de occidente, tanto en el orden de la reflexión teológica como de la vida pastoral». J. M^a. PRADES LÓPEZ, *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural* (BAC, Madrid 2015) XVII.

¹⁴¹⁸ Cf. G. L. MÜLLER, *Dogmática, teoría y práctica de la teología* (Herder, Barcelona 2009) 299-301.

¹⁴¹⁹ Para Umberto Casale la ciencia empírica aporta un tipo de conocimiento reflejo y espontáneo basado en la experiencia, pero como ocurre en todos los saberes o disciplinas, ninguno la supera o la agota. Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Fe y ciencia. Un diálogo necesario* (Sal Terrae, Santander 2011) 26. La citada obra incluye ocho discursos magisteriales sobre fe y ciencia al servicio de la verdad. Véase la XX Conferencia Internacional promovida por el Consejo Pontificio para la Pastoral de la Salud sobre el genoma humano, el encuentro organizado por el Observatorio Astronómico Vaticano con ocasión del Año Internacional de Astronomía y, finalmente, la primera entrega de la edición del «Premio Ratzinger».

¹⁴²⁰ Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *La infancia de Jesús*, 57-63, *O.C.* VI/1, 39-44.

habituarse al hombre a percibir a Dios, y a Dios a habitar en el hombre, según el beneplácito del Padre»¹⁴²¹.

2.1. Y se hizo hombre

A partir de la narración lucana y en consonancia con las profecías veterotestamentarias, el papa teólogo indaga en el misterio de la encarnación. He aquí una inmensa novedad hecha realidad en el ámbito religioso judío. El Dios de Abraham, Isaac y Jacob ha cumplido su promesa gracias a Jesús, haciendo así que el reino de David «se extienda ‘de mar a mar’, de continente a continente, de un siglo a otro»¹⁴²².

Con el fin de argumentar en favor de la veracidad histórica del nacimiento de Jesús, Ratzinger nos da razón de algunos de los estudios realizados sobre la generación divina de los faraones y de los hijos de los patriarcas. En ello observa un cierto paralelismo con el relato lucano, que afirma que la generación de Jesús no obedece a la sangre sino a la acción del Espíritu (Lc 1,34-36). Se trata de un hecho tan extraordinariamente insólito¹⁴²³ que de alguna forma evoca la profética poesía de Virgilio¹⁴²⁴ y el cumplimiento de las promesas del profeta Isaías (Is 7,14). Así «la profecía es como un ojo de cerradura milagrosamente predispuesto, en el cual encaja perfectamente la llave de Cristo»¹⁴²⁵. Aunque se trata de otra perspectiva, como

¹⁴²¹ IRENEO DE LYON, *Contra las herejías*, III, 20,2.

¹⁴²² J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *La infancia de Jesús*, 39, O.C. VI/1, 27.

¹⁴²³ En una de las homilías de Adviento el cisterciense Bernardo de Claraval (1090-1153) destaca la dependencia de Dios en el momento más trascendental de la libertad humana, cuando el cielo y la tierra se paralizaron ante el «sí» (*fiat*) de María. *Adv haer* IV, 33,4 cf. H. RAHNER, *Symbole der kircher. Die Ekklesiologie der Väter* (Otto Müller, Salzburg 1964) 23.

¹⁴²⁴ Compuestas cuarenta años antes del nacimiento de Jesús, el poeta habla en las «poesías Bucólicas» de un niño engendrado por una virgen, como presupuesto para una nueva descendencia procedente de lo alto. VIRGILIO, *Hirtengedichte* (Kösel, München 1953), *Ecl* IV, 6-9 en J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *La infancia de Jesús*, 60, O.C. VI/1, 42.

¹⁴²⁵ M. REISER, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik* (Mohr Siebeck, Tübingen 2011) 328. La profecía nace del contexto socio-político en el que vivió el rey de Judá Ajaz en el año 733 a.C. La preocupante situación que se vivía debido a la coalición entre las potencias de Asiria e Israel (Efraín), llevan al profeta Isaías a hablar en nombre de Dios y anunciar una señal: «Mirad, una doncella está en cinta y va a dar a luz un hijo al que pondrá por nombre Emmanuel» que significa Dios con nosotros (Is 7-14). Sin dejar a un lado

se ha indicado, Mateo habla también del origen de Jesús en su evangelio, en su extensa genealogía que vincula a Jesús con José, descendiente de David (cf. Mt 1,1-17).

El misterio de la encarnación del Hijo de Dios no obedece entonces a la generación humana, sino a un acto de autocomunicación de Dios por la acción del Espíritu. En este sentido, los evangelios sinópticos describen la historia de Jesús a partir de sus palabras y obras, desde una cristología desde abajo, frente a la teología joánica y paulina que en términos de una cristología desde arriba, contempla la venida de Cristo al mundo desde su relación filial con el Padre, una vez llegada la plenitud de los tiempos. Así es, pues, según el cuarto evangelio: «tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo unigénito» (Jn 3,16) nacido de mujer (cf. Ga 4,4) por obra del Espíritu. Para Ratzinger *el misterio de la altura* penetra en la historia de los hombres, es decir, en la historia salvífica que, mediante el descenso, la *kénosis* o abajamiento de lo verdaderamente superior, nos recuerda que «la bajada de Dios nos sale al encuentro por primera vez en el relato de la torre de Babel [y] de la zarza ardiente»¹⁴²⁶.

2.2. Los Magos de Oriente

Entre los años 6 o 5 a.C., queda situado el nacimiento de Jesús, un acontecimiento de algún modo señalado por la conjunción astral de los planetas Júpiter, Saturno y Marte durante el signo zodiacal de Piscis. Para el astrónomo y matemático alemán Johannes Kepler (1571-1630), el fenómeno en aquel tiempo encontraría su explicación en la aparición de una nueva estrella de una luminosidad extraordinaria, una supernova que justificaría la aparición de la conocida estrella de Belén. Durante el año 4 a.C., en China también hubo noticias sobre el avistamiento de una estrella muy luminosa durante un periodo bastante largo de tiempo. Naturalmente,

la investigación de la exégesis crítica, Ratzinger indaga en la identidad del niño del que habla el profeta. En este aspecto, llega a la conclusión de que la llegada de Jesucristo –según la frase del exégeta alemán Marius Reiser– resume a la perfección las misteriosas palabras de Isaías. Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *La infancia de Jesús*, 56-57, O.C. VI/1, 39.

¹⁴²⁶ «*Descendit de caelis*-bajó del cielo». J. RATZINGER, *El Dios de los cristianos. Meditaciones* (Sígueme, Salamanca 2009) 59-63.

un encuentro planetario de tal magnitud pone de manifiesto la majestuosidad e importancia universal del acontecimiento, tal como quedó confirmado por los sabios de Babilonia cuando descubrieron el nacimiento de un gran soberano en tierras de Judá¹⁴²⁷. Según un interesante texto de Gregorio Nacianceno, los Magos siguieron la estrella en busca del nuevo rey al que adorar. De esta manera «llegó el fin para la astrología, porque desde entonces las estrellas giran según la órbita establecida por Cristo»¹⁴²⁸. Para Ratzinger esa búsqueda de los Magos procedentes de Oriente representa el alcance que entre judíos y gentiles trae consigo el nacimiento del Mesías.

En vista de ello, los sabios que proceden de tierras lejanas, movidos por la razón y el corazón, desean adorar a un niño nacido en Belén de Judea (cf. Mt 2,1-12), el «hijo de la paz» (Lc 10,6) que trae la buena noticia al mundo y a los hombres¹⁴²⁹. La larga espera está representada por Simeón y Ana, dos ancianos asiduos al Templo. Aunque envejecidos no han perdido aún la esperanza de contemplar la llegada de un niño de condición real. El justo y piadoso Simeón es el último representante del mundo profético que movido por el Espíritu (propio de la vocación profética) anhela profundamente el deseo de salvación. Finalmente, consigue ver con sus ojos y sostener con sus brazos al Dios-niño (cf. Lc 2,25-28)¹⁴³⁰. La experiencia de Simeón sirve de inspiración al brillante escritor Charles Péguy (1873-1914),

¹⁴²⁷ Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *La infancia de Jesús*, 103-107, *O.C.* VI/1, 70-74.

¹⁴²⁸ GREGORIO NACIANCENO, *Poemas dogmáticos*, V, 55-64: *PG* 37, 428-429 en BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre la esperanza cristiana *Spe Salvi* (Ciudad del Vaticano 2007) n.5.

¹⁴²⁹ En la ciudad de David ha nacido el Salvador (cf. Lc 2,11) que puede restituir la condición del hombre, que deja de ser esclavo para ser hijo y así poder clamar ¡*Abbá*, Padre! (cf. Ga 4,6-7).

¹⁴³⁰ El anciano Simeón y la profetisa Ana contemplan al niño cuarenta días después de su nacimiento, durante la fiesta de la Presentación en el Templo. Al igual que los Magos representan a los hombres que reconocen en Jesús al Mesías esperado, luz y gloria de las gentes que encuentran al Señor (Lc 2,29-38). Ratzinger recuerda que en Oriente la fiesta de la Presentación recibe el nombre de la fiesta del encuentro (*Hypapante*), que extendida posteriormente por Occidente da lugar a la fiesta de la candelaria, celebrada el 2 de febrero como el símbolo de la luz de las gentes y del mundo. Cf. BENEDICTO XVI, Homilía en la fiesta de la Presentación del Señor y XIV Jornada de la Vida Consagrada, Ciudad del Vaticano, 2 de febrero de 2010.

que describe con gran belleza cómo fue la última tarde de la vida del anciano, feliz y confortado al tomar entre sus arrugadas manos al rey de los reyes¹⁴³¹.

De este modo la historia de Israel se presenta como prototipo de historia para todos los hombres, pues la misión del niño es reunir a judíos y gentiles en un único pueblo de Dios, y con ello cumplir las promesas de alcance universal de las que habla la Escritura. Precisamente, la estrella que pone en camino a los Magos de Oriente –según Ratzinger–, es signo de la relación entre las religiones del mundo, la fe de Israel y la misión de Jesús¹⁴³². En este sentido veamos cuáles son los interrogantes a los que trata de responder Benedicto XVI: «¿quiénes eran los *astrólogos o magos*? ¿Realmente tuvo lugar algún fenómeno astronómico? ¿Qué tipo de estrella era aquella? ¿De verdad existió?»¹⁴³³.

La astronomía moderna actualmente nos puede arrojar cierta luz sobre un acontecimiento de carácter trascendental. Una de las principales hipótesis sostiene que los Magos eran hombres pertenecientes a la casta sacerdotal persa¹⁴³⁴, pero sin descartar por ello la teoría de que fueran astrónomos procedentes de Babilonia. En definitiva, son sabios interpretes del lenguaje cósmico que implícitamente habla de Cristo, o tal vez reyes que «representan el anhelo interior del espíritu humano,

¹⁴³¹ Cf. C. PÉGUY, *El misterio de la caridad de Juana de Arco* (Encuentro, Madrid 1978) 50-52.

¹⁴³² Como sostiene nuestro autor, la larguísima historia de la relación entre Israel y la Cristiandad ha estado envuelta en luces y sombras, en sufrimiento y también en momentos de entendimiento y de perdón, en una tarea de reconciliación más urgente y necesaria aún si cabe a partir de la tragedia de Auschwitz. En efecto, para el papa alemán que jamás ha ocultado su profundo dolor y sufrimiento, entonces «la humanidad atravesó por un valle oscuro». Véase el conmovedor Discurso pronunciado durante su visita a Polonia. BENEDICTO XVI, Discurso durante la visita al campo de concentración de Auschwitz-Birkenau (Polonia), 28 de mayo de 2006; Cf. J. RATZINGER, *La Iglesia, Israel y las demás religiones* (Ciudad Nueva, Madrid 2007) 17-22, *O.C.* VIII/2, 1052-1056.

¹⁴³³ J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *La infancia de Jesús*, 100-103, *O.C.* VI/1, 67-71.

¹⁴³⁴ El término «magos» en la cultura griega se emplea para designar la pertenencia a una religión con gran influencia filosófica. En este sentido, aunque se apela a la sabiduría religiosa y filosófica, también puede tener un significado emparentado con la brujería y los poderes demoniacos. No debemos olvidar que el mismo Jesús recibe la acusación de expulsar demonios con el poder de Beelzebul (Mt 12,24). El amplio trabajo del papa teólogo sobre los Magos de Oriente se basa en buena parte, en las investigaciones presentadas en G. DELLING, «voz Mágos»: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV (Kohlhammer, Stuttgart 1942) 360-363.

la marcha de las religiones y de la razón humana al encuentro de Cristo»¹⁴³⁵. En conclusión, al margen de los importantes conocimientos que tuvieran sobre los astros o la filosofía, ellos representan a los auténticos buscadores de Dios, pues esperan y buscan saber algo más fundamental y sobre todo más esencial para el hombre de todo tiempo y lugar. Es decir, desean conocer si verdaderamente existe Dios y cómo encontrarlo. Son hombres que no se conforman con la realidad existente, sino que la inquietud interior del corazón les impulsa a iniciar un camino¹⁴³⁶.

Dicho esto, el signo de la estrella es la guía de los «hombres de corazón inquieto [...] que querían reconocer la verdad sobre el hombre, sobre Dios y el mundo»¹⁴³⁷. Como sugiere Ratzinger, se trata de personas con una gran sensibilidad interior, pero como nos hace comprender Henri de Lubac, «las grandes inteligencias no son, en el fondo, sino sensibilidades muy vivas»¹⁴³⁸, capacitadas para captar las «señales sutiles que Dios envía al mundo y que así quiebran la dictadura de lo acostumbrado»¹⁴³⁹. Al emplear estos términos Ratzinger se inspira en John

¹⁴³⁵ Nos encontramos ante una historia con un profundo trasfondo bíblico. Las palabras del salmista (Sal 72,10-11) y del profeta Isaías (Is 60) que nos permiten comprender la transformación de los sabios en reyes, así como la presencia de camellos y dromedarios, convertidos en el buey y el asno del relato de la Navidad (Is 1,3). Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *La infancia de Jesús*, 101-102, *O.C.* VI/1, 70.

¹⁴³⁶ Durante el cristianismo primitivo, sobre todo en la literatura patrística y apócrifa, pero además también en las representaciones artísticas, se observa con grandísimo interés la tradición de los magos que visitaron al recién nacido en Belén. Puede consultarse: B. LÓPEZ DÍAZ, «Poderes en contraste. Análisis narrativo de Mateo 2,1-12»; O. NICOLAU BALASCH - R. RIBERA MARINÉ, «Habiendo nacido Jesús en Belén de Judea... El relato de los magos a partir del Antiguo Testamento»; J. L. ESCACENA CARRASCO, «Este niño es un sol: dioses, astros y sacerdotes en la Antigüedad»; A. SÁEZ GUTIÉRREZ, «Los Reyes Magos en los evangelios apócrifos»; A. GARCÍA SERRANO, «Oro, incienso y mirra: el sentido de los regalos a través de la historia»: *Reseña Bíblica* 104 (2019) 12-65.

¹⁴³⁷ En la figura de los Magos Ratzinger se percibe el perfecto ejemplo de «hombres movidos por la búsqueda inquieta de Dios y de la salvación del mundo». Cf. BENEDICTO XVI, *Mi legado espiritual* (San Pablo, Bogotá 2016) 15-16.

¹⁴³⁸ X. TILLIETTE, *El Cristo de la filosofía* (Desclée de Brouwer, Bilbao 1994) 12.

¹⁴³⁹ Ratzinger se refiere a «señales sutiles» percibidas por los grandes científicos como John C. Polkinghorne (1930-) o Albert Einstein y su biógrafo Abraham Pais (1918-2000), que declara tras el éxito alcanzado por la teoría de la relatividad que «este descubrimiento constituyó la experiencia emotiva con gran diferencia más intensa de la vida científica de Einstein y quizás de toda su vida general». A. PAIS, *Einstein. «Sottile è il Signore». La scienza e la vita di Albert Einstein* (Boringhieri, Torino 1986) 275; J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración*, 120, *O.C.* VI/1, 175. Pueden consultarse algunas de las obras del físico anglicano: J. POLKINGHORNE, *Ciencia*

Polkinghorne o en Abraham Pais, en sus respectivas obras sobre ciencia y fe y sobre la biografía científica de Albert Einstein. Conforme al *Catecismo*, en su obra *La Iglesia, Israel y las demás religiones*, Ratzinger aporta sus tesis y argumentos sobre estos hombres provenientes de Oriente, cuyo anhelo es la promesa mesiánica esperada por el pueblo judío. De ese modo, «la Epifanía manifiesta que la ‘multitud de los gentiles entra en la familia de los patriarcas’ y adquiere la *israelítica dignitas*»¹⁴⁴⁰.

2.3. El significado teológico de la infancia de Jesús

Según el himno cristológico de filipenses la humillación o el abajamiento de la Encarnación (Flp 2,6-11) señala que Dios hecho niño entra en la historia de los hombres, aunque sin plena aceptación de estos, como indica Juan: «vino a los suyos, más los suyos no lo recibieron» (Jn 1,11). El evangelista de la caridad, el amor, la verdad y la luz, trata de resaltar la humanidad de Jesús, pero de un modo muy particular su divinidad. La Palabra eterna de Dios hecha carne es la luz del mundo que ilumina la historia y da a conocer el misterio del Amor de Dios. Desde su visión teológica Jesús es máxima manifestación de la verdad, el Amor de Dios o la luz que brilla en la tiniebla, aunque esta no fue recibida (cf. Jn 1,5.11).

Es menester hacernos eco de la extrañeza e, incluso, del escándalo que el origen de Jesús suscitaba y que se manifestaba en preguntas como estas: ¿Pero Jesús no es acaso el hijo del carpintero José? ¿No conocemos a su padre y a su madre? ¿Cómo puede decir entonces que él ha bajado del cielo? (Cf. Jn 6-41-42; Mc 6,3). Para sus conciudadanos, la procedencia de Jesús no es desconocida, pero si el magno misterio de su origen divino en virtud del poder de Dios. De otro lado, el hacerse niño, un ser dependiente y necesitado de ayuda, denota una situación fundamental y propia de la infancia de todo hombre. En boca de Jesús figura la

y Teología. Una introducción (Sal Terrae, Santander 2000); *Explorar la realidad. La interrelación de ciencia y religión* (Sal Terrae, Santander 2007); *La fe de un físico. Reflexiones teológicas de un pensador ascendente* (Verbo Divino, Navarra 2007).

¹⁴⁴⁰ La entrada de los gentiles en el mundo judío es expresamente citada en el sermón 33 de san León Magno (PL 54,242), véase en CCE n.528. Cf. J. RATZINGER, *La Iglesia, Israel y las demás religiones* (Ciudad Nueva, Madrid 2007) 20, O.C. VIII/2, 1055.

expresión «*Abbá*, Padre» (Mc 14,36)¹⁴⁴¹. Los estudios de Joachim Jeremias evidencian que dicha expresión corresponde al lenguaje infantil, a la forma cariñosa en que un niño se dirige a su padre en el seno familiar, un modo inimaginable e irreverente para la mentalidad judía de apelar a Dios¹⁴⁴². Para Ratzinger, «el título central de Jesús, el que más propiamente expresa su dignidad, es el de ‘Hijo’». Por esta razón recuerda que la capacidad de asombro, común a niños y filósofos, está presente en el mundo griego. Ahí, concluye Ratzinger, la «secreta afinidad que existe entre el alma griega y el mensaje del Evangelio»¹⁴⁴³.

A pesar de la escasez de datos aportados por los evangelistas en torno a la infancia de Jesús, sin embargo, sabemos que «creció como judío en la *Galilea de los gentiles*; aprendió la Escritura no en la [sinagoga], sino en casa»¹⁴⁴⁴. Por el relato lucano además se conoce el episodio en que Jesús acude a Jerusalén con sus padres para celebrar la fiesta de la Pascua. Los hechos dan testimonio de la extraordinaria

¹⁴⁴¹ Para el exégeta alemán Joachim Jeremias (1900-1979), ser como niños conlleva aprender de Jesús. Él nos enseña a decir Padre (*Abbá*) y a «depositar la confianza en el Padre celestial, [a] regresar al hogar, a los brazos del padre». Cf. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento vol. I La predicación de Jesús* (Sígueme, Salamanca 1974) 186.

¹⁴⁴² Cf. J. JEREMIAS, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1966) 59-63. Puede consultarse la edición española, J. JEREMIAS, *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 2005).

¹⁴⁴³ En uno de los diálogos de Platón –de forma un tanto irónica– un extranjero considera la manera de ser de los griegos como si de eternos niños se tratase. Aunque en el diálogo, se habla de tener «almas de jóvenes, sin creencias antiguas transmitidas por una larga tradición [...]». En definitiva, la condición de asombro o de eterna sorpresa y admiración que poseen los niños, no es otra que el indiscutible tesoro que el filósofo encuentra en la realidad. En efecto, «como quiera que sea, hay un hecho indiscutible: los griegos querían ser un pueblo de filósofos, y no de tecnócratas, es decir, eternos niños, que veían en el asombro la condición más elevada de la existencia humana». La cita la toma Ratzinger del griego Stylianos Harkianakis, quien alude en su reflexión a Platón. S. HARKIANAKIS, *Orthodoxe Kirche und Katholizismus* (München 1975) 60s; PLATÓN, *Timeo* 22b; Cf. J. RATZINGER, *El camino pascual* (BAC, Madrid 2005) 83-84.

¹⁴⁴⁴ Para el estudio sobre la adolescencia de Jesús, Ratzinger recomienda un interesante artículo basado en los datos arqueológicos sobre el judaísmo imperante en los tiempos del Mesías, B. SCHWANK, «Das Theater von Sepphoris und die Jugendjahre Jesu»: *Erbe und Auftrag* 52 (1976) 119-206; y la obra de R. ARON, *Die Verborgenen Jahre Jesus* (Frankfurt, 1962); trad. esp: *Los años oscuros de Jesús* (EGA, Bilbao 1992). Cf. J. RATZINGER, *El Dios de los cristianos. Meditaciones* (Sígueme, Salamanca 2009) 76-77.

agudeza intelectual de Jesús, que a la edad de doce años, en presencia de los doctores de la *Torah*, causa gran asombro por su inteligencia y su sabiduría (cf. Lc 2,47-48). También se pone de manifiesto su origen extraordinario en el desconcertante comportamiento que muestra ante la angustia de sus padres: «¿Por qué me buscáis? ¿No sabíais que yo debía estar en las cosas de mi Padre?» (Lc 2,48-49). Lo cierto es que afirma, delante de José, que Dios es su Padre. A pesar de ello, como añade el evangelista, Jesús volvió a Nazaret y se mantuvo bajo la autoridad de sus padres.

En dicho pasaje se comienza a vislumbrar el crecimiento de la humanidad de Jesús y también un posible crecimiento de la conciencia de Jesús de su filiación divina, un aspecto de gran interés, pero a la vez de una gran complejidad sobre el que siempre ha habido debate en cristología¹⁴⁴⁵.

3. DESDE EL BAUTISMO A LA TRANSFIGURACIÓN

Resumida brevemente la infancia de Jesús, nos adentramos en el primer volumen de la trilogía cristológica de Ratzinger, que nos acerca al Jesús de los evangelios a través del estudio histórico y teológico de los momentos trascendentales de su vida¹⁴⁴⁶. Comenzamos por el bautismo de Jesús en el Jordán, contemplado

¹⁴⁴⁵ El crecimiento de la conciencia filial de Jesús es manifestado en el crecimiento de su conocimiento y de la «gracia ante Dios y los hombres». Su crecimiento «en estatura», del que habla Lucas, abre paso a la llamada «vida oculta» de Jesús (Lc 2, 51-52). En opinión de John Paul Meier se trata de unos años que no dejan de generar historias de ficción, en la mayoría de los casos basadas en el apócrifo *El Evangelio de la Infancia de Tomás*, texto que a pesar de no ser canónico ha formado parte de la tradición cristiana. Cf. J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Vol. I (Verbo Divino, Navarra 1998) 265. Así, el crecimiento en *sabiduría y estatura* de Jesús –como sostiene John Henry Newman– se encuentra alejado de toda ostentación de intelectualidad, pues Jesús enuncia y transmite las profundas verdades evangélicas, en «un lenguaje absolutamente desprovisto tanto de fuerza argumentativa como de lo que en general se considera elocuencia». J. H. NEWMAN, *La fe y la razón. Sermones universitarios* (Encuentro, Madrid 2017) 117-118.

¹⁴⁴⁶ Debemos escuchar a Romano Guardini, uno de los autores de mayor influencia en el pensamiento de Joseph Ratzinger, ya que sostiene que los evangelios sinópticos «con su gruesa realidad histórica» completan la imagen de Cristo, del sacerdote eterno de Hebreos y de la imagen formulada en el corpus paulino y joánico. Ésta última como expresión sublime del *Logos*, y de las postrimerías del que viene y es eterno según el texto del Apocalipsis. Cf. R. GUARDINI, *La imagen de Jesús, el Cristo, en el Nuevo Testamento* (Guadarrama, Madrid 1960) 133-134.

por Ratzinger como el acto de amor del Padre a su «Hijo amado» (cf. Mt 3,16-17), en el que se manifiesta públicamente la misión redentora y salvífica ya anunciada en la Antigua Alianza. Naturalmente, el bautismo en el Jordán sirve para la preparación de la humanidad de Jesús, que deberá afrontar las tentaciones en el desierto como parte de la orientación y de la historia de la existencia humana y como prueba de la filiación divina.

Otros aspectos relevantes de la obra son la vinculación del Reino de Dios con la persona de Jesús, el estudio cristológico del Sermón de la montaña, es decir, la *Torah* renovada inauditamente por Jesús cuyo verdadero núcleo es el ágape cristiano y aquella nueva relación con Dios que permite a los hombres dirigirse a Él por medio de la oración que Jesús les enseña, condensada en las palabras «pedid y recibiréis» (Jn 16,24).

Ratzinger concluye su primer volumen con una exégesis de los títulos cristológicos¹⁴⁴⁷, interesantes aportaciones sobre la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo, la trasfiguración en el Monte Tabor, la llamada radical al discipulado y algunas de las parábolas, además de las imágenes cristológicas más sublimes del cuarto Evangelio. Una prudente limitación del presente trabajo exige no entrar en detalles sobre alguno de los acontecimientos más importantes de la vida de Jesús.

3.1. El Bautismo de Jesús

La rigurosa datación lucana nos ofrece una gran precisión histórica del acontecimiento del Bautismo de Jesús en el Jordán. Con carácter general, los acontecimientos relevantes de la vida de Jesús, quedan insertados en dos ámbitos distintos, correspondientes a dos órdenes diferentes, pero al tiempo coexistentes. Por un lado, el del emperador, y por otro el de Dios¹⁴⁴⁸, como se desprende de las palabras

¹⁴⁴⁷ Sobre los Nombres con los que Jesús se designa a sí mismo y los Nombres que recibe, véase *El nombre de Jesús: Los misterios de la infancia y la vida oculta*. J. RICO PAVÉS, *¡Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo! Cristología IV* (EDICE, Madrid 2015) 9-18.

¹⁴⁴⁸ La predicación de Juan el Bautista, hijo de Zacarías e Isabel, se sitúa «en el año quince del imperio de Tiberio César, siendo Poncio Pilato procurador de Judea, Herodes tetrarca de Galilea, Filipo, su hermano, tetrarca de Iturea y de Traconítida [...] durante el pontificado de Anás y Caifás [...]» (Lc 3,1s).

de Jesús: «Lo del César, devolvédsele al César, y lo de Dios, a Dios» (Mc 12,17; Mt 22,21).

A partir del bautismo de Jesús comienza su ministerio público y la misión universal de reunir a judíos y gentiles. El bautismo como expresión del abajamiento y de la solidaridad con los hombres permite cumplir con toda justicia (cf. Mt 3,15). En efecto, Jesús –el Hijo amado y predilecto (cf. Mt 3,17)– adentrándose en el río Jordán, recibe un bautismo de penitencia y conversión de manos de Juan, entrando así en el drama de la existencia humana, lo que no conlleva en ningún caso una interpretación errónea del mismo¹⁴⁴⁹. Ciertamente, se trata de un bautismo de muerte (cf. Mc 10,38; Lc 12,50) y de la preparación para enfrentarse a las tentaciones en el desierto, que «aparecen como participación en la lucha transformadora del mundo emprendida por Jesús en el cambio de vida que se ha producido en su descenso y ascenso»¹⁴⁵⁰. La *kénosis*, como anticipo de su muerte y de su resurrección, prefigura la sangre y el agua que brotan del costado del traspasado, así como los sacramentos de la nueva vida necesarios para entrar en el Reino de Dios. Se trata de nacer nuevamente del agua y del Espíritu (cf. Jn 3,5), gracias a la misión conferida a los discípulos que deben llevar hasta los confines de la tierra (Mt 28,19-20; Mc 16,15-16). Con el bautismo, Jesús se sumerge plenamente en la condición humana salvo en el pecado¹⁴⁵¹.

Así pues, desde el prisma del misterio de la encarnación, la misión de Jesús consiste en anunciar el universalismo de la salvación, abarcando por completo la historia de Israel y del resto de naciones. La historia de Abrahán –padre de la fe–

¹⁴⁴⁹ Véanse algunas de las interpretaciones deficientes del bautismo de Jesús en términos de conversión y de capacitación de la humanidad, o como señala Benedicto XVI, el bautismo como experiencia vocacional. Cf. J. RICO PAVÉS, *Cristología y soteriología. Introducción teológica al Misterio de Jesucristo* (BAC, Madrid 2016) 96.

¹⁴⁵⁰ J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración*, 31-45, *O.C.* VI/1, 113-124.

¹⁴⁵¹ Casi un mes antes de la renuncia de Benedicto XVI comunicada el 11 de febrero de 2013, durante la Homilía de la fiesta del Bautismo del Señor, el papa teólogo señala que por el bautismo Jesús se hace penitente con nosotros, al padecer la debilidad y la fragilidad propia de la condición humana, a la que él aludirá como causa de su renuncia. Cf. BENEDICTO XVI, Homilía de la Santa Misa en la celebración de la Fiesta del Bautismo del Señor, Ciudad del Vaticano, 13 de enero de 2013.

se configura como la historia de Israel y de todos los pueblos, porque en ella se encuentra la bendición radical a partir de la cual «se bendecirán todos los linajes de la tierra» (Gn 12,3)¹⁴⁵². Sin las limitaciones propias de las alianzas anteriores, la inclusión de los paganos en el plan salvífico de Dios se manifiesta con el anuncio de la sangre que «será derramada por muchos» (Mt 26,28).

3.2. Las tentaciones de Satanás

Los evangelios narran cómo Jesús es impulsado por el Espíritu y conducido al desierto para vivir, como exigencia del descenso, en un tiempo de soledad y de tentación como hombre¹⁴⁵³. Benedicto XVI sostiene que el centro de toda tentación no es otro que apartar a Dios de nuestras vidas. La tentación que siempre está ahí, consiste en considerarnos más importantes que Dios, suplantarle, «o más bien, en hacer que los poderes que nos amenazan se conviertan en Dios»¹⁴⁵⁴, porque el engaño y la apariencia de fiabilidad que ofrecen las realidades mundanas o materiales nos hacen distraer la mirada de Dios. Naturalmente, aunque la tentación no nos invite directamente a hacer el mal, pues eso sería algo bastante burdo –como señala Ratzinger–, si puede en cambio sutilmente ofrecer aquello que Jesús rechaza y vence en su lucha, a saber, «la divinización fraudulenta del poder y del bienestar»¹⁴⁵⁵. En definitiva, en toda tentación late la vieja sugestión, aunque renovada

¹⁴⁵² Ratzinger señala que debemos estar agradecidos a nuestros hermanos judíos por la fe en el Dios único creador, que abarca y sostiene toda la historia de la salvación, porque a pesar de la conflictiva relación entre Israel y la Iglesia naciente, como nos dice san Juan: «la salvación viene de los judíos» (Jn 4,22). Por tanto, aceptar a Jesús es principalmente aceptar la revelación contenida en el Antiguo Testamento, cuya implicación también es aceptar y promover la reconciliación de Israel y el resto de pueblos. Cf. J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe* (Cristiandad, Madrid 2004) 281, véase «La herencia de Abrahán» en *O.C.* VIII/2, 1109-1112; Íd., *La Iglesia, Israel y las demás religiones* (Ciudad Nueva, Madrid 2007) 22-23, *O.C.* VIII/2, 1056-1057.

¹⁴⁵³ Los evangelios sinópticos detallan cómo «Jesús fue llevado por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo» (Mt 4,1; cf. Lc 4,2). En particular, Marcos añade que cuando Jesús fue tentado por Satanás «estaba entre animales del campo y los ángeles le servían» (Mc 1,13). Véase CCE n. 538.

¹⁴⁵⁴ J. RATZINGER, *Obras Completas. Jesús de Nazaret. Escritos de cristología* VI/2 (BAC, Madrid 2021) 717-731. La cita en pág. 719.

¹⁴⁵⁵ J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración*, 53, 70, *O.C.* VI/1, 127, 139.

con nuevas formas a lo largo de la historia: adorar la autorrealización y la planificación racional que conduce a un osado racionalismo en el que subyace –como decimos–, el antiguo y a la vez moderno pecado de querer ser como dioses. Las tres tentaciones sufridas por Jesús en el desierto se hallan siempre presentes en la historia. El tentador disimuladamente trata de instrumentalizar a Dios en beneficio propio, para empujar al hombre a que se aferre a un falso bien que haga tambalear su fe y dejar así en un segundo plano a Dios, hasta que termine desapareciendo de su vida. El papa alemán se pregunta si estamos dispuestos a seguir a Dios o al propio yo; y se pregunta si interesa realmente el Bien verdadero o por el contrario prima el interés individual y egoísta¹⁴⁵⁶.

Después de cuarenta días de ayuno en el desierto –número que abarca simbólicamente el drama de la historia–, Jesús siente hambre y es tentado del siguiente modo: «Si eres Hijos de Dios, di que estas piedras se conviertan en panes» (Mt 4,3).

La premisa de ser el Hijo de Dios se encuentra también en la segunda tentación y en boca de los que se burlan al verle en la cruz. En este sentido, Ratzinger indica la exigencia continua de pruebas, un desafío al que se encuentra sometido Jesús a lo largo de su vida histórica con el fin de avalar su identidad. A la primera tentación del diablo Jesús responde con palabras que no deben interpretarse como la indiferencia frente al hambre física que padecen los hombres, sino como el reconocimiento de una cita de la Escritura que dice: «No sólo de pan vive el hombre, sino que el hombre vive de toda palabra que sale de la boca de Yahvé» (Dt 8,3)¹⁴⁵⁷. Para Ratzinger «el hombre no puede ser redimido por el pan y el dinero. Tiene hambre de más»¹⁴⁵⁸.

¹⁴⁵⁶ Cf. BENEDICTO XVI, *Ángelus*, Ciudad del Vaticano, 17 de febrero de 2013.

¹⁴⁵⁷ Precisamente, Ratzinger denuncia las falsas corrientes filosóficas que conducen al engaño, como ha demostrado el fracasado marxismo que ha ofrecido al hombre en Occidente piedras en lugar de pan. Por este motivo, recuerda las palabras del jesuita alemán Alfred Delp (1907-1945), asesinado por el régimen nazi, que advierten que: «El pan es importante; la libertad es más importante; pero lo más importante de todo es la adoración no extraviada». Cf. J. RATZINGER, *Caminos de Jesucristo*, 84-88, ÍD., *Obras Completas. Jesús de Nazaret. Escritos de cristología VI/2*, 719-723.

¹⁴⁵⁸ ÍD., *Iglesia. Signo entre los pueblos. O.C. VIII/1* (BAC, Madrid 2015) 88.

El aspecto más singular de la segunda tentación es la astucia con la que el tentador apela a la Escritura al citar el contenido de un salmo: «él ordenará a sus ángeles que te guarden en todos sus caminos. Te llevarán ellos en sus manos, para que en piedra no tropiece tu pie» (Sal 91,11-12). Nuestro teólogo señala la exactitud de la cita, y añade que se asemeja a un diálogo entre expertos biblistas, pues como indican las palabras de Joachim Gnllka: «el diablo aparece como teólogo»¹⁴⁵⁹. En efecto, la interpretación bíblica es utilizada como un sutil pero ineficaz instrumento en manos del diablo, ya que Jesús no se arroja al abismo desde el alero del templo, aunque sí al abismo de la muerte. Siguiendo de nuevo las palabras de la Escritura, Jesús confirma que no es lícito poner a Dios a prueba. Del mismo modo que en la primera tentación, Jesús responde al tentador según el libro del Deuteronomio: «No tentaréis a Yahvé vuestro Dios» (Dt 6,16).

En la tercera tentación el Reino de Dios es comparado con el esplendor de todos los reinos terrenos. El diablo empuja siempre hacia un aparente bien, por lo que Ratzinger alerta del peligro que conlleva el abrazo del poder, la tentación padecida incluso por la Iglesia durante toda su historia. Sólo cuando Jesús es invitado a postrarse y adorar a Satanás a cambio del poder, Jesús ordena que se aparte, y como en las tentaciones anteriores, cita de nuevo el libro del Deuteronomio: «Al Señor tu Dios adorarás, y sólo a él darás culto» (Cf. Dt 6,13; Mt 4,10)¹⁴⁶⁰.

¹⁴⁵⁹ La imagen de Satanás como experto en la Escritura se encuentra descrita en una obra del filósofo ruso Vladimir Soloviev (1853-1900). Obra citada por Ratzinger en algunos de sus textos. En ella se anuncia que el Anticristo recibe de la Universidad de Tubinga el doctorado *honoris causa* en Teología. Cf. V. SOLOVIEV, *Los tres diálogos y el relato del Anticristo* (Scire-Balmes, Barcelona 1999) 179; J. RATZINGER - P. BEAUCHAMP - B. COSTACURTA - I. DE LA POTTERIE *et alii.*, *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica* (Palabra, Madrid 2003) 19; J. RATZINGER, *Caminos de Jesucristo*, 89; O.C. VI/2,723-726; ÍD., *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración*, 60, O.C. VI/1,132. Sobre Satanás también puede consultarse: A. FROSSARD, *36 pruebas de la existencia del diablo* (Rialp, Madrid 1992).

¹⁴⁶⁰ Con similares palabras se dirige Jesús a Pedro en el primer anuncio de su Pasión: «¡Quítate de mi vista, Satanás! ¡Sólo me sirves de escándalo!» (Mt 16,23). Según el papa Benedicto en la severidad de estas palabras se encuentra la explicación de por qué el «camino de perderse a sí mismo es necesario para el hombre que desea encontrarse a sí mismo». BENEDICTO XVI, *Ángelus*, Ciudad del Vaticano, 28 de agosto de 2011. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración*, 337, O.C. VI/1,329.

3.3. El Sermón de la Montaña

De la mano de los sinópticos el teólogo Ratzinger nos ofrece una detallada e interesante exégesis del Sermón de la Montaña, con el fin de poner al descubierto la arrogancia y autosuficiencia del hombre postmoderno, que saciado con el sarcasmo de los satisfechos y el desprecio de los orgullosos (cf. Sal 123,3-4), se encuentra cada vez más alejado de la verdad metafísica del ser, porque ha depositado su plena confianza en el poder que corrompe, dejándose llevar por sus apetencias seductoras (cf. Ef 4,22).

El papa Ratzinger alerta de las visiones incorrectas de las bienaventuranzas, como es el caso de la interpretación de Friedrich Nietzsche, cuya fuerte crítica al cristianismo se dirige en particular a su dimensión moral, al no permitir «aprovechar ahora, el mundo y lo que la vida ofrece, de buscar el cielo aquí abajo»¹⁴⁶¹. Sin embargo, nuestro teólogo invita a tener una visión del Sermón de la Montaña sin entrever resentimiento por una aparente actitud de cobardía, incapacidad o fracaso frente a los fuertes y a los que disfrutan del éxito. Los abusos de los regímenes totalitarios y la imagen del poder del hombre según la visión nietzscheana son contrarios a la enseñanza de las bienaventuranzas. Éstas nos ponen en guardia frente a aquello que ata al hombre a lo provisional y aparente, y en consecuencia, lo conduce a la ruina moral¹⁴⁶². Hoy en Occidente el hombre forma parte de sociedades muy desarrolladas y potentes, pero sometidas a un fuerte nivel de degradación moral. La sombra de lo políticamente correcto impone su dictadura como dogma inapelable, de manera que aquello que no es consensuado ideológicamente no interesa, siendo objeto incluso de persecución.

El Sermón de Jesús en el monte nos indica no una mera paradoja que promete felicidad a los infelices, sino la imagen del hombre y del mundo que alcanza

¹⁴⁶¹ ¿Es malo ser rico, estar saciado, alegre o inquieto? Precisamente, la crítica nietzscheana se dirige a la exigencia del reino en la tierra. Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración*, 126-127, O.C. VI/1, 180-181.

¹⁴⁶² Respecto a la crítica realizada por Nietzsche sobre el cristianismo y su moral, Ratzinger remite a la obra del gran teólogo De Lubac, por su amplísima aportación bibliográfica. Cf. H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo* (Encuentro, Madrid 2008, 2012) 45-105.

una nueva perspectiva gracias a la *transvaloración de los valores* de acuerdo a las promesas realizadas por Jesús¹⁴⁶³. Por esto cuando Jesús dice «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los cielos» (Mt 5,3), se refiere a *los pobres de espíritu* o *los piadosos* según los textos de Qumrán, aquellos que representan a «los pobres de la gracia, los pobres de tu redención, o simplemente los pobres»¹⁴⁶⁴. Según el cántico de María, son los conocidos con el nombre de *anawin* o «pobres de Yahvé», los considerados humildes pero socorridos por Dios en detrimento de los ricos y poderosos (Lc 1,46-56). En efecto, son los que en su interior aceptan con sencillez a Dios, porque en definitiva, no se trata de una pobreza en sentido material, sino de una actitud espiritual que no antepone la codicia a Dios. Y aunque Dios no quiere que el hombre viva en la miseria¹⁴⁶⁵, es menester recordar que el devenir histórico demuestra el continuo incumplimiento de las leyes del Deuteronomio (Dt 15,1-11), la permanente desigualdad y atropello contra los pobres y los débiles de que es objeto la denuncia frecuente de los profetas (Is 3,1-15; 5,8-9; 10,1-3).

Cuando Jesús se refiere en su sermón a la penúltima Bienaventuranza (la persecución por causa de la justicia), lo que promete a los perseguidos es el Reino de Dios (cf. Mt 5,10) para que puedan vivir bajo su protección y su poder. De igual modo, también serán consolados los que lloran¹⁴⁶⁶. Para Ratzinger el verdadero

¹⁴⁶³ Las Bienaventuranzas expresan hasta las últimas consecuencias el significado de ser discípulo de Jesús. En este sentido, Benedicto XVI señala a Pablo como prototipo de discipulado, es decir, el último, el perseguido, el afligido, el maltratado, el acosado, el insultado, el sentenciado, etc., en definitiva, el que vive una experiencia de alegría sin límites, experimentando de ese modo la paradoja del Sermón. (cf. 2Cor 6,8-10; 5,8-10; 4-11; 1Cor 4,9-13). Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración*, 99-101, O.C. VI/1, 160-161.

¹⁴⁶⁴ J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, vol. I (Herder, Freiburg 1986) 212.

¹⁴⁶⁵ Razón ésta por la que Yahvé dijo a Moisés: «El clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto la opresión con que los egipcios los afligen. Así que ponte en camino: yo te envío al faraón para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto» (Ex 3,9-10). También les dijo a los israelitas al entrar en la tierra prometida: «Si hay algún pobre de entre tus hermanos [...] no endurezcas tu corazón ni cierras tu mano a tu hermano pobre» (Dt 15,7). Sobre el tema de la pobreza, véase la obra de L. GONZÁLEZ-CARBAJAL, *El clamor de los excluidos. Reflexiones cristianas ineludibles sobre los ricos y los pobres* (Sal Terrae, Santander 2009).

¹⁴⁶⁶ En el análisis de la Bienaventuranza Ratzinger distingue dos tipos de tristeza o aflicción: por un lado, la falta de confianza en el amor y la verdad, causa de la falta de esperanza y de la destrucción

alivio del hombre ha de llegar cuando la fuerza de la muerte no tenga campo de actuación sobre él, porque «el verdadero consuelo se manifestará sólo cuando ‘el último enemigo’, la muerte (cf. 1Co15,26), sea aniquilado con todos sus cómplices»¹⁴⁶⁷.

En realidad, la búsqueda del verdadero bien y la verdadera justicia se encuentra en aquellos a los que la inquietud del corazón les mueve a algo grande. Por eso, «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia porque ellos serán saciados» (Mt 5,6). Como serán «bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5,8) a través de la visión purificada del corazón, centro afectivo del hombre y amplificador de la visión de la razón¹⁴⁶⁸. Igualmente serán dichosos los que trabajan para «convertir a la humanidad en una auténtica comunidad de paz» (cf. Mt 5,9), como nos recuerda el papa Benedicto en la XLI Jornada Mundial de la paz¹⁴⁶⁹.

interior del hombre; y por otro, el impacto que implica estar ante la verdad, el bien y el amor en el proceso de conversión del hombre. Como ejemplo del primer tipo, el papa teólogo cita a un Judas que abatido por la culpa que trae consigo la verdad y desesperado toma la decisión de acabar con su vida. En cambio, en el tipo positivo de tristeza señala a Pedro, cuyas lágrimas y cuyo dolor le sanan por dentro y le transforman en un hombre nuevo. Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración*, 114-115, O.C. VI/1, 171-172.

¹⁴⁶⁷ Cf. *Ibíd.*, 117, O.C. VI/1, 173.

¹⁴⁶⁸ Cuando Benedicto habla del alma y de la dirección de la voluntad se pregunta cómo puede el ojo interior del hombre «librarse de la catarata que enturbia su mirada o incluso la ciega». Para ello encuentra acertadas las palabras apologéticas de Teófilo de Antioquía dirigidas a Autolytus, un amigo pagano: «Si tú [...] dices: ¡Muéstrame a tu Dios!, yo te digo a ti: ‘Muéstrame al hombre que hay en ti’ [...]. Y es que Dios es visto por aquellos que son capaces de verlo y tienen abiertos los ojos del espíritu [...]». TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autolytum* I, 2.7 PG, VI 1025.1028, en *Ibíd.*, 121-122, O.C. VI/1, 177.

¹⁴⁶⁹ El día primero de año, fiesta de la Solemnidad de Santa María, Madre de Dios, se celebra la Jornada Mundial de la paz. Durante la oración del *Ángelus*, Benedicto XVI señala la importancia de la familia como célula vital de la sociedad y como primera sociedad natural establecida y unida gracias al amor. Las familias son germen de la solidaridad y de la colaboración de los miembros de la gran familia humana, en la que todos comparten el origen y el fin de la existencia. El papa resalta la relación existente entre las familias, la sociedad y la paz, esta última como fruto de la justicia y de la caridad. He ahí que «la paz es un valor» y «un deber universal», puesto que no se trata solamente de la «ausencia de guerra», sino de promover la verdadera cultura de la paz que garantice el respeto por la vida y por la persona humana. Cf. BENEDICTO XVI, *Ángelus*, Ciudad del Vaticano, 1 de enero de 2008; PABLO VI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1969*: AAS 60 (1968) 771; JUAN

Nuestro autor se ocupa de la misericordia, eje vertebrador del Sermón del monte, desde el contexto de la parábola del buen samaritano y del cumplimiento de los preceptos de la *Torah*. Todo ello en conexión con dos de los textos neotestamentarios (Mt 5-7; Lc 10,25-37) y con las exigencias descritas en el libro del Deuteronomio y del Levítico (Dt 6,5; Lv 19,18). De este modo las grandes parábolas se explican a partir del mandato del amor, tema central de la primera encíclica del papa teólogo. En relación con la parábola del buen samaritano, como es habitual en su modo de argumentar, Ratzinger trata de aclarar el sentido originario del término prójimo y su evolución en el cristianismo¹⁴⁷⁰. Respecto al estudio de las parábolas más significativas, se detiene en el mensaje, la naturaleza y la finalidad de tres textos lucanos¹⁴⁷¹ que le permiten penetrar en las sencillas y profundas palabras de Jesús, mediante una pedagogía de compresión y un lenguaje intemporal que acerca «lo incomprensible al ser humano»¹⁴⁷². Con un texto aparentemente sencillo se abre un camino profundo hacia la verdad, hacia los grandes misterios eternos y divinos, de tal manera que lo más grande se manifiesta en lo más pequeño o simple, quedando la palabra de Dios expresada en «una lengua secular»¹⁴⁷³, en palabras humanas, tal como Jesús hizo en sus famosas parábolas.

En este sentido, Jesús encarna las bienaventuranzas porque él mismo es el perseguido por la justicia, el afligido, el pobre y el manso de espíritu que tiene

PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* 1986, 1: AAS 78 (1986) 278-279; ÍD., Carta encíclica *Centesimus annus*, 51: AAS 83 (1991) 856-857; ÍD., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* 2004, 4: AAS 96 (2004) 116.

¹⁴⁷⁰ El concepto de prójimo utilizado sólo para los ciudadanos israelitas y los extranjeros establecidos en territorio israelí, como se desprende de la parábola del buen samaritano, exige un grado total de universalización. La apertura de la ayuda entonces, se extiende más allá de los límites propios de la conciudadanía, de modo que, en este aspecto, «el prójimo» es cualquiera necesitado de ayuda. Cf. BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre el amor cristiano *Deus Caritas est* (Ciudad del Vaticano 2005) n.15.

¹⁴⁷¹ Estos son la parábola del buen samaritano (Lc 10,25-37), la del hijo perdido y el hijo fiel (Lc 15,11-32) y finalmente la del rico epulón y el pobre Lázaro (Lc 16,19-31).

¹⁴⁷² Cf. J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald* (Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores, Barcelona 2002) 229-230.

¹⁴⁷³ J. RATZINGER, *Las homilías de Pentling* (Cristiandad, Madrid 2017) 35.

hambre y sed de justicia, que con un corazón limpio trae la paz y la misericordia¹⁴⁷⁴. Por otro lado, Jesús no rechaza el equilibrio alcanzado por el ordenamiento jurídico gracias al principio del tali3n: «ojo por ojo, diente por diente» (Ex 21,24; Lv 24,20; Dt 19,21). Pero muestra al hombre una nueva dimensi3n del comportamiento humano capaz de neutralizar el mal, a saber, la fuerza del amor.

Es menester recordar que las Bienaventuranzas no son un compendio 3tico de rango superior al Dec3logo del Antiguo Testamento. En este sentido, Jes3s no s3lo da plena validez a los mandamientos veterotestamentarios como se desprende del di3logo mantenido con el joven rico (Mc 10,19-20), o de sus propias palabras: «Es m3s dif3cil que el cielo y la tierra pasen que no caiga un 3pice de la Ley» (Lc 16,17), sino que en sus enseanzas hay consonancia con la Ley del Creador. «No pens3is que he venido a abolir la Ley y los Profetas. No he venido a abolirlos, sino a darles cumplimiento» (Mt 5,17)¹⁴⁷⁵. As3, durante su vida y sobre todo en el desarrollo de los acontecimientos pascuales, Jes3s cumple plenamente con la Ley. Por ello, a partir de su propia vivencia, Jes3s formula desde el monte a aquellos que le escuchan, las distintas actitudes interiores de quienes desean vivir profundamente su fe¹⁴⁷⁶.

El rabino Jacob Neusner dedica un cap3tulo de su famosa obra *Un rabino habla con Jes3s* a la interpretaci3n del Serm3n de la Monta3a. Se trata de una valoraci3n muy positiva por parte de Benedicto XVI, quien nos dice: «Este debate respetuoso y sincero del jud3o practicante con Jes3s, el hijo de Abrah3n, me ha hecho ver, de un modo m3s claro otras interpretaciones del Serm3n de la Monta3a que

¹⁴⁷⁴ Cf. BENEDICTO XVI, *Orar*, 206.

¹⁴⁷⁵ V3ase la interpretaci3n del Serm3n de la Monta3a realizada por el rabino Jacob Neusner (1932-2016) en el cap3tulo tercero de su obra, en ella dialoga con el papa Benedicto XVI. Cf. J. NEUSNER, *Un rabino habla con Jes3s* (Encuentro, Madrid 2008) 15, 59-78.

¹⁴⁷⁶ Cf. BENEDICTO XVI, *Mi legado espiritual* (San Pablo, Bogot3 2016) 33.

Bienaventurados los pobres de esp3ritu, los mansos, los que lloran, los que tienen hambre y sed de justicia, los misericordiosos, los limpios de coraz3n, los que trabajan por la paz, los perseguidos por causa de la justicia, adem3s de injuriados y perseguidos por causa de Jes3s. (cf. Mt 5,3-12).

conozco, la grandeza de la palabra de Jesús y la opción ante la que nos pone el Evangelio»¹⁴⁷⁷.

Las bienaventuranzas no son un simple decálogo de la nueva alianza. En realidad, suponen una paradoja existencial para el cristiano y para cualquier otro ser humano, ya que en el fondo «se trata de nada menos que de [invertir] el eje de la existencia»¹⁴⁷⁸. El panorama ofrecido en el Sermón no es una expectativa interesante ni grata para el hombre, cuyo sufrimiento es una especie de situación inmerecida, de permisividad de Dios, cruel y absurda. Las bienaventuranzas son la invitación para no huir de un signo de contradicción, sino para encontrar la vía de interpelación acerca de cuál es el verdadero sentido de la felicidad para el hombre.

A juicio de Ratzinger, la exégesis moderna no ha terminado de profundizar en la dimensión cristológica del texto de Mateo, completado a su vez con la advertencia del Señor sobre el fundamento válido para construir la propia vida. «Así pues, todo el que oiga estas palabras mías y las ponga en práctica se parecerá al hombre prudente que edificó su casa sobre roca [...]» (Mt 7,24-27), dice Jesús sabiamente (cf. Mt 11,19). Pero aquel que no escucha ni pone en práctica sus palabras, se parecerá al hombre necio que edificó su casa sobre arena. En este sentido, es conveniente resaltar la invitación del libro de los Proverbios donde se celebra la casa que la Sabiduría, el *Logos* divino ha construido:

La Sabiduría ha edificado su casa, ha tallado sus siete columnas [...].
Dale al sabio, y se hará más sabio; enseña al justo, y aumentará su saber. El comienzo de la sabiduría es el temor de Yahvé, conocer al Santo es inteligencia. Por mí vivirás muchos días y se te añadirán años de vida¹⁴⁷⁹.

¹⁴⁷⁷ La interpretación realizada por el rabino Neusner proporciona a Benedicto XVI un diálogo muy sugerente sobre Jesús de Nazaret con su interlocutor judío. Véase la Introducción a cargo de José Miguel García Pérez, en J. NEUSNER, *Un rabino habla con Jesús*, 15.

¹⁴⁷⁸ R. GUARDINI, *La realidad humana del Señor. Aportación a una psicología de Jesús* (Guadarrama, Madrid 1960) 81.

¹⁴⁷⁹ Pr 9,1-12. BIBLIA DE JERUSALÉN [Nueva edición totalmente revisada] (Desclée de Brouwer, Bilbao 2009).

El verdadero Sabio, nos dice Ratzinger, es Aquel que con su palabra permite salir «del estúpido aislamiento de la autorrealización, que construye sobre la arena de las propias capacidades»¹⁴⁸⁰. Si el hombre no construye su vida sobre roca, un fundamento sólido y seguro, la vida humana se torna absurda, desesperante e insensata ante la muerte. Por tanto, con sus profundas implicaciones antropológicas, el Sermón de la Montaña es una llamada de naturaleza escatológica (como demuestran las constantes fórmulas verbales de futuro) a la imitación de Jesús. Por ello Mateo concluye el discurso con las palabras del Señor: «vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre del cielo» (M 5,48).

El trasfondo cristológico –según señala Ratzinger–, es que «todas las palabras del Sermón de la montaña son sangre y carne de él»¹⁴⁸¹. Una línea ésta de pensamiento presentada por Benedicto XVI en *Jesús de Nazaret*, pero estudiada en 1941 por H. Rahner (1900-1968) en un artículo¹⁴⁸² y posteriormente en la encíclica *Haurietis aquas* sobre el culto al sagrado corazón de Jesús (1956) de Pío XII¹⁴⁸³. En Centroeuropa la espiritualidad del movimiento bíblico y litúrgico alejada de una piedad afectiva tendrá un papel de primerísimo orden en la apuesta por un modelo teológico apoyado en la Escritura y en los Padres¹⁴⁸⁴. Con ocasión del 25º aniversario de la encíclica de Pío XII, en el año 1981 se celebre en Toulouse un congreso

¹⁴⁸⁰ Cf. J. RATZINGER, *Mirar a Cristo. Ejercicios de Fe, Esperanza y Caridad* (Encuentro, Madrid 2018) 57-58, O.C. IV (BAC, Madrid 2018) 406-407.

¹⁴⁸¹ Como se ha indicado anteriormente, nuestro teólogo trata de resaltar el trasfondo cristológico del Sermón de la montaña alejado de cualquier moralismo exagerado, pues sin duda se trata de la esperanza de entrar donde Cristo ha entrado (cf. Hb 6,19), mediante la imitación de su perfección. Para la discusión exegética sobre el Sermón, Ratzinger incluye una amplia bibliografía de autores como Hengel, Gnika, el cardenal J. M. Lustiger, Biser y Bäudler. Cf. *Ibíd.*, 54-60, O.C. IV, 404-409.

¹⁴⁸² H. RAHNER, «Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh. 7,37-39»: *Bíblica* 22 (1941), publicado más tarde en su obra *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter* (Otto Müller, Salzburg 1964) 177-235.

¹⁴⁸³ Pío XII, Encíclica *Haurietis aquas*, AAS 48 (1956) 316-352 (DH 3922-3926).

¹⁴⁸⁴ En efecto, la existencia del movimiento fomenta «una fundamentación y profundización bíblica y patrística de la veneración del Corazón de Jesús y de la piedad mariana». J. RATZINGER, *Miremos al traspasado* (Fundación San Juan, Rafaela-Santa Fe 2007) 59-60.

La cuestión que se plantea en los textos neotestamentarios de Jn 7,37-39 y su vinculación con Jn 19,37 se remonta a la tradición patrística, representada por Orígenes en Alejandría, por Jerónimo y Agustín en el ámbito latino y por los grandes Padres Justino, Ireneo, Hipólito, Cipriano y Efrén en

sobre el corazón de Jesús. El entonces cardenal Ratzinger aprovecha la ocasión para reflexionar y meditar teológicamente sobre la dimensión espiritual de la cristología¹⁴⁸⁵, la perspectiva desde la que concluimos el estudio del Sermón de la Montaña, considerado como el catecismo de la cristiandad primitiva que anuncia la Buena Nueva aportada por el Evangelio a los catecúmenos y neófitos¹⁴⁸⁶.

3.4. La oración del Señor

Si el hombre sólo se comprende a partir de la relación personal con Dios, entonces debe conocer cómo hablar con Él¹⁴⁸⁷ en un diálogo sin exhibición ante los demás, sin quedar replegado sobre sí mismo a causa de un ejercicio de mística subjetivista. No obstante, aunque por medio de la oración personal se habla y escucha a Dios, la oración comunitaria nos permite superar las barreras del individualismo y compartir el *nosotros* de los hijos de Dios¹⁴⁸⁸. En este sentido, Pablo aconseja: «Orad constantemente. Dad gracias por todo, pues esto es lo que Dios, en Cristo Jesús, quiere de vosotros» (1Ts 5,17-18). En muchas ocasiones el hombre no sabe pedir lo que le conviene (cf. Rm 8,26) y en otras ni siquiera pide, pero incluso el silencio de un hombre se convierte en oración para Dios, que siempre

Asia. Puede consultarse la aportación realizada por Patricio de Navascués «Jesucristo, fuente de agua viva» en G. RICHI ALBERTI (ed.), *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, 169-188.

¹⁴⁸⁵ Durante el congreso celebrado en el verano de 1981 en Toulouse, se retoma la idea de una cristología espiritual y al tiempo se conmemora el aniversario del concilio de Éfeso y del I y III de Constantinopla. Un año después vuelve a debatirse sobre esta cristología en el congreso celebrado en Rio de Janeiro, para finalmente gracias al impulso de von Balthasar publicarse la obra: J. RATZINGER, *Miremos al traspasado*, 7-8.

¹⁴⁸⁶ Cf. J. JEREMIAS, *Palabras de Jesús. El Sermón de la Montaña. El Padre Nuestro* (FAX, Madrid 1968) 77.

¹⁴⁸⁷ El diálogo es un aspecto vital de la Revelación que «comporta el primado de la Palabra de Dios dirigida al hombre». Dios escucha al hombre y responde a sus interrogantes cuando el hombre responde previamente al Dios que habla. Cf. BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia *Verbum Domini* (Ciudad del Vaticano 2010) n(S.) 22-24.

¹⁴⁸⁸ Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración*, 161-162, O.C. VI/1, 205-206.

está atento a la escucha, porque en el fondo, como dice Benedicto, «no hay situación humana alguna que no pueda convertirse en oración»¹⁴⁸⁹. Así es, «en todo lugar los ojos de Yahvé observan a malos y buenos» (Prov 15,3). Por este motivo reza el salmista: «Escucha mi palabra, Yahvé, repara en mi plegaria» (Sal 5,2).

Inspirado en el gran libro de oración del pueblo judío, san Benito de Nursia formuló su regla monástica: «[...] *mens nostra concordet voci nostrae*» (*Reg Ben* 19,7)¹⁴⁹⁰. El libro de oración de la Antigua y Nueva Alianza pone en boca de los hombres las palabras que proceden del Espíritu, pero en la oración del Padrenuestro, a diferencia de los salmos, las palabras proceden de Dios mismo. En efecto, Jesús ora y despierta en sus discípulos el deseo de rezar como él. Según el texto lucano, cuando terminó de orar, uno de sus discípulos le dijo: «Señor, enséñanos a orar...» (Lc 11,1). Es así como Jesús enseña a sus discípulos la oración del Padre nuestro que se encuentra insertada en el evangelio de Mateo «con una pequeña catequesis sobre la oración en general» (Mt 6,7-15)¹⁴⁹¹. Según las investigaciones de Joachim Jeremias, en el año 75 d.C. el Padrenuestro formaba parte de la oración de la Iglesia en el ámbito judeo-cristiano y en el de los paganos convertidos¹⁴⁹².

Veamos pues la estructura de la oración más importante del cristianismo. Con la invocación a Dios Padre comienza la oración del Padre Nuestro señalando la primacía de Dios en el camino del hombre, porque Él es el Creador, el Padre

¹⁴⁸⁹ Orar sin palabras es una forma más que permite a la mudez participar de la oración. Nuestro silencio a menudo encuentra el silencio de Dios, el abandono, como también le sucedió a Jesús. Pero Dios no está ausente en el dolor o en la soledad del hombre, en el sufrimiento de los inocentes, aunque éste nos parezca irreparable y obscuro. Cf. J. AMADO (ed.), *El pensamiento de Benedicto XVI sobre la fe, la Iglesia y el mundo* (Libroslibres, Madrid 2005) 25.

¹⁴⁹⁰ BENITO DE NURSIA, *La Regla de San Benito* (BAC, Madrid 1979, reimpr. 42006) 114.

¹⁴⁹¹ Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración*, 161-166, O.C. VI/1, 205-208.

¹⁴⁹² A pesar de las diferencias existentes en la redacción de Mateo y de Lucas, la coincidencia en los dos ámbitos señalados, explicaría que Cristo les enseñó a rezar la oración. Precisamente, la causa de las dos versiones obedece a la generación de dos iglesias, una de origen judío y otra pagana, pero ambas hijas de su tiempo y ambas constituidas como vehículo de propagación del cristianismo. Con buen criterio dice Jeremias que ningún evangelista hubiera obrado por cuenta propia con el fin de modificar la oración del Señor. Cf. J. JEREMIAS, *Palabras de Jesús. El Sermón de la Montaña. El Padre Nuestro* (FAX, Madrid 1968) 121.

revelado por Cristo que nos da cuando pedimos. Como nos recuerda el Señor, si un hijo pide pan, ningún padre le da una piedra, «pues si vosotros, que sois malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a los que se las pidan!» (Mt 7,9-11).

El Señor concluye con la petición para quedar libres o salvados del peligro, de la amenaza del Maligno, que representada en el dragón apocalíptico transmite su poder a la Bestia (Ap 12,17;13,4). En la traducción de la versión alemana hay una clara alusión al *mal* (*das Böse*) y al *Malo* (*der Böse*). En efecto, la séptima y última petición vinculada con la penúltima dice así: *Pero líbranos del mal*. Por tanto, el mal y el Maligno son inseparables (*vom Bösen*).

En su trabajo exegético, Ratzinger se detiene en el testimonio de un místico de la Iglesia oriental que estima más conveniente comenzar la oración por el final y seguir a la inversa como si del camino pascual se tratase, siendo necesario atravesar el desierto en donde acecha la tentación y el mal, pasar por el perdón y el maná, hasta llegar al Reino de Dios, el reino de nuestro Padre. Ya sea lea hacia delante o hacia atrás, cualquiera que sea el camino elegido, el hombre debe poner su alma en relación con Dios cuando se disponga a rezar la oración, de inspiración trinitaria¹⁴⁹³, entregada por Jesús, porque él es el Pedagogo que nos conduce hasta el Padre (CCE n.2607)¹⁴⁹⁴. Como dice san Cipriano, cuando rezamos el Padrenuestro nos dirigimos a Dios con las palabras que Él mismo nos ha transmitido. De ese modo, adoramos «al Padre en espíritu y en verdad» (Jn 4,23). Se ora con la Verdad y la Palabra encarnada, dada por el Espíritu Santo, para entrar en unión con el Dios

¹⁴⁹³ «Rezamos con Cristo, por el Espíritu Santo, al Padre» en la oración en que en todas las peticiones se utiliza el pronombre nosotros, como expresión de que debemos rogar con los demás. Como se desprende del cuarto evangelio, sólo Jesús dice «mi Padre o mi Dios», frente a «vuestro Padre o vuestro Dios» (cf. Jn 20,17). Cf. J. RATZINGER, *Caminos de Jesucristo* (Cristiandad, Madrid 2004, ²2005) 102; ÍD., *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración*, 168-169, 201-202, O.C. VI/1, 210-211, 234.

¹⁴⁹⁴ En cuanto a la visión kantiana de la oración es menester decir que destaca la observancia de la ley moral y la esperanza en que Dios actúa para apartar el mal moral de nosotros. Puede consultarse en R. ROVIRA, «Kant y el Padrenuestro»: *Pensamiento* Vol. 72 n. 271 (2016) 257-277.

vivo¹⁴⁹⁵. Según Teresa de Ávila, Dios escucha y habla, además, pone en perfecta contemplación al alma que reza con perfección y la levanta a cosas sobrenaturales en su relación¹⁴⁹⁶.

Benedicto XVI destaca la primacía de la oración como medio que conduce a la verdadera acción del cristiano, porque sin ella, todo el compromiso del apostolado y de la *caritas* se reduce a puro activismo. En definitiva, la oración del Padre nuestro «es la esperanza puesta en marcha [ya que] sólo reza el que espera, y el que espera reza [pues] sabe que hay uno que tiene el poder y la bondad de darlo todo, y hacia él tiende su mente, sus manos y su corazón»¹⁴⁹⁷.

Sin detenernos en las peticiones del Padrenuestro, nos adentramos en otro acontecimiento de oración e intimidad de Jesús en el monte, lugar de máxima aproximación a Dios. En efecto, uno de los momentos de la vida terrena de Jesús en que la acción portentosa del misterio de la luz de Dios anticipa la pascua y la resurrección¹⁴⁹⁸.

¹⁴⁹⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *De dominica oratione*, en: *Thasci Caecilli Cypriani Opera omnia*, CSEL III 1, 265-294. A los comentarios realizados sobre el Padrenuestro por los Santos Padres, Benedicto XVI añade la inabarcable bibliografía que existe sobre la oración que Jesús nos enseñó. Sólo ofrecemos algunos de los títulos más utilizados para su exégesis: M. BROCKE- J.J. PETUCHOWSKI- W. STROLZ (eds.), *Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen* (Herder, Freiburg 1976); R. GUARDINI, *Gebet und Wahrheit. Meditationen über das Vaterunser* (Werkbund, Würzburg 1960); R. SCHNEIDER, *Das Vaterunser* (Herder, Freiburg 1947, ⁶1979); C. M. MARTINI, *Non sprecate parole. Esercizi spirituali con el Padre Nostro* (Portalupi, Casale Monferrato 2005); F. TRENNER (ed.), *Vater unser im Himmel* (Klerusblatt, München 2004), en Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración*, 165, 417-418, *O.C.* VI/1, 207-208.

¹⁴⁹⁶ La oración del Padrenuestro es la expresión de las necesidades materiales y espirituales del hombre. La Santa exhorta a sus hijas en el ejercicio de la oración vocal y aconseja no apartarse del Maestro que enseñó la oración del *Paternóster*. Cf. TERESA DE JESÚS, *Camino de perfección*, cap. 41, 1,3, *O. C.* (BAC, Madrid 1962, ⁹1977, reimpr.⁵2012) 338-339.

¹⁴⁹⁷ La oración fundamental del Padrenuestro prefigura la relación existente entre la oración y la esperanza. Cf. J. RATZINGER, «Sobre la esperanza»: *Communio* 4 (1984) 336.

¹⁴⁹⁸ El papa alemán ha reflexionado con frecuencia sobre el pasaje evangélico de la transfiguración del Señor, de modo particular en algunos de sus *Ángelus*, incluido el último de su pontificado el 24 de febrero de 2013; *Ángelus*, Ciudad del Vaticano, 4 de marzo de 2012; *Ángelus*, Ciudad del Vaticano, 17 de febrero de 2008; *Ángelus*, Ciudad del Vaticano, 3 de mayo de 2006.

3.5. La transfiguración del Señor

Los relatos evangélicos sitúan el acontecimiento de la transfiguración en torno a la semana de la Fiesta de las Tiendas o Tabernáculos, la conmemoración de la salida de Egipto y de la travesía de los israelitas por el desierto, el lugar donde vivieron en tiendas o chozas (*sukkot*)¹⁴⁹⁹. Un periodo en el que destaca como trasfondo la alianza de Dios con Israel, clave esencial para poder interpretar el acontecimiento que tiene lugar en el monte Tabor¹⁵⁰⁰. Por tanto, los momentos fundamentales de la vida de Jesús guardan relación con los anuncios proféticos y con los acontecimientos litúrgicos correspondientes a las fiestas judías¹⁵⁰¹. La referencia cronológica a la que alude el trascurso de los seis días después de la celebración, se encuentra tanto en Mateo como Marcos (Mt 17,1; Mc 9,2), mientras que Lucas habla de ocho días (Lc 9,28). Sin duda, los evangelios sinópticos se refieren al cómputo de la semana correspondiente a la celebración de la importante fiesta

¹⁴⁹⁹ «Las cabañas no sólo se consideraban recuerdo de la protección divina en el desierto, sino lo que es más importante, una prefiguración de los *sukkot* [divinos] en los que los judíos justos habitarían en el mundo futuro». J. DANIELOU, *Bible et Liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église* (Cerf, París 1951) 451. El sentido escatológico de la Fiesta de las Tiendas lo toma Daniélou de H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré. L'arrière-plan du récit évangélique de la transfiguration de Notre Seigneur* (Munksgaard, Copenhague 1947) 188. La fiesta de las tiendas se hace realidad con la encarnación, como se desprende del pasaje joánico, pues «la Palabra se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros» (Jn 1,14). Un texto de Gregorio de Nisa alude a la relación entre ambas, porque Cristo consigue construir la tienda de la naturaleza humana destruida por el pecado. Cf. GREGORIO DE NISA, *De anima*, PG 46, 132B; J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*. 464-466. Véase sobre la celebración de las fiestas del judaísmo, en especial la que conmemora la entrada en la tierra y la acción de gracias por la cosecha, *Sukkot*, Tabernáculos o Tiendas, en J. L., SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones I. El judaísmo. El islam* (BAC, 2015) 417-425.

¹⁵⁰⁰ Las figuras de Moisés y de los profetas hablan anticipadamente de Jesús. La experiencia en el monte alude de un modo simbólico al pasaje del Éxodo. El texto cuenta que durante el ascenso de Moisés «la nube cubría el monte. La gloria de Yahvé descansaba sobre el monte Sinaí, que estuvo cubierto por la nube durante seis días. Al séptimo día, Yahvé llamó a Moisés de en medio de la nube» (Ex 24,15-16).

¹⁵⁰¹ El papa Ratzinger indica tres dimensiones reconocibles en las fiestas judías: la primera alude a la obra de la Creación y a su autor, la segunda a la acción de Dios en el devenir histórico, y la tercera y última, a la reconciliación de todo lo creado con la llegada del Salvador en la plenitud de los tiempos. Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración*, 358, O.C. VI/1, 343-344.

judía, escenario éste de la confesión de Pedro y de la transfiguración del Señor. Dos hitos importantes en el camino pascual de Jesús.

En debate con el teólogo Pierre Grelot (1917-2009), Ratzinger aporta una amplia exégesis sobre el contenido de la confesión petrina. Según Marcos, las palabras pronunciadas por Cefas son: «Tú eres el Mesías [el Cristo]» (Mc 8,29), mientras que Lucas emplea «el Mesías [el Ungido de Dios]» (Lc 9,20) y Mateo dice: «Tú eres el Cristo [el Mesías] el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16). En cambio, el cuarto evangelio utiliza la expresión, «Tú eres el Santo de Dios» (Jn 6,69)¹⁵⁰². Se percibe con claridad un tono ascendente en la confesión del misterio de Cristo: del Mesías (*Christós*, Ungido) al Hijo del Dios vivo y de aquí al Santo de Dios. De lo que no hay duda es del momento en que se produce la transfiguración, esto es, tras la profesión de fe de Simón y del primer anuncio de la pasión. En efecto, Jesús ora al Padre en presencia de Pedro, Santiago y Juan, es decir, del círculo más íntimo de la comunidad, los testigos de excepción en la hora de extrema angustia en Getsemaní (cf. Mc 14,33). En ese momento, Marcos dice simplemente que Jesús «se transfiguró delante de ellos» (Mc 9,2) como anticipo de la resurrección y de la llegada de la parusía (cf. Mc 9,1)¹⁵⁰³. Además, añade que sus vestidos quedaron tan resplandecientes que ningún batanero podría lograr blanquearlos de ese modo (cf. Mc 9,3).

En cambio, Mateo habla del rostro de Jesús y de sus vestidos, porque ambos brillaban como la luz del sol (cf. Mt 17,2). Lucas indica que, habiendo ascendido Jesús al monte para orar, su rostro y sus vestidos cambiaron de aspecto (cf. Lc 9,28-29). En este sentido, con palabras del papa exégeta, «en su ser uno con el Padre,

¹⁵⁰² A juicio de Grelot, es importante destacar el contexto mesiánico-político de la época en que vive Jesús. En este sentido, la confesión de Pedro transmitida por Marcos refleja claramente el momento histórico, mientras que la confesión narrada por Mateo se sitúa en un momento pospascual, entorno a las apariciones del Resucitado. Sin embargo, para Benedicto XVI es obvia la complementariedad de las tres fórmulas, ya que desde los textos del Antiguo Testamento (Sal 2,7 y Sal 110) y del himno filipense (Flp 2,6) todas ellas conducen a la contemplación del misterio pascual. P. GRELOT, *Les paroles de Jésus Christ. Introduction à la Bible, Nouveau Testament 7* (Desclée de Brower, París 1986) 174-205. La traducción española de la editorial Herder corresponde a la edición de 1993.

¹⁵⁰³ He aquí la vinculación entre el momento de comunión y comunicación con el Padre explicitado en la oración de la transfiguración con la no permanencia de Jesús, Hijo de Dios, en el sepulcro. Cf. RATZINGER, *Miremos al traspasado*, 20-21.

Jesús mismo es Luz de Luz». Se trata de una expresión del Símbolo niceno, que afirma de Jesús, nacido del Padre, ser *Dios de Dios, Luz de Luz*.

En ese momento se puede percibir incluso por los sentidos lo que es Jesús en lo más íntimo de sí y lo que Pedro había tratado de decir en su confesión: el ser de Jesús en la luz de Dios, su propio ser luz en tanto que Hijo¹⁵⁰⁴.

En el relato de la transfiguración los elementos esenciales son el misterio de la luz que proviene de Jesús además de la voz del Padre que proclama: «Éste es mi Hijo amado» (Mc 9,7). A diferencia del bautismo en el Jordán, la voz añade el imperativo «Escuchadle». Y ello porque Jesús es la Palabra divina revelada, manifestación del esplendor y la majestad de Dios oculta o escondida a los ojos de los hombres¹⁵⁰⁵. Los evangelios sinópticos narran la aparición de Moisés y Elías en el monte para hablar con Jesús sobre su muerte, su éxodo, «su partida, que iba a tener lugar en Jerusalén» (Lc 9,31). Así pues, tanto la Ley como los Profetas, es decir, el Antiguo Testamento en su totalidad, dan testimonio de la Pasión del Señor como camino hacia la gloria, permitiendo entender la Escritura entera a la luz de la resurrección.

Sin detenernos en temas como son el discipulado o el mensaje detallado de las parábolas y las grandes imágenes de Juan, trataremos algunos aspectos de los misterios más profundos de la vida de Jesús. De ellos, el acontecimiento central de la fe cristiana es su gloriosa resurrección, que une la muerte y la encarnación del que es la Vida.

¹⁵⁰⁴ Cf. Íd., *Jesús de Nazaret. Del bautismo en el Jordán a la transfiguración*, 361, O.C. VI/1, 346. Véase la reflexión del papa Benedicto XVI sobre el misterio de la luz de Dios durante la transfiguración del Señor, tan presente siempre a lo largo de la historia de la salvación y tan necesario para salir de la oscuridad y de las tinieblas del mal (Gn 1,3; Sal 104,2; Sb 7,29-30; Jn 8,12). Cf. BENEDICTO XVI, *Ángelus*, Ciudad del Vaticano, 6 de agosto de 2006.

¹⁵⁰⁵ Cf. J. RATZINGER, *El camino pascual*, 95.

4. DESDE LA ENTRADA EN JERUSALÉN HASTA LA RESURRECCIÓN

El papa teólogo completa con el segundo volumen de *Jesús de Nazaret* sus reflexiones sobre las palabras y acciones¹⁵⁰⁶ más decisivas de Jesús, desde su entrada en la ciudad de Jerusalén, momento decisivo a partir del cual se desencadenan los grandes misterios de su vida, hasta el acontecimiento de la Pascua marcado por la muerte y resurrección. Para ello Ratzinger procura mantenerse –como él mismo señala– al margen de las posibles discusiones sobre particularidades y controversias de algunos elementos presentes en los sucesos de la pasión, muerte y resurrección, tal vez por tratarse de aspectos que precisamente «encuentran su plena inteligibilidad sólo a partir del *ser del Padre* de Jesucristo»¹⁵⁰⁷.

Con su habitual modo de argumentar, nuestro autor aborda el estudio sobre la realeza, las promesas del Antiguo Testamento cumplidas en la figura de Jesús¹⁵⁰⁸, mediante un recorrido bíblico e histórico. Así puede mostrar la causa del reconocimiento otorgado a Jesús por las gentes en el momento de su entrada en la ciudad de Jerusalén. Este hecho genera gran preocupación e inquietud a las autoridades judías, como consecuencia de los presuntos ataques efectuados por un hombre, un mero mortal, a la institución del templo y a la normativa civil y religiosa. En efecto, «el Jesús histórico amenazó, molestó [e] irritó a mucha gente: desde los intérpretes

¹⁵⁰⁶ La Constitución dogmática sobre la divina revelación enseña que la actuación de Dios en la historia de la salvación tiene lugar por medio de obras y palabras intrínsecamente ligadas, confirmadas y explicadas ambas de manera mutua (cf. DV 2) CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución dogmática sobre la divina Revelación *Dei Verbum* (Ciudad del Vaticano 1965).

De igual modo, el Hijo de Dios actúa a través de palabras y acciones. Por eso dice: «Si no veis signos y prodigios, no creéis» (Jn 4,48); «Creedme: yo estoy en el Padre y el Padre está en mí. Al menos, creedlo por las obras» (Jn 14,11).

¹⁵⁰⁷ Como sostiene el teólogo alemán, «su yo no es en modo alguno un yo separado, sino ser procedente del Padre y ser para el vosotros de los hombres». Véase la ponencia «Dios y hombre en un bocado», presentada en el Congreso de preparación de la Jornada Mundial de la Juventud en Madrid (España) en G. RICHI ALBERTI (ed.), *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger* (Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2011) 15.

¹⁵⁰⁸ Génesis 49,10; el texto de Zacarías 9,9 citado por Mateo y Juan; los libros de los Reyes: 1Re 1,33, 2Re 9,13 o el Salmo 118, son algunos de los textos veterotestamentarios que aluden al cumplimiento de las promesas futuras.

de la ley hasta la aristocracia sacerdotal, pasando por el prefecto romano»¹⁵⁰⁹. Por tanto, ni el gran discurso escatológico¹⁵¹⁰, ni la propia detención en Getsemaní o el proceso ante el Sanedrín y Pilato, dejan indiferente ni a los judíos ni a las autoridades romanas. Para nuestro teólogo, Pilato opta por aplicar la paz romana en lugar de hacer valer el pilar fundacional de la misma Roma, que no es otro que la propia justicia o el orden jurídico romano. De ese modo, seguramente acalla su conciencia¹⁵¹¹, a pesar de la advertencia de su mujer: «No te metas con ese justo, porque hoy he sufrido mucho en sueños por su causa» (Mt 27,19). En el fondo subyace la intranquilidad y la superstición provocada por un misterioso personaje declarado Hijo de Dios (cf. Jn 19,8), una preocupación ésta bastante menor que la de perder el favor del emperador y con ello ver truncada o afectada su carrera¹⁵¹².

En opinión del exégeta J. P. Meier, «un Jesús cuyas palabras y hechos no encontraran rechazo, sobre todo entre los poderosos, no es el Jesús histórico»¹⁵¹³. Aquí cobra todo su sentido el *logion* de Jesús: «Y dichoso aquel a quien yo no le

¹⁵⁰⁹ En su primer volumen cristológico el exégeta J. P. Meier aporta un estudio sobre las huellas cronológicas de la vida de Jesús con respecto al conflicto suscitado con los personajes más relevantes y las instituciones religiosas de la época. Cf. J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Vol. I, 193, 413.

¹⁵¹⁰ Sobre el discurso escatológico, es interesante el amplio desarrollo de los temas centrales que Ratzinger incluye en su obra: la destrucción del templo y la ciudad de Jerusalén, así como la llegada del fin del mundo acompañada del Juicio final. Gracias a los sinópticos y a las aportaciones entre otras de Flavio Josefo, Tácito, Eusebio de Cesárea y Gregorio Nacianceno, nuestro teólogo investiga sobre los extraños acontecimientos acaecidos unos años antes de la destrucción en el 70 d.C. Véanse los pasajes evangélicos que hablan del comienzo de los dolores, la gran tribulación y la resonancia cósmica de la venida del Hijo del hombre en Mt 24,1-31; Mc 13,1-27; Lc 21,5-28. Según Lucas, el discurso escatológico de Jesús pone en marcha la «hora de los gentiles o paganos», dando comienzo así al tiempo de la Iglesia, un tiempo que abarca a todos los pueblos del mundo y que pone fin, gracias a la cruz de Cristo, a la antigua ley mosaica y a la época de los sacrificios. Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección* (Encuentro, Madrid 2011) 37-68, O.C. VI/1 (BAC, 2015) 405-421.

¹⁵¹¹ Sobre la conciencia véase «Se vuoi la pace, rispetta la coscienza di ogni uomo. Coscienza e verità» J. RATZINGER, *Cielo e terra. Riflessioni su politica e fede* (Piemme, Madrid 1997) 19-49.

¹⁵¹² Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 229-235, O.C. VI/1, 534-538.

¹⁵¹³ J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Vol. I, 193.

sirva de escándalo» (Mt 11,6)¹⁵¹⁴. En este aspecto, gracias a tres enfoques exegéticos diferentes, Ratzinger ofrece las razones que explican la actuación realizada por Jesús en el templo, el lugar sagrado para los judíos. En efecto, se trata de la morada donde Dios tiene su trono, el lugar santo donde reside su gloria y se muestra su presencia en medio de su pueblo¹⁵¹⁵.

La purificación o expulsión de los mercaderes (Mt 21,12-17), realizada por Jesús en el templo, es interpretada como un gran gesto de autoridad, que manifiesta la conciencia de Jesús de su superioridad sobre la institución del Templo. La expulsión de los comerciantes se produjo en el atrio de los paganos, el lugar convertido en mercado ganadero y en oficina de operaciones de cambio que facilitaba así a los peregrinos la moneda oficialmente aceptada en el recinto sagrado. Ratzinger recuerda que la anterior destrucción del templo y la primera deportación se debe también a la realización de prácticas muy similares, como denuncia el oráculo del profeta Jeremías: ¿creéis que este templo que lleva mi nombre es una cueva de bandidos? (cf. Jr 7,11)¹⁵¹⁶.

¹⁵¹⁴ Según Guardini, la posibilidad de escándalo es parte de la naturaleza de Jesús como lo es la división que genera entre los hombres por su causa. Para el hombre la radicalidad de la exigencia de Jesús sólo encuentra dos caminos posibles, la fe o el escándalo. Cf. R. GUARDINI, *La realidad humana del Señor. Aportación a una psicología de Jesús* (Guadarrama, Madrid 1960) 195-196.

¹⁵¹⁵ El primero de ellos nos muestra a un Jesús que, a pesar de denunciar los abusos cometidos en el templo, no entra en contradicción con la *Torah* y los Profetas (tesis argumentada por Vittorio Messori). El segundo enfoque presenta la imagen político-revolucionaria de Jesús, tan arraigada especialmente durante los años treinta, gracias a la obra de Robert Eisler –el historiador judío de origen austriaco–. R. EISLER, *Iesous Basileus ou Basileusas*, Vol. I-II (Heidelberg 1929/1930). Nos encontramos ante una visión de Jesús en línea con los zelotes, un Jesús ajusticiado por revolucionario y que se encuentra en el origen de las teologías políticas y de las teologías de la liberación. Una imagen compartida por los autores como: S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots* (Nueva York 1967) y M. HENGEL, *Was Jesus Revolutionär?* (Calwer, Stuttgart 1973). Por último, la interpretación de las palabras y los gestos de Jesús en el atrio de los gentiles según las narraciones de los sinópticos, ponen de manifiesto que el verdadero culto proviene de la cruz y de la resurrección, y no del templo construido por hombres, porque la verdadera adoración, como dice Jesús a la samaritana, no está vinculada a un lugar o monte concreto ya que «los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y verdad» (Jn 4,23). Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 22-35, O.C. VI/1, 394-402.

¹⁵¹⁶ Cf. J. RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor* (Sígueme, Salamanca 1999, 3ªed. 2011) 100.

Jesús profetiza la destrucción del templo y el final de la ley. La alusión a la destrucción y a la rápida restauración en tres días vaticinan su muerte y resurrección (cf. Jn 2,18). Ciertamente, en el momento de la muerte del Señor, la rotura del velo que custodiaba la entrada al Santo de los Santos (Mc 15,38) hace presagiar el fin del antiguo culto. A partir de ese momento, el verdadero templo es el mismo Jesús y no un edificio de piedra. Su cuerpo crucificado y resucitado (Templo del Padre) sustituye al templo de piedra jerosolimitano, como se desprende del diálogo que Jesús mantiene con la samaritana. Ahí comienza la adoración en Espíritu y Verdad, pues ya no se dará culto a Dios en ningún lugar (Jn 4,21). La hora de los sacrificios ha llegado a su fin y la piedra desechada por los constructores ha quedado convertida en la piedra angular de la nueva casa de Dios¹⁵¹⁷. ¡Tremenda ironía divina! Es la *theologia crucis* cantada en el *Magnificat*.

Benedicto XVI describe con toda clase de detalles históricos los terribles sucesos acaecidos en torno al año 70 d.C., el drama vivido por el pueblo judío como indican las crónicas de Eusebio de Cesarea, Flavio Josefo y Tácito. La destrucción de la ciudad y del templo testimonian la magnitud de la conmoción que supone el cese de los sacrificios y el final de la institución sagrada. A partir de ese momento comienza el proceso de desaparición del judaísmo oficial y la extinción de la comunidad de Qumrán. Sólo a través de la escuela rabínica queda vigente el fariseísmo tras el concilio de Yamnia (a. 100 d.C.), confirmándose así lo descrito en los evangelios sinópticos sobre el culto, la casa vacía (Mt 23,37; Lc 13,34) y el discurso escatológico, discurso por el que Jesús será acusado de blasfemia y condenado a muerte¹⁵¹⁸.

¹⁵¹⁷ «Él es la piedra que vosotros, los constructores, habéis despreciado y que se ha convertido en piedra angular» (Hch 4,11). Pedro en su carta toma la cita del Sal 118,22 e Is 8,14. 28,16, y alude a la Escritura cuando afirma: «Voy a colocar en Sión una piedra elegida, angular y preciosa, y el que crea en ella no será confundido» (1Pe 2,6). En el evangelio de Mateo también oímos a Jesús decir que la piedra desechada, Yahvé la ha convertido en angular (cf. Mt 21,42). El mismo argumento de fondo lo encontramos en dos pasajes del *corpus* paulino, uno en torno al debate sobre la fe y las obras, convertido en piedra de tropiezo (cf. Ro 9,32-33), y otro, sobre el templo santo, la nueva morada de Dios, gracias a Cristo, su piedra angular (cf. Ef 2,20-22).

¹⁵¹⁸ Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 41-55, O.C. VI/1, 407-417.

Por otro lado, la oración sacerdotal de Jesús presenta gran interés para la exégesis ratzingeriana, sobre todo a partir del mensaje joánico y la perspectiva cultural de la fiesta judía de la Expiación (*Yom Kippur*, según Lv 16,23-34). Para Ratzinger también es esencial el mensaje sobre la vida eterna, que en palabras del discípulo amado consiste en «que te conozcan a ti el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo» (Jn 17,3). Naturalmente, fe y conocimiento se complementan entre sí, pues el saber que viene dado por la fe es uno de los saberes, el más alto, a disposición del hombre. La fe es un saber que ayuda a tejer la propia existencia¹⁵¹⁹ permitiendo al hombre la apertura a la santificación o consagración en la verdad (cf. Jn 17,17-19). Se trata de la verdad manifestada por Jesús, quien revela el Nombre de Dios a los hombres (cf. Jn 17,6)¹⁵²⁰ para llegar a la unidad visible y reconocible por todos¹⁵²¹.

¹⁵¹⁹ De ese modo nos indica Ratzinger el paralelismo existente entre la reflexión platónica y el pensamiento bíblico. Pero mientras que para Platón la inmortalidad sólo se alcanza permaneciendo en la verdad, para Juan se trata de la Verdad, el Camino y la Vida que por la propia relación con Cristo no está al alcance de la muerte. Es decir, el Justo, ya que como reza en el libro de la Sabiduría: «la justicia es inmortal» (Sab 1,15). Para el Pontífice alemán vivir en esa relación consigue que la fe y el conocimiento no sean simples saberes a la altura de otros, sino que constituyen la forma más plena de la existencia humana. Cf. *Ibíd.*, 104-105, O.C. VI/1, 456-457.

¹⁵²⁰ Jesús se presenta como el nuevo Moisés, de manera que Dios sale de nuevo al encuentro del hombre no a través de la zarza (Ex3,14) o del templo como su morada (Dt 12,11), sino de su Unigénito, de un modo pleno y definitivo. Cf. *Ibíd.*, 111-113, O.C. VI/1, 451.

¹⁵²¹ A partir del argumento sobre el anuncio de la unidad indestructible defendido por Rudolf Bultmann, Ratzinger aborda la unidad futura del discipulado como último tema de la oración sacerdotal de Jesús. Una unidad fundada en la unidad entre el Padre y el Hijo, que por tanto no afectaría a las divisiones que han existido y existen actualmente en la Iglesia. Desde esta visión, Benedicto se pregunta: ¿Por qué ruega Jesús al Padre, cuando pide que los hombres sean uno como nosotros (Jn 17,11)? ¿Cómo debe interpretarse entonces la súplica de Jesús? ¿Cuál es el papel fundamental del ecumenismo en la historia de las religiones? R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes [Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Vol II]* (Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga ¹⁴1956) 393. La importancia del fenómeno ecuménico se debe en gran medida a la posibilidad de sustanciar poco a poco el diálogo con otras religiones. La fase incipiente del ecumenismo, cuyo origen debe situarse en el ámbito protestante, alcanza sin duda un gran impulso con el Concilio Vaticano II. Para su estudio véase CONCILIO VATICANO II, la Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas *Nostra aetate* (Ciudad del Vaticano 1965). Cf. J. RATZINGER, *La Iglesia, Israel y las demás religiones* (Ciudad Nueva, Madrid 2007) 82-84, también el apartado: «Del ecumenismo de los cristianos al diálogo de las religiones» en *Id.*, *Iglesia. Signo entre los pueblos. Escritos sobre eclesiología y ecumenismo* O.C. VIII/2 (BAC, Madrid 2020) 1093-1094.

Para el estudio de los hitos más importantes de la vida de Jesús, los acontecimientos más significativos que giran en torno al misterio pascual tras su entrada en Jerusalén, seguiremos el orden cronológico dispuesto en las *Obras Completas* y en los escritos cristológicos de nuestro autor. Hay que decir que «la relevancia de los acontecimientos finales de la vida de Jesús no solo se constata por la cantidad de versículos que les dedican los cuatro evangelistas, sino [porque] los acontecimientos narrados [...] tienen el horizonte de la muerte de Jesús»¹⁵²², anticipada durante la celebración en el Cenáculo.

4.1. ¿Celebró Jesús la Pascua?

El aspecto quizás más relevante de la exégesis sobre la Última Cena del Señor se debe a la controversia suscitada en torno a la fecha de su celebración¹⁵²³, sobre todo, a partir de la publicación de la obra *Jesús de Nazaret* de Benedicto XVI. Consciente de la divergencia existente entre los evangelios sinópticos y el cuarto evangelio, así como de la dificultad que entraña unos acontecimientos desarrollados en plena fiesta de Pascua, Ratzinger aporta en su obra la sugerente tesis de-

Para profundizar en una visión de la unidad de los pueblos avalada, según la doctrina de los Padres, por el misterio de la unidad de Cristo, y para indagar acerca de los problemas y los progresos del ecumenismo, puede consultarse: J. RATZINGER, *La unidad de las naciones. Una visión de los Padres de la Iglesia* (Fax, Cristiandad, Madrid 1972, 2011) 41-48; ÍD., *Iglesia, ecumenismo y política* (BAC, Madrid 1987, 2005) 77-160. También véase, ÍD., «Problemas y esperanzas del diálogo anglicano-católico» en *O.C.* VIII/2, 955-958.

¹⁵²² En efecto, con palabras de José Miguel García «la narración de su vida pública está transida de la amenaza/anuncio de la pasión», de manera muy particular en el evangelio de Marcos (Mc 2,7; 3,6.22-30; 8,31; 9,31; 10,33s; 11,18; 12,12). Cf J. M. GARCÍA PÉREZ, *La Pasión de Cristo. Una lectura original* (Encuentro, Madrid 2019) 9.

¹⁵²³ En el trabajo del exégeta alemán Joachim Jeremias sobre las verdaderas palabras pronunciadas por Jesús durante la Última Cena, Ratzinger encuentra un estudio de investigación riguroso y serio. Véase J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1935 41967); trad. esp.: *La última Cena. Palabras de Jesús* (Cristiandad, Madrid 1980). En este sentido, en su resumen exegético Ratzinger apunta a dos hechos fundamentales relacionados con la realidad eclesial, por un lado la elección del círculo de los Doce, y por otro la Última Cena de Jesús, «el anteproyecto de la Iglesia en cuanto comunidad de la mesa con el Señor oculto, como anticipación del definitivo banquete de bodas de Dios con la humanidad». J. RATZINGER, *Iglesia. Signo entre los pueblos. O.C.* VIII/1 (BAC, Madrid 2015) 102-103.

fendida por la estudiosa francesa Annie Jaubert (1912-1980) que, basada en los hallazgos de Qumrán en 1947 es rechazada mayoritariamente en el ámbito de la exégesis¹⁵²⁴.

Sin duda alguna las soluciones interpretativas son difícilmente aceptadas cuando implican una revisión histórica. De ahí que Ratzinger «no negaría a esa tesis una cierta probabilidad, aunque, considerando sus problemas, no se la puede aceptar sin más»¹⁵²⁵.

Ciertamente, no se trata sólo del problema cronológico, sino más bien de conocer si Jesús celebró la Cena en el marco teológico de la fiesta judía de la *Peshá*. Aunque para Joachim Jeremias hay total certeza de que Jesús la celebró y asumió

¹⁵²⁴ Con respecto a los hallazgos del mar Muerto, es necesario recordar también los estudios llevados a cabo por el papirólogo español José O'Callaghan (1922-2001). Son particularmente interesantes sus afirmaciones realizadas en 1972 tras investigar el pequeño fragmento de papiro hallado en la cueva (7Q5), correspondiente a un pasaje del evangelio de Marcos datado en el año 50 d.C. (Mc 6,52-53). Cf. J. O'CALLAGHAN «¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán?»: *Biblica* 53 (1972) 91-100; Íd., *Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumrán* (BAC, Madrid 1974) 44-61. A pesar de las grandes «dificultades de orden ortográfico y textual», el descubrimiento del jesuita O'Callaghan ha sido suscrito por numerosos expertos papirólogos, por lo que no debe ser excluido su estudio a pesar de que la opinión de Brown es que «pocos investigadores han mostrado su acuerdo con esta propuesta». Cf. R. E. BROWN, *Introducción al Nuevo Testamento* (Trotta, Madrid 2002) 238. Puede consultarse bibliografía adicional en L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Testimonios del Reino. Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (Palabra, Madrid 2010) 140. Sobre los descubrimientos en el desierto de Judea (los hallazgos de las cuevas 1, 4 y 11) y sobre las Escrituras Paleo-hebreas y Judías, véase A. SUSSMANN - R. PÉLED - A. YARDENI, «Los rollos del Mar Muerto»: *Dirección de Antigüedades de Israel* (Jerusalem, 1994) 1-22.

¹⁵²⁵ La investigación de la francesa Annie Jaubert se basa en la existencia de un antiguo calendario sacerdotal del que habla el *Libro de los Jubileos*, datado en el siglo II a.C., así como en el escrito del siglo III *Didascalia de los Apóstoles*, para afirmar que siguiendo el calendario de los esenios Jesús cenó con sus discípulos la tarde del martes. Esta propuesta aparta a Jesús de la tradición del Templo, pero permite aunar la tradición sinóptica –según la cual se afirma que Jesús celebró la Pascua– con la tradición joánica considerada cronológicamente teológica. Para Juan la Pascua de aquel año se celebró desde la tarde del viernes hasta la puesta del sol del sábado, de manera que Jesús murió precisamente en el momento en que los corderos eran inmolados. Así pues, los acontecimientos desarrollados en un espacio de tiempo más razonable permitieron a los judíos la celebración de la fiesta sin posibilidad de contaminación alguna durante el proceso en el que estuvieron implicadas las autoridades romanas. La gran dificultad de la tesis de Jaubert es que Jesús siguiera el calendario al que se acogía la comunidad de Qumrán, pues se sabe que Jesús acudió al Templo y siguió el calendario judío de las grandes fiestas. Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 129-135, O.C. VI/1, 469-471.

además el sentido religioso de la fiesta, sin embargo existen no pocas dificultades a la hora de encajar en el calendario judío tanto la celebración como el proceso condenatorio y la crucifixión de Jesús. Es menester indicar que la fiesta se celebraba al atardecer, en un habitáculo normalmente prestado, como era costumbre para los peregrinos que llegaban a Jerusalén. En el lugar de la reunión, los comensales, en número mínimo de diez personas, comían la cena nunca sentados sino recostados en señal de liberación¹⁵²⁶.

En opinión de Ratzinger, la tesis más sensata la encontramos en el primer volumen de *Un judío marginal*, obra en la que Meier ofrece una explicación bastante lógica sobre la fecha de la celebración de la Cena del Señor. Para el teólogo neoyorkino, la teoría de Jaubert demuestra una gran erudición y un importante conocimiento de las costumbres de la Palestina del siglo I, pero adolece de una explicación poco convincente de por qué Jesús siguió para la celebración de la fiesta judía un calendario ajeno al oficial del Templo. Meier nos presenta a los defensores que, con un gran nivel intelectual, se decantan tanto por la cronología sinóptica como por la joánica¹⁵²⁷. Sin embargo, en cuanto al trascurso de los hechos, personalmente se inclina a favor de la descripción del cuarto evangelio. La sucesión de los acontecimientos, es decir, el arresto por las autoridades, la reunión del Consejo en la casa de Caifás, el interrogatorio ante el tribunal del Sanedrín o la entrega y el proceso ante Pilato, todos ellos rodeados de la gravedad que conlleva la petición de la pena capital, difícilmente pudieron transcurrir en una sola noche y en las primeras horas del día de la fiesta de Pascua¹⁵²⁸. Dicho esto, Meier sostiene que Jesús, siendo consciente de su muerte inminente y ante la imposibilidad de poder

¹⁵²⁶ Cf. J. A. SAYÉS, *El misterio eucarístico* (Palabra, Madrid 2003) 75-76. Sobre los intentos de armonización entre la cronología sinóptica y la joánica pueden consultarse las obras de J. JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus* (SCM, London 1969); ÍD., *La última Cena: palabras de Jesús* (Cristiandad, Madrid 1980).

¹⁵²⁷ En favor de la cena pascual destaca principalmente Joachim Jeremias, que de ese modo no compromete su estudio acerca de las palabras eucarísticas de los sinópticos. Por el contrario, para Raymond E. Brown es más razonable la cronología joánica. (Se incluyen las obras citadas por Meier: J. JEREMIAS, *Eucharistic Words of Jesus*, 15-18; R. E. BROWN, *John II*, 555-558, 787-802). Cf. J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Vol. I, 401.

¹⁵²⁸ Véase la nota 87 de la obra de J.P. Meier.

celebrar la cena pascual, decide reunirse con sus discípulos y celebrar una solemne cena de despedida, de carácter pascual, en la que se entrega a sí mismo instituyendo su Pascua¹⁵²⁹.

Aunque Benedicto XVI considera más acertada la tesis de Meier, no deja a un lado algunas preguntas: «¿Por qué entonces los sinópticos han hablado de una cena de Pascua? ¿Sobre qué se basa esta línea de la tradición?»¹⁵³⁰. El desfase temporal entre los sinópticos y Juan es de sólo veinticuatro horas, pero –en opinión de Geza Vermes (1924-2013)– sus repercusiones no son baladíes en el estudio de los hechos ocurridos en Jerusalén entre la última Cena de Jesús y su traslado al Calvario¹⁵³¹.

Para Ratzinger la conexión entre la tradición de Israel y la Última Cena es clara, pues Jesús, no sólo lleva a plenitud la Pascua antigua, sino que, en virtud de su cumplimiento y alejado del rito del judaísmo, inaugura una nueva Pascua con un culto nuevo que unifica lo antiguo y lo nuevo. En la Cena del Señor confluyen tres elementos, cena, cruz y Eucaristía, que a su vez están presentes en la celebra-

¹⁵²⁹ Cf. *Ibíd.*, 405-407.

¹⁵³⁰ Desde la perspectiva paulina nuestro autor da una respuesta al problema de las cronologías neotestamentarias. Para ello emplea las palabras del apóstol Pablo: «Eliminad la levadura vieja, para ser masa nueva, pues todavía sois ázimos. Porque nuestro cordero pascual, Cristo, ha sido inmolado» (1Cor 5,7). El anticipo de los momentos de la crucifixión y la resurrección presentes durante la Cena permiten hablar entonces de la Pascua de Jesús en un sentido profundamente cristológico y existencial. Para Ratzinger en realidad «Él ha celebrado la Pascua y no la ha celebrado». Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 135-138, O.C. VI/1, 473-474.

¹⁵³¹ Aunque Vermes niega tanto el carácter pascual de la cena de Jesús como la institución de la propia Eucaristía. El estudioso de los manuscritos del Mar Muerto sostiene que la última cena simplemente resultó ser la última que Jesús pasó con los apóstoles antes del anochecer del jueves (14 de Nisán), justo en el comienzo de la vigilia de la Pascua. Vermes no elude la dificultad que entraña aceptar la fecha de los sinópticos afirmando que: «Resulta difícil imaginar, en un escenario judío del siglo I d.C., que un delito capital se juzgara de noche, en concreto el día de la festividad de la Pascua. Es igualmente improbable que los líderes de la religión judía, desatendiendo sus obligaciones en el templo, actuaran como acusación en una vista celebrada por el gobernador romano la mañana del decimoquinto día de Nisán y que pasaran el resto del día de Pascua siguiendo a Jesús hasta el Gólgota y le vieran morir en la cruz». G. VERMES, *La Pasión. La verdad sobre el acontecimiento que cambió la historia de la humanidad* (Ares y Mares, Barcelona 2007) 172,177.

ción actual por medio de las figuras del banquete, el sacrificio y la presencia eucarística de Cristo en la Iglesia. Así de modo perpetuo, personal y sacramental, se actualiza y renueva su pasión, muerte y resurrección.

Durante la Cena Jesús da testimonio de la dimensión soteriológica de su existencia salvífica, interpretada a la luz de la resurrección. Según Ratzinger, en el nuevo culto instituido se distingue por un lado, el ámbito de la Eucaristía con los gestos de entrega de sí mismo por medio del pan y del vino¹⁵³², y por otro, el alcance soteriológico y universal de la muerte de Jesús. Así pues, mientras la cruz alcanza a *todos*, esto es, a judíos y paganos, en cambio la acción sacramental sólo a *muchos*¹⁵³³.

¹⁵³² Las fuentes sobre la institución de la Eucaristía las encontramos en Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,15-20 y 1Cor 11,23-26; también en el discurso del pan de vida, en el lavatorio de los pies y en la simbología de la vid, presentes en los capítulos 6, 13 y 15 del cuarto evangelio. El estudio de los textos permite agruparlos en dos tradiciones diferenciadas: por un lado, la de Mateo y Marcos, y por otro, la de Lucas y Pablo. Se considera oportuno ofrecer alguna bibliografía sobre el análisis literario y teológico de los relatos de la Última Cena de Jesús contenidos en J. ALDAZÁBAL, *La Eucaristía* (Biblioteca litúrgica, Barcelona ²2000, reimpr. ²2007) 54 [P. BENOÎT, *Les récits de l'institution de l'Eucharistie et leur portée*, en «Exégèse et Théologie» (Cerf, París 1961) 210-239; A. DÍAZ MACHO, «Las palabras de la consagración eucarística»: *Cuaderno Bíblico* 258 (1975) 5-26; F. HAHN, «Estado de la investigación sobre la Eucaristía en la primitiva cristiandad»: *Sel Teol* 63 (1977) 261-268; P. GRELOT, «L'Institution du Repas du Seigneur»: *Esprit et Vie* 34-36 (1996) 474-479; J. LAMELA, «La Última Cena: una cena pascual hebrea»: *Auriensia* 3 (2000) 19-38; F. PÉREZ HERRERO, «La última cena de Jesús según san Marcos (Mc 14,22-25)»: *Burgense* vol.41/2 (2000) 279-326].

¹⁵³³ La Iglesia nace de la Eucaristía como símbolo o anticipo de la muerte y resurrección del Señor. De este modo celebra ambos acontecimientos, que son instituidos durante la Última Cena, además de la cena propiamente dicha. En opinión de los exégetas, la expresión evangélica «muchos» (*polloí*, en griego) es fruto de la pobreza del léxico hebreo-araméo, incapaz de decir universalmente «todos», que es el sentido real de ese «muchos». Así lo trata de reflejar Joachim Jeremias en su obra *La última Cena* (1935). No obstante, Ratzinger señala que con el tiempo el consenso entre exégetas se ha perdido. Las posiciones hoy se basan en que el «muchos» de Is 53 no se puede equiparar al «todos». El jesuita vienés Norbert Baumert sigue la línea abierta por Joseph Pascher en su obra: *Eucharistia* (1947), quien separa el derramamiento de la sangre en la cruz y la sangre aludida en la consagración del cáliz, de ahí que, «mientras que la muerte de Jesús vale 'para todos', el alcance del Sacramento es más limitado. Llega a muchos pero no a todos». Esta solución encuentra también apoyo en el texto de Mc 14,24 que dice: «El Hijo del Hombre no ha venido para que le sirvan, sino para servir y dar su vida en rescate por muchos». Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 162, 169, O.C. VI/1, 490-494.

4.2. La noche en el Monte de los Olivos

Marcos y Mateo dicen que después de la Cena Jesús se retiró a orar «a una propiedad llamada Getsemaní» (Mc 14,26; Mt 26,30)¹⁵³⁴. En opinión de Ratzinger esta salida de Jesús con los suyos recuerda a la noche de la matanza de los primogénitos en Egipto, «la noche oscura por la que deambula el ángel de la muerte» y en la que fueron salvados los israelitas gracias a la sangre del cordero¹⁵³⁵.

Lo cierto es que en el Monte de los olivos, el drama se palpa intensamente tal como se desprende de las palabras de Marcos: «mi alma está triste hasta el punto de morir» (Mc 14,33). El temor ante la muerte provoca en Jesús el proceso conocido con el nombre de *hematidrosis* (sudor teñido de sangre por la presencia de hemoglobina) que Lucas describe de forma estremecedora: «Y sumido en agonía, insistía más en su oración. Su sudor se hizo como gotas espesas de sangre que caían en tierra» (Lc 22,44). Otros textos también se ocupan de la inquietud, el sufrimiento y la turbación del Señor. Entre ellos, la Carta a los Hebreos, que habla de las lágrimas y súplicas, y el Sal 22 que alude al grito en la cruz (cf. Mt 27,50). Sin embargo, dicha Carta sacerdotal añade que Jesús «por su actitud reverente fue escuchado» (cf. Hb 5,7). Del mismo modo, Juan manifiesta cómo «la ignominia de una muerte infame» en la cruz fue convertida en la glorificación del Señor, en el destino de toda la humanidad (cf. Jn 12,27-32)¹⁵³⁶ y la señal de «permanencia de la

¹⁵³⁴ Hay datos interesantes sobre los pormenores de la finca y la almazara, así como de la Iglesia que fue descubierta en el Monte de los Olivos por la peregrina Egeria en el siglo IV y que posteriormente será redescubierta por los franciscanos. Para ello, consultar la biografía aportada por Benedicto XVI correspondiente a G. KROLL, *Auf den Spuren Jesu* (St. Benno, Leipzig 1975); F. DREYFUS, *Jésus savait-il qu'il était Dieu?* (Cerf, París 1984); trad. esp.: *¿Sabía Jesús que era Dios?* (Universidad Iberoamericana, México 1987).

¹⁵³⁵ Durante la homilía del Jueves Santo de 1981 en la catedral de Nuestra Señora de Mónaco en Baviera, el cardenal Ratzinger alude a la casa y la familia como el muro de protección en la noche de Egipto, en que el poder de lo caótico amenaza la Creación de Dios con la muerte y la destrucción. En este sentido, Jesús celebra con los suyos la Pascua como el resto de las familias en sus casas, comen el cordero, las hierbas amargas y el pan ácimo. No obstante, Jesús no terminó la cena, sino que dejó a los suyos para salir de noche fuera de Jerusalén a encontrarse con la muerte. Cf. RATZINGER, *Miremos al traspasado*, 131-140.

¹⁵³⁶ Ratzinger resalta las posiciones contrarias de Harnack y Bultmann, para quienes Jesús no fue escuchado, como quedó demostrado con su trágica muerte. Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 192-196, O.C. VI/1, 510-512.

relación de Jesús con el Padre»¹⁵³⁷. Entonces, Ratzinger se cuestiona: «¿No es extraño que un hombre aparentemente derrotado, muerto en el abandono y el sufrimiento más extremos, sea presentado como el redentor de todos los hombres?»¹⁵³⁸.

Jesús, traspasado en el momento en que los corderos son degollados en el Templo¹⁵³⁹, se convierte así en el cordero sin tacha en él que se cumple todo culto y ritual, porque él es el verdadero culto. Así, «la misión para la que Jesús vino a nosotros llega a su cumplimiento en el Misterio pascual. Desde lo alto de la cruz atrae todo hacia sí (cf. Jn 12,32)»¹⁵⁴⁰.

4.3. El proceso ante el Sanedrín y Pilato

Con el arresto de Jesús en el Monte de los Olivos comienza la intervención de las autoridades. En primer lugar, la reunión del Consejo en casa de Caifás¹⁵⁴¹; a

¹⁵³⁷ Wilhelm Thüsing (1921-1998), profesor de Nuevo Testamento en Münster, analiza los escritos joánicos de carácter cristológico-soteriológico (Jn 17,1; 6,57), y llega a la conclusión de que «la existencia de Jesús ‘glorificado’ no tiene otro fin que la glorificación del Padre [de manera que] el Jesús terrenal y resucitado vive ‘por el Padre’, o sea, para glorificarlo» J. RATZINGER, *Dios como problema* (Cristiandad, Madrid 1973) 96.

¹⁵³⁸ Ratzinger plantea dicha pregunta en unas «Meditaciones sobre la Semana Santa» que finalmente son publicadas. Meditaciones éstas escritas en 1967 durante su estancia en Tubinga por invitación de la radio Bávara. Cf. J. RATZINGER - W. CONGDON, *El sábado de la historia* (Encuentro, Madrid 1998) 17, 27.

¹⁵³⁹ Sobre la simbología pascual, véase la meditación «El cordero redimió a las ovejas». Cf. RATZINGER, *Miremos al traspasado*, 141-154.

¹⁵⁴⁰ BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica postsinodal sobre la Eucaristía fuente y culmen de la vida y de la misión de la Iglesia *Sacramentum Caritatis* (Ciudad del Vaticano 2007) n.9.

¹⁵⁴¹ Es necesario acudir al pasaje de Juan para hablar de «la inspiración profética» de Caifás. En virtud del ejercicio indigno del cargo de sumo sacerdote, se convierte en un elemento decisivo de la historia de la salvación. En efecto, para Caifás «conviene que muera uno sólo por el pueblo, y así no perezca toda la nación» (Jn 11,50). El evangelista añade que en razón del cargo que aquel año ostentaba, Caifás profetiza por inspiración divina la muerte de Jesús. Nuestro autor señala que la muerte vicaria de uno sólo en beneficio de muchos (Is 53,11) permite aunar un anhelo presente en la historia de las religiones y en la fe del pueblo de Israel. Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 202-204, O.C. VI/1, 516-517.

Desde el sustrato semítico de los evangelios, véase el estudio y la solución aportada a toda la problemática suscitada por las aparentes discordancias en los textos. Principalmente, en relación al juicio en el gran tribunal judío (Sanedrín), en el que Jesús compareció ante Anás (suegro de Caifás) por la grave acusación del delito de la blasfemia, y también sobre la muerte de Judas. J. M. GARCÍA PÉREZ, *La Pasión de Cristo. Una lectura original* (Encuentro, Madrid 2019) 77-108.

continuación, el proceso condenatorio por blasfemia tras el interrogatorio en el Sanedrín¹⁵⁴²; y, por último, el proceso ante el gobernador romano Poncio Pilato. Ambos procesos han sido estudiados con toda clase de detalles por exégetas y juristas¹⁵⁴³. Como apunta Ratzinger, el proceso de carácter religioso-político contra Jesús es unitario, pero termina desligando los dos ámbitos inseparables de la fe y la política. He aquí la novedad aportada por Jesús, un reino que no es de poder político, sino que ha sido instaurado por medio de la cruz y el amor. Por esa razón, el Papa sostiene que «sólo mediante la fe en el Crucificado, en Aquel que es desposeído de todo poder terrenal, y por eso enaltecido, aparece la nueva comunidad, el modo nuevo en que Dios domina el mundo»¹⁵⁴⁴.

Del análisis de las narraciones evangélicas se desprende la importancia de las citas del Antiguo Testamento¹⁵⁴⁵ en el proceso religioso contra Jesús, que culmina con su crucifixión y sepultura. En lo esencial los textos describen de un modo concordante el sufrimiento y las horas amargas de Jesús¹⁵⁴⁶, un hombre no violento,

¹⁵⁴² La sentencia condenatoria del tribunal judío es clara y contundente, pues como dice Mateo: «Entonces el Sumo Sacerdote rasgó sus vestidos y dijo: '¡Ha blasfemado!' ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Acabáis de oír la blasfemia» (Mt 26,65). No se trata de un gesto producto de la cólera o irritación del sacerdote, sino más bien de una de las funciones atribuidas al juez ante la escucha de una blasfemia. Cf. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, vol. II (Herder, Freiburg 1988) 429.

¹⁵⁴³ Sobre los aspectos del derecho penal saduceo, se puede consultar las numerosas precisiones históricas en el primer volumen de la obra publicada por Martin Hengel y Anna Maria Schwemer. Cf. M. HENGEL - A. M. SCHWEMER, *Jesus und das Judentum* (Mohr Siebeck, Tübinga 2007) 587-611.

¹⁵⁴⁴ Si la cruz responde al plan de Dios en la historia de la salvación, Caifás no deja de ser el ejecutor de la voluntad divina. Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 201, O.C. VII/1, 516.

¹⁵⁴⁵ En este sentido, se enumeran algunos de los pasajes de la Escritura que están de algún modo relacionados con el momento del proceso: la noche de la muerte de los primogénitos (cf. Ex 12); la profecía de Zacarías sobre la dispersión de las ovejas (cf. Za 13,7; Mt 26,31); la función vicaria de Moisés (cf. Ex 32,32); el siervo de Yahvé que sufre por culpa de muchos (cf. Is 53,11); la confrontación entre el Sumo Sacerdote y el único y definitivo Sacerdote «según el orden de Melquisedec» (Sal 110,4; Hb 5,6); el interrogatorio acerca del Mesías, el Hijo de Dios (Sal 2,7); el destello de Ex 3,14 en la respuesta dada por Jesús en Mc 14,62: «sí, lo soy»; la afirmación de Jesús ante el Sumo Sacerdote, en presencia de los sacerdotes, los ancianos y los escribas, «...y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del poder y venir entre las nubes del cielo» (Dn 7,13 y Sal 110,); y finalmente las profecías de Jeremías sobre la destrucción del templo y el exilio de Israel (Jr 20-22).

¹⁵⁴⁶ En su segunda encíclica Benedicto XVI nos ofrece una amplia reflexión sobre el sufrimiento y su relación con la verdad, la justicia y el amor, porque en palabras del papa alemán, el Crucificado

objeto de escarnio, *agasajado* con bofetadas, insultos y salivazos, y que es torturado con el castigo de la flagelación¹⁵⁴⁷. Además, Jesús es golpeado, maltratado, ridiculizado, ultrajado y ataviado con ornamentos regios: el manto de una sola pieza de color púrpura, la corona de espinas y el cetro en la mano.

A causa del miedo y seguramente de la actitud pragmática de las propias interpretaciones jurídicas, hay en todo ello una gran dificultad para reconocer la verdad y la justicia, como se desprende de la actitud de Pilato –que en opinión de nuestro teólogo– «calmó tal vez su conciencia, [pues] creía cumplir de este modo con el verdadero significado del derecho, su función pacificadora»¹⁵⁴⁸, evitando así que un hombre pusiera en peligro la *pax romana*.

4.4. La muerte y sepultura de Jesús

Para el estudio de las narraciones sobre la muerte y sepultura de Jesús Ratzinger acude con frecuencia a las citas veterotestamentarias. En efecto, en sus reflexiones sobresalen dos textos importantes, por un lado el Salmo 22, y por otro, la

es el rostro de Dios que sufre, el inocente «convertido en esperanza y certeza». n(s.) 39, 43. BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre la esperanza cristiana *Spe salvi* (Ciudad del Vaticano 2007).

¹⁵⁴⁷ Con relación al castigo romano de la flagelación, Josef Blinzler señala que el condenado «era golpeado por varios guardias hasta que se cansaban y la carne del delincuente colgaba en jirones sanguinolentos». J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu* (Pustet, Ratisbona 1969) 321; trad. esp.: *El proceso de Jesús: el proceso judío y romano contra Jesucristo, expuesto y juzgado según los más antiguos testimonios* (Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1959). La tortura de la flagelación hizo que Jesús muriera rápidamente, razón por la que Pilato se extraña de que el condenado hubiese muerto tan pronto cuando José de Arimatea le reclama el cuerpo de Jesús para darle sepultura (cf. Mc 15,44). Cf. R. PESCH, *Das Markusevangelium, Zweiter Teil* (Herder, Freiburg 1977) 467. Sobre el suplicio de la crucifixión que precede a la cruel tortura de la flagelación, véase «Nuevas cartas de s. Jerónimo»: *Cuadernos de Evangelio* 13 (1975) 51-57 en J. M. GARCÍA PÉREZ, *La Pasión de Cristo. Una lectura original* (Encuentro, Madrid 2019) 171-175.

¹⁵⁴⁸ Apparently the city of Jerusalem was protected thanks to the Roman peace. Notwithstanding, as Benedict XVI maintains it is a peace that is ephemeral and fragile, established against the foundation of the truth. Additionally, with a final tragic as the history will confirm in the year 70. Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 234-235, O.C. VI/1, 537-538. For this question see FLAVIO JOSEFO, *Guerra de los judíos y destrucción del templo y ciudad de Jerusalén* (Iberia, Barcelona 1989); ID., *La guerra de los judíos. 1. I-III* (Gredos, Madrid 2007); ID., *La guerra de los judíos. 2. IV-VII* (Gredos, Madrid 2008).

conmovedora a la vez que misteriosa profecía de Isaías (Is 53). En ella encaja totalmente la figura de Jesús¹⁵⁴⁹. Nos detendremos en el primero, con el fin de analizar el llamado *grito de Jesús* ante el abandono del Padre¹⁵⁵⁰. A Él se dirige Jesús previamente, para solicitar el perdón de los que le maltratan demostrando su ignorancia (cf. Lc 23,34). En su discurso Pedro alude a la ignorancia (cf. Hch 3,17), que en cierto modo también alcanza a Pablo de Tarso antes de su conversión, por ser «un blasfemo, un perseguidor y un insolente» (1Tm 1,13). En este aspecto, Ratzinger reconoce la estrecha sintonía entre el saber y la ignorancia de los sabios, que a pesar de que poseen un cierto saber, éste se encuentra en ocasiones lejos de la verdad como les ocurre a los sumos sacerdotes y a los escribas, ya que a diferencia de los Magos de Oriente, aquellos conocían por la Escritura el lugar donde nacería el Mesías, aunque llegado el momento no lo reconocen (cf. Mt 2,4-6).

Jesús es considerado el justo que molesta (cf. Sb 2,12). La hipótesis del justo torturado y crucificado que se encuentra en el libro de la Sabiduría, texto del Antiguo Testamento, bien pudo tener su origen en una obra platónica¹⁵⁵¹. Lo cierto es

¹⁵⁴⁹ Se trata de un salmo sobre el sufrimiento y el dolor de un justo. En efecto, el orante grita a Dios que parece permanecer en silencio o ausente. En el salmo se habla de la burla (v.8), de la sed (v.16) que en relación con el Sal 69,22 señala que el sufriente recibe vinagre para apagarla, también se habla de las vestiduras echadas a suerte (v.19). Sin embargo, la lamentación del inocente se torna en acción de gracias por la liberación esperada (v.23-27). El papa teólogo no deja de llamar la atención sobre los versículos acerca de la gran asamblea y de todos los pueblos de la tierra, porque en ellos se percibe a la Iglesia naciente. Para la exégesis sobre la profecía de Isaías, Ratzinger emplea el análisis de M. REISER, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik* (Mohr Siebeck, Tübingen 2011) 337-346.

¹⁵⁵⁰ No se trata de un grito de abandono y de sentirse derrumbado como señala Bultmann, sino como indica Ratzinger, la oración que Jesús recita habla del sufrimiento de Israel y de su propia pasión, es decir, de los golpes, el dolor, la sed, las manos y pies traspasados, sus vestiduras echadas a suerte, las burlas... según los Santos Padres, es el salmo con el que Cristo ora como Cabeza que une el pasado, el presente y el futuro, porque se trata de un sufrimiento que aúna a todo hombre sufriente, de manera que la pasión mesiánica de Jesús se describe como «personalidad corporativa». Cf. R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Winter, Heidelberg 1960) 12; J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 249-252, O.C. VI/1, 547-549.

¹⁵⁵¹ PLATÓN, *Gorgias* 473c. Se observa una descripción semejante en *República* 361e-362a.

que incluido en el texto veterotestamentario, como señala Ratzinger, apunta directamente a Jesús crucificado¹⁵⁵². El justo que es maltratado no por su participación en una revuelta o insurrección, como es el caso del detenido Barrabás¹⁵⁵³, sino por proclamarse rey de los judíos, como reza en el letrero escrito en las tres lenguas cooficiales que cuelga del madero. Ahora Jesús es soberano, pero no de la forma en que lo entienden los ilustres miembros del Sanedrín o el prefecto Pilato¹⁵⁵⁴.

A la hora nona muere Jesús, tal como describen los evangelios sinópticos en términos cósmicos. En ese momento se desgarran «el velo del *Sancta sanctorum* (Mc 15,38 par). En este rasgarse se cumple simbólicamente de antemano la ruina del antiguo templo. El *Sancta sanctorum*, cuyo velo se rasga, deja de ser el lugar de la presencia de Dios; el templo ha perdido su corazón»¹⁵⁵⁵. Se trata del velo interior del Templo que sólo podía atravesar el Sumo Sacerdote para acceder al Santo de los Santos en la fiesta de la expiación. Así pues, los sacrificios llegan a su fin, puesto que el acceso a Dios se ha abierto por medio del crucificado, lo que hace del culto veterotestamentario una liturgia ya caduca. También es importante reseñar que al pie de la cruz se encuentran las mujeres contemplando a Jesús crucificado, cumpliéndose así la Escritura, la profecía de Zacarías (cf. Za 12,10) y las palabras de

¹⁵⁵² Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 246; O.C. VI/1, 545.

¹⁵⁵³ Para Benedicto XVI existe una misión fraudulenta reivindicada por «una especie de doble Jesús», pues gracias a los manuscritos de los evangelios manejados por Orígenes durante el siglo III, se tiene certeza de que el activista Barrabás se llamaba «Jesús Barrabás». Tal denominación denota la presencia de una figura mesiánica, pues «*Bar-Abba*» significa «hijo del padre». De manera que el tal Barrabás –llamado ‘Jesús hijo del padre’– aunque de manera muy diferente es un hombre que en definitiva reivindica la misión de Jesús. Cf. V. MESSORI, *Patì sotto Ponzio Pilato? Un'indagine sulla passione e morte di Gesù* (Società Editrice Internazionale, Torino 1992) 52-62.

¹⁵⁵⁴ Pilato manda escribir en lengua hebrea, en latín y griego, un letrero sobre la cruz en el que se lee: «Jesús el Nazareno, el rey de los judíos» (Jn 19,19). La queja de los sumos sacerdotes es inmediata, pero el gobernador no está dispuesto a dar marcha atrás en su acción. Así lo indican sus contundentes palabras: «Lo escrito, escrito está» (v.22). De ese modo, la inscripción proclama abierta y públicamente a Jesús como rey, permaneciendo por todos los siglos de la historia.

¹⁵⁵⁵ J. RATZINGER, *Iglesia. Signo entre los pueblos*. O.C. VIII/1 (BAC, Madrid 2015) 109.

Juan que dicen: «Mirarán al que traspasaron» (Jn 19,37)¹⁵⁵⁶ y «no le quebrarán hueso alguno» (Jn 19,36)¹⁵⁵⁷.

Jesús de Nazaret fue sepultado de manera honrosa por el ilustre miembro del sanedrín José de Arimatea en una sepultura individual, conocida y respetable (Mc 15,42–46). En lo concerniente al entierro de Jesús hay unanimidad, pues los cuatro evangelios atestiguan que José de Arimatea solicitó el cuerpo a Pilato para hacerse cargo de él. El cuarto evangelio además cita a Nicodemo (cf. Jn 19,39), con quien Jesús dialogó sobre cómo nacer de nuevo (cf. Jn 3,3). José de Arimatea contribuyó a embalsamar el cuerpo de Jesús con una mezcla de *unas cien libras* de mirra y áloe. Así, envuelto en una sábana –o como dice el evangelista, en un lienzo de lino doble¹⁵⁵⁸– fue colocado por el ilustre miembro del sanedrín en un sepulcro nuevo¹⁵⁵⁹ de su propiedad (Mt 27,60; Lc 23,53, Jn 19,41).

Para Ratzinger «el tema del Viernes Santo no puede dejar indiferente a ningún cristiano, más aún a ningún hombre que busque con sinceridad el camino recto»¹⁵⁶⁰. Es pura revelación nos dice el teólogo alemán: «No es ninguna casuali-

¹⁵⁵⁶ Para Ratzinger «el costado abierto es el símbolo de una nueva imagen del hombre, de un nuevo Adán [...] es el punto de partida del verdadero ser humano del hombre». J. RATZINGER-W. CONGDON, *El sábado de la historia*, 29-31

¹⁵⁵⁷ Así también lo indica la Escritura, en los pasajes que hablan acerca de la comida de la Pascua de Yahvé y del cuidado de los huesos del justo (cf. Ex 12,46; Sal 34,21).

¹⁵⁵⁸ «Juan dice que José de Arimatea y Nicodemo retiraron de la cruz el cuerpo de Jesús y lo envolvieron en lienzos'. El paralelo de Marcos, en cambio, dice que lo envolvieron en una sábana. ¿Por qué utiliza Juan el plural 'lienzos'? Juan, en su original arameo, no utilizó el plural, sino el dual, que se escribía con las mismas consonantes del plural. Pero este dual no debía traducirse por 'dos lienzos', sino por 'un lienzo doble'. [...] Y bueno será saber que la Sábana Santa que se venera en Turín es precisamente un lienzo doble, un lienzo en una pieza con el tamaño de dos». J. M. GARCÍA PÉREZ – J. CARRÓN PÉREZ, *Los supuestos relatos ficción y leyendas en los Evangelios* (Encuentro, Madrid 2004) 182.

¹⁵⁵⁹ Algunos días antes, es decir, durante el *Domingo de Ramos*, Jesús también se había servido de un pollino sobre el que nadie había montado anteriormente (cf. Mc 11,2).

¹⁵⁶⁰ J. RATZINGER - W. CONGDON, *El sábado de la historia*, 17; BENEDICTO XVI, Homilía durante la Misa en la plaza san Carlo, visita pastoral a Turín (Italia), 2 de mayo de 2010. Ratzinger reflexiona sobre el Viernes Santo de Cristo, pero sin perder de vista «el Viernes Santo del siglo XX» en «Crucificado, muerto y sepultado. Viernes Santo». J. RATZINGER, *Obras Completas. Jesús de Nazaret. Escritos de cristología* VI/2 (BAC, Madrid 2021) 611-619.

dad que la fe en Dios provenga de un rostro lleno de sangre y heridas, de un crucificado, y que el ateísmo tenga su padre en Epicuro, en el mundo de los espectadores saciados»¹⁵⁶¹. Porque de ese modo el estado de aislamiento del *shéol* o del *hades* pierde su sentido a partir del sufrimiento y de la muerte humana de Jesús, que en su descenso a los infiernos lleva consigo la relación con Dios rota por el pecado. Como sostiene Romano Guardini, Jesús tenía que ofrecerse en holocausto para hundirse en lo más profundo, remoto, lúgubre y lejano, para que el poder de Dios que todo lo hizo, con un nuevo impulso creador diera lugar a una nueva creación¹⁵⁶². En efecto, en la actuación de Dios se establece un auténtico paralelismo entre la resurrección de Jesús y la creación del mundo. Pero como es natural, en ambos acontecimientos permanece oculto el misterio de Dios, siendo imposible situarlos a la altura de los hechos de la simple historia humana¹⁵⁶³.

El papa teólogo concluye el capítulo de la crucifixión y la sepultura de Jesús con un interesante análisis sobre la muerte del Señor, desde la perspectiva de la expiación y la salvación del hombre y del mundo, no sin advertir que «el misterio de la expiación no tiene que ser sacrificado a ningún racionalismo sabiondo»¹⁵⁶⁴,

¹⁵⁶¹ J. RATZINGER - H. U. VON BALTHASAR - L. GIUSSANI - J. H. NEWMAN, *Vía Crucis* (Encuentro, Madrid 1999) 12.

¹⁵⁶² Cf. R. GUARDINI, *El Señor* (Cristiandad, Madrid 32006, reimpr. 22008) 498.

¹⁵⁶³ Cf. M. HERRANZ MARCO, *Jesús de Nazaret, el misterio de su persona y su obra* (Compañía Bibliográfica Española, Madrid 1976) 214.

¹⁵⁶⁴ Por ello Ratzinger nos recuerda la petición de Juan y Santiago, los hijos de Zebedeo, y la oferta del Señor resumida en el siguiente anuncio: «El hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (Mc 10,45). En efecto, frente al dominio y la opresión de los jefes de las naciones, Jesús propone –para llegar a ser grande y el primero– ser esclavo de todos (cf. Mc 10,42-44). En este sentido, para nuestro teólogo el cristianismo ha entendido desde los orígenes de la Iglesia primitiva, «el martirio en su verdadera profundidad y grandeza». Así se desprende de los tres grandes mártires de la tradición, san Ignacio de Antioquia, san Policarpo y san Lorenzo. Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *IgnRom* 4,1; MARCIÓN, *M. Polyc*, 15 en J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 279; *O.C.* VI/1, 567. Véase la traducción de J. M. BERLANGA LÓPEZ, *Padres Apostólicos II, Cartas de san Ignacio de Antioquía, Carta y martirio de san Policarpo, Epístola a Diogneto* (Apostolado mariano, Sevilla 2004). Sobre el dolor en la teología moderna, el papa Ratzinger aconseja dos obras de gran interés como son: J. MOLTMANN, *El Dios crucificado. La Cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana* (Sígueme, Salamanca 32010) y H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, Vol. IV, *La acción* (Encuentro, Madrid 1995).

que perdido todo el gusto por lo sobrenatural y ensimismado en su poder, no percibe la debilidad y la fragmentación de la razón¹⁵⁶⁵. En este sentido, lo expresan perfectamente las palabras de José Rico: «Benedicto XVI puso el dedo en la llaga cuando, a propósito del rechazo que algunos teólogos modernos manifiestan hacia el sentido expiatorio de la muerte de Cristo, afirma que ‘aquí está en juego nuestra imagen de Dios y del hombre’»¹⁵⁶⁶. Del mismo modo lo está la dimensión escatológica del hombre cuando se rechaza la resurrección de Jesús, fundamento de la fe y la esperanza cristiana.

4.5. La resurrección de Jesús

Nos adentramos en el brillante y magistral capítulo sobre la resurrección de Jesús, el fundamento de la fe cristiana y del estudio cristológico. Para nuestro autor, la forma de conocer la vida en su dimensión más profunda pasa por acoger la gran esperanza suscitada por Jesucristo resucitado. En aquella mañana de Pascua sucedió algo tan inexplicable como extraordinario, algo nuevo y muy concreto, un acontecimiento de carácter histórico¹⁵⁶⁷. Así es, se trata de un acontecimiento sin precedente alguno en la historia de la humanidad. Pero percibido mediante hechos muy

¹⁵⁶⁵ BENEDICTO XVI, Discurso a la Asamblea Plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias, Ciudad del Vaticano, 6 de noviembre de 2006; ÍD., Discurso a los participantes en el VI Simposio de Profesores Europeos Universitarios, Ciudad del Vaticano, 7 de junio de 2008; ÍD., Discurso en su encuentro con el mundo académico en el Salón Vladislav del Castillo de Praga (República Checa), 27 de septiembre de 2009. Estos son algunos de los discursos de Benedicto XVI de los que echa mano Juan Manuel Burgos para poner en diálogo a Joseph Ratzinger y Jean-François Lyotard (1924-1998), en su obra sobre la fragmentación epistemológica contemporánea. Puede consultarse: J. F. LYOTARD, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* (Cátedra, Madrid 1984); J. M. BURGOS, *La vía de la experiencia o la salida del laberinto* (Rialp, Madrid 2018) 9-24.

¹⁵⁶⁶ J. R. PAVÉS, *Cristología y soteriología. Introducción teológica al Misterio de Jesucristo* (BAC, Madrid 2016) 426; ÍD., «Para el estudio del tratado de Cristología Soteriología»: *Tabor* n.27 (2015) 127-132.

¹⁵⁶⁷ Sobre el carácter histórico del acontecimiento de la resurrección de Jesús de Nazaret, véase la bibliografía incluida en M. JIMÉNEZ UNQUILES, *La resurrección de Jesús fundamento de la fe cristiana* (UESD, Madrid 2016). Algunas de las obras son: F.X. DURRWELL, *La resurrección de Jesús misterio de salvación* (Herder, Barcelona 1962); H. SCHLIER, *La résurrection de Jésus-Christ* (Salvator, Paris 1969); F. MUSSNER, *La resurrección de Jesús* (Sal Terrae, Santander 1971); P. BENOÎT, *Pasión y Resurrección del Señor* (Fax, Madrid 1971); A. Díez Macho, *La Resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia* (Fe católica, Madrid 1977); X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Sígueme, Salamanca 1978) 266-267; S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental, «Dar razón de la esperanza» (1 Pe 3,15)*

precisos observados por numerosos testigos¹⁵⁶⁸, aunque no exentos de dificultad para el entendimiento humano. La resurrección es el acontecimiento que da cumplimiento a las palabras veterotestamentarias¹⁵⁶⁹, en el que el drama de la cruz encuentra solución. La cruz contemplada por sí sola no deja de ser una tragedia o un absurdo, un horrible fracaso que no sólo no explica el origen de la fe cristiana, sino todo lo contrario. La cruz es un escándalo. Ciertamente, la teología de la cruz no es simple dogmatismo teórico, sino la visión necesaria para afrontar la vida que en ningún caso es ajena al sufrimiento¹⁵⁷⁰. Como dice Pablo: «la predicación de la

(Secretariado Trinitario, Salamanca 42001); F. G. BRAMBILLA, *El Crucificado Resucitado* (Sígueme, Salamanca 2003); J. A. SAYÉS, *Señor y Cristo, Curso de Cristología* (Palabra, Madrid 2005); P. COPAN, (ed.), *Un sepulcro vacío. Debate en torno a la resurrección de Jesús* (VOZDEPAPEL, Madrid 2005); N. T. WRIGHT, *La resurrección del Hijo de Dios: Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios* (Verbo Divino, Navarra 2008); P. O'CALLAGHAN, «La resurrección de la carne y los inicios de la revolución antropológica cristiana»: Palabra 624-625 (2015). Además, también pueden consultarse obras posteriores tales como: D. VIGNE (ed.), *Résurrection du Christ, transfiguration de l'homme* (Parole et Silence, Toulouse 2017) y É. AYROULET (ed.), *Entre Passion et Résurrection, la descente du Christ aux enfers* (Parole et Silence, Toulouse 2017).

¹⁵⁶⁸ BENEDICTO XVI, Audiencia General, Ciudad del Vaticano, 5 de noviembre de 2008.

¹⁵⁶⁹ Cf. J. RATZINGER, «Sono risorto, e ora sono sempre con te» (He resucitado, y ahora estoy contigo), Omelia della Domenica di Pasqua tenuta a Wigratzbad (Lindau de Baviera, Alemania) 15 aprile 1990. Se trata de algunos de los salmos incluidos en una de las homilías inéditas pronunciadas por el cardenal bávaro el domingo de Pascua: «[...] pues no me abandonarás al *Seol*, no dejarás a tu amigo ver la fosa. Me enseñarás el camino de la vida, me hartarás de gozo en tu presencia, de dicha perpetua a tu derecha» (Sal 16,10-11); «Éste es el día que hizo Yahvé, exultemos y gocémonos con él» (Sal 118,24); «La piedra que desecharon los albañiles se ha convertido en la piedra angular» (Sal 118,22); «Me rodeas por detrás y por delante, tienes puesta tu mano sobre mí [...]» (Sal 139,5). Para las citas se ha utilizado la BIBLIA DE JERUSALÉN [Nueva edición totalmente revisada] (Desclée de Brouwer, Bilbao 42009). Las veinticinco homilías inéditas de Ratzinger han sido publicadas en mayo de 2019 en lengua italiana, puestas a disposición del gran público por expreso deseo del papa emérito en J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Per Amore* (Cantagalli, Siena 2019). Sobre la Resurrección véase «Sono Risorto, e ora sono sempre con te», pág(s) 87-96.

¹⁵⁷⁰ La opción por la cruz es el camino de los seguidores de Cristo porque el sufrimiento se torna camino hacia el triunfo final de la resurrección. Así pues, «sufrir y ser felices en el sufrimiento [...] esta es la vida del cristiano hasta el día en que rompa el alba de la eternidad». G. DEL POZO ABEJÓN, *Edith Stein y los místicos españoles* (Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, Collectanea Matritensia, Madrid 2006) 110-113. En la cruz, Cristo realizó la obra más grande, la reconciliación y la unión de la humanidad con Dios, y de ese modo, a través de la muerte y del abandono experimentado pudo entregarse en las manos del Padre, el Dios invisible. Para la filósofa judía Edith Stein, de nombre religioso Teresa Benedicta de la Cruz, el cristiano debe entrar en la oscuridad de la noche y de la fe para recorrer el camino que le conduce y le une a Dios. Cf. E. STEIN, *Ciencia de la*

cruz es una locura para los que se pierden; mas para los que se salvan –para nosotros– es fuerza de Dios» (1Cor 1,18).

Para los estudiosos, la gran dificultad de los relatos de la resurrección de Jesús se encuentra en las discrepancias existentes en los testimonios narrados. Tales discrepancias ponen en duda con frecuencia su veracidad. A diferencia del esquema fijo observado en los relatos de la Pasión, las narraciones sobre la resurrección de Jesús no resultan fácilmente armonizables, lo que no significa que los primeros cristianos inventaran dicho acontecimiento con el fin de explicar una fe que ya tenían, sino que en todo caso se trata de una fe generada gracias a los dos fenómenos producidos: el hallazgo del sepulcro vacío y las apariciones o encuentros con el Resucitado. Aquí merece la pena escuchar al obispo anglicano Nicholas Thomas Wright (1948-). En su opinión, «la tumba vacía y los ‘encuentros’ con Jesús nos ofrecen, cuando se combinan, no sólo una condición suficiente para la aparición de la creencia paleocristiana, sino también, al parecer, una condición necesaria»¹⁵⁷¹.

Los evangelios son obras que fueron escritas al servicio de la predicación cristiana sin un interés prioritariamente biográfico¹⁵⁷². Este es uno de los motivos

Cruz (Monte Carmelo, Burgos ²⁰⁰⁶, reimpr. 2011) 169-170, *Ciencia de la Cruz. Estudio sobre san Juan de la Cruz. O. C. Vol. I* (Dinor, San Sebastián 1959) 170-171.

También indica Mounier que, «en el misterio de la Cruz, es decir, del dolor sufrido por la salvación, es donde el misterio del dolor humano encuentra respuesta [...]. Sólo teniendo presente el acontecimiento de la Cruz y la Resurrección física de Cristo, el dolor no es pura pérdida, el dolor, vivido cristianamente, no pierde ni siquiera una pulgada de su terrible peso, ni agota la desmesura de misterio a la que reclama la existencia humana». E. MOUNIER, *Cartas desde el dolor* (Encuentro, Madrid 1995) 7-8.

¹⁵⁷¹ En efecto, la resurrección de Jesús proporciona una explicación suficiente al hallazgo de la tumba vacía y al fenómeno de las apariciones, de manera que una vez examinadas por el obispo anglicano las hipótesis alternativas que se proponen, éste llega a la conclusión de que no sólo es la condición suficiente, sino que también es una explicación necesaria. Cf. N. T. WRIGHT, *La resurrección del Hijo de Dios: Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios* (Editorial Verbo Divino, Navarra 2008) 859.

¹⁵⁷² El teólogo francés Léon-Dufour (1913-2007) señala la imposibilidad de coordinar los relatos evangélicos desde el punto de vista cronológico y topográfico, pero añade que dichos textos no tenían como objetivo prioritario redactar una crónica biográfica del Resucitado. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Sígueme, Salamanca 1978) 266-267; A. Díez Macho, *La Resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia* (Ediciones fe católica, Madrid 1977) 264-265.

fundamentales en que los exégetas –ante las dificultades planteadas por estos relatos– se apoyan para defender al menos en lo esencial, la autenticidad de los testimonios y su valor histórico¹⁵⁷³. En vista de ello hacen hincapié en la importancia de las tendencias redaccionales de cada evangelio según su propia teología. Los evangelios no son actas notariales, ni tampoco responden a curiosidades históricas¹⁵⁷⁴, lo que no significa que el testimonio anunciado no sea histórico o que el sentido teológico ponga en tela de juicio la dimensión histórica. Si existen algunas disparidades en dichos pasajes habrá que buscar cuáles son las razones, y no suponer de antemano la contradicción del hecho mismo, ni poner en duda la credibilidad de los testigos¹⁵⁷⁵.

Para el papa teólogo, la esencia del acontecimiento de la resurrección no está presentada o formulada en los relatos con especial habilidad. A su juicio, de tratarse de relatos inventados, se hubiera enfatizado más en la dimensión corporal de Jesús y en la posibilidad de su reconocimiento inmediato. Según nuestro autor, Jesús resucitado no es un espíritu o un fantasma, sino un hombre que ha muerto, pero que de un modo imprevisible e inexplicable se presenta en medio de los discípulos con una corporeidad tangible, e incluso pide comer, como se desprende del

¹⁵⁷³ Los relatos pascuales narran el acontecimiento de la resurrección de Jesús sin ningún tipo de ornamento, pues nadie que hubiese inventado historias veinte o treinta años después del acontecimiento lo habría hecho de ese modo. Wright sostiene que las narraciones son primitivas, incluso anteriores a las cartas de Pablo, y añade a ello que pese a las no pocas contradicciones superficiales, se consigue la coherencia del testimonio una vez comparadas o cotejadas. Cf. N. T. WRIGHT, *La resurrección del Hijo de Dios: Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios*, 732-749.

¹⁵⁷⁴ Para Zubiri los evangelios no tienen la más mínima preocupación de transmitir detalladamente una crónica sobre los hechos de Jesús, «sino el sentido teológico que tiene la vida de Cristo». M. CANTOS APARICIO, *El problema de la revelación de Dios desde una filosofía primera en X. Zubiri, Fundamentación, índole y maximidad* (Universidad San Dámaso, Madrid 2014) 550.

¹⁵⁷⁵ La tradición en forma de confesión nombra como testigos solamente a hombres, mientras que en la tradición en forma de narración se incluyen también a las mujeres. Es importante añadir que en la tradición judía se aceptaba solamente a los hombres como testigos ante el tribunal, mientras que el testimonio de la mujer no poseía validez. Es decir, las mujeres no podían actuar como testigos cualificados. Es razonable pensar que si alguien hubiese inventado el relato de la resurrección, quizá hubiera introducido a hombres, dado el escaso valor testimonial de las mujeres. Cf. J. A. SAYÉS, *Señor y Cristo, Curso de Cristología* (Palabra, Madrid 2005) 405 en M. JIMÉNEZ UNQUILES, *La resurrección de Jesús fundamento de la fe cristiana* (UESD, Madrid 2016) 43-44.

relato lucano (Lc 24,41-42). Obviamente, se trata de una corporeidad ajena a la corrupción que de suyo conlleva la muerte, una forma nueva de existir ajena a las leyes espacio-temporales, pues el Resucitado no es un hombre común, «ahora vive de un modo nuevo en la dimensión del Dios vivo»¹⁵⁷⁶.

¡Ha resucitado!, proclaman los apóstoles tras encontrar las mujeres el sepulcro vacío. Una afirmación que, según el primer relato (Mc 16,1-8), es el origen de la tradición primitiva en Jerusalén, tanto del culto como de las peregrinaciones a la tumba de Cristo, hechos que demuestran la antigua veneración tributada por la comunidad jerosolimitana al sepulcro. Mientras tanto, con el primado de los relatos de las apariciones de Jesús resucitado, la tradición galilaica habría quedado unida a las narraciones sobre el sepulcro de Jerusalén. Sin embargo, el hallazgo de la tumba abierta –según los evangelios sinópticos– es anterior a los relatos sobre las apariciones, y aunque en nada sea ésta la prueba definitiva de la resurrección, pues existían otras posibilidades para su justificación¹⁵⁷⁷, el sepulcro vacío –el testigo *mudo* pero vital– se convierte en un testimonio elocuente y piedra de toque de las apariciones¹⁵⁷⁸. Es menester por tanto, no buscar una simple intención apologética a la tradición, al relato de Marcos acerca del hallazgo de la tumba abierta y vacía, pues de lo contrario, la polémica judía no hubiera aportado soluciones tales

¹⁵⁷⁶ El modo en que reconocen a Jesús resucitado no deja de ser desconcertante. Esta cuestión permite brindar autenticidad a la experiencia, nos señala Ratzinger. Según el cuarto evangelio, «cuando ya amaneció, estaba Jesús en la orilla; pero los discípulos no sabían que era Jesús» (Jn 21,4). Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 310-313; O. C. VI/1 574-592.

Jesús resucitado tampoco es reconocido en el sepulcro por María Magdalena (cf. Jn 20,14), ni por los discípulos de Emaús (cf. Lc 24,13-35), que son capaces solamente de identificarle en el propio contexto litúrgico en que los cristianos reconocen a Cristo. Sobre la aparición del Resucitado a los de Emaús, véase el interesante estudio de Dupont acerca de las tradiciones particulares insertadas por Lucas en su evangelio. Cf. J. DUPONT, *Les pèlerins d'Emmaüs (Lc 29, 13-32)*; Miscellanea bíblica B. Ubach (Monserrat 1953) 352-353 en P. BENOÎT, *Pasión y Resurrección del Señor* (Fax, Madrid 1971) 303-311.

¹⁵⁷⁷ Cf. G. L. MÜLLER, *Dogmática, teoría y práctica de la teología* (Herder, Barcelona 2009) 304-305.

¹⁵⁷⁸ La seriedad de la verificación del sepulcro vacío implica la importancia de las apariciones, pues su principal justificación es la constatación del hallazgo del sepulcro vacío. Cf. S. TALAVERO TOVAR, *Pasión y resurrección en el IV Evangelio. Interpretación de un cristiano de primera hora* (Universidad Pontificia, Salamanca, 1976) 129-130.

como el engaño, el robo, la muerte aparente, etc., porque lo cierto es que no consta, por parte de las autoridades judías, objeción alguna de que el sepulcro estaba vacío. Además, hay que añadir, que las mujeres nunca hubieran sido elegidas como testigos del tal acontecimiento¹⁵⁷⁹. Así nos dice Mariano Herranz:

Los apóstoles no hubieran podido hacer tal proclamación sin la certeza de que el sepulcro estaba vacío. Por otra parte, las autoridades judías se opusieron a esta predicación, y el mejor modo de desacreditarla hubiera sido abrir el sepulcro y mostrar el cuerpo de Jesús. Si no lo hicieron, fue sencillamente porque no pudieron: el sepulcro de Jesús estaba realmente vacío¹⁵⁸⁰.

Para el dominico Pierre Benoît (1906-1987) el descubrimiento de la tumba vacía deja de aparecer como una invención tardía y sospechosa, pues se trata de un hecho sólido, sencillo y antiguo, es decir, un acontecimiento verosímil. Un dato primitivo que junto con las apariciones constituye el punto de partida de la fe pascual, o lo que es igual, la justificación de la fe cristiana en la resurrección del Señor. Benoît dice que «la entrada de Cristo en el mundo escatológico de Dios sobrepasa nuestros sentidos humanos; nadie puede ni soñar en describirla. El hombre sólo puede comprobar los efectos externos: el sepulcro vacío, las apariciones...»¹⁵⁸¹.

Lo cierto es que la historicidad de la tumba vacía es admitida aun ocupando un lugar secundario en los testimonios. La ausencia de cadáver no deja de ser un signo decisivo que aporta un servicio más que notable a la fe¹⁵⁸², puesto que, desde

¹⁵⁷⁹ Cf. A. Díez Macho, *La Resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia*, 279-280.

¹⁵⁸⁰ M. HERRANZ MARCO, *Jesús de Nazaret, el misterio de su persona y su obra* (Compañía Bibliográfica Española, Madrid 1976) 230.

¹⁵⁸¹ P. BENOÎT, *Pasión y Resurrección del Señor* (Fax, Madrid 1971) 277-292. Sobre la historicidad del hallazgo de la tumba vacía y los relatos de las apariciones véase O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología* (BAC, Madrid 2001) 132-133.

¹⁵⁸² Salvador Pié-Ninot (1941-) hace hincapié en que para un judío habría sido imposible creer en la resurrección de haberse encontrado el cadáver de Jesús. No obstante, contempla el hallazgo del sepulcro vacío como un signo confirmativo posterior, que no es el fundamento del testimonio pascual, porque al estar abierto a la interrogación sólo encuentra respuesta a partir del anuncio pascual. Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental, «Dar razón de la esperanza» (1P 3,15)* (Secretariado Trinitario, Salamanca 2001) 431.

el punto de vista de la propia antropología bíblica judía, el anuncio de la resurrección no encaja sin la transformación del cuerpo¹⁵⁸³. Como sostiene Ratzinger: «El sepulcro vacío de por sí no puede probar la resurrección, si bien, sigue siendo un presupuesto necesario para la fe en la resurrección, puesto que ésta se refiere precisamente al cuerpo y, por él, a la persona en su totalidad»¹⁵⁸⁴.

En su *Jesús de Nazaret* nuestro autor distingue entre dos tipos de testimonios que verifican dicho acontecimiento descrito en los textos neotestamentarios. Por un lado, la tradición en forma de confesión, con enunciados breves como es la Primera Carta a los Corintios¹⁵⁸⁵, y por otro, la tradición en forma de narración fundamentada en los relatos de las apariciones del Resucitado producidas localmente entre Jerusalén y Galilea¹⁵⁸⁶. Tras las fórmulas y los relatos pascuales, sin duda hay una fe, y, tras la fe un hecho histórico: la resurrección del Señor¹⁵⁸⁷. Así pues, a pesar de los dos tipos de testimonios, los evangelistas dan muestras de cómo se inaugura el tiempo de la Iglesia gracias a las apariciones del Resucitado. Para ello, su afán es expresar en lenguaje humano un hecho real concreto que, dada la falta de experiencia y de conocimiento por su dimensión y su trascendencia, no

¹⁵⁸³ La expresión del ángel «ha resucitado, no está aquí (Mc 16,6) incluye la idea de la corporalidad en la resurrección». J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos* Vol. II (Sígueme, Salamanca 1986) 401.

¹⁵⁸⁴ J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 297; *O. C.* VI/1, 579.

¹⁵⁸⁵ Se trata de la tradición confesional más importante y antigua (década de los años 30) presente en el ámbito palestino. En ella Pablo sintetiza –como parte integrante de la cadena transmisora– lo esencial del acontecimiento para afianzar la fe cristiana. Y aunque no alude de forma explícita el hallazgo del sepulcro vacío, lo da por sentado al enumerar los hechos de la muerte, la sepultura, la resurrección al tercer día según la Escritura y las apariciones empleando la fórmula de «se hizo ver» (1Cor 15,3-8). Cf. J. RATZINGER, *El Dios de los cristianos. Meditaciones* (Sígueme, Salamanca 2009) 86-94; ID., *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* (Sígueme, Salamanca 2005, 2013) 94-104; ID., *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 289-302; *O. C.* VI/1 574-583. Sobre la tradición confesional Ratzinger consulta entre otros a J. BLANK, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung* (Kösel, München 1968) y H. U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días. El misterio pascual* (Encuentro, Madrid 2000).

¹⁵⁸⁶ Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 302-316; *O. C.* VI/1, 583-592.

¹⁵⁸⁷ Cf. A. DÍEZ MACHO, *La Resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia*, 265.

puede ser totalmente expresado en palabras humanas. La argumentación del papa teólogo en este sentido es muy clara:

La predicación apostólica, con su entusiasmo y audacia, es impensable sin un contacto real de los testigos con el fenómeno totalmente nuevo e inesperado [...]. Sólo un acontecimiento real de una entidad radicalmente nueva era capaz de hacer posible el anuncio apostólico, que no se puede explicar por especulaciones o experiencias interiores, místicas. En su osadía y novedad, dicho anuncio adquiere vida por la fuerza impetuosa de un acontecimiento que nadie había ideado y que superaba cualquier imaginación¹⁵⁸⁸.

En efecto, para Ratzinger «sólo un acontecimiento con una fuerza sobrecogedora podía provocar la renuncia al sábado y su sustitución por el primer día de la semana»¹⁵⁸⁹. Por eso, desde el principio, el día del Señor es el signo distintivo de la comunidad cristiana. El Papa insiste en que «sólo un acontecimiento que se hubiera grabado en las almas con una fuerza extraordinaria podría haber suscitado un cambio tan radical en la cultura religiosa de la semana»¹⁵⁹⁰.

La expresión *el tercer día*, indicada en 1Cor 15,4; Mc 16,2 y paralelos, tiene un claro sentido cronológico (los días amanecidos son días completos para el computo judío), pero sin perder de vista también la dimensión teológica, es decir, la expresión de un acontecimiento de orden realmente decisivo (cf. Gn 22,4; 42,18; Ex 19,11.16; 2Re 20,5; Os 6,2; Jon 2,1; Lc 11,31; Mt 12,40). El día primero de la semana

¹⁵⁸⁸ J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 320; O. C. VI/1, 595.

¹⁵⁸⁹ *Ibíd.*, 582-583.

¹⁵⁹⁰ *Ibíd.*, 301-302; 582-583. En su argumentación Ratzinger aborda la relación entre el sábado y el domingo, es decir, cómo se produjo el tránsito del descanso sabático a la celebración del «día del Señor» (Ap 1,10). La teología del sábado vinculada a la Creación, no da paso a la celebración del domingo cristiano por la decisión constantiniana decretada desde el ámbito del Estado con el fin de liberar ese día de la carga del trabajo, sino por el acontecimiento incuestionable de la resurrección del Señor. Una homilía anónima del siglo IV atribuida a san Atanasio resume la controversia entre ambos días con una contundencia total: «El señor trasfirió el sábado a su día». W. RORDORF, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche* (Theolog. Zürich 1972) 27-87 en J. RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor*, 80-88.

-tercero incluido el viernes- es descubierto por las mujeres el sepulcro vacío, dejándose ver a partir de entonces el Resucitado¹⁵⁹¹. De esto se deduce que si los apóstoles pudieron contabilizar el día del suceso es porque son testigos de ciertos fenómenos visibles. Para Benedicto XVI «el tercer día no es [sólo] una fecha ‘teológica’, sino el día de un acontecimiento que para los discípulos ha supuesto un cambio decisivo tras la catástrofe de la cruz»¹⁵⁹².

Por otro lado, es menester destacar, como hace F. X. Durrwell (1912-2005), el tinte apocalíptico del acontecimiento, al coincidir con el día primero de la semana, principalmente porque la historia cristiana presenta un desarrollo cíclico de carácter septenario: la semana comienza con la aparición de Cristo resucitado y terminará en un reposo sabático sin fin¹⁵⁹³. En resumen, «el primer día de la semana judía se convirtió en el domingo cristiano, en el ‘día del Señor’, [...] llamado a desempeñar un papel extraordinario en la historia de la Iglesia»¹⁵⁹⁴ y, por ende, en la asamblea litúrgica (SC 106).

¹⁵⁹¹ El verbo frecuentemente utilizado en términos paulinos para decir que Jesús se apareció es el pasivo de «ver», pero en sentido de «aparecerse», «ser visto» o «dejarse ver». De esa manera, la forma pasiva evita nombrar a Dios como el que ha resucitado a Jesús de entre los muertos, y el sujeto de las apariciones no son los discípulos o aquellos que reciben la aparición, sino el propio Resucitado. Cf. M. JIMÉNEZ UNQUILES, *La resurrección de Jesús fundamento de la fe cristiana*, 68. Las apariciones como efecto histórico de la resurrección y origen de la fe pascual según los modelos de interpretación y su legitimidad en A. GONZÁLEZ MONTES, *Teología fundamental, de la Revelación y de la Fe* (BAC, Madrid 2010) 827-846.

¹⁵⁹² J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 301-302; *O. C.* VI/1, 582-583.

¹⁵⁹³ El domingo día de la Resurrección de Cristo comienza la historia de la nueva creación. En palabras de Tomás de Aquino: «*Sabbatum quod significabat primam creationem, mutatur in diem dominicum in quo commemoratur nova creatura inchoata in resurrectione Christi*» (*STh.* I-II, q.103, a.3, ad 4) en F. X. DURRWELL, *La resurrección de Jesús misterio de salvación* (Editorial Herder, Barcelona 1962) 184.

Se recomienda el estudio del teólogo alemán Franz Joseph Dölger (1879-1940) sobre el simbolismo del número ocho en la cultura cristiana. El octógono de los baptisterios paleocristianos y la inscripción del baptisterio de Santa Tecla de Milán, de acuerdo con la teología de san Ambrosio ofrecen, tras la resurrección de Jesús, solidez al argumento de la santificación y la plenitud del día octavo coincidente con el día primero. Cf. F. J. DÖLGER, *Paganos y cristianos. El debate de la Antigüedad sobre el significado de los símbolos* (Ediciones Encuentro, Madrid 2013) 217-263.

¹⁵⁹⁴ G. LOHFINK, *Jesús de Nazaret. Qué quiso, quién fue* (Herder, Barcelona 2013) 497.

Finalmente hemos de indicar que el hallazgo del sepulcro vacío y las apariciones del Resucitado solo en cierto sentido pertenecen a nuestro mundo empírico espacio-temporal, siendo accesibles para el campo de la investigación histórica. La tradición teológica dice, a tal propósito, que los que vieron al Señor resucitado lo hicieron «*oculata fidei*». En este aspecto, desde hace décadas la ciencia no cesa en la búsqueda de alguna explicación concluyente de lo que podría ser *la prueba* de la resurrección del Señor. Por tanto, incluiremos a modo de digresión algunas referencias de los resultados más significativos obtenidos en los estudios realizados sobre la Sábana Santa de Turín. Es decir, sobre un objeto que posee el doble carácter de reliquia e imagen sagrada. Aunque no es un tema incluido en su obra *Jesús de Nazaret*, recordemos que para Benedicto XVI la ostensión de la Síndone en el año 2010, con el título «El misterio del Sábado Santo», tuvo un significado muy especial a juzgar por sus palabras:

Este es un momento muy esperado para mí. En otras ocasiones he estado ante la Sábana Santa, pero ahora vivo esta peregrinación y este momento con particular intensidad: quizá porque el paso de los años me hace todavía más sensible al mensaje de este extraordinario icono; quizá, y diría sobre todo, porque estoy aquí como Sucesor de Pedro y traigo en mi corazón a toda la Iglesia, más aún, a toda la humanidad¹⁵⁹⁵.

Sin entrar a profundizar en un posible análisis sobre la concordancia entre la Escritura y el sudario de Turín, Benedicto XVI llama la atención sobre ello. La Sábana Santa constituye para el teólogo bávaro un signo de fuerte y sólida esperanza, un icono del misterio del Sábado Santo, día de total ocultamiento y silencio de Dios, aunque para el papa alemán, «el silencio aparece como una expresión importante de la Palabra de Dios»¹⁵⁹⁶. Pero ¿qué es la Síndone? ¿Cuáles son los misterios que alberga un simple trozo de tela doble? Los distintos estudios realizados hasta el momento permiten constatar que el cadáver envuelto en dicho

¹⁵⁹⁵ BENEDICTO XVI, Meditación durante la veneración de la Sábana Santa, visita pastoral a Turín (Italia), 2 de mayo de 2010.

¹⁵⁹⁶ ÍD., Exhortación apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia *Verbum Domini* (Ciudad del Vaticano 2010) n.21.

lienzo no sufrió descomposición o corrupción alguna. Así mismo, el cuerpo no fue extraído del lienzo, no se encuentra huella alguna de un posible rozamiento, movimiento o desplazamiento del cuerpo en la tela¹⁵⁹⁷. El cuerpo sin vida sencillamente *desapareció* de la sábana, confirmándose de ese modo que el cadáver no fue robado ni trasladado. En este sentido, como indica Ratzinger, la Sábana Santa nos ofrece la imagen del cuerpo del Señor depositado durante un día y medio en el sepulcro. Un tiempo que según nos dice el Papa en su meditación, es de un inmenso e infinito valor y significado. Nuestro teólogo también nos recuerda que «la Sábana Santa se comporta como un documento ‘fotográfico’, dotado de un ‘positivo’ y de un ‘negativo’» como sucede con la fe. En efecto, ella es «el signo más luminoso de una esperanza que no tiene confines», a pesar de los momentos de oscuridad y de prueba por los que debe atravesar¹⁵⁹⁸. Durante la homilía celebrada en Turín el papa Rat-

¹⁵⁹⁷ De la imagen de la Síndone se desprende la existencia de un cadáver que presenta indudable rigidez cadavérica. Las conclusiones de distintos expertos sirven de apoyo al minucioso estudio realizado por catedráticos de Medicina Legal y Forense de la Universidad de Valencia, (doctores José Delfín Villalaín Blanco y M^a. Teresa Ramos Almazán). Las investigaciones concluyen afirmando que «el crucificado de la Sábana Santa presenta ‘rigor mortis’, es decir, el cuerpo estaba definitiva y obviamente rígido y tenso [...], intentar demostrar lo contrario no es sino un empecinamiento que no tiene base científica y seria». M^a. T. RUTE CARRILLO DE ALBORNOZ, *¿El rostro de Cristo? Mentiras y una verdad sobre la Sábana Santa* (SEKOTIA, Madrid 2008) 105-106; 176-177. Así, se pone fin a todo un montaje realizado por Kurt Berna, más conocido bajo el pseudónimo de Jon Reban, quien sostuvo en nombre de una Comisión Internacional de Expertos suizos, inexistente, que Jesús no murió en la cruz, sino que vivió y murió en Cachemira, y allí en India tuvo descendencia. Cf. A. Díez Macho, *La Resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia*, 286-289. En dicha obra, Díez Macho (1916-1984) recoge un gran número de estudios realizados hasta la fecha. En particular, los estudios realizados por el Dr. Barrowiliff, patólogo del Ministerio de Gobernación de Londres, y por el Dr. Julio Garrido, miembro de la Real Academia de Ciencias de Madrid que, como muchos otros, otorgan garantías de autenticidad suficiente a la Sábana Santa. Díez Macho incluye también alguna bibliografía de interés publicada en español: M. SOLÉ, *La Sábana Santa de Turín: su autenticidad y trascendencia* (Mensajero, Bilbao ³1988); J. M. IGARTUA, *La Sábana Santa es auténtica: reflexión metódica* (Mensajero, Bilbao 1990); P. GOTOR CALMARZA, *La Sábana santa* (Sevilla ²1991); F. ANSON, *La Sábana Santa: últimos hallazgos* (Palabra, Madrid 1994); CENTRO ESPAÑOL DE SINDONOLOGÍA, *La Síndone de Turín* (Valencia 1998); J. MARVIZÓN PRENEY, *La Sábana Santa: ¿milagrosa falsificación?* (Sevilla ⁴2000); J. LORING, *La Sábana Santa de Turín: su autenticidad* (Edibesa, Madrid ¹⁰2004); R. RUIZ PANDO, *La Sábana Santa de Turín y el Santo Sudario de Oviedo* (Barcelona 2005).

¹⁵⁹⁸ BENEDICTO XVI, Meditación durante la veneración de la Sábana Santa, visita pastoral a Turín (Italia), 2 de mayo de 2010.

zinger afirma contemplar en la Sábana Santa, «reflejados como en un espejo nuestros padecimientos en los sufrimientos de Cristo: *'Passio Christi. Passio hominis'*. Precisamente por esto la Sábana Santa es un signo de esperanza»¹⁵⁹⁹.

Ahora bien, dejando a un lado las interpretaciones teológicas, no se debe olvidar que la Síndone constituye uno de los vestigios arqueológicos paleocristianos de mayor interés para el estudio y la investigación. En ella se encuentra una imagen irrepetible e inexplicable para la ciencia moderna, a pesar de disponer hoy de la tecnología más avanzada¹⁶⁰⁰. En la Sábana, se aprecia una imagen superficial carente de direccionalidad y de pigmentación. Además, debajo de la misma, en las zonas de la tela donde están las manchas de sangre, no existe imagen alguna¹⁶⁰¹. Así pues, la Sábana continúa siendo un objeto misterioso, el resultado de un proceso hasta el momento desconocido, que ha dejado impresa la huella de un cuerpo y de un rostro¹⁶⁰². Hablamos de un signo convertido en el testigo misterioso del

¹⁵⁹⁹ ÍD., Homilía durante la Misa celebrada en la visita pastoral a Turín (Italia), 2 de mayo de 2010

¹⁶⁰⁰ Manuel Carreira ha desarrollado un importante trabajo de investigación gracias a la metodología científica más avanzada, para compaginar explicación física y dogma católico de la resurrección de los cuerpos. Carreira sostiene que la Sábana de Turín es el residuo material visible que más cerca ha estado de un cuerpo en proceso de resurrección, y que, por tanto, ha recogido las huellas o rastros de un fenómeno extraordinario y singular que logró transformar un cadáver humano en un cuerpo no sujeto ya a la muerte. En efecto, según nos dice Pablo, se trata del cuerpo espiritual o glorioso de Jesús (1Cor 42-53), que como resultado de su resurrección posee la propiedad de existir fuera del tiempo y del espacio. En este sentido, para Carreira la materia es mucho más flexible y maravillosa de lo que se piensa. Cf. M. CARREIRA VÉREZ, «Síndone y Sudario: la actitud de un científico» (1994); «El cuerpo en la vida eterna: Materia y resurrección» (2007) en el I y II Congreso Internacional del Sudario de Oviedo. Véase el epígrafe sobre la constitución de la materia, en M. CARREIRA VÉREZ, *Metafísica de la Materia, núcleos temáticos de filosofía de la naturaleza, materia no viviente* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1993) 85-97.

¹⁶⁰¹ Los investigadores encuentran en el lienzo manchas de sangre que se corresponden con una flagelación romana y una crucifixión. También se observan las huellas correspondientes a las heridas causadas por un casco de espinas colocado sobre la cabeza y una lanzada en el costado. Las pruebas químicas realizadas concluyen que el color de la tela sólo se encuentra en una capa muy fina y externa del lino. Cf. M^a. T. RUTE CARRILLO DE ALBORNOZ, *¿El rostro de Cristo? Mentiras y una verdad sobre la Sábana Santa*, 180.

¹⁶⁰² Son muchas las explicaciones ofrecidas hasta el momento por la ciencia. Algunos estudiosos hablan incluso de una radiación desconocida –similar a la atómica– responsable de la formación de la huella en el lienzo, un perfecto negativo fotográfico que presenta información tridimensional, así como una gran variedad de pólenes procedentes la mayoría de ellos de la zona de la Palestina del

intervalo de ese tiempo único e irrepetible en la historia de la humanidad y del universo¹⁶⁰³ del que nos habla Ratzinger, quien recuerda una vez más las palabras de Nietzsche y su irónico reflejo de la propia tradición cristiana: ¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! Pero es precisamente durante el Sábado Santo cuando Dios penetra en el reino de la muerte y con su amor saca al hombre Jesús de allí. Para Benedicto XVI, el lienzo escrito con sangre es la expresión del signo luminoso de una esperanza que no tiene confines, pues el Hijo de Dios compartió nuestro morir para que en la hora de nuestra muerte, hora de máxima soledad para el hombre, no estemos nunca solos. Estas son algunas de las profundas reflexiones formuladas durante la homilía celebrada en su visita pastoral a la ciudad de Turín¹⁶⁰⁴.

siglo I, aunque de acuerdo a los estudios de Botánica, Arqueobotánica, Palinología y Paleopalínología, estarían ya extinguidos. Por otra parte, para muchos especialistas, la prueba realizada con el C₁₄ en 1988 en ningún caso ofreció resultados determinantes, pues fue realizada sobre una parte del lienzo con mezcla de otros elementos radiactivos y con el propio carbono añadido a causa de los numerosos experimentos llevados a cabo. Para el Dr. John P. Jackson, puede que nos encontremos con algo análogo a una cámara encargada de grabar en el silencio y en la oscuridad del sepulcro, lo que jamás había visto el ojo humano. Según el ingeniero Peter M. Schumacher, inventor del analizador de imagen VP8 utilizado para la toma fotos en el planeta Marte, ninguna otra imagen plana u objeto ha obtenido al serle aplicada la técnica fotogramétrica los resultados tridimensionales percibidos en la imagen del rostro de Jesús [Congreso de Richmond en 1999 (Virginia, EE. UU)]. Por su parte, el físico Jackson y el ingeniero aeronáutico Eric J. Jumper (científicos de la NASA) así como el Dr. Petrus Soons (del Dutch Holographic Laboratory BV en Eindhoven, Holanda) han demostrado también la tridimensionalidad de la impronta, a saber, un rostro en la Síndone. Por otro lado, el agnóstico, Dr. Yves Delage, permaneciendo fiel a las exigencias de la ciencia, no niega que el personaje histórico de Jesús dejó sus huellas en la Sábana funeraria. En su opinión y a tenor de los estudios realizados, «el hombre de la Síndone es Cristo» Cf. J. DE PALACIOS CARVAJAL, *La Sábana Santa, Estudio de un cirujano* (La Galería del Libro, 2009) 167-179, 255.

¹⁶⁰³ Giorgio Tessitore sostiene que la pasión, muerte y sepultura de Jesús quedó reproducida fotográficamente en el *Sacro Lenzuolo di Torino*. Tal como si se tratase de un *quinto Vangelo* escrito con caracteres de sangre, la Sábana Santa es el testimonio silencioso del hecho grande y extraordinario de la resurrección de Jesús. Cf. G. TESSITORE, *Sindone: «Segno» di Cristo?* (Arti Grafiche San Rocco-Grugliasco, Torino 1994) 217. Actualmente existe una línea de investigación para esclarecer cuáles son los puntos de coincidencia entre la Síndone de Turín y las visiones de santa Faustina Kowalska. Véase el trabajo documental realizado por Michael Kondrat (2019) en colaboración con Polska Fundacja Narodowa y Fundacja Filmowa Maksymiliana Kolbe.

¹⁶⁰⁴ Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 266, O.C. VI/1, 558; BENEDICTO XVI, Homilía durante la Misa celebrada en la visita pastoral a

4.6. Está sentado a la derecha de Dios Padre

En estrecha relación con la resurrección y dado que la teología cristiana otorga máxima importancia a la corporeidad, lo que la ascensión física de Jesús pretende comunicar es un hecho referente a Cristo resucitado, cual es la subida al cielo (Lc 24,50-53; Mc 16,19; Hch 1,9-11), es decir, la entrada de la humanidad resucitada de Jesús en su dimensión divina. Un hecho éste que a pesar de ser trascendente y ser explicado con categorías limitadas, como se afirma en el credo niceno-constantinopolitano y según la liturgia cristiana, es considerado tan real como la propia resurrección¹⁶⁰⁵. Los evangelistas no dudan de la realidad del acontecimiento. De manera especial Lucas, que describe a los discípulos llenos de alegría tras la partida del Señor (v.53). ¿Qué significa ascender a los cielos? Ratzinger sostiene que no es estar en una zona alejada del cosmos, sino irrumpir en un orden diferente correspondiente «a otra dimensión del ser»¹⁶⁰⁶, de manera que la humanidad de Cristo queda unida a la vida de Dios¹⁶⁰⁷. Como reza el himno y la salmodia: «¿Y dejas, Pastor santo, tu grey en este valle hondo, oscuro, en soledad y llanto; y tú, rompiendo el puro aire, te vas al inmortal seguro? [...] Salí del padre y he venido al mundo, otra vez dejo el mundo y me voy al padre»¹⁶⁰⁸. De acuerdo a los distintos textos bíblicos, el acontecimiento de la resurrección, de carácter transhistórico, metahistórico (a través y más allá de la historia)¹⁶⁰⁹ y, por ende, escatológico, se

Turín (Italia), 2 de mayo de 2010; ID., Meditación durante la veneración de la Sábana Santa, visita pastoral a Turín (Italia), 2 de mayo de 2010.

¹⁶⁰⁵ Cf. A. AMATO, *Jesús el Señor* (BAC, Madrid 1998, ²2009) 641-642.

¹⁶⁰⁶ J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 323-339, O.C. VI/1, 597-607.

¹⁶⁰⁷ «Pero ahora no vemos todavía que le esté sometido todo» (Hb 2,8) como dice el salmista: «Siéntate a mi diestra, hasta que haga de tus enemigos estrado de tus pies» (Sal 110). El misterio de la ascensión sólo encuentra respuesta en Jesucristo, «el agente invencible del propósito de Dios». Cf. J. POLKINGHORNE, *La fe de un físico. Reflexiones teológicas de un pensador ascendente* (Verbo Divino, Navarra 2007) 183-184.

¹⁶⁰⁸ Domingo VII de Pascua. La Ascensión del Señor I Vísperas. OFICIO DIVINO, *Liturgia de las horas. Dirunal* (Libros litúrgicos Conferencia Episcopal Española, Madrid 1978, reimpr.⁴2014) 699-700.

¹⁶⁰⁹ El término transhistórico significa atravesar la historia, mientras que metahistórico alude a un momento que va más allá de la historia. Así pues, dada la naturaleza trascendente del acontecimiento de la resurrección, al margen del tiempo y del espacio, algunos teólogos prefieren utilizar

halla en total y directa correlación con la ascensión de Cristo. Así, la antropología y la cosmología nos llevan a la cristología, para conducirnos después a la escatología como fin último del cosmos y del hombre¹⁶¹⁰ y abrirnos un nuevo espacio existencial. La vuelta definitiva al Padre subraya de modo solemne la glorificación celestial de Jesucristo en su humanidad, y de alguna manera evoca –a pesar de no haber pasado por la muerte– el arrebatamiento del que en su momento había sido protagonista el profeta Elías ante la atenta mirada de Eliseo (cf. 2Re 2,11).

Es un gran reto para la ciencia actual aceptar un modo nuevo de abordar la materialidad, pues en torno al acontecimiento de la ascensión cobran interés las misteriosas palabras de Jesús: «vosotros no podéis ir adonde yo voy» (Jn 8,21) y «en la casa de mi Padre hay muchas mansiones; si no, no os habría dicho que voy a prepararos un lugar» (Jn 14,2). Entonces hemos de preguntarnos si tal vez existe un cosmos neumático no sometido a las leyes que rigen la materia, vinculado a la ascensión del Señor y al cuerpo espiritual del que habla Pablo (1Cor 42-53), observable tras la resurrección¹⁶¹¹.

términos tales como «trans-histórico» y «meta-histórico». Se indican algunas de las posiciones estudiadas en M. JIMÉNEZ UNQUILES, *La resurrección de Jesús fundamento de la fe cristiana* (UESD, Madrid 2016) 53, 84. Xavier Léon-Dufour argumenta a favor del término «real», frente al de «transhistórico», por parecer éste artificial. Añade que lo real desborda lo histórico y que la historia se extiende más allá del dominio establecido por la ciencia histórica; Salvador Pié-Ninot habla de acontecimiento «transhistórico», real, enraizado en la historia; como también lo hace André Feuillet, que dando respuesta a la tesis de Léon-Dufour, afirma la realidad histórica y metahistórica de la resurrección de Cristo; y, por su parte, Adolfo González Montes lo expresa del siguiente modo: «Aun cuando la resurrección de Jesús se ha de entender como acontecimiento trascendente y en este sentido transhistórico, que sitúa a Jesús más allá de la vida del hombre en este mundo finito, tiene que poder ser de algún modo objeto de conocimiento finito, lo que no podría ocurrir si no fuera perceptible de manera alguna y no tuviera efectos históricos». Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Sígueme, Salamanca 1978) 266-267; Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental, «Dar razón de la esperanza» (1 Pe 3,15)* (Secretariado Trinitario, Salamanca 2001) 406; A. Feuillet, en J. A. SAYÉS, *Señor y Cristo, Curso de Cristología* (Palabra, Madrid 2005) 401; Cf. A. GONZÁLEZ MONTES, *Teología fundamental, de la Revelación y de la Fe* (BAC, Madrid 2010) 862-865.

¹⁶¹⁰ Ratzinger habla de una «mutación» decisiva del hombre y del cosmos, «la mayor mutación» producida en la historia de la vida. BENEDICTO XVI, Homilía en la Vigilia Pascual, Ciudad del Vaticano, 15 de abril de 2006. Cf. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 288, O.C. VI/1, 573.

¹⁶¹¹ ¿Acaso puede existir un mundo material o físico compatible con la llamada antimateria o materia oscura cognoscible para la capacidad de la mente humana? Véanse algunas de las aportaciones

Motivado por la contraposición entre el realismo físico y un realismo pneumático, Ratzinger incide una vez más en que «el descubrimiento de la amplitud del cosmos, parece burlarse de todo antropocentrismo»¹⁶¹². Sin duda, los modelos cosmológicos hasta hoy conocidos, no expresan más que una pequeña porción de la realidad del universo, de manera que cualquier afirmación, por *irreal* que pueda parecer, no debería ser descartada para la joven ciencia cosmológica sólo por su aparente carácter filosófico. Aún a sabiendas de que este camino sugerido es delicado, pues bordea el concordismo, un sistema metodológico que consiste en el intento de cuadrar los datos de la fe con los de la actual ciencia experimental, sin embargo, no podemos dejar a un lado las aportaciones de Teilhard de Chardin, pensador muy valorado por De Lubac y Ratzinger.

En su obra –el jesuita francés– nos presenta el modelo cosmológico protagonista de la patrística griega de los primeros siglos. Su cristología cósmica se basa pues en una evolución del universo hacia el Espíritu, hacia un nivel teleológico en el que Cristo universal¹⁶¹³, también cósmico, constituye el punto *Omega* que sostiene, guía, atrae y lleva a plenitud la tensión evolutiva del cosmos y del hombre¹⁶¹⁴.

científicas sobre la identificación y localización de dicha materia en L. GÓMEZ, «La materia oscura. El gran secreto del universo»: *XLsemanal ABC* n.1591 (22 de abril de 2018) 16-22.

¹⁶¹² J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología* (Herder, Barcelona 1972) 401.

¹⁶¹³ Para Teilhard el Cristo de los sinópticos y especialmente el del corpus paulino y joánico es el Cristo Universal, el centro orgánico del universo entero en el que se encuentra «suspendido físicamente todo desarrollo», incluido también el esfuerzo moral y religioso necesario para todo crecimiento del cuerpo y del espíritu. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Ciencia y Cristo* (Taurus, Madrid 1968) 37.

¹⁶¹⁴ No está de más recordar que algunos de los descubrimientos más importantes confirmados por la ciencia se han debido originariamente a intuiciones prodigiosas. La mayor parte de los estudios realizados por Teilhard de Chardin (1881-1955) han tenido como objetivo demostrar la armonía que existe entre ciencia y teología, el camino posible para descubrir el sentido de las cosas. En este sentido, la ciencia en ningún caso debe ser considerada un estorbo para la teología, sino todo lo contrario, o lo que es lo mismo, debe constituir una magnífica ayuda. Véanse algunas de sus obras más destacadas sobre la posibilidad de conjugar ciencia y existencia de Dios: P. TEILHARD DE CHARDIN, *Himno del universo* (Taurus, Madrid 1964); ÍD., *Tres historias a la manera de Benson*; *La potencia espiritual de la materia* (Taurus, Madrid 1967); ÍD., *Le Dieu de l'évolution. Inédits, hommages, études* (Seuil, París 1968); ÍD., *El corazón de la materia* (Sal Terrae, Santander 2002); ÍD., *La vida cósmica. Escritos del tiempo de la guerra (1916-1917)* (Trotta, Madrid 2017).

En él se produce «la universal convergencia de todo espíritu creado»¹⁶¹⁵. Pues bien, a pesar del dudoso concordismo al que están sometidas las reflexiones teilhardianas, Ratzinger reconoce –probablemente por influjo del gran teólogo De Lubac–, el mérito alcanzado por un hombre que apuesta por conjugar los conocimientos científicos y teológicos en el nuevo camino abierto a una imagen moderna del mundo y de su evolución¹⁶¹⁶. No obstante, para el filósofo Josef Pieper, el rechazo de la tesis de Teilhard se debe principalmente a la supuesta mezcla de evolución e historia. A ello se suma el problema de equiparar objetos, métodos y fines completamente heterogéneos, correspondientes a los ámbitos de la ciencia y la fe. Sin duda alguna, Teilhard de Chardin reflexiona sobre la fe en el progreso, pero desde un prisma de la unificación cósmica «en la que el espíritu y su entendimiento captan el todo»¹⁶¹⁷ y apuntan directamente a la cuestión de Dios y a su infinitud que absorbe el tiempo y su final.

¹⁶¹⁵ En este aspecto, el jesuita francés sostiene que las realidades científicas, una vez descubiertas y bien entendidas, se convierten en un «poderoso alimento natural para la vida religiosa». Apoyado en Col 1,16-17, el paleontólogo y teólogo señala que Cristo «es el alfa y el omega, el principio y el fin, la piedra del fundamento y la clave de la bóveda, la Plenitud y lo Plenificante. Es Él quien consume y quien da a todo su consistencia. Hacia Él y por Él, Vida y Luz interiores del Mundo, en la queja y el esfuerzo, se hace la universal convergencia de todo espíritu creado». P. TEILHARD DE CHARDIN, *Ciencia y Cristo* (Taurus, Madrid 1968) 57-58. La idea de Espíritu no sólo permite hablar de la elevación del alma gracias al desprendimiento de los valores terrenales, sino también de una evolución del desarrollo humano. Sin embargo, el jesuita francés afirma que una vez descubierto un mundo demasiado grande, la humanidad ha perdido momentáneamente a su Dios, que se halla presente en la materia y en su evolución. El universo se encuentra sujeto a un devenir hacia el Espíritu –dice Teilhard– hacia el punto omega convergente y cristológico. Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *La activación de la energía* (Taurus, Madrid 1967) 259.

¹⁶¹⁶ Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (Sígueme, Salamanca 1969, 2013) 71, 197-199, 254, 266, O.C. IV (BAC, Madrid 2018) 65, 186-188, 243, 256.

¹⁶¹⁷ Teilhard de Chardin se sirve de la carta de Efesios y Colosenses para percibir una cristología cósmica en la que Cristo es la energía que lleva todo lo creado a su plenitud o divinización mediante el anticipo eucarístico. Sin embargo, la elevación de lo creado acontece no sin fallos propios de la evolución, como es el caso de las injusticias humanas. Cf. J. RATZINGER - J. B. METZ - J. MOLTSMANN *et alii*, *La provocación del discurso de Dios* (Trotta, Madrid 2001) 24-26.

CONCLUSIÓN

Al margen de su gran obra teológica, la trilogía sobre *Jesús de Nazaret* y la renuncia al ejercicio activo del ministerio petrino, quizás sean para la sociedad de nuestro tiempo «la herencia por la que Benedicto XVI vaya a ser más recordado y su influjo permanezca más vivo y duradero»¹⁶¹⁸. En efecto, su cristología constituye la síntesis de una larga trayectoria sapiencial, espiritual y pastoral que a modo de *Suma teológica*¹⁶¹⁹ nos da muestra de su condición de cristiano, teólogo y sacerdote. Como se ha indicado en el capítulo anterior, dicha obra es el resultado final de su propia búsqueda personal. En ella trata de poner al servicio de todos los hombres y las mujeres, con independencia de su condición de creyentes, sus profundos conocimientos teológicos, bíblicos e históricos, con el fin de que puedan ahondar en el acontecimiento de la revelación divina, de su novedad y actualización por medio de Cristo. Para que así puedan comprender las palabras del famoso soneto: «[...] Quiero olvidarlo todo y conocerte,/ quiero dejarlo todo por buscarte,/ quiero perderlo todo por hallarte,/ quiero ignorarlo todo por saberte./ [...] morir a mí, para vivir tu vida,/ perderme en Ti, Jesús, y no encontrarme»¹⁶²⁰.

Jesús de Nazaret fue sometido a la injusta crueldad del tormento y condenado a una muerte abyecta. Como señala Guardini al describir el misterio de la *kénosis* y la plenitud del sacrificio¹⁶²¹, el hombre universal muere en soledad como

¹⁶¹⁸ Valoración de Gerardo del Pozo incluida en la Introducción correspondiente a la edición completa de los tres volúmenes de J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesus von Nazareth. Beiträge zur Christologie* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018); trad. esp.: *Jesús de Nazaret* (Encuentro, Madrid 2018) 9.

¹⁶¹⁹ Nuestro teólogo utiliza dicha expresión porque existen numerosas semejanzas relativas a los misterios de la vida de Jesús, según el tratado correspondiente al género clásico del Doctor Angélico. Naturalmente, la notable disimilitud estructural se debe a las importantes diferencias del contexto histórico, espiritual y sapiencial de nuestro tiempo. Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección* (Encuentro, Madrid 2011) 8, O.C. VI/1, 385.

¹⁶²⁰ Atribuido popularmente en algunas ocasiones a Calderón de la Barca (1600-1681) y en otras, a Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912).

¹⁶²¹ Por la falta de comprensión se enfrentó a la soledad de las autoridades, de la turba e incluso de sus propios seguidores. Jesús es el misterio de la máxima humildad de Dios, pues envuelto en el abismo de la culpa asumida como propia, sufrió en su propia carne para poder regenerar toda la hediondez de la existencia humana y así poderla orientarla hacia Dios. Cf. R. GUARDINI, *El Señor*

signo de desgarramiento y de unidad¹⁶²². Y aunque se trata de la soledad y del abandono más absoluto, su muerte en cambio nada tiene que ver con la oposición a Dios¹⁶²³, pues a dicho momento le sigue el acontecimiento originario de la resurrección, fundamento de la fe cristiana y origen de la Iglesia primitiva. Con palabras del teólogo alemán «hay que decirlo ante todo sin ambigüedades, aun cuando, en la actualidad, esto tenga cierto cariz ingenuo y casi místico, y todo nos apremie a aligerar este enunciado desde un punto de vista interpretativo»¹⁶²⁴. Aquí la postura de Ratzinger denota firmeza y valentía en un tiempo en que la cultura liquida alcanza de lleno a la sociedad y también al cristianismo. Por tanto, no estamos ante un mero dogma de fe, pues a estas alturas de la historia en que los avances de la ciencia y de la técnica pueden datar restos humanos, averiguar identidades, pertenencias, localizaciones, etc., con una precisión casi absoluta, el hallazgo de algún vestigio o resto perteneciente a Jesús de Nazaret supondría el fin inmediato del cristianismo, que es una religión que ofrece el camino de salvación al hombre y cuyo presupuesto básico es dar pleno sentido a la existencia por medio de Cristo y del amor, el mejor antídoto para *la picadura* de la vida, el ser-ahí o *ex-sistir* (*Da-sein*).

El acontecimiento concreto testimoniado por numerosas fuentes cristianas, judías y paganas, sirve de referencia para fijar la cronología conocida por los historiadores judíos como la era común¹⁶²⁵. Ciertamente, la resurrección de Jesús es

(Cristiandad, Madrid 32006, reimpr.2008) 449, 498; ÍD., *La realidad humana del Señor. Aportación a una psicología de Jesús* (Guadarrama, Madrid 1960) 99.

¹⁶²² Cf. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* (Encuentro, Madrid 1988) 258-259.

¹⁶²³ Para Gottfried Wilhelm Leibniz, uno de los grandes pensadores universales, la falta de capacidad para percibir sensaciones externas en el alma, al abandonar el cuerpo con un cierto dolor generado por la oposición a Dios, constituye una disposición última de los pensamientos que conduce a la condenación. En su pequeña obra de juventud, Leibniz reivindica la bondad de Dios y mantiene a salvo la justicia divina. En su librito es interesante el diálogo mantenido entre el teólogo y el filósofo dando razón de la condenación en el momento de la muerte de algunos hombres, como es el caso de Judas. Cf. G. W. LEIBNIZ, *La profesión de fe del filósofo* (Aguilar, Buenos Aires 1966) 81.

¹⁶²⁴ J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Mi cristiandad. Discursos fundamentales* (Planeta, Barcelona 2012) 97.

¹⁶²⁵ Cf. L. SUÁREZ, *La construcción de la cristiandad europea* (Homo Legens, Madrid 2008) 9. La controversia acerca de la fecha del nacimiento de Jesús de Nazaret ya ha sido tratada anteriormente en el estudio cristológico.

la gran novedad del cristianismo, pues como señala Ratzinger, se trata de la alegría buscada desde siempre en el transcurso de la historia humana y no colmada hasta entonces¹⁶²⁶. Dicho esto, el punto de partida del Jesús histórico nos permite considerar auténticamente histórica la fe cristiana, pero también hace posible reflexionar sobre el Señor, a quien desde los orígenes el cristiano dirige las palabras *marana tha* (1Cor 16,22).

El origen del cristianismo está en la resurrección de Jesús, sin embargo no concluye con tan extraordinario acontecimiento. Ratzinger profundiza en la idea de que los padres griegos no veían concluido el misterio de la encarnación, dado que el primer encuentro histórico con Jesús de Nazaret se prolonga y progresa mientras exista la humanidad¹⁶²⁷. Aquí Ratzinger señala la dificultad que entraña para la comprensión del cristianismo dar por concluida la revelación divina con la muerte del último apóstol, pues no sólo contradice el propio desarrollo histórico del cristianismo, sino que además, se opone a la visión bíblica, o lo que es lo mismo, a la fe originada por el acontecimiento insuperable de la resurrección en continua recuperación. Cuando la revelación es verdaderamente acogida por el hombre, el acontecimiento divino construye su historia, ya que de lo contrario nada se revela¹⁶²⁸. Esta es una visión totalmente dinámica de la revelación divina, muy presente en la teología ratzingeriana.

La fe, respuesta del hombre a la revelación, exige para que sea un acto humano, ser conforme con la razón, de ordinario por medio de un juicio racional de credibilidad que alejado de la mera elucubración mística se apoya en un punto seguro y sólido del pensamiento humano. El status de ciencia de la teología procede de la certeza inconfutable que la revelación divina garantiza a la fe, así como del modo de argumentar, fundado en principios explicativos o causales. Para nuestro teólogo, la fe implica «ponerse en camino y superar el falso sedentarismo que

¹⁶²⁶ J. RATZINGER, *La fiesta de la fe: ensayo de teología litúrgica* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2010) 89.

¹⁶²⁷ Cf. ÍD., *Teología e Historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe* (Sígueme, Salamanca 1972) 105-108.

¹⁶²⁸ La revelación atestiguada por la Escritura en el transcurso de la historia es explicada y testimoniada por la Tradición. Cf. *Ibíd.*, 108-113.

mantiene al ser humano fijo en lo que es ‘pequeño, pero mío’ y que de este modo le quita su verdadera grandeza»¹⁶²⁹. Se trata, por así decir, del acto humano racional en toda su amplitud, cuya necesidad está inscrita en el ser del hombre¹⁶³⁰. La fe busca apoyarse en la razón para dar explicación de sí misma. Esto permite afirmar una profunda e inseparable unidad entre el conocimiento de la razón y el de la fe, que agudiza y abre la mente para que la razón pueda captar de modo más amplio la realidad y, por ende, el hombre pueda conocerse a sí mismo, al mundo y a Dios (cf. FR n.16). Entonces la verdad revelada¹⁶³¹ es comprendida a la luz de la fe y de la razón (cf. FR n.35), porque ambas, como decimos son compatibles, imprescindibles y se fortalecen mutuamente.

En el origen de la ciencia teológica se encuentra según Ratzinger «la fe que busca la razón», tal como es entendida en el seno del cristianismo, el resultado del encuentro entre la razón griega y la fe bíblica, el pilar histórico desde el origen del Nuevo Testamento. Así san Juan define a Cristo como el *Logos* (cf. Jn 1,1-18), lo que para el papa de la razón es un poderoso argumento:

El texto pone de relieve la convicción de que en la fe cristiana se manifiesta lo racional, más aún, la misma razón fundamental. Esto significa que el fondo mismo del ser es razón y que la razón no es un subproducto fortuito del océano de lo irracional, del que procederían todas las cosas¹⁶³².

¹⁶²⁹ ÍD., *Fe y futuro* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2007) 48-49.

¹⁶³⁰ Zubiri distingue la fe religiosa de la fe simplemente humana necesaria para la razón humana ante cualquier realidad, como «asentimiento a un juicio fundado en el testimonio de otro». Esta visión es insuficiente para Zubiri, pues considera que la fe en cualquiera de sus dos modalidades va más allá del mero asentimiento intelectual. En efecto, la adhesión personal, firme, libre y total de la fe-teologal, busca el fundamento de todo lo real «encontrado o no en Dios en tanto que Dios». Cf. M. CANTOS APARICIO, *El problema de la revelación de Dios desde una filosofía primera en X. Zubiri. Fundamentación, índole y maximidad* (Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2014) 378-380.

¹⁶³¹ La teología fundamental por su carácter disciplinar se encarga de explicitar y dar razón y justificación del vínculo entre la fe y la reflexión filosófica. El Concilio Vaticano I alude a las verdades cognoscibles de modo natural, recordando las palabras de Pablo a los romanos: «Pues ellos tienen claro lo que se puede conocer de Dios, ya que el propio Dios se lo manifestó» (Rm 1,19-20). Cf. DH 3031-3043; FR n.67.

¹⁶³² J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política* (BAC, Madrid 1987, 2005) 169.

Para su maestro Agustín, los hombres en su vida social creen muchas cosas sin ser vistas. Por eso refuta a los insensatos que sólo ven con los ojos del cuerpo y no creen en lo que no ven. Basta con pensar en el afecto o en la buena voluntad de un amigo para señalar que «es preciso creer muchas cosas sin verlas»¹⁶³³.

Desde el inicio de sus estudios Ratzinger impulsa su trayectoria intelectual tratando de descubrir y servir al núcleo de la fe. A partir de su tesis doctoral sobre la eclesiología agustiniana, se pone en camino hacia la teología cristocéntrica, que impulsada sobre todo durante el periodo de entreguerras, se convierte en el *leitmotiv* de sus trabajos cristológicos¹⁶³⁴. Así, desde finales del siglo XIX los nuevos planteamientos de la cristología se centran en el acontecimiento histórico de Cristo. De este modo, la investigación histórico-crítica de los años treinta y cuarenta abre un nuevo camino a la reflexión teológica que tratará de aunar la contribución científica con la trascendencia¹⁶³⁵. Ratzinger se verá obligado a hacer frente a los inevitables peligros a los que se expone la cristología, desde las tendencias monofisitas

¹⁶³³ AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras Apologéticas, De fide rerum quae non videntur* 1,1. IV. Edición bilingüe (BAC, Madrid 1948) 795.

¹⁶³⁴ En contraposición a la teología especulativa neoescolástica en la que destaca la posición de K. Rahner, caracteriza por la tradición escolástica de Suárez, y por el idealismo alemán, además de la visión heideggeriana. En cambio, la formación principalmente histórica de Ratzinger aporta a su teología los pilares fundamentales de la Escritura y los Padres. Para él, «el hundimiento de la vieja Europa, a consecuencia de la primera guerra mundial, transformó de raíz e inmediatamente el paisaje espiritual, también, y de manera especial, el panorama de la teología. El anterior floreciente liberalismo, producto de un mundo satisfecho y seguro de sí, perdió de pronto toda su importancia, aunque seguían viviendo y enseñando sus grandes representantes. La juventud no seguía ya a Harnack, sino a Karl Barth: en las angustias y los acuciantes apremios de un mundo cambiante, se ofrecía una teología basada en la estricta fe en la revelación, una teología que, a ciencia y conciencia, quería ser expresamente eclesial». J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Herder, Barcelona 1985) 444; ÍD, *Mi vida. Autobiografía* (Encuentro, Madrid 1997, 2005) 126. Para consultar la posición doctrinal de Rahner, véase la obra estudiada en el capítulo primero: K. RAHNER - J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung* (Herder, Freiburg 1965); trad. esp.: *Revelación y tradición* (Herder, Barcelona 1970, 2005).

¹⁶³⁵ Para este aspecto, puede consultarse el estudio sobre «Jesucristo, nuestro amigo y Señor para el restablecimiento de la cristología ontoteológica en una cristología histórica». En aras del acontecimiento de Cristo y, por ende, de la propia realidad que permite al hombre moderno experimentar más allá del saber sistemático y especulativo. Cf. P. HÜNERMANN, *Cristología* (Herder, Barcelona 1994, reimpr. 2005) 415-435.

o nestorianas hasta la actual concepción exegética impulsada por un nuevo arrianismo. Posiciones éstas combatidas enérgicamente en su cristología¹⁶³⁶, sobre todo, en su obra *Jesús de Nazaret*.

Para nuestro teólogo el cristianismo «es locura para la razón que va más allá de las cosas evidentes, [...] de la pura matemática y geometría del ser, [dado que] la libertad y la grandeza más elevada de la razón es ser también amor»¹⁶³⁷, pues como dice san Pablo, sólo el amor de Cristo excede a todo conocimiento (cf. Ef 3,19). El cristianismo no se fundamenta ni en las imágenes míticas ni en la poesía o la política de las antiguas religiones, sino en el conocimiento de la propia existencia a partir del encuentro con Jesucristo¹⁶³⁸ al que frecuentemente alude nuestro autor. Por tanto, la razón nunca ha sido ni será su adversario, sino todo lo contrario, un gran aliado que permite el triunfo del conocimiento en el mundo de las religiones¹⁶³⁹, en la búsqueda de la verdad y de Dios. Como indica Leopoldo Prieto en su interesante reflexión:

Un entendimiento como el humano, que es capacidad de entender, está esencialmente necesitado de aquello que lo enriquece y que lo nutre y hacia lo que él mismo tiende: la interna inteligibilidad que está en las cosas, pero que tiene en Dios su misma fuente. Ésta es, pues, la razón de por qué el hombre busca la verdad de las cosas y por qué esta búsqueda es, en última instancia, la de Aquel que es causa de la verdad de las cosas¹⁶⁴⁰.

La fe no debe plegarse a la razón. Debe ampliarla, purificarla y liberarla de su particular cortedad de miras y de sus posibles patologías, principalmente en el

¹⁶³⁶ Cf. J. RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor* (Sígueme, Salamanca 1999, ³2011) 18-19.

¹⁶³⁷ J. RATZINGER - P. FLORES D'ARCAIS, *¿Dios existe?* (Espasa Calpe, Madrid 2008) 34-36.

¹⁶³⁸ El físico y sacerdote anglicano John Polkinghorne, en total concordancia con la cultura actual lo expresa en los siguientes términos: «el trato verdadero con lo divino ha de tener el carácter de un encuentro personal, antes que el de una visita a la 'página web' del cielo». J. POLKINGHORNE, *Explorar la realidad. La interrelación de ciencia y religión* (Sal Terrae, Santander 2007) 107.

¹⁶³⁹ Cf. J. RATZINGER - P. FLORES D'ARCAIS, *¿Dios existe?* (Espasa Calpe, Madrid 2008) 13-14.

¹⁶⁴⁰ Conclusión del itinerario filosófico mostrado por L. Prieto en la búsqueda de la verdad de las cosas y el acceso de la ciencia a Dios. Cf. L. J. PRIETO LÓPEZ, *Quaerere Deum y búsqueda de la verdad*, en *La búsqueda de Dios, fuente de la cultura* (UESD, Madrid 2010) 186.

ámbito de la moral, ya que «la fe permite a la razón desempeñar del mejor modo su cometido [...] y aportar su propia ayuda para que lo que es justo, aquí y ahora, pueda ser reconocido y después puesto también en práctica»¹⁶⁴¹. Sin embargo, como sugiere Newman, *la razón es agresora* si no respeta el ámbito propio de la religión¹⁶⁴².

El hombre postmoderno debe abordar los retos enfrentándose a nuevas formas de poder. En una sociedad fuertemente globalizada, cada vez más necesitada de una ética que garantice la convivencia y la supervivencia humana, es necesario instaurar mecanismos de control de los poderes y de las fuerzas incontroladas¹⁶⁴³. Para ello Benedicto XVI propone la creación de una «Autoridad política mundial» que vele por los principios de subsidiaridad, solidaridad y bien común, esto es, que garantice la justicia y el derecho con el fin de alcanzar un desarrollo humano auténtico e integral¹⁶⁴⁴. Naturalmente, sin olvidar nunca el correcto ejercicio de la libertad, que en palabras de Guardini consiste «en la voluntad de vivir [...] la existencia desde la decisión personal y de asumir la consiguiente responsabilidad, [...] en consonancia con las normas universalmente válidas»¹⁶⁴⁵.

¹⁶⁴¹ BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre el amor cristiano *Deus Caritas est* (Ciudad del Vaticano 2005) n.28.

¹⁶⁴² Aunque Newman advierte de la extralimitación tanto de la religión como de la razón, sin embargo declara que «la razón ha usurpado el territorio de la moral y la religión. La razón, en los primeros años de su crecimiento, hacía profesión de respetar los límites de la justicia y la sobriedad: se veía a sí misma con cierta modestia, pero al cobrar más fuerza, se engrió abatiendo todo lo que lleva el nombre de Dios, o es objeto de culto». J. H. NEWMAN, *La fe y la razón. Sermones universitarios* (Encuentro, Madrid 2017) 121-130.

¹⁶⁴³ Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Mi cristiandad. Discursos fundamentales*, 215-218.

¹⁶⁴⁴ El verdadero desarrollo sólo se alcanza si el orden social se conforma con el orden moral. Ambas esferas están obligadas a relacionarse. Cf. BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad *Caritas in Veritate* (Ciudad del Vaticano 2009) n.67.

¹⁶⁴⁵ En definitiva, la libertad debe garantizar la realización plena del propio ser individual y también comunitario. En este sentido, el sistema democrático es el más idóneo para el desarrollo de la existencia. No obstante, Guardini advierte del peligro de un tipo de libertad que aleja a la persona de sí misma, con el único fin de quedar integrada en un orden aún más amplio hasta llegar al Estado. La libertad debe ser pensada desde la persona y su dignidad. R. GUARDINI, *Escritos políticos* (Palabra, Madrid 2011) 292-393.

Así pues, las bases ético-antropológicas deben presidir las disputas y deliberaciones políticas atendiendo a las exigencias establecidas desde el ámbito del derecho y la moral. Esta es una idea reiterativa en las propuestas de nuestro autor. Por ejemplo se observa en su discurso sobre el fundamento ético de las decisiones políticas, pronunciado ante el pueblo británico y sus representantes parlamentarios en *Westminster Hall*.

La tradición católica mantiene que las normas objetivas para una acción justa de gobierno son accesibles a la razón, prescindiendo del contenido de la revelación. En este sentido, el papel de la religión en el debate político no es tanto proporcionar dichas normas, como si no pudieran conocerlas los no creyentes [sino] ayudar a purificar e iluminar la aplicación de la razón al descubrimiento de principios morales objetivos¹⁶⁴⁶.

Es importante saber, como indica Ratzinger, que el Estado no es absoluto. No puede por tanto constituirse en fuente de verdad ni de la moral, ya que la verdad no se fundamenta en la mera ideología basada en un sistema de mayorías¹⁶⁴⁷. El Estado no construye ni la verdad ni la moral a partir de una ideología populista sobre la raza, la clase, el credo o cualquier otra categoría. La verdad no depende en absoluto de la voluntad de los legisladores, como tampoco del consenso de los Estados¹⁶⁴⁸. En efecto, «todo ordenamiento jurídico, tanto a nivel interno como a nivel internacional, encuentra su legitimidad, en último término, en su arraigo en la ley natural, en el mensaje ético inscrito en el mismo ser humano»¹⁶⁴⁹. En este

¹⁶⁴⁶ BENEDICTO XVI, Discurso a representantes de la sociedad británica, Westminster Hall- City of Westminster, 17 de septiembre de 2010.

¹⁶⁴⁷ Así es, la verdad exige ser defendida con convicción, humildad y sin arrogancia. La verdad necesita ser testimoniada porque sólo aceptándola el hombre alcanza la libertad (cf. Jn 8,22). Cf. BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad *Caritas in Veritate* (Ciudad del Vaticano 2009) n.1.

¹⁶⁴⁸ «Lo stato non è la fonte della verità e della morale: non può produrre esso stesso la verità in base ad una propria ideologia fondata sul popolo, sulla razza, sulla classe o su qualche altra entità, e neppure attraverso il sistema maggioritario. Lo stato non è assoluto». Cf. J. RATZINGER, *Cielo e terra. Riflessioni su politica e fede* (Piemme, Madrid 1997) 70 (trad. propia).

¹⁶⁴⁹ BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en un Congreso sobre ley moral natural, Ciudad del Vaticano, 12 de febrero de 2007.

sentido, el papa alemán apela a un ordenamiento configurado como «el único baluarte válido contra la arbitrariedad del poder o los engaños de la manipulación ideológica»¹⁶⁵⁰.

Ratzinger es un gran defensor de la razón y de la fe que es conforme a la razón. Pero en su opinión, la razón debe liberarse de los límites impuestos por la cultura actual¹⁶⁵¹, también de la arrogancia y del peligro de alejarse de las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Como advierte nuestro teólogo, la razón a modo de órgano de control, tiene el deber de purificar la religión para preservarla de indeseables posiciones fundamentalistas y de la superstición¹⁶⁵². En definitiva, el cristianismo no debe temer la crítica racional, debe salir a la búsqueda de una nueva evidencia lejos de la autolimitación de la razón, de la prisión construida en torno a lo que ella misma puede o no puede alcanzar. El conocimiento si de veras sirve a la verdad, podrá entonces descubrir en la fe la antorcha que la lleva más allá de su propia capacidad, como antaño hiciera la cultura ateniense y jerosolimitana en un momento culturalmente brillante de la historia¹⁶⁵³.

Para tal fin Ratzinger propugna dejar atrás una estrecha visión de la tradición. Es necesario reconciliar dogma e historia. Aunque es indiscutible lo insuficiente que resulta tratar de aprisionar en palabras humanas el contenido de la fe, es menester indicar que la confesión de fe, una vez expresada, debe cristalizar en el dogma. La fórmula dogmática, por un lado, interpreta la Escritura, y por otro, arroja luz sobre la propia historia de los hombres, cuya existencia está insertada

¹⁶⁵⁰ Es grande el beneficio que supone para el hombre el conocimiento de la ley natural inscrita por Dios en su corazón, porque gracias a su cumplimiento le permite un mejor desarrollo de su conciencia moral, tan necesaria sin ir más lejos para el ejercicio de las funciones públicas. Cf. BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en un Congreso sobre ley moral natural, Ciudad del Vaticano, 12 de febrero de 2007.

¹⁶⁵¹ Cf. BENEDICTO XVI, *Fe, razón y universidad* (Arzobispado, Madrid 2006) 5-6.

¹⁶⁵² Cf. J. RATZINGER - J. HABERMAS, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión* (Encuentro, Madrid 2006) 66-67.

¹⁶⁵³ Cf. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* (Sígueme, Salamanca 2005, 2013) 132-134.

en los acontecimientos histórico-salvíficos. El dogma no significa el fin de la reflexión, sino todo lo contrario, «la elevación de lo pensado hasta las alturas de lo indiscutible e imperecederamente digno de ser pensado, [pues] la realidad creída quiere y debe ser expresada con palabras humanas»¹⁶⁵⁴. Por tanto, aunque la historicidad y la capacidad transformadora del mundo impregnen y dominen todo, el hombre necesita un fundamento sólido en el que apoyar su existencia. Como vehículo nocional de la fe, el dogma nos ofrece, más allá de un marco histórico en el que vivir, una esperanza permanente, integrando historicidad e inmutabilidad sin contraposición¹⁶⁵⁵. En cualquier caso, la interpretación de la Escritura depende siempre de una cierta posición filosófica, razón por la que el contexto hermenéutico filosófico ha sido siempre el fiel compañero de la búsqueda personal y de la reflexión teológica de nuestro autor.

Aunque para los Padres de la Iglesia los criterios interpretativos de la Escritura son puestos en entredicho a partir del desarrollo histórico, sin embargo, en la presentación de uno de los documentos de la Pontificia Comisión Bíblica, Ratzinger traza el camino para realizar una correcta comprensión de la pluridimensionalidad de la palabra humana en la Biblia, para que no quede anclada a un momento histórico determinado, para que abarque la historia, su progreso y su futuro. En este sentido, es necesaria una lectura unitaria de la Escritura¹⁶⁵⁶. A juicio de nuestro

¹⁶⁵⁴ H. SCHLIER, *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento* (FAX, Madrid 1970) 45. Cf. MYSTERIUM SALUTIS, *Manual de Teología como Historia de la Salvación*, Volumen I, 510 y *Teología bíblica y dogmática* en Cf. J. RATZINGER, *Teología e Historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, 118-123.

¹⁶⁵⁵ Cf. *Ibíd.*, 75-80.

¹⁶⁵⁶ La unidad de la Escritura no ha sido siempre una cuestión teórica. Ratzinger señala al teólogo De Lubac como responsable del cambio en la perspectiva de la exégesis de Orígenes. En efecto, independientemente del método de interpretación alegórica aplicado a la Biblia, Orígenes estableció una norma de interpretación basada en la unidad interna de la Escritura en la que Cristo es la referencia del Antiguo Testamento. Como se desprende también de la propia conversión del joven africano Agustín de Hipona que, decepcionado por la dificultad que entrañaban las prescripciones del Antiguo Testamento, abrazó por fin la fe cristiana en el momento en que leyó aquellos libros a la luz de Cristo. Véase la Presentación del cardenal Joseph Ratzinger en PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana* (PPC, Madrid 2002) 5-11. «La Bible est pleine de mystères. Origène le rappelle presque à chaque page de ses commentaires ou de ses homélies. Tout, dans l'histoire sainte, se passait 'en mystère'. Tout ce qui fut écrit est mystère». H.

teólogo ello permitiría ayudar a progresar en el diálogo judío-cristiano. Un aspecto éste muy presente en su trayectoria teológica incluso desde la polémica. En efecto, en julio de 2018 frente a las críticas vertidas por el teólogo Michel Böhnke, en uno de sus últimos escritos, el papa emérito inicia un intenso debate sobre las dos formas de interpretar la Escritura: por un lado, como lo hace el judaísmo, y por otro, según la manera en que el cristianismo se basa en la esperanza depositada en las promesas de Israel. Para Ratzinger, esta afirmación no tiene por qué poner en duda las bases del diálogo. En cambio, los críticos, especialmente los del ámbito alemán, creen que en ello quedan cuestionados los pilares fundamentales del diálogo judeo-cristiano. En su artículo, publicado exclusivamente para la revista *Herder Korrespondenz*, el papa emérito tacha de tontería grotesca (*grotesker Unsinn*) la acusación de antijudaísmo que se le imputa, que nada tiene que ver con su postura o talante siempre dialogante con el mundo judío. Por su avanzada edad y su delicado estado de salud sólo desea ofrecer su ánimo, sus palabras de aliento para que se consiga avanzar con alegría y con entusiasmo en el trabajo exegético hasta ahora realizado. Existen al respecto numerosas posibilidades para el hombre, que necesitado de Dios tiene derecho a conocerle y, de esa manera, poder mejorar su existencia. Naturalmente, Ratzinger considera sin ningún fundamento ni sentido las críticas recibidas. Por ello invita a que se indague la verdad¹⁶⁵⁷ que tanto ha defendido a lo largo su vida, siempre fiel a su lema episcopal incluido también en su escudo papal.

DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'écriture d'après Origène* (Aubier, Paris 1950) 92. Para la valoración de la exégesis de Orígenes, véanse pág(s). 13-91.

¹⁶⁵⁷ Benedicto XVI nos recuerda que la Iglesia durante el Concilio Vaticano II buscó un motivo nuevo para fomentar el diálogo, especialmente en aquello relacionado con el sufrimiento del pueblo judío. CONCILIO VATICANO II, la Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas *Nostra aetate* (Ciudad del Vaticano 1965). Además, en opinión del papa emérito, nunca ha habido teoría de la sustitución, de modo que aún sigue estando teológicamente vigente el pacto «nunca cancelado» entre Dios y el pueblo de Israel. Sobre esta importante cuestión Benedicto recomienda consultar el dossier que trata sobre «El futuro del diálogo judeo-cristiano», localizado en la página 'www.herder-korrespondenz.de'. Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, «Nicht Mission, sondern Dialog»: *Herder Korrespondenz* 12 (2018) 13-14 (trad. propia).

Tal y como se observa, la posición eclesial *ad intra* y *ad extra* de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI ha sido sometida frecuentemente a duras críticas y numerosas controversias¹⁶⁵⁸. Este fue el caso de las protestas de estudiantes y profesores en el acto de apertura del curso académico del año 2008 en la Universidad de La Sapienza. El motivo fue la valoración de la controversia entre Galileo y la Iglesia de su tiempo, que en dicho centro académico realizó el cardenal bávaro en 1990 durante una conferencia¹⁶⁵⁹.

¹⁶⁵⁸ Un nuevo texto de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI publicado pocos días antes de su 92 cumpleaños, es objeto de una nueva polémica. El estudio del texto ha sido tratado en el capítulo tercero, epígrafe «El *quaerere Deum* y la Teología».

¹⁶⁵⁹ Durante la celebración del Año de la Astronomía, casi cuatro siglos después de la condena de Galileo, el Vaticano organizó un congreso internacional en la universidad de La Sapienza con motivo de la celebración del XIV aniversario del III Concilio de Toledo. El 15 de febrero de 1990, el cardenal Ratzinger, en el trascurso de su exposición titulada «Los cambios y cuestiones abiertas en el mundo occidental. La crisis de la fe en la ciencia», recuerda a Ernst Bloch, quien con «su marxismo romántico» –como señala el teólogo alemán–, se opone públicamente al mito creado en el siglo XVIII después de cien años del renombrado juicio. En él se presentaba a Galileo como la víctima del oscurantismo de la Iglesia. En su intervención Ratzinger también cita al filósofo agnóstico y escéptico Paul Feyerabend (1924-1994), quien había escrito: «La Iglesia de la época de Galileo se atuvo más a la razón que el propio Galileo, y tomó en consideración también las consecuencias éticas y sociales de la doctrina galileana. Su juicio contra Galileo fue racional y justo, y sólo se puede justificar su revisión por motivos de oportunidad política». Además, Ratzinger añade las observaciones de dos científicos naturalistas como son C. F. von Weizsäcker y G. Altner, quienes observan un camino directo desde Galileo a la bomba atómica. En la conclusión del discurso pronunciado en La Sapienza, el cardenal bávaro dice: «La fe no crece a partir del resentimiento y del rechazo de la racionalidad, sino a partir de una afirmación fundamental y de una más amplia racionalidad». Por todo ello Ratzinger será criticado durante años. Cf. J. RATZINGER, *Catolicismo y cultura. Encuentro de intelectuales organizado por la Subcomisión Episcopal de Universidades y el Comité del XIV Centenario del III Concilio de Toledo* (EDICE, Madrid 1990) 100-103; ÍD., *Una mirada a Europa. Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones* (Rialp, Madrid 1993) 126-130. En esta última obra se incluyen las citas de W. BRANDMÜLLER, *Galileo y la Iglesia o el derecho al error* (Rialp, Madrid 1987); E. BLOCH, *El principio de la esperanza* (Frankfurt 1959) 929; F. HARTL, *El concepto de lo creado. Introducción a la dialéctica en E. Bloch y F. v. Baader* (Frankfurt 1979) 110; P. FEYERABEND, *Contra la opresión del método* (Frankfurt 1976) 206.

Ahora bien, no es exagerado afirmar que gracias a Galileo adquieren interés las dos tesis expuestas por el cardenal bávaro sobre la relación entre Escritura y astronomía. Por un lado, se encuentra la tesis de convergencia o unidad según lo expuesto por Galileo en la carta dirigida en 1613 a Benedetto Castelli. En ella Galileo sostiene que la Sagrada Escritura como dictado divino y la naturaleza como su ejecución tienen ambas su origen en la Palabra divina. Por otro lado, está la tesis de separación o diversidad extraída del escrito enviado por Galileo a Madama Cristina de Lorena en 1615, en el que manifiesta no ser intención del Espíritu Santo revelar ciertos aspectos sobre astronomía.

Incluso con consecuencias de mayor impacto y alcance social, una nueva polémica surge tras el discurso pronunciado por Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona, durante el viaje a su tierra natal en 2006. El discurso ha sido el eje de la investigación ratzingeriana. Así, llegamos, por fin, al término de nuestro recorrido por el pensamiento del autor. El último de los capítulos de la presente Tesis que pone el punto final a la investigación y al estudio realizado. Hay quienes observan en la *lectio magistralis*, una manera de alentar en el desarrollo del pensamiento islámico, un cierto interés por la herencia griega de la razón¹⁶⁶⁰. Pero, realmente, lo tratado en ella, no es sino la problemática que encierra la relación entre fe y razón, dos principios cognoscitivos distintos, aunque complementarios y armónicos. En Ratisbona, Benedicto XVI «habría conseguido, según esto, mostrar

En opinión de Ratzinger ambas tesis no descartan en ningún caso la posibilidad de conciliación entre ciencia y religión, pues incluso la que aboga por la separación tiene en cuenta los dos campos autónomos de actuación, la diversidad de sus métodos, sus criterios y sus fuentes. Para el teólogo alemán ambas tesis han dejado una profunda impronta en la cultura europea, demostrando que tanto la ciencia como la fe son saberes auténticos que armonizan entre sí, según la tesis de convergencia. Sin embargo, para la tesis de separación, verdadero sólo es el saber científico que es público y objetivo frente a la mera creencia, que es privada y subjetiva. Si la ciencia sabe y la técnica hace, no es menos cierto que la religión no debe ser un obstáculo para ambas. Por eso Ratzinger sostiene que la división iniciada en su momento por Galileo, entre científico y creyente, abrió la puerta a otras verdades como son las «verdades de fe y verdades científicas, verdades morales y verdades jurídicas, verdades divinas y verdades sociales, verdades públicas y verdades privadas». En este sentido, es menester atribuir alguna responsabilidad a la Ilustración, por la huella cultural y política dejada en la modernidad, y que ha sido la causa de «la gran división» y fragmentación, y posteriormente, de la ruptura entre ciencia, moral y religión. Cf. J. RATZINGER, *El cristiano en la crisis de Europa* (Cristiandad, Madrid 2005) 7-11. Benedicto XVI expresa su gratitud por los trabajos que se han llevado a cabo para esclarecer las controversias que rodearon a la figura de Galileo. Así, nos indica que «los avances de la ciencia han sido alentadores [...], pero también humillantes, como cuando quedó demostrado que algunas de las teorías [...] resultaron sólo parciales». Naturalmente, Ratzinger no resta mérito alguno a los resultados obtenidos por la ciencia por muy provisionales que éstos puedan llegar a ser, porque lógicamente van a contribuir a que las próximas generaciones avancen en sus investigaciones e indagaciones sobre la realidad. A los científicos del siglo XXI les anima a que su trabajo se desarrolle dentro de los cauces de lo que es justo, verdadero y bueno. Cf. BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en un encuentro organizado por el Observatorio Astronómico Vaticano con ocasión del Año Internacional de Astronomía, Ciudad del Vaticano, 30 de octubre de 2009; ID., «Discurso ante la Asamblea Plenaria de la Pontificia Académica de las Ciencias, Ciudad del Vaticano, 28 de octubre de 2010.

¹⁶⁶⁰ T. ROWLAND, *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI* (Nuevo inicio, Granada 2009) 215.

como ningún otro la relación intrínseca de fe y razón y hacer patente que la purificación recíproca preserva a ambos ámbitos de peligrosas patologías»¹⁶⁶¹. Ciertamente, la armonía entre fe y razón se alcanza si la fe se adecua a la recta razón y evita de ese modo el fideísmo y las visiones fundamentalistas de la religión. Por su parte, dado el origen y la grandeza de la razón, ésta debería reivindicar su amplitud y no apostar exclusivamente por una razón tecnológica propia del cientificismo. «Razón significa autotranscendencia, apertura hacia la realidad. La razón pues no es un instrumento de supervivencia del *homo sapiens*, sino participación en la luz divina y un ver el mundo con esta ‘luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo’ (Jn 1,9)»¹⁶⁶².

Dicho esto, para concluir, es necesario señalar que nuestro teólogo es una de las figuras más luminosas de Occidente, un testigo eficaz de la fe y la razón. Aún más, Ratzinger es uno de los testigos de excepción de la opción a favor de la prioridad de la razón y de lo racional, de la primacía del *logos* y del amor como fundamento verdadero de toda realidad. Su pensamiento siempre se ha encaminado hacia el *logos*, la ratio, el sentido y, por ende, hacia la verdad. Una verdad que se autocomunica y que es el fundamento de la existencia. Por ese motivo, nuestro autor llama a ensanchar los límites de la razón y evitar así la antítesis entre el saber brindado por aquello que es factible y el conocimiento proporcionado por la fe. Por este motivo nos recuerda con insistencia que el acto de fe, propio del cristianismo, incluye la convicción sobre cuál es el fundamento dador de sentido, el *logos*, que es también la verdad¹⁶⁶³. Más aún, la cuestión de la fe y su relación con la razón acompañan al cristianismo desde sus mismos orígenes, pero en los dos últimos siglos se ha impuesto una razón instrumental totalmente independiente y ajena a la fe. Comprender no sólo es saber, sino penetrar, captar y entender el

¹⁶⁶¹ P. SEEWALD, *Benedicto XVI. Una mirada cercana* (Palabra, Madrid 2006) 851.

¹⁶⁶² R. SPAEMANN, «Benedicto XVI a la luz de la razón» en *Dios salve la razón* (Encuentro, Madrid 2012) 179-181.

¹⁶⁶³ Cf. JOSEPH RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Fe y ciencia. Un diálogo necesario* (Sal Terrae, Santander 2011) 96-99; ÍD., *Razón y verdad* (Cuadernos de la Cátedra de Teología, Arzobispado Madrid 2007) 32-42.

fundamento último de las cosas. En opinión del papa alemán, el carácter irrenunciable de la herencia del pasado se debe en gran medida a la grandeza propia de la razón. Hablamos de una razón abierta, alejada de una única y exclusiva forma de racionalidad, que no rechaza a priori, todo lo que exceda de su propia medida. En este sentido, como dice Benedicto XVI: «la religión del *Logos* encarnado no dejará de mostrarse profundamente razonable al hombre que busca sinceramente la verdad y el sentido último de la propia vida y de la historia»¹⁶⁶⁴.

¹⁶⁶⁴ BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia *Verbum Domini* (Ciudad del Vaticano 2010) n.36.

