

Ponencia pronunciada en [Diálogos de teología 2006](#), organizados por la [Asociación Almudí de Valencia](#) y publicada en P. Blanco Sarto, *La transmisión de la fe según Joseph Ratzinger*, en J. Palos y C. Cremades, "[Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger](#)", (Edicep, Valencia 2006), pp. 195-214.

Diálogos Almudí 2006

Sumario

1. Primeros estudios.- 2. La universidad.- 3. Agustín y Buenaventura.- 4. Nuevas amistades.- 5. Concilio y posconcilio.- 6. Nuevas iniciativas.- 7. Una síntesis teológica.- 8. Fundamentos.

«Desde Martín Lutero -afirma tal vez exagerando un periodista del *Frankfurter Allgemeine Zeitung*- no ha habido ningún alemán que haya marcado tanto la Iglesia católica como Joseph Ratzinger» [1]. En estas páginas he querido ofrecer una breve semblanza biográfica, en la que se resumen su vida y sus principales obras. Existen escritos autobiográficos y excelentes biografías del teólogo alemán en inglés e italiano (Allen, Nichols, Tornielli), de las que me he servido. Sin embargo, he querido utilizar sobre todo los propios escritos de nuestro teólogo, en los que se encuentran algunas referencias autobiográficas. A pesar de todo, esta pretende tan solo ser una semblanza, un primer acercamiento, una breve introducción a su vida y pensamiento. Desde la distancia, por tanto, he intentado aproximarme a su figura y a sus ideas. He preferido abordarlas desde la sintonía y la simpatía -en sentido etimológico- pues, en mi opinión, se puede entender mejor así a una persona, que no procediendo por medio de la sospecha, la polémica o los prejuicios. Mons. Ricardo Blázquez, presidente de la Conferencia Episcopal Española, destaca la tarea y las virtudes del teólogo alemán: «Proponer la fe, clarificarla y defenderla, mostrar su carácter razonable, ha sido el precioso servicio que sacrificada y generosamente ha cumplido en la Iglesia. Posee el don de la palabra escrita. Sus formulaciones son precisas, simplifican lo complejo, hacen accesible lo profundo, edifican espiritualmente, son brillantes y bellas» [2].

1. Primeros estudios

Hablar de teología del siglo XX en Alemania nos obliga a citar algunos nombres. Tal vez no sea el más importante, pero uno de los autores más conocidos entonces era Romano Guardini (1885-1968), famoso profesor y predicador de origen italiano. En él confluyen el interés por el arte y el pensamiento, tanto teológico como filosófico. Sus obras están redactadas en un lenguaje sencillo, sin desmerecer por esto de su profundidad. Será por tanto un escritor cristiano de enorme influencia. Además de su afinidad con el movimiento litúrgico, Guardini mantiene también una gran cercanía tanto con la tradición espiritualista de Agustín y Buenaventura -continuada por Pascal-, como con la corriente fenomenológica que dominaba aquellos años: una filosofía más concreta y descriptiva que intentaba dar con la 'esencia de las cosas mismas'. Así, no elaborará un pensamiento sistemático, sino que irá analizando los distintos problemas de la actualidad, girando en torno a ellos: libertad y obediencia, oración y liturgia, Iglesia y mundo moderno... En sus escritos de teología aparecerá una clara postura cristocéntrica, tal como había propuesto Barth. En *El Señor* (1937), Guardini propone -en oposición a la tradición exegética liberal y racionalista- la contemplación de Cristo como clave de la propia existencia cristiana. Finalmente y tras tener algunos problemas con el gobierno nacionalsocialista, el teólogo italoalemán terminó su vida impartiendo clases en Tubinga y Múnich [3].

«Guardini es uno de los primeros -valora nuestro autor- que se decidieron por una orientación libre en la teología. Durante el periodo que abarca más o menos de 1920 a 1960, suscitó un enorme interés por la Iglesia, por pensar y creer en ella. En concreto en Guardini esto procede de haberse quitado la venda de los ojos, y comprobar de repente: '¡Pero si es todo completamente distinto!' Esto no es infantilismo, sino valentía y libertad para oponerse a las opiniones dominantes» [4]. Sin embargo, habrá algo más que Ratzinger descubrirá en el sacerdote y pensador italo-alemán. «La importancia de la obra de Romano Guardini me parece que hoy consiste en la decisión que él sostiene -contra todo historicismo y pragmatismo- de la capacidad de verdad del hombre y la referencia a la verdad de la filosofía y la teología. [...] La última aparición pública de Guardini -su discurso con motivo de su ochenta cumpleaños- fue dedicado una vez más de un modo impresionante al tema de la verdad, y puede ser considerado como una especie de testamento espiritual» [5].

Ratzinger citará de modo continuo a Guardini en muchas de sus obras. «Una de mis primeras lecturas, después de comenzar los estudios de teología a principios de 1946, fue la primera de las obras de Romano Guardini, *El espíritu de la liturgia*, un pequeño volumen publicado en la Pascua de 1918 [...]. Esta obra puede considerarse, con toda razón,

el punto de partida del movimiento litúrgico en Alemania; contribuyó de manera decisiva a redescubrir toda la belleza de la liturgia, toda su riqueza oculta, su grandeza intemporal, e hizo de ella el centro vivificante de la Iglesia» [6]. Lo que había vivido y respirado en su infancia empezaba a asimilarse en sus incipientes ideas teológicas. Pero hubo también muchas otras lecturas en aquellos años: las novelas de Dostoievski y Gertrude von Le Fort, la literatura francesa del momento representada por Claudel y Bernanos, a la vez que existía también un gran interés por las teorías científicas de Einstein o Heisenberg. Además, «en el campo teológico y filosófico, Romano Guardini, Josef Pieper, [o los conversos al catolicismo] Theodor Häcker y Peter Wust eran los autores cuyas voces nos sonaban más cercanas» [7]. También se acercó a otros autores de la filosofía del momento. «Me interesaron mucho [el existencialismo] de Jaspers y Heidegger, y el personalismo en su conjunto. [...] Y como contrapeso a todo esto, me apasionaron -también desde el principio- Tomás de Aquino y san Agustín» [8], sin renunciar por ello tampoco a interesarse por el nihilismo de Nietzsche o el espiritualismo de Bergson.

Sin embargo, su autor preferido en esos años del seminario será san Agustín, al que también citará de modo continuo. Escribía en 1969: «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» [9]. Más adelante añadirá: «El encuentro con el personalismo [...] fue un acontecimiento que marcó profundamente mi itinerario espiritual, aun cuando el personalismo, en mi caso, se unió por sí solo al pensamiento de san Agustín quien, en las Confesiones, me salió al encuentro en toda su apasionada y profunda humanidad. En cambio tuve más dificultades en el acceso al pensamiento de Tomás de Aquino, cuya lógica cristalina me parecía demasiado cerrada en sí misma, demasiado impersonal y prefabricada» [10]. Agustín y el personalismo constituirán un claro punto de partida. Completa Ratzinger su valoración del obispo de Hipona -poeta, pastor y pensador- del siguiente modo: «Pocos santos se nos presentan tan cercanos, a pesar de la distancia de los años, como san Agustín. En sus obras podemos encontrar todas las cimas y profundidades de lo humano, todas las preguntas, pesquisas e indagaciones que todavía hoy nos conmueven. No sin razón se le ha llamado el primer hombre moderno» [11].

De este modo, la liturgia y la buena literatura, san Agustín y santo Tomás, el personalismo y el existencialismo formarán el bagaje cultural del joven seminarista. Vivió con entusiasmo aquellos años, que califica como «un periodo de la historia de la Iglesia en Alemania en que todo estaba lleno de alegría. En la Iglesia, en la teología, había entusiasmo para abrir nuevas puertas a Cristo; no de romper con el pasado, sino de seguir adelante con toda la riqueza del don del

Señor» [12]. Sin embargo, a juicio de Ratzinger, a pesar del generalizado clima de optimismo y renovación, empezaban a surgir ciertos problemas en el ambiente general de la Iglesia alemana. «Después de la II Guerra Mundial, la situación duró todavía algún tiempo, pero enseguida vino un bienestar que llegó todavía más lejos que [el de] la *Belle Époque*. Surgió entonces una especie de neoliberalismo y, de repente, reapareció ese cristianismo algo anticuado, desfasado y anacrónico, tal como era antes de la I Guerra Mundial» [13].

2. La universidad

Con el permiso de su obispo, viaja de Frisinga a Múnich para continuar con sus estudios. Joseph se acuerda de algunos de sus profesores de entonces y del frío de las clases que tenían lugar en un viejo invernadero, además de sus estudios de exégesis bíblica. «Indiscutiblemente, la ‘estrella’ de la facultad era Friedrich Wilhelm Maier, profesor de exégesis del Nuevo Testamento» [14]. Había tenido algunos problemas con Roma a causa del liberalismo de sus interpretaciones de la Escritura. «Pero a la distancia de casi cincuenta años puedo ver también lo positivo: las formas abiertas y sin prejuicios de las cuestiones, a partir del método histórico-liberal, creaba una nueva cercanía con las Sagradas Escrituras y descubría dimensiones del texto que no eran inmediatamente perceptibles en la lectura excesivamente cristalizada del dogma. La Biblia nos hablaba con una inmediatez y frescura nuevas. Lo que era arbitrariedad en el método liberal y trivializaba la Biblia (piénsese en Harnack y en su escuela), era enderezado a través de la obediencia al dogma. En efecto, el equilibrio entre liberalismo y dogma tiene su específica fecundidad. He aquí por qué, durante los seis semestres de mis estudios teológicos, escuché con gran atención las clases de Maier, haciéndolas objeto de reelaboraciones personales. Para mí la exégesis –concluye– ha seguido siendo siempre el centro de mi trabajo teológico. Es mérito de Maier que la Sagrada Escritura fuese para nosotros ‘alma de los estudios teológicos’, tal como pide el Concilio Vaticano II» [15].

Pero había otros estilos exegeticos en Múnich. «Frente a la notable personalidad de Maier, Friedrich Stummer –el docente del Antiguo Testamento– era un hombre silencioso y reservado cuya fuerza residía en la seriedad de su trabajo histórico y filológico, mientras solo con mucha cautela llegaba a insinuar las líneas teológicas. Yo, sin embargo, apreciaba bastante este estilo cauto y por eso asistí con

gran atención a sus clases y seminarios» [16]. Este estilo más discreto parece gustar más al joven estudiante de teología. Sin embargo, decidió ponerse bajo el magisterio de otros profesores, esta vez de teología dogmática: «Junto a los exegetas, dejaron una gran huella en mí Söhnngen y Pascher. Inicialmente Söhnngen quería dedicarse totalmente a la filosofía y había comenzado ese camino con una disertación sobre Kant. Pertenecía a aquella corriente dinámica del tomismo que había hecho propias la pasión por la verdad y la búsqueda de un fundamento y fin de toda la realidad que se había planteado el Aquinate; pero [también] se esforzaba conscientemente en hacerlo dentro del debate filosófico contemporáneo. [...] Lo que mejor caracterizaba el método de Söhnngen es que él pensaba a partir de las fuentes [...]. Aquello que más me impresionaba en él era que no se contentaba nunca con un tipo de positivismo teológico -como a veces se llegaba a advertir en otras disciplinas-, sino que planteaba con gran rigor la cuestión de la verdad y, precisamente por eso, la actualidad de lo que ha de ser creído» [17]. Söhnngen le condujo hacia los grandes maestros: Agustín, Buenaventura, Tomás de Aquino [18]. Al joven estudiante le atraerá enormemente esa teología de gran fuste especulativo. Fe y razón se integraban en Söhnngen de un modo claro y definido, de quien decía que era un creyente y un 'pensante' (*ein Glaubender und ein Fragender*) [19].

Ratzinger profundizará a la vez en su pasión por la liturgia durante sus años en la universidad de Múnich. «Al principio tenía mis reservas hacia el movimiento litúrgico. En muchos de sus representantes me parecía percibir un racionalismo y un historicismo unilaterales, una actitud demasiado dirigida hacia la forma y la originalidad históricas [...]. Gracias a las lecciones de Pascher [su profesor de teología pastoral] y a la solemnidad con que nos enseñaba a celebrar la liturgia, según su espíritu más profundo, llegué también yo a convertirme en un firme partidario del movimiento litúrgico. Así como había aprendido a comprender el Nuevo Testamento como alma de la teología, entendí del mismo modo la liturgia como el fundamento de la vida» [20]. Así pues, historia, exégesis, liturgia y sentido eclesial fueron las claves de la primera formación teológica de sus años universitarios.

Habrà otra lectura importante de aquellos años. En 1947 Ratzinger había leído *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* de Henri de Lubac. «Este libro se convirtió para mí en una lectura de referencia. No solo me transmitió una nueva y más profunda relación con el pensamiento de los Padres, sino también una nueva y más profunda mirada sobre la teología y sobre la fe en general. La fe era ahora una visión interior, actualizada precisamente gracias a pensar junto a los Padres. En aquel libro se percibía la tácita confrontación con el liberalismo y el marxismo, la dramática lucha del catolicismo francés

por abrir brecha en la vida cultural de nuestro tiempo. [...] Me sumergí en otras obras de Lubac, y obtuve provecho sobre todo de la lectura de *Corpus Mysticum*, en la que se me abrió un nuevo modo de entender la Eucaristía y la unidad de la Iglesia» [21]. Junto a la liturgia y la Biblia, Ratzinger ahora conocerá en profundidad el pensamiento de los Padres de la Iglesia.

Como es bien sabido, Henri de Lubac (1896-1991) había enseñado en la facultad teológica de los jesuitas en Lyon-Le Fourvière, aunque también -al ser un hombre abierto- mantuvo de igual modo varios encuentros con ateos y comunistas. En 1938 publica *Catolicismo*, un ensayo sobre la dimensión social y universal de la Iglesia. El teólogo -viene a decir en esta obra- debe descubrir la verdad allá donde se encuentre, incluso fuera de la Iglesia. La salvación de Cristo es universal; por eso su Esposa tiene una dimensión católica y, por tanto, social. De manera que no caben en el cristiano posturas individualistas o de huida del mundo. Deberá darse al resto de la humanidad para ofrecerles a Cristo [22]. En *Corpus Mysticum* (1949), Lubac profundiza en las relaciones entre Iglesia y Eucaristía. «La Iglesia y la Eucaristía se hacen la una a la otra todos los días: la idea de la Iglesia y la idea de la Eucaristía deben apoyarse y profundizarse recíprocamente, la una con la ayuda de la otra» [23]. Aunque no toda su teología será uniforme ni de igual valor, es indudable en gran influjo de este pensamiento en todo el siglo XX, incluido el concilio Vaticano II [24].

En 1997, cuando Ratzinger recibía el doctorado *honoris causa* en la Universidad de Navarra, explicaba el contexto de sus comienzos en la investigación teológica: «En la Alemania de aquel tiempo había un predominio absoluto del pensamiento histórico, y hubiera sido imposible acceder al doctorado en teología sin un estudio histórico. De este modo, era absolutamente indispensable hacer un tema patrístico, medieval o incluso de la primera época de la modernidad (no posterior, en cualquier caso, a la revolución francesa). Por estas razones hice mi primer trabajo sobre san Agustín, y después sobre san Buenaventura» [25]. Ese era el ambiente académico que reinaba entonces en Múnich.

3. Agustín y Buenaventura

1950 es el año en que Joseph Ratzinger termina sus estudios de teología y se prepara para recibir el sacerdocio, a la vez que elabora su primer trabajo sobre san Agustín. «Después del examen final de los

estudios teológicos, en el verano de 1950, me fue propuesto inesperadamente un encargo que trajo consigo una vez más un cambio de orientación de toda mi vida. En la facultad de teología era costumbre que cada año se propusiese un tema a concurso, cuyo desarrollo debía elaborarse en el espacio de nueve meses [...]. El tema elegido por mi maestro [Gottlieb Söhngen] fue: ‘Pueblo y casa de Dios en la enseñanza sobre la Iglesia en san Agustín’. Puesto que en los años anteriores me había entregado asiduamente a la lectura de los Padres, y había frecuentado también un seminario de Söhngen sobre san Agustín, pude lanzarme a la aventura» [26]. Así que parecía un tema escogido a su medida.

Años después, en 1978, Ratzinger hacía una valoración histórica de este trabajo. «Como se sabe, el periodo de entreguerras estuvo totalmente caracterizado por el redescubrimiento del concepto ‘Cuerpo místico de Cristo’, como descripción teológica de la Iglesia. En la encíclica *Mystici Corporis*, publicada por Pío XII en 1943, este movimiento tuvo su coronamiento pero también, en cierto sentido, su conclusión. Al final de los años treinta se habían suscitado en la teología alemana una serie de críticas a la fijación exclusiva de la eclesiología en torno al concepto de Cuerpo místico [...]; este sirve para expresar la íntima unión que se da entre Cristo y los fieles, y no para [manifestar] la realidad visible, comunitaria de la Iglesia. Además, ‘Cuerpo místico’ es una metáfora, mientras que la teología científica debe ir más allá de las imágenes para llegar al concepto. [...] Es sintomático el hecho de que la liturgia de la Iglesia [...] alude muy de vez en cuando a la expresión ‘Cuerpo de Cristo’, mientras se refiere continuamente a ‘Pueblo de Dios’» [27].

La influencia de Lubac en este planteamiento es indiscutible; el estudio supone todo un recorrido histórico por la patrística, con el fin de rastrear el concepto de ‘Pueblo de Dios’ en los siglos III y IV, y de modo especial –como es lógico– en san Agustín. El doctorando alemán había hallado antes la eclesiología eucarística: «Ratzinger encuentra –comenta Nichols– lo que será el motivo central de su eclesiología: en realidad él es –junto con Henri de Lubac– uno de los primeros pensadores católicos que adoptaron una ‘eclesiología eucarística’ completa, elaborada de modo sistemático» [28]. En efecto, en el periodo de entreguerras se había desarrollado una eclesiología espiritual (en Guardini o Gertrude von Le Fort, por ejemplo), dejando de lado los aspectos externos e institucionales de la Iglesia. Sin embargo, Ratzinger intenta elaborar una reflexión sobre la eucaristía, donde se une lo más íntimo y lo más externo en la Iglesia [29]. Esta eclesiología –sigue diciendo– tiene un tema central: «la unión en la Iglesia de lo interno y lo externo, de santidad y estructura visible –también en el gobierno–, unión que tiene como clave la eucaristía» [30]. La Iglesia sería a la vez Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo de

un modo místico, distinto a su presencia real en la eucaristía. Pero la eucaristía actuaría como elemento aglutinante, como sacramento de comunión dentro de la misma Iglesia.

La fortuna académica le seguirá sonriendo de momento al joven doctor. «Ocurrió que, justo a finales del semestre de verano en 1953, quedó vacante la cátedra de dogmática y teología fundamental en el seminario mayor teológico de Frisinga. [...] Los profesores del claustro académico de Frisinga me hicieron saber que pensaban en mí [...], pero quise permanecer al menos un año en mi antiguo puesto en el seminario: comportaba numerosos deberes y obligaciones, pero me dejaba mayor libertad para preparar la libre docencia. [...] Ahora lo primero que debía hacer era fijar el tema de la habilitación. Gottlieb Söhngen sostuvo que, puesto que en mi doctorado había afrontado un tema de patrística, debía dedicarme ahora a los medievales. Ya que yo me había dedicado a san Agustín, le parecía natural que trabajase [ahora] en Buenaventura, de quien se él había ocupado con gran profundidad. Y, puesto que mi tesis había abordado un tema de eclesiología, debía pensar ahora en el segundo gran núcleo temático de la teología fundamental: el concepto de revelación» [31]. Al igual que Guardini, Ratzinger se ocupaba ahora de este franciscano contemporáneo de santo Tomás, que seguía fielmente la tradición agustiniana.

Según Nichols, el motivo por el que Ratzinger escogió a Buenaventura era encontrar un buen entendimiento entre historia y metafísica, entre lo universal y lo transitorio. «Para Ratzinger, consciente de la gran herencia de la teología de la historia que se encontraba presente en el catolicismo alemán de los siglos XIX y XX [=las escuelas de Tubinga y Múnich], no se podía responder a tales preguntas tomando simplemente como base los a priori. La búsqueda de la relación entre historia de la salvación y una metafísica adecuada se debía llevar a cabo 'dialogando con aquella tradición teológica que era llamada en causa'. ¿Y no sería la mejor solución preguntar a un teólogo escolástico de la alta Edad Media que era, al mismo tiempo, un defensor de un acercamiento histórico-salvífico? De este modo la candidatura de Buenaventura se impuso por sí misma» [32].

El trabajo siguió adelante, aunque no sin dificultades. «Cuando en el otoño de 1953 empecé a preparar el presente estudio -así escribía en 1969-, una de las cuestiones que ocupaban un lugar de primer plano en los círculos teológicos católicos de lengua alemana era la relación entre historia de la salvación y metafísica. [...] ¿Cómo puede ocurrir históricamente lo que ya ha ocurrido? ¿Cómo puede tener un significado universal lo que es único e irrepetible? [...] Estas preguntas me cautivaron e intenté hacer una contribución para responderlas» [33]. Y añadía en 1991 que el problema planteado en dicho estudio es «si resulta posible para un cristiano cumplir con las ocupaciones de este

mundo, es decir, si es posible una especie de utopía cristiana, una síntesis de utopía y escatología, que tal vez pueda considerarse la clave teológica en el debate en torno a la teología de la liberación. [...] Buenaventura ha tomado al respecto una actitud clara y no ha rechazado del todo el pensamiento de Joaquín [de Fiore]. Rechazó las aspiraciones que intentaban dividir Cristo y el Espíritu, la Iglesia organizada según el orden cristológico-sacramental y la Iglesia pneumático-profética de los pobres» [34]: la jerárquica de la carismática, en definitiva. Buenaventura –según Ratzinger– acogió también las propuestas legítimas que proponía el visionario franciscano.

Sin embargo, pesar de los aires renovadores, esta nueva teología francesa y alemana, mantenía todavía su carácter eclesial. «Cuando medito acerca de los años en que estudiaba teología –recuerda Ratzinger–, no puedo menos que extrañarme de lo que hoy se dice sobre la Iglesia ‘preconciliar’. Todos nosotros éramos conscientes de un renacimiento –advertido ya en los años veinte– de una teología capaz de plantearse preguntas con coraje renovado [...]. El dogma no era sentido como un vínculo exterior, sino como una fuente vital que en realidad posibilitaba nuevos conocimientos. La Iglesia estaba para nosotros viva, sobre todo en la liturgia y en la gran riqueza de la tradición teológica. [...Sin embargo,] Mientras en los ambientes católicos de la Alemania de entonces había, en general, un sereno consenso hacia el papado y una sincera veneración por la gran figura de Pío XII, el clima que dominaba nuestra facultad era un poco más tibio. La teología que entonces aprendíamos estaba impregnada por el pensamiento histórico, de forma que el estilo de las declaraciones romanas –más ligado a la tradición neoescolástica– nos resultaba un tanto extraño. A esto contribuía un poco también, quizá, un cierto orgullo alemán, que nos llevaba a considerar que sabíamos más que ‘los de abajo’. [...] Pero este tipo de reservas y sentimientos no mermaron en ningún momento la profunda aceptación del primado petrino, tal como había sido definido por el concilio Vaticano I» [35].

4. Nuevas amistades

El conocido «drama de la libre docencia» –causado en parte por un famoso profesor– trajo consigo una serie de consecuencias. «Como cabe suponer, las relaciones con el profesor Schmaus fueron tensas en un primer momento; pero, más tarde, en los años setenta, mejoraron progresivamente hasta llegar a ser amistosas. En todo caso, ni sus juicios ni sus decisiones de entonces me parecieron nunca

científicamente justificadas, aunque reconozco que la dura prueba de aquel año me vino humanamente muy bien y que siguió una lógica más elevada que la puramente científica. En un principio, las distancias respecto a Schmaus fueron el origen de un acercamiento a Karl Rahner» [36], a quien por una extraña coincidencia del destino le había sido rechazada su tesis en filosofía, hacía ya unos cuantos años. Se le atribuyó entonces falta de rigor a la hora de interpretar el pensamiento de santo Tomás. Rahner se dedicó entonces a la teología. En efecto, en Pascua de 1956, Joseph Ratzinger había conocido a Karl Rahner en un congreso de teólogos dogmáticos en Königstein. Hablaron de libros y publicaciones. «Gracias a aquella circunstancia establecimos una relación verdaderamente cordial» [37].

Ratzinger siguió adelante con su trabajo teológico. Por aquel entonces publica *La fraternidad cristiana* (1960), un breve ensayo que contiene unas conferencias pronunciadas en Pascua de 1958, en el famoso Instituto de pastoral de Viena. Se compone de una parte histórica -en la que recorre el Antiguo Testamento, el helenismo, el cristianismo y la Ilustración-, para llegar al final a una serie de conclusiones teóricas sobre el tema. Allí establece una teología de la fraternidad que se fundamenta en la fe compartida. Como consecuencia práctica de esta premisa, ofrece una perspectiva abierta respecto a los 'hermanos separados' de las iglesias luteranas. «Un acontecimiento que en un principio pudo con razón ser condenado de herejía [...] es capaz de ir desarrollando una eclesialidad positiva, en la que el individuo halle su propia iglesia en la cual vive como 'creyente' y no como 'hereje'. Esta transformación, que repercute en los individuos, acaba por cambiar el carácter de todo el conjunto. Hemos de concluir pues que el protestantismo actual es algo distinto de una herejía en sentido tradicional» [38].

Más adelante matizará esta idea: «la comunidad de hermanos la forman de modo inmediato aquellos que comulgan en una misma fe. En tal caso, los separados de esta comunión -los protestantes, en concreto- no forman parte de la comunidad. Ellos tienen su propia comunidad, la de su iglesia. [...] Ahora bien, si la comunidad está constituida en sentido estricto por los fieles de una sola Iglesia, lo mínimo que se podría exigir es que ambas comunidades -la católica y la evangélica- se entendiesen como 'hermanas en el Señor' [...], como depositarias en la fe dentro de un mundo descreído» [39]. El ecumenismo, entonces tan de moda, aparecía ya en estas conferencias. Sin embargo, como recuerda Nichols, «la fraternidad específicamente cristiana no puede tener un origen o un centro distintos de los misterios eucarísticos, en los que está presente hoy la nueva vida que ha de venir. La fraternidad, tal como la entienden los católicos, es inseparable de la escatología» [40]. Eucaristía y escatología, además de la fe en común, resultan imprescindibles, y serán precisamente estos otros temas los que

abordará el profesor alemán más adelante en sus trabajos.

Volviendo a la eclesiología, Ratzinger publicará -junto con Karl Rahner- *Episcopado y primado*, en la colección *Quaestiones disputatae* que dirigía el teólogo jesuita. En el prólogo de 1961 se afirma que ya en tan temprana fecha los autores sostenían una doctrina sobre la colegialidad y el episcopado que después sería proclamada por el Vaticano II, así como el hecho de considerar la Iglesia como «comunidades de eucaristía», tal como sostenía la mejor eclesiología eucarística. Señalan también Rahner y Ratzinger que sus escritos no contienen lógicamente la riqueza doctrinal del texto conciliar [41], aunque constituyen -podemos añadir- un texto profético.

En ese mismo volumen Ratzinger ofrece, con un estilo inconfundiblemente histórico, un breve ensayo publicado ya en 1959. Allí se propone una 'tercera vía' entre dos extremos. «Cuando se dice 'católico', se establece una delimitación de un cristianismo de la Escritura aislada, poniendo en su lugar la profesión de la *auctoritas* de la palabra viva, es decir, del ministerio de la sucesión apostólica. Cuando se dice 'romano', se da al ministerio su norte y su centro estables: la potestad de las llaves del sucesor de Pedro en la ciudad que fue regada con la sangre de los dos apóstoles. Finalmente, cuando se reúnen ambos términos en la fórmula 'católico romano', se expresa la completa dialéctica que media entre primado y episcopado, en la que uno no puede estar sin el otro. Una Iglesia que quiere ser solo 'católica' sin tener parte con Roma, pierde precisamente por ello su misma catolicidad» [42], concluye.

Roma y el mundo entero (el primado defendido por el Vaticano I y la colegialidad que proclamará más adelante el Vaticano II) han de encontrar un buen entendimiento, pedía nuestro teólogo. Así, después de hacer algunas consideraciones sobre el primado, el concilio y la colegialidad, -al profundizar en las razones teológicas de esta última- el joven profesor afirma en un artículo titulado *Teología del concilio* (1961): «El concilio no es un parlamento y los obispos no son unos diputados con un poder y un mandato que les viene de un pueblo que les ha elegido. Los obispos no representan al pueblo sino a Cristo, de quien reciben la consagración y la misión. Por eso, cuando se trata de lo más propio de la Iglesia (es decir, de mantener la palabra que ha venido de Dios) no hablan tampoco en lugar o por mandato del pueblo, sino en lugar y por mandato de Jesucristo» [43].

Así se titula uno de sus comentarios sobre el concilio. «Mientras tanto -recordaba entonces-, [...] entre el arzobispo de Colonia, el cardenal Frings, y yo surgió de inmediato un trato cordial y sereno. [...]. Vino a escuchar una conferencia sobre la teología del concilio que me habían invitado a pronunciar en la Academia católica de

Bensberg, e inmediatamente después me entretuvo en una larga conversación, comienzo de lo que será después una colaboración que se prolongó durante años» [44]. El que era presidente de la conferencia episcopal alemana había recibido un espaldarazo definitivo cuando, poco antes del concilio, pronunció en Génova una conferencia titulada *El concilio y el nuevo mundo espiritual moderno*, que gozó incluso del favor de Juan XXIII. «Frings -afirma Allen- era una leyenda en los círculos eclesiales de Europa. Había sido un buen estudioso de la Sagrada Escritura, licenciado en el Instituto Bíblico de Roma. [...] Era buen montañero, aunque en tiempos del concilio contaba ya con setenta y seis años y una salud en declive. Estaba casi ciego, por lo que dependía de otros para leer los documentos preparatorios, propuestas, memoranda y demás tipos de papeles que circulaban antes y durante el concilio» [45].

Frings hizo llegar a su joven colaborador los *Schemata* previos, elaborados con vistas a ser aprobados en la asamblea conciliar. «Obviamente tenía algunas observaciones que hacer sobre diversos puntos, pero no encontraba ninguna razón para rechazarlos por completo [...]. Indudablemente la renovación bíblica y patrística que había tenido lugar en los decenios precedentes había dejado poca huella en estos documentos, que daban más bien una impresión de rigidez y escasa apertura, de una excesiva dependencia de la teología escolástica, de un pensamiento demasiado erudito y [demasiado] poco pastoral» [46]. Ratzinger era manifiestamente crítico hacia los esquemas que habían redactados previamente. Esta postura crítica será la que después se irá imponiendo en el aula conciliar en los primeros días del Vaticano II.

La experiencia del concilio fue definitiva para Ratzinger. «No puedo olvidar ni quiero describir aquí la experiencia particularísima [...], el privilegio de tener múltiples encuentros con Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar, Gerard Philips, por citar solo algunos nombres destacados; los encuentros con obispos de todos los continentes y las conversaciones personales con algunos de ellos» [47]. Estas conversaciones marcaron su vida y su teología. «Aunque Ratzinger no podía hablar en el aula conciliar, fue un personaje público en otro sentido. Pronunció conferencias sobre temas conciliares en varios lugares de Roma, organizó sesiones informativas para los padres conciliares, y publicó unos bien conocidos comentarios sobre el concilio» [48].

Uno de los temas en los que intervino fue el de la revelación, en el que Frings -como biblista- estaba muy interesado. El 25 octubre de 1962, en *Santa Maria dell'Anima* y ante un público nutrido y purpurado, Ratzinger presenta -junto con Karl Rahner- un esquema alternativo sobre la revelación; a pesar de la entusiasta acogida inicial, será

después rechazado por los padres conciliares. Algunos autores apreciaron un ingenuo optimismo en el texto [49]. Tal vez por esto, el viejo profesor Schmaus calificó al joven perito como un «*teenager* teológico» [50], un adolescente en teología. «El segundo ‘toque’ [de atención...] fue, en concreto, que -cuando se iba a someter a debate el texto de la revelación- el cardenal Frings aclaró que, tal como estaba redactado (yo había colaborado con él), no tenía un punto de partida adecuado. Hubo que redactarlo de nuevo a mitad del concilio. Eso sí que fue un toque de atención» [51]. Rahner y el mismo Ratzinger ven algunas objeciones al esquema conciliar sobre la revelación y, en efecto, según recuerdan los cronistas de la época, «una verdadera lluvia de fuego se abrió sobre el *De fontibus*. ‘El esquema no gusta’ fue el comienzo de autorizadas intervenciones, entre las que hay que destacar como particularmente duras las de los cardenales Liénart y Frings» [52]. El esquema fue retirado por el Papa, a pesar de que no se habían obtenido los dos tercios de votos con el non placet, que se requerían para ser puestos fuera del debate [53].

Al mismo tiempo, Ratzinger será igualmente consciente del valor coyuntural de este esquema alternativo. «Había quedado claro que el esquema de Rahner no podía ser aceptado, pero también el texto oficial fue rechazado por una exigua diferencia de votos.

De modo que se debía proceder a rehacer el texto. Después de complejas discusiones, solo en la última fase de los trabajos conciliares se pudo llegar a la aprobación de la constitución sobre la palabra de Dios [la *Dei Verbum*], uno de los textos más relevantes del concilio» [54]. Años después, Ratzinger hará un balance ampliamente positivo de esta constitución dogmática. Aprecia en primer lugar que la Escritura sea de una vez por todas el alma de la teología, sin que por esto caiga esta bajo la tiranía de la exégesis. La guía segura para leer la Biblia la constituían los Padres de la Iglesia y las liturgias de oriente y occidente. La Sagrada Escritura debe ser leída en la Iglesia, con el *sensus Ecclesiae*, y para esto la tradición constituye una guía segura, tal como había recordado la escuela de Tubinga en el siglo anterior [55].

Ratzinger recuerda también las consecuencias de aquellos acontecimientos: «Por deseo del cardenal Frings, puse por escrito un pequeño esquema en el que intentaba explicar mi punto de vista. [...] Ahora bien, aquel pequeño ensayo, escrito a toda prisa, no podía competir ni siquiera remotamente con la solidez y precisión del esquema oficial [...]. Estaba claro que el texto debía ser ulteriormente elaborado y profundizado. Semejante trabajo requería también la intervención de otras personas. Por consiguiente se decidió que presentase, junto con Karl Rahner, una segunda redacción, [elaborada] más en profundidad» [56]. Esta segunda versión dio lugar a *Revelación*

y *Tradición* (1965), donde Ratzinger hace un detenido examen histórico del concepto de tradición y su relación con la Escritura, sobre todo en el concilio de Trento. Allí se llega a la conclusión de que Escritura y tradición no forman dos fuentes diferentes, sino una sola en la que ambas se unen íntimamente [57]. «Me parece que el hecho primero y más importante -concluye- es que el concilio [de Trento] vio con más claridad la conexión del concepto de revelación con el de tradición» [58]. A la vez llega a una serie de conclusiones teóricas: en primer lugar, Cristo es el centro de la revelación («La realidad que acontece en la revelación cristiana no es otra, ni otro, que Cristo mismo. Es él, en sentido propio, la revelación» [59]); además, la tradición se encuentra íntimamente unida a la Palabra de Dios: «La tradición es siempre, por esencia, interpretación; no existe independiente, sino como explicación, como exposición, ‘según la Escritura’» [60]. Las semejanzas con el texto conciliar resultan evidentes.

En efecto, afirmará años después, «la revelación -esto es, el que Dios se dirija al hombre, su salirle al encuentro- es siempre algo superior a cuanto pueda ser expresado con palabras humanas, superior incluso a las palabras de la Escritura. [...] La revelación no es un meteorito caído sobre la tierra, que yace en cualquier parte como una masa rocosa de la que se pueden sacar muestras, llevarlas al laboratorio y analizarlas. La revelación tiene instrumentos, pero no puede ser separada del Dios vivo; interpela siempre a la persona viva a la que alcanza. Pero si se da esta sobreabundancia de la revelación respecto a las Escrituras, entonces la última palabra sobre ella no puede venir del análisis de las muestras rocosas -el método histórico-crítico-, sino que forma parte de ella el organismo vital de la fe de todos los siglos. Precisamente aquello de la revelación que sobresale de las Escrituras (que a su vez no puede ser expresado en un código de fórmulas) es lo que llamamos ‘Tradición’» [61].

Sin embargo, y a pesar de esta intensa colaboración antes y durante el concilio, Ratzinger acabará distanciándose de Rahner. «Trabajando con él, me di cuenta de que Rahner y yo -a pesar de estar de acuerdo en muchos puntos y compartir múltiples aspiraciones- vivíamos desde el punto de vista teológico en dos planetas diferentes. [...] Su teología -a pesar de las lecturas patrísticas de sus primeros años- estaba del todo caracterizada por la tradición escolástica de Suárez y de su nueva versión a la luz del idealismo alemán y de Heidegger. Era una teología especulativa y filosófica en la que, al fin y al cabo, Escrituras y Padres no desempeñaban un papel serio y en la que la dimensión histórica era poco importante. Yo en cambio, precisamente por mi formación, estaba marcado principalmente por las Escrituras y por los Padres, por un pensamiento esencialmente histórico: por aquel entonces tuve la clara percepción de cuál era la diferencia entre la

escuela de Múnich -por la que yo había pasado- y la de Rahner, aunque todavía tenía que transcurrir algún tiempo para que la distancia que separaba nuestros caminos se hiciese evidente a los ojos de los demás» [62].

5. Concilio y posconcilio

La influencia de los centroeuropeos y de este ambiente en el aula conciliar se hacía sentir. Un historiador del concilio ha resumido la influencia de los teólogos alemanes en el título de su libro: *El Rin desemboca en el Tíber* [63]. Así, en Alemania no solo los obispos se presentaban como verdaderos renovadores y reformadores de la fe; sino que también los teólogos se sintieron protagonistas de este proceso. «El papel [decisivo] de los teólogos en el concilio creó entre los estudiosos una nueva conciencia de sí mismos: comenzaron a sentirse los verdaderos representantes de la ciencia y, precisamente por eso, no debían estar sometidos a los obispos» [64]. Esto ocasionó más de un problema.

Sin embargo, lo que va a ocupar la atención de obispos y teólogos en aquel segundo periodo de sesiones es la redacción de la constitución dogmática sobre la Iglesia *Dei Verbum*. A Ratzinger le parecía bien el esquema redactado por los teólogos belgas: un punto intermedio entre las tendencias de italianos y españoles por un lado, y franceses y alemanes por otro [65]. Considerará oportuno hacer algunas observaciones sobre la naturaleza de la Iglesia, que le parecen de gran importancia. En primer lugar, se centra en la historicidad de la Iglesia, y habla de la Iglesia de los pobres, fundada por «‘el siervo de Dios’, que quiso vivir sobre esta tierra como el hijo de un carpintero, y que ha llamado a los pecadores» [66]. Esa Iglesia es también *sacramentum*, un signo sagrado, como la había definido san Agustín: un sacramento universal para la salvación y la comunión de todos los hombres y mujeres [67].

Uno de los temas que más le interesaron fue -lógicamente- la colegialidad de los obispos, de la que se había ocupado unos años antes. Se trata -sostenía- de que los obispos no solo vivan una «colegialidad vertical» con Pedro, sino también la «horizontal» con los demás obispos e iglesias particulares [68]. Respecto al ecumenismo, «Ratzinger pensaba en un futuro ecuménico, en el que las iglesias separadas pudieran reunirse en la comunión católica -sin por esto quedar absorbidas- como formas de la única comunidad visible de Cristo sobre la tierra» [69]. Se trataba de una colegialidad

ecuménica, y no solo eclesial, parecía afirmar.

También hablará de María como madre y modelo en la Iglesia: ella, en su humildad, da vida y esperanza a toda la humanidad, tal y como debe hacer la Iglesia [70]. Sin embargo, no estará exento de un cierto distanciamiento hacia una excesiva veneración hacia la madre de Jesús. «Personalmente, al principio estaba muy determinado por el severo cristocentrismo del movimiento litúrgico, que el diálogo con mis amigos protestantes intensificó todavía más» [71]. Más que un progresismo o un *aggiornamento* ingenuo y acrítico, los ideales que movían a Ratzinger coincidían más bien con el *ressourcement*, con la vuelta a las fuentes que ya habían propuesto los teólogos franceses, para dejar así al cristianismo libre de adherencias posteriores y extrañas [72]. Así declaraba bastantes años después: «Cuando todavía era un joven teólogo, antes de las sesiones del concilio (y también durante las mismas), como ha sucedido y sucede hoy a otros muchos, abrigaba ciertas reservas sobre fórmulas antiguas, como por ejemplo aquella famosa de *Maria numquam satis*, ‘sobre María nunca se dirá bastante’. Me parecía bastante exagerada» [73].

El joven Ratzinger colabora en la redacción de la constitución dogmática *Lumen Gentium* y del decreto *Ad gentes* sobre la dimensión misionera de la Iglesia [74]. En esta época, el cada vez más experimentado profesor y perito conciliar, volvió a recordar sus ideas sobre la libertad religiosa, la participación litúrgica y la descentralización de la Iglesia. Frente a las críticas formuladas por varios sectores contra la colegialidad episcopal, Ratzinger escribe que «se complementan recíprocamente el pluralismo de las comunidades sacramentales y la unidad de los ministros eclesiásticos garantizada por el Papa» [75]. De hecho, tuvo un papel importante en torno a la discusión de la *Nota explicativa praevia*, que la Comisión del concilio redactó para complementar recíprocamente los principios de primado y colegialidad y, por tanto, la doctrina del Vaticano I con la de la *Lumen Gentium* [76]. Sobre estos temas Ratzinger había escrito y pensado ya abundantemente.

El 8 diciembre de 1965 tiene lugar la clausura del concilio. Se abrían sin duda nuevos tiempos para la Iglesia. «El Vaticano II, al aceptar la invitación de escrutar los ‘signos de los tiempos’, ha seguido esta orientación, reforzada con una determinación que el entusiasmo de los años 60 contribuía sin duda a mantener» [77]. Los logros del concilio eran evidentes. «Si tuviera que citar algunos aspectos fundamentales, resaltaría la importancia que se concede a la Biblia y a los Padres de la Iglesia; la nueva imagen personalista del hombre; la afirmación sobre la esencia de la Iglesia; el acento ecuménico y, en fin, la intuición fundamental de la renovación litúrgica» [78]. «Por citar tan solo los resultados teológicos de mayor importancia, el concilio ha

insertado de nuevo, en el conjunto de la Iglesia, una doctrina del primado que antes aparecía peligrosamente aislada; ha incorporado asimismo la mentalidad jerárquica aislada en el misterio único del cuerpo de Cristo; ha vinculado de nuevo una mariología aislada en el gran rango; ha hecho que la liturgia sea, de nuevo, accesible y comprensible. Y con todo esto ha dado un valeroso paso adelante en el camino de la unidad de los cristianos» [79].

Habían pasado unos meses y corría el año 1965. Un día antes de acabar el concilio, Pablo VI había cambiado el nombre al Santo Oficio por el de Congregación de la Doctrina de la Fe y creado la Comisión Teológica Internacional. Vientos de tormenta se cernían sin embargo sobre la Iglesia y el concilio. «A partir del mes de marzo se habían hecho cada vez más insistentes las voces de alarma entre los obispos y también el Papa, debido a los síntomas de una crisis que amenazaba con abrirse en el frente contrario: el de los grupos y movimientos que reivindicaban mayores espacios de apertura, y que estaban muy dispuestos a manifestarse en contra de la autoridad eclesiástica. Enseguida este frente se hizo preocupante, sobre todo en algunos países occidentales como Francia, Holanda, Bélgica y también en parte de Italia» [80]. Alemania también se hacía eco de todo ese ambiente contestatario.

En aquel momento nació una larga y comprometida amistad con Hans Küng (n. 1928), quien había escrito una tesis sobre Karl Barth, aunque curiosamente sus escritos derivarían después hacia los planteamientos del protestantismo liberal del siglo XIX. Este cambio de postura será la que separará después a ambos teólogos, aunque afirma nuestro autor: «nunca he tenido un conflicto personal con él, ni por asomo» [81]. El teólogo suizo había participado también activamente como perito en el concilio, y se había ocupado en un primer momento de la eclesiología, aunque sus indagaciones sobre la naturaleza de la Iglesia encontraban ciertas diferencias con las enseñanzas del magisterio. Proponía una Iglesia en la que todo consiste en puro devenir histórico, con el que todo puede cambiar dependiendo de las variadas circunstancias. Si existe una forma estable de Iglesia que responda a su esencia -seguirá diciendo-, es la forma carismática y no institucional, anterior a todo posible clericalización. Así opondrá acérrimamente una Iglesia jerárquica frente a la carismática y verdadera. Junto a esto, su posterior «teología ecuménica universal» ocasionará que en 1979 le sea denegada la facultad de enseñar teología católica [82].

Mientras tanto, el teólogo suizo iba a bordo de un Alfa Romeo por las calles de Tubinga -esa ciudad con tanta tradición filosófica y teológica-, al mismo tiempo que Ratzinger circulaba por ellas en bicicleta [83]. «Comencé mis clases en Tubinga ya al comienzo del semestre estival de 1966, por lo demás en un precario estado de salud [...]. La facultad tenía un cuerpo docente de altísimo nivel, si bien

algo inclinado a la polémica [...]. En 1967 pudimos celebrar todavía espléndidamente los cientocincuenta años de la facultad católica de teología, pero se trató de la última ceremonia académica al viejo estilo. El 'paradigma' cultural con el que pensaban los estudiantes y parte de los profesores cambió casi de un modo fulminante. Hasta entonces, el modo de razonar había estado marcado por la teología de Bultmann y la filosofía de Heidegger; de repente, casi de la noche a la mañana, el esquema existencialista se derrumbó y fue sustituido por el marxista. Ernst Bloch enseñaba entonces en Tübinga y en sus clases denigraba a Heidegger, catalogándolo de pequeño burgués. Casi al mismo tiempo de mi llegada, fue llamado a la facultad evangélica de teología Jürgen Moltmann que, en su fascinante libro *Teología de la esperanza*, repensaba la teología a partir de Bloch. El existencialismo se desintegraba completamente y la revolución marxista se extendía a toda la universidad» [84], incluidas las facultades de teología católica y protestante. El marxismo había tomado el relevo del existencialismo.

6. Nuevas iniciativas

En 1965 se había fundado también la revista *Concilium*, de la que Ratzinger formó parte en el comité de redacción y en cuyo primer número publicó un artículo. En la presentación de la nueva revista, firmada por dos influyentes teólogos de la época, se leía: «Para la revista se ha escogido el título *Concilium*. Con esto no pretende, en modo alguno, arrogarse ninguna titularidad oficial. La elección de este título significa, por el contrario, que tiene muy en cuenta las directrices dadas a los fieles por la autoridad pastoral de la Iglesia, que de forma tan enérgica se ha expresado en el Concilio Vaticano II. La revista aspira, pues, a seguir construyendo sobre la base de este concilio» [85]. Sin embargo, según afirmará Ratzinger unos años después, el tiempo desmentirá estos buenos deseos: «publicada a la vez en siete lenguas y mantenida por una redacción repartida por todo el planeta, representaba la 'Internacional Progresista' que se había fundado durante el concilio. Se pretendía convertir una revista en el órgano permanente para continuar el espíritu del concilio. [...] La redacción pretendía ser una especie de concilio permanente de teólogos» [86], que casi gozaban de su misma infalibilidad.

En aquellos años difíciles escribió uno de sus libros más conocidos. «Dado que en el año 1967 el curso principal de dogmática lo había impartido Hans Küng, tenía libertad para realizar por fin un proyecto que acariciaba desde hacía diez años. Me atreví a experimentar con un

curso que se dirigía a estudiantes de todas las facultades, con el título *Introducción al cristianismo*. De estas lecciones nació un libro que ha sido traducido a diecisiete lenguas y reeditado muchas veces, no solo en Alemania, y que continúa siendo leído. Era y soy plenamente consciente de sus limitaciones, pero el hecho de que este libro haya abierto una puerta a muchas personas es para mí un motivo de satisfacción» [87]. Este libro constituye el comienzo de lo que parecía un cambio, aunque en realidad tan solo supone un caminar en la misma dirección. ¡Había cambiado tanto el ambiente desde los años en que empezó a hacer teología!

«En mi *Introducción al cristianismo*, expliqué que las dudas de fe no cierran ninguna puerta, aunque convenga despejarlas cuanto antes para que uno no se quede encerrado en ellas. [...] Eso no significa dejarlas de lado, sino que esas cuestiones quedan mitigadas ante esa gran seguridad» [88]. Desde entonces (final de los años 60) -dirá en la introducción a la edición del 2000 [89]- la situación ha cambiado mucho: el comunismo ha triunfado y caído, la teología de la liberación ha intentado arreglar el mundo, a la vez que en la actualidad se experimenta con embriones, y la corrupción y el narcotráfico aparecen también en las sociedades cristianas. Al mismo tiempo, la mística del budismo y de otras religiones se extiende por todo el planeta. En estas circunstancias, ¿puede hacer todavía algo el cristianismo? Sí, el cristianismo todavía puede volver a transformar el mundo, sigue afirmando, siempre y cuando se mantenga como lo que es: una religión con Cristo al centro. Cristo debe ser entonces una persona a quien tratar directamente, ha de ser «Camino, Verdad y Vida». Ratzinger recorre entonces el Credo cristiano de arriba abajo, extrayendo interesantes reflexiones para el hombre y la mujer de hoy, expresadas en un lenguaje actual.

Sin embargo, las razones que movieron al profesor de Tübinga a cambiarse de universidad fueron menos poéticas. «En 1969, me llegó la oferta de Ratisbona, que acepté porque [...] quería desarrollar mi teología en un contexto menos agitado, y no quería estar implicado en continuas polémicas. El hecho de que mi hermano trabajara en Ratisbona [...como director del coro de la catedral] fue un motivo más que me ayudó a decidir que debería ser -estaba del todo decidido a ello- definitivamente el último. Los comienzos no fueron fáciles. Los edificios de la universidad estaban todavía en construcción, y parte de nuestro trabajo se desarrollaba en la antigua sede del seminario de teología que, en tiempos, había sido el convento de dominicos. Con su claustro, sus laberínticos pasillos y la iglesia gótica de los dominicos, aquel complejo tenía su aire particular. [...] Naturalmente los ecos del marxismo se hicieron notar también en nuestra joven *Alma Mater* [...]. Pero la universidad adquirió enseguida su fisonomía propia y [pudo] nombrar profesores de gran valía, de tal modo que allí, junto

al Danubio, se formaron amistades más allá de los límites de las facultades [...]. De esta sencilla manera, había recuperado en poco tiempo aquella dimensión típicamente universitaria que era tan importante para mi trabajo» [90].

El cambio era fuerte: de una prestigiosa universidad a una facultad todavía en construcción. Joseph Ratzinger es nombrado enseguida decano y vicerrector de la universidad de Ratisbona (o *Regensburg*, en alemán), Uno de sus alumnos dirá que «el primer recuerdo, y el más imborrable, que tengo de Ratzinger es su modo de dirigir los seminarios y las reuniones de doctorandos en Ratisbona. La discusión reinaba de modo soberano. Tenía una extraña habilidad de suscitar el debate y de animar a los principiantes. [...] Su aportación consistía en un intento de establecer las líneas principales de la argumentación, desarrollarlas después, mostrar las implicaciones teológicas más profundas y, en fin, indicar otras cuestiones que suscitaban» [91]. A veces dejaba las cuestiones sin concluir, para poderlas resolver más adelante.

«Continuando con su explicación, el profesor Ratzinger me dijo que se había retirado a su tierra natal y a la universidad de Ratisbona para trabajar científicamente en la elaboración de esa síntesis» entre fe y razón, tras la crisis del posconcilio. «Allí, en su tierra profundamente católica, todavía algo contemplativas, cuyos habitantes se jactaban de tener sentido común, era posible que la fe católica se conservase más vigorosa que en otras partes, aunque tampoco estaba intacta. Desde la fría y poco amigable habitación del profesor se veía, más allá de los verdes prados, la gran catedral de Ratisbona. Según dijo de modo creíble el mismo Ratzinger, se sentía a gusto en la antigua ciudad imperial, donde enseñaba desde 1969, aun cuando recordaba con gusto su actividad docente en otras universidades: Bonn, Münster, Tubinga. Según me comentó, le gustaba trabajar como docente, aunque no tenía salud para la política universitaria» [92].

Junto a esa Internacional Progresista en teología, se estaba abriendo un nuevo frente. «Un primer dato cautivador era observar cómo los miembros de la Comisión (que habían tomado parte casi todos en el concilio, donde habían sido adscritos sin la menor duda en el ala progresista) recibían las experiencias del periodo posconciliar y de qué modo redefinían sus posiciones. Fue para mí motivo de gran alivio constatar que muchos juzgaban la situación de aquel momento [...] exactamente igual que yo: Henri de Lubac -que había sufrido tanto bajo la rigidez del régimen neoescolástico- se mostró decidido a combatir contra las amenazas a las que estaba expuesta la fe, lo cual cambiaba las tornas respecto a posiciones precedentes [...]. Estaba además la figura de Hans Urs von Balthasar. Lo había conocido en Bonn, cuando invitó a un pequeño grupo de teólogos para debatir sobre el modelo del

cristiano abierto al mundo [...Así], el encuentro con Balthasar fue para mí el comienzo de una amistad para toda la vida, de la cual solo puedo estar agradecido. No he conocido jamás a hombres de una formación teológica y cultural tan amplia como Balthasar y Lubac, y no me siento capaz de expresar con palabras todo lo que debo a haberles conocido. [...] Rahner, por el contrario, se había dejado envolver cada vez más en los eslóganes del progresismo, y se decantó hacia tomas de postura en política más bien aventureras, que difícilmente se podrían conciliar con su filosofía trascendental» [93]. Rahner abandonará la Comisión Teológica Internacional en 1973.

En 1952, con *Abatir los bastiones*, había denunciado una serie de delicados problemas y hablado de la necesidad de reformas en la Iglesia. Esta toma de postura le impedirá participar en el concilio. Pero años después revisará su propia postura y denunciará desviaciones posconciliares en *Cordula* (1966), especialmente las que son consecuencia de la teología de su antiguo amigo Karl Rahner [94]. De modo que en Balthasar se dará un giro y una evolución en su postura, que también se manifestará en sus obras. La defensa de la verdad en la Iglesia en este segundo momento le hará merecedor del capelo cardenalicio (aunque murió pocos días antes de recibirlo) [95]. Mientras tanto, el profesor de Basilea estaba todavía con posibilidades de promover una ambiciosa iniciativa. «Balthasar (que no había sido llamado al concilio, y que enjuiciaba con gran agudeza la situación que se había creado) buscaba nuevas soluciones que sacaran a la teología de las fórmulas partidistas a las que se tendía cada vez más. Su preocupación era reunir a todos los que pretendían hacer teología no desde una serie de prejuicios derivados de la política eclesiástica, sino que estaban firmemente decididos a trabajar a partir de sus fuentes y sus métodos. Nació así la idea de una revista internacional que debía operar a partir de la *communio* en los sacramentos y en la fe [...]. De hecho, era una convicción nuestra que este instrumento no podía ni debía ser exclusivamente teológico; sino que, frente a una crisis de la teología que nacía de una crisis de la cultura, [...] debía abarcar todo el campo de la cultura, y ser publicado en colaboración con laicos de gran competencia cultural. [...] Desde entonces, *Communio* ha crecido hasta publicarse hoy día en dieciséis idiomas, y se ha convertido en un importante instrumento de debate teológico y cultural» [96].

El que había sido uno de los fundadores de *Concilium* en 1965 (y que ahora esta revista había tomado una dirección anticonciliar) estará también en estos momentos en los comienzos de *Communio*. Ratzinger no lo ve como un viraje personal. «No soy yo el que ha cambiado, han cambiado ellos. Desde los primeros encuentros puse a mis colegas dos condiciones. [...] Estas condiciones [de servicio y fidelidad al concilio], con el tiempo, fueron teniéndose cada vez menos presentes,

hasta que se produjo un cambio -que se puede situar en torno a 1973- cuando alguien empezó a decir que los textos del Vaticano II no podían ser un punto de referencia de la teología católica» [97].

Todo había empezado unos años antes. «Se reunían en vía Aurelia. Corría el año 1969; Pablo VI seguía denunciando la ‘autodestrucción’ de la Iglesia, y los intelectuales católicos seguían indiferentes soñando con la Iglesia del mañana. En aquel restaurante, a dos pasos de la Cúpula [de la basílica de san Pedro], se sentaban Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac y Joseph Ratzinger. Frente a un plato de *spaghetti* y un vaso de buen vino, nació la idea de una nueva revista internacional de teología. En aquellos años borrascosos del posconcilio era otra la revista que ejercía su hegemonía en la Iglesia, *Concilium*, surgida en 1965 y [ahora] en las manos de Küng y Schillebeeckx. Había que contrarrestar la hegemonía progresista en nombre de una teología nueva más segura» [98]. En efecto, como Balthasar no había podido participar en el concilio, esto ofrecía algunas ventajas. «La distancia desde la que Balthasar pudo observar el fenómeno en su conjunto le confirió una independencia y una claridad de ideas imposibles de obtener si hubiese vivido durante cuatro años en el centro de las controversias. Vio la grandeza indiscutible de los textos conciliares y la reconoció, pero también advirtió que alrededor de estos revoloteaban espíritus de escasa categoría que trataban de aprovechar la atmósfera del concilio para imponer sus ideas» [99].

7. Una síntesis teológica

Las propias experiencias litúrgicas y pastorales de Ratzinger le llevarán a reflexionar sobre la importancia de la predicación, que plasmará después en *La Palabra en la Iglesia* (1973). El título original es significativo, pues en él se explicita la relación entre el dogma y la predicación. «La tensión interna de la predicación sujeta el arco que forman el dogma, la Escritura, la Iglesia y la actualidad; y no puede quitarse ninguna de estas columnas sin que todo el conjunto se derrumbe. Siendo esto así, la teología no puede contentarse con reflexionar sobre la fe en un paraíso científico, y dejar abandonado a sus propias fuerzas al que tiene que predicar. Debe proporcionarle señales claras para llegar a la vida misma, y ha de encontrar modelos de transición de la reflexión a la predicación; la idea solo es válida cuando es comunicable» [100]. Ratzinger intentaba conciliar la teología y el kerigma, el anuncio de la fe. Nichols señala tres aspectos que caracterizan la predicación de nuestro autor:

su carácter trinitario, su atención al presente y futuro de la Iglesia y su inspiración en la liturgia [101]. «Ideas [expresadas] con fuerza -concluye-, en las que están grabadas imágenes luminosas, cristalinas. Todo esto sirve de estímulo para la contemplación y la reflexión» [102].

En aquella búsqueda de la verdad y la libertad durante aquellos años de Ratisbona, las iniciativas académicas se sucedían una tras otra, entre ellas la de elaborar una colección de manuales de teología. «El profesor [Johann] Auer había comenzado hacía poco a llevar a cabo un antiguo proyecto, que consistía en publicar una dogmática en libros de bolsillo. Después de recibir las presiones del editor Pustet, me rogó que entrara en aquella iniciativa como coautor. [...] Lo único que conseguí acabar fue la escatología, que siempre he considerado mi obra más elaborada y cuidada. Intenté, ante todo, repensar nuevamente mi dogmática según la línea del concilio, retomando de manera más profunda las fuentes, y teniendo muy presente la producción más reciente. Maduré, por tanto, una visión total que se nutría de las múltiples experiencias y conocimientos que mi camino teológico me había puesto enfrente» [103].

En la introducción a la colección de manuales, los autores declaran su intención de centrarse en el fundamento bíblico de cada tema, en la historia de cada una de las doctrinas y en su sistematización interna [104]. A esto añaden que toda teología requiere «una idea clara de que para saber es preciso creer, y de que la existencia y la conducta han de proceder de este conocimiento de fe; una actitud franca para aceptar que el esfuerzo teológico individual tiene que completarse necesariamente con el trabajo de quienes ya lo han llevado a cabo antes que nosotros, o lo hacen todavía a nuestro lado, y que debe insertarse en la gran historia de la teología de la Iglesia y sumarse a ella; y, finalmente, la conciencia de que toda teología -en cuanto reflexión sobre la doctrina de la Iglesia- participa de la historicidad tanto de esa misma Iglesia como de cada uno de los teólogos. Por eso la teología conserva siempre un lado creyente y otro crítico, un lado personal y otro eclesial» [105].

Más adelante expone Ratzinger su itinerario teológico en esta disciplina. «Hace exactamente veinte años que enseñé por primera vez la escatología. Desde entonces he tenido que ocuparme periódicamente de estas cuestiones. La escatología es, junto con la eclesiología, el tratado que más veces he explicado y el primero que me atrevo a ofrecer como tratado al público. Me ha ocurrido algo singular. Me atreví a empezar con las tesis -raras todavía en aquel entonces- que han acabado por imponerse totalmente en campo católico. Es decir, intenté elaborar una escatología 'desplatonizada'. Cuanto más me ocupaba de estas cuestiones, cuanto más profundizaba en las fuentes,

con tanta mayor fuerza se me desmoronaban las oposiciones propuestas, y con tanta mayor claridad se apreciaba la lógica interna de la tradición eclesial. Por consiguiente, el trabajo que hoy presento -fruto de dos decenios de trabajo- se contrapone (al revés que entonces) a la opinión hoy dominante» [106].

El manual parte de la escatología protestante (Barth, Bultmann, Cullmann, Dodd, teología de la esperanza), para abordar después los principales problemas sobre el más allá: muerte, inmortalidad, resurrección; la vida futura; infierno, purgatorio, cielo. Llama la atención la atención que presta a las fuentes bíblicas e históricas, así como la modernidad de los planteamientos y del lenguaje empleados, hasta llegar a conciliarlas con planteamientos 'clásicos' propuestos por el magisterio de la Iglesia [107]. A pesar de todo, fue un proyecto que se quedó a mitad de camino. «Experimenté la alegría de poder decir algo mío, nuevo y, al mismo tiempo, plenamente inscrito en la fe de la Iglesia; pero evidentemente no estaba llamado a terminar esta obra. En efecto, apenas estaba empezándola, fui llamado a otra misión» [108]. Se refería evidentemente a su nombramiento como arzobispo de Múnich y Frisinga.

También la liturgia será una vieja preocupación del teólogo Ratzinger. En su famosa intervención en el *Katholikentag* de Bamberg en 1966, recordaba: «La Iglesia tiene que volver una y otra vez a la sencillez de los orígenes a fin de experimentar y comunicar, al margen de todas las posibles formas, lo que le es propio. Mas tampoco puede olvidar que celebrar la cena del Señor significa por esencia una fiesta, y con la fiesta encaja la belleza festiva» [109]. Después, en 1981, poco antes de ser nombrado prefecto, publicó *La fiesta de la fe*, donde se recogen varios ensayos de teología litúrgica. Allí, manifestaba tener un sentimiento algo estremecido ante «los excesivos discursos, las escasas palabras y la carencia de belleza» [110] en nuestras celebraciones litúrgicas. Al analizar las causas de este desequilibrio, llega a la conclusión de que existe un exagerado protagonismo de la comunidad, por lo que sería necesario recordar de vez en cuando la dimensión vertical y misteriosa, la prioridad de Dios en la liturgia. «La liturgia no se 'hace' en la comunidad, sino que la comunidad la recibe del todo y se recibe a sí misma como comunidad dentro de una globalidad. Solo sigue siendo comunidad si regresa una y otra vez al todo» [111]. Con el exceso de comunitarismo y de participación activa, de buscar emociones en la liturgia, «ha pasado algo muy extraño: precisamente así se ha perdido la emoción intrínseca de la liturgia» [112].

La liturgia le seguirá interesando de igual modo a Ratzinger cuando será prefecto. No hemos de olvidar que Ratzinger ha seguido haciendo teología al mismo tiempo que era prefecto de la congregación: un hecho

sin precedentes en toda la historia de la Iglesia. Por las tardes, después del trabajo en la curia y aparte de los quince minutos diarios de piano (Mozart y Beethoven, «Brahms es demasiado difícil para mí»), el prefecto se dedica a leer, a estudiar, a escribir, a mantenerse al día [113]. Las jornadas de trabajo llegan a ser de dieciséis horas. «He sido profesor durante muchos años y me gusta seguir de cerca el debate teológico lo mejor que puedo. Procuro estar al día, y tengo mi propia opinión sobre la forma de hacer teología que a veces expongo en alguna publicación» [114]. Estas circunstancias aportan a su teología, aparte de una evidente nota personal, una visión de conjunto que no tiene cualquier teólogo.

En su *Informe sobre la fe* (1985), Ratzinger había expresado su preocupación sobre este tema, por la importancia que tiene y por las consecuencias que trae consigo. «Detrás de las diversas maneras de concebir la liturgia hay, como de costumbre, maneras diversas de entender la Iglesia y, por consiguiente, a Dios y las relaciones del hombre con Él. El tema de la liturgia no es en modo alguno marginal: ha sido el concilio quien nos ha recordado que tocamos aquí el corazón de la fe cristiana» [115]. La liturgia es cosa seria, y requiere la atención de un teólogo que es a la vez prefecto de una congregación que custodia la fe, a pesar de no ser él un experto liturgista. Denuncia sin embargo algunas deformaciones. «La liturgia no es un *show*, no es un espectáculo que necesite directores geniales y autores de talento. La liturgia no vive de sorpresas ‘simpáticas’, de ocurrencias ‘cautivadoras’, sino de repeticiones solemnes. [...] En la liturgia opera una fuerza, un poder que ni siquiera la Iglesia entera puede arrogarse: lo que en ella se manifiesta es el absolutamente Otro que, a través de la comunidad (la cual no es dueña, sino sierva e instrumento), llega hasta nosotros» [116].

De este modo, lo importante en la liturgia no es lo que hacemos, sino lo que allí acontece. «Para el católico, la liturgia es el hogar común, la fuente misma de su identidad: también por esta razón debe estar ‘predeterminada’ y ser ‘imperturbable’, para que a través del rito se manifieste la santidad de Dios. En vez de esto, la rebelión contra lo que se ha llamado la ‘vieja rigidez rubricista’, a la que se acusa de ahogar la creatividad, ha sumergido a la liturgia en la vorágine del ‘hazlo-como-quieras’ y así, al ponerla al nivel de nuestra mediocre estatura, no ha hecho otra cosa que trivializarla» [117]. A veces -opina el cardenal- esta trivialización se ha llevado a cabo bajo enseñanzas conciliares, como puede ser el principio de la participación activa en las ceremonias litúrgicas: «Se ha llegado a pensar que solo ha habido ‘participación activa’ allí donde tenía lugar una actividad exterior, verificable: discursos, palabras, cánticos, homilías, lecturas, estrechamiento de manos... Pero se ha olvidado que el concilio, por *actuosa participatio*, entiende también

el silencio, que permite verdaderamente una participación verdaderamente profunda y personal, abriéndonos a la escucha interior de la Palabra del Señor» [118].

Frente a ciertas tendencias falsamente populistas, el prefecto pide una solemnidad en el culto que no es triunfalismo. «No es ciertamente triunfalismo la solemnidad del culto con el que la Iglesia expresa la belleza de Dios, la alegría de la fe, la victoria de la verdad y de la luz sobre el error y las tinieblas. La riqueza litúrgica no es propiedad de una casta sacerdotal; es riqueza de todos, también de los pobres, que la desean de veras y a quienes no escandaliza en absoluto» [119]. La liturgia es muy importante para la evangelización de los hombres y mujeres de hoy. «El drama de nuestros contemporáneos es [...] tener que vivir en un mundo que se sumerge cada vez más en una profanidad sin esperanza. La exigencia que hoy se respira no es la de una liturgia secularizada, sino -muy al contrario- la de un nuevo encuentro con lo sagrado a través de un culto que termina por reconocer la presencia del Eterno» [120].

En *Un canto nuevo para el Señor* (1995) profundizará también en algunos aspectos de la liturgia. Así, hablará de la resurrección de Cristo como fundamento de toda celebración litúrgica, de lo que se desprenderá la importancia del domingo y del precepto dominical. Después del habitual análisis bíblico e histórico, Ratzinger demuestra la importancia del domingo como día del Señor. Sin embargo, extrae consecuencias para los momentos actuales, que nos proporcionan nuevas luces. «Debemos encontrar el justo medio entre el ritualismo donde el sacerdote realiza la acción litúrgica de modo ininteligible y aislado, y un afán de comprensibilidad que al final lo disuelve todo en obra humana y escamotea la dimensión católica y la objetividad del misterio. La liturgia [...] debe ser, como opus Dei, el lugar donde desembocan y se subliman todas las *opera hominum*, y donde aflora una nueva libertad que en vano buscamos en las supuestas liberaciones que ofrecen las industrias recreativas. De este modo la liturgia, de acuerdo con el sentido esencial del domingo, podría volver a ser el lugar de la libertad, que es algo más que ocio y permisividad» [121].

Pero sin lugar a dudas, en este tema el libro que más expectativas y polémicas -una vez más- ha despertado es *El espíritu de la liturgia* (2000). Retoma el título del famoso libro de Romano Guardini -uno de los pioneros del movimiento litúrgico- para hacer una revisión a fondo de la reforma llevada a cabo después del concilio. «Mi postura no es de oposición -había escrito unos años antes-. Por un lado es la defensa de los rasgos esenciales de la reforma contra la radicalización destructora; y, por otro, es una reflexión crítica sobre algunos aspectos. Siempre ha sido así. Una liturgia es un hecho vivo, [y] debe responder a cada momento de la historia. Pero luego se

puede descubrir que esa respuesta era superficial, y que ha empeorado la liturgia» [122]. De hecho alguien ha hablado de un nuevo inicio del movimiento litúrgico [123]. «Al igual que Guardini, tampoco yo pretendo ofrecer investigaciones o discusiones científicas, sino una ayuda a la comprensión de la fe y a su adecuada celebración en la liturgia, que es su forma de expresión central. Si el libro pudiese impulsar algo así como un ‘movimiento litúrgico’, un movimiento hacia la liturgia, que lleve a una celebración adecuada de esta, tanto interna como externamente, se colmaría con creces el deseo que me ha movido a realizar este trabajo» [124].

Para lograr esta nueva revisión, habrá que empezar por los fundamentos. En primer lugar, iré al fondo de la cuestión, al centro de la liturgia: «la eucaristía es, desde la cruz y la resurrección de Jesús, el punto de encuentro de todas las líneas de la Antigua Alianza, e incluso de la historia de las religiones en general: el culto verdadero, siempre esperado y que siempre supera nuestras posibilidades, la adoración ‘en espíritu y en verdad’. El velo rasgado del templo es el velo rasgado entre la faz de Dios y este mundo: en el corazón traspasado del crucificado queda abierto el corazón del mismo Dios; en él vemos quién es Dios y cómo es Dios. El cielo ya no está cerrado: Dios ha dejado de estar oculto» [125]. El acontecimiento pascual inaugura una nueva época en las relaciones entre Dios y los hombres. «El nuevo templo ya existe y también el sacrificio nuevo y definitivo: la humanidad de Jesucristo que se ha abierto en la cruz y la resurrección; la oración del hombre Jesús se ha hecho una sola cosa en el diálogo intratrinitario del amor eterno. A través de la eucaristía, Jesús introduce a los hombres en esta oración, que es la puerta siempre abierta de la adoración y del sacrificio verdadero, el sacrificio de la Nueva Alianza, el ‘culto espiritual’ (Rom 12,1)» [126].

Olegario González de Cardedal hacía una valoración de algunas propuestas concretas: «Las afirmaciones de Ratzinger en esta materia han sido incisivas y decisivas, hasta resultar polémicas. Algunas de ellas necesitarán una investigación histórica y una reflexión sistemática ulteriores. Sin embargo, siempre ha puesto los problemas de fondo en la luz que necesitaban» [127]. Nichols por su parte resumía el núcleo de la teología litúrgica del prefecto del siguiente modo: «Ratzinger va en busca de sugerencias en los escritos de Romano Guardini, uno de los fundadores del movimiento litúrgico. Guardini insistía en que la visión católica de la liturgia está unida a la creencia de que, a pesar de la fragilidad humana en la Iglesia –a veces muy evidente–, continúa estando presente en ella el Señor encarnado. Si no se cae en la cuenta de que en la Iglesia está Cristo en medio de nosotros, no puede haber verdadera liturgia. La liturgia, en efecto, no es la simple evocación del triunfo pascual, sino su

misma *presencia real* y, por tanto, la participación al diálogo divino entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo» [128].

8. Fundamentos

El otro tema dominante en estos últimos años será Cristo. El cristocentrismo que apreciábamos en los escritos de Guardini y de otros autores del periodo de entreguerras, y que sirvió de columna vertebral a los textos del Concilio Vaticano II, seguirá apareciendo en los trabajos de Ratzinger de los últimos años. El motivo parece claro, dado el desarrollo actual del llamado 'pluralismo religioso'. «Ratzinger lo ha comparado con la teología de la liberación de nuestros días, y la comparación es acertada. Ambos movimientos reflejan la 'irrupción' del Tercer Mundo en la conciencia católica» [129] (con los necesarios matices que esta comparación conlleva). Nombres como Hick y Balasuriya, De Mello o Dupuis ocupan lugares importantes en las bibliotecas de teología [130]. Ratzinger lo explica del siguiente modo: «Los cambios históricos que se han verificado desde el año 1989 [con la caída del Muro de Berlín] han llevado también a un cambio de temas dentro de la teología. La teología de la liberación, entendida políticamente, había proporcionado a los problemas de la redención y de la esperanza del mundo -olvidados desde hacía tiempo- una forma nueva, precisamente política, atribuyendo así a la política una misión que no podía asumir. [...] Este contexto diferente [en que nos encontramos ahora] supone el diálogo entre las religiones del mundo, que con el desarrollo del encuentro y del entrelazamiento de culturas se ha convertido en una necesidad interna» [131].

Tras la caída de las ideologías, existe el riesgo del nihilismo y el relativismo; a pesar de que las religiones corren a cubrir ese hueco. Pero también cabe aquí el riesgo de otro relativismo más sutil: el religioso. La presión de las demás religiones confirma a nuestro teólogo en la necesidad de anunciar a Cristo, evitando todo relativismo: «el encuentro entre las religiones no puede darse con una renuncia a la verdad, sino con su profundización. El escepticismo no une, ni tampoco el pragmatismo. Estas dos posiciones lo único que hacen es abrir la puerta a las ideologías que, después, se presentan todavía más seguras de sí mismas» [132]. La verdad se impone y, en este cometido, el cristianismo tiene un protagonismo claro.

«Si es necesario buscar en el otro siempre lo positivo y si, por tanto, también el otro ha de ser para mí una ayuda en la búsqueda de

la verdad, no puede ni debe faltar sin embargo el elemento crítico. La religión [no cristiana] custodia la preciosa perla de la verdad, pero al mismo tiempo la oculta, y está siempre bajo el riesgo de perder su propia naturaleza. La religión puede enfermar y convertirse en un fenómeno destructivo» [133]. Como consecuencia de todo lo anterior, el diálogo debe ir siempre acompañado del anuncio de Cristo como salvador del mundo. «El diálogo [del cristianismo con otras religiones] no es una diversión sin un fin claro, sino que se dirige a la persuasión, al descubrimiento de la verdad, pues de otro modo carece de valor. [...] En este sentido, en el diálogo interreligioso debería darse lo que Nicolás de Cusa expresó como un deseo y una esperanza en su visión de la asamblea celestial: el diálogo entre las religiones debería convertirse siempre en la escucha del Verbo, que nos señala la unidad en medio de nuestras divisiones y contradicciones» [134].

Ya en 1989 presentaba un resumen sobre la situación de la cristología en aquel entonces, titulado *Jesucristo, hoy*, y pronunciada en los cursos de verano de la Universidad Complutense, organizados en El Escorial. En esa conferencia recordó que Cristo es hombre de verdad, pero que también es Dios: «la atención centrada en la humanidad de Cristo va haciendo desaparecer su divinidad, la unidad de la persona se disgrega y dominan las reconstrucciones de Jesús como puro hombre, que reflejan más las ideas de nuestro tiempo que la verdadera figura de Nuestro Señor» [135]. Se presenta aquí por el contrario a Jesucristo -el Hijo de Dios hecho hombre- como el único mediador y salvador de los hombres. «El que tenga sed, que venga: Jesús sigue siendo hoy la fuente inagotable de agua viva. Nos basta llegar y beber para que la frase siguiente valga también para nosotros: ‘Si alguien cree en mí, de su seno manarán ríos de agua viva’ (Jn 7,38). La vida, la verdadera vida, no puede simplemente ‘tomar’, recibir. Nos introduce en la dinámica del dar: en la dinámica de Cristo, que es la vida. Beber del agua viva de la roca significa aceptar el misterio salvador del agua y de la sangre. Es la antítesis radical a esa ansia que empuja hacia la droga. Es aceptar el amor, y es acceder a la verdad. Y eso es precisamente la vida» [136].

¿Y por qué se cree en Jesús pero no en Cristo o en su Iglesia? «Digámoslo con claridad: el hombre de hoy no entiende ya la doctrina cristiana de la redención. No encuentra nada parecido en su propia experiencia vital. No puede imaginar nada detrás de términos como expiación, sustitución y satisfacción. Lo designado con la palabra Cristo (Mesías) no aparece en su vida y resulta una fórmula vacía. La confesión de Jesús como Cristo cae por tierra» [137]. Entonces triunfan las interpretaciones sobre Jesús de tipo sentimental, psicológico o puramente político. La consecuencia es clara: «La figura de Cristo debe presentarse en toda su altura y profundidad. No podemos conformarnos con un Jesús a la moda: por Jesucristo conocemos a Dios y

por Dios conocemos a Jesucristo, y solo así nos conocemos a nosotros mismos y encontramos la respuesta sobre el sentido y la felicidad definitiva y permanente del ser humano» [138].

También en 1993 pronunció una conferencia en Hong Kong titulada Cristo, la fe y el reto de las culturas, ante los obispos responsables de las comisiones doctrinales de las conferencias episcopales asiáticas. «Mi intención es considerar el derecho y la capacidad de la fe cristiana para comunicarse a otras culturas, para asimilarlas y para difundirse en medio de ellas», decía Ratzinger. Habla entonces de que -al igual que las personas- toda verdadera cultura busca la verdad. Si se anula la verdad, todas las culturas (incluidas las cristianas) se sitúan en el mismo plano, y se cae en «el problema más grave de nuestros días»: el relativismo cultural. También el «dogma del relativismo» ha afectado a la misión y a los misioneros. El relativismo occidental podría aliarse así peligrosamente con las religiones orientales no cristianas. Si renunciamos a Cristo como único salvador, «lo que queda después sería una selección de textos bíblicos, pero no la fe de la Biblia. [...] Sin esta opción fundamental [de anunciar a Cristo], no hay cristianismo» [139].

Sin embargo, el problema de Cristo se encuentra también entre los cristianos. «La antítesis ‘Jesús sí, Iglesia no’ parece típica del pensamiento de una generación. [...] Pero detrás de esa difundida contraposición entre Jesús y la Iglesia late un problema cristológico. La verdadera antítesis que hemos de estudiar no se expresa con la fórmula ‘Jesús sí, Iglesia no’; sino que habría que decir ‘Jesús sí, Cristo no’, o ‘Jesús sí, Hijo de Dios no’. Asistimos a una verdadera ola de adhesión a Jesús en sus más diversas versiones: Jesús en el cine, Jesús en la ópera-rock, Jesús como bandera de opciones políticas... [...] Lo que atrae de él es lo humano; el reconocerlo como Hijo unigénito de Dios parece alejarlo de nosotros, arrebatarlo hacia lo inaccesible e irreal y someterlo a la administración del poder eclesiástico. La separación entre Jesús y Cristo es, a la vez, separación entre Jesús e Iglesia: se deja a Cristo a cargo de la Iglesia; parece ser obra suya. Al relegarlo, se espera rescatar a Jesús y, con él, a una nueva forma de libertad, de ‘redención’» [140].

De igual manera, en una conferencia pronunciada en Murcia (España) a finales de 2002, recordaba los respectivos actos de fe de Pedro y Pablo. Allí pasa revista a la idea de Jesús que aparece en la teología alemana del siglo pasado (Harnack y Jaspers, Bultmann y Moltmann, entre otros), en las que se separa un Jesús histórico de un Cristo de la fe. Además, si se parte de un presupuesto positivista, solo puede haber experiencias subjetivas, nunca una revelación en cuanto tal. «Se dan luces, pero no la Luz; palabras, pero no la Palabra. En esta situación es inevitable el relativismo religioso. Entonces se le puede

conceder -como sucede también fuera del cristianismo- que Jesús es una persona de grandes experiencias religiosas, un iluminado y un iluminador» [141] como tantos otros. Pero solo Dios es Dios, y solo se ha encarnado en Cristo Jesús. «Solo Él puede decir: ‘Yo soy el camino, la verdad y la vida’; todos los demás nos pueden mostrar partes del camino, pero no son el camino. Pero sobre todo, [solo] en Jesucristo están unidos Dios y el hombre, el Infinito y lo finito, el Creador y la criatura. El hombre ha encontrado sitio en Dios. Solo Él mismo puede traspasar la distancia infinita entre el Creador y la criatura. Solamente Él que es hombre y es Dios, es el puente existencial entre el uno y el otro» [142]. Solo Él puede ser el mediador y redentor.

Ahora bien, surge entonces una duda, tal como oímos en todo momento en la actualidad. ¿No supone un acto de arrogancia creer que se posee la verdad, cuando tan solo se puede estar buscándola eternamente?

Ratzinger da entonces la vuelta a la pregunta: «¿No es arrogancia decir que Dios no nos puede dar el regalo de la verdad? ¿No es despreciar a Dios decir que hemos nacido ciegos y que la verdad no es cosa nuestra?» [143]. La misión y el anuncio de Cristo es una consecuencia inevitable, un gozoso privilegio, no exento de consecuencias. «El hablar de Jesús como salvador único y universal no supone de ninguna manera desprecio hacia las demás religiones, aunque sí se opone decididamente a la incapacidad de conocer la verdad y de admitir la cómoda estadística del dejar-todo-como-estaba» [144]. El cristianismo tiene también un inevitable poder transformador: eleva y purifica todas las culturas, interpela a las demás religiones.

En efecto, después de la publicación de la *Dominus Iesus* en agosto de 2000, la discutida declaración emanada por la Congregación de la Doctrina de la Fe, Ratzinger volvió en varias ocasiones sobre la figura de Jesús en un libro titulado *Caminos de Jesucristo* (2003). Se ocupa también el teólogo-prefecto de la estética cristiana, en un artículo titulado *Herido por la flecha de la belleza*. En él se ocupa de la belleza de Cristo -«el más hermoso entre los hijos de los hombres» (S 44 [45])- , y de las consecuencias que tiene la cruz, al crear una «nueva estética de la fe». «En la Pasión de Cristo, la maravillosa estética griega con su vislumbrar lo divino (que sin embargo permanece inexpresable) no ha sido suprimida, pero ha resultado superada. La experiencia de lo hermoso ha recibido una nueva profundidad y un nuevo realismo. Aquél que es la belleza misma se ha dejado abofetear y escupir en el rostro y coronar de espinas (el sudario de Turín nos puede ayudar a recordar esto de una forma conmovedora). Pero justamente en ese rostro tan desfigurado se manifiesta la verdadera y definitiva belleza, la belleza del amor que avanza ‘hasta el fin’ y que se muestra en esto más fuerte que la mentira y la violencia» [145]. Recuerda así el camino para llegar a la belleza verdadera, tan alejada de los reclamos de una belleza efímera

y tan solo aparente, con los que nos solemos encontrar. Belleza, verdad y amor resultan inseparables en Jesucristo.

También se ocupará -como era de esperar- de la unicidad y la universalidad de Jesucristo como salvador de toda la humanidad. Tras el proceso de deconstrucción de la figura del Jesús histórico realizado por la exégesis de los siglos XIX y XX (y que el autor reseña de modo breve y atinado), nos recuerda que esa misma persona es el Cristo, el Señor, el Logos hecho hombre. Al hacer una exégesis de Jn 1,18, escribe: «Solamente Dios se conoce a sí mismo, solamente Dios ve a Dios. Y es por eso por lo que solo el que es Dios podía realmente contar de él y reunir en una totalidad las visiones contradictorias [...]. Pero es esencial que la diferencia entre lo que dice el Hijo (quien reposa en el corazón del Padre) y las visiones lejanas de los iluminados siga siendo abismal, pues solamente ÉL es Dios; todos los demás buscan a Dios tanteando. [...] Podemos afirmar que únicamente en Jesucristo se unen Dios y el hombre, el infinito y lo finito, el creador y la criatura. El hombre ha encontrado lugar en Dios. El tránsito de la distancia infinita entre el Creador y la criatura solo puede ser efectuado por él mismo. Solamente aquél que es Dios y hombre es el puente del ser desde uno hacia el otro, y por eso lo es para todos, no solo para él mismo» [146].

Como le escribía a un teólogo español, el teólogo Ratzinger -antes de ser elegido papa- tan solo quería dedicarse a sus libros: «He renunciado a dar conferencias. Los años que Dios todavía me dé quiero dedicarlo a un libro sobre Jesucristo, en la línea de lo que fue la gran obra de Romano Guardini, *El Señor*» [147]. Sin embargo, sus planes se han visto truncados, una vez más. En cualquier caso, hay un objetivo que sigue todavía en pie, tal como relataba en una anécdota de 1978. «No hace mucho tiempo, recibí la visita de dos obispos sudamericanos, con quienes hablé tanto de proyectos sociales como de sus experiencias y fatigas personales. Me hablaron de la intensa campaña de propaganda desarrollada en aquel país tradicionalmente católico por las cien confesiones cristianas reformadas [allí presentes], que estaban cambiando el panorama religioso de aquella nación. La conversación derivó hacia una curiosa anécdota que ellos consideraban sintomática y que les llevó a hacer examen de conciencia sobre el rumbo que había tomado la Iglesia en Sudamérica desde finales del concilio. Me contaron que unos delegados de una aldea visitaron al obispo, para comunicarle que se habían pasado a una comunidad evangélica. Aprovecharon la ocasión para agradecerle todos sus esfuerzos sociales, todas esas cosas tan bonitas que habían hecho por ellos en todos esos años y que sabían apreciar. ‘Pero además necesitamos -añadieron- una religión, y por eso nos hemos hecho protestantes’» [148]. Necesitaban también que les anunciaran a Cristo crucificado y resucitado.

Notas

- [1] H.-J. Fischer, *Benedicto XVI*, Herder, Barcelona 2005, 39.
- [2] Conferencia Episcopal Española (ed.), *Benedicto XVI. Todo lo que el Cardenal Ratzinger dijo en España*, Edice, Madrid 2005, 11-12.
- [3] Cfr R. Guardini, *Apuntes para una autobiografía (1939)*, Encuentro, Madrid 1992; A. López Quintás, *Romano Guardini*, Gran enciclopedia Rialp, XI 386-387; J.L. Illanes, *La teología en las épocas moderna y contemporánea*, 336-337.
- [4] *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época* (2000, entrevista con Peter Seewald), Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona 2002, 341.
- [5] *Natura e compito della teologia*, 83, n.20.
- [6] *El espíritu de la liturgia*, Cristiandad, Madrid 2002, 33.
- [7] *Mi vida*, Encuentro, Madrid 1997, 55.
- [8] *La sal de la tierra*, Palabra, Madrid 1997, 66.
- [9] Glaube, *Geschichte und Philosophie. Zum Echo der Einführung in das Christentum*, «Hochland» 61 (1969) 543.
- [10] *Mi vida*, 56; cfr *La sal de la tierra*, 67.
- [11] *Colaboradores de la verdad*, Rialp, Madrid 1991, 394. También recuerda su encuentro con las obras de John Henry Newman (1801-1890), gracias a un compañero en el seminario de Frisinga. «La doctrina de Newman sobre la conciencia se convirtió entonces para nosotros en el fundamento de aquel personalismo teológico que nos convenció a todos. Nuestra imagen del hombre, así como nuestra idea de la Iglesia, estuvieron marcadas por este punto de partida. [...] De Newman habíamos aprendido a comprender el primado del Papa: la libertad de conciencia -así nos enseñaba Newman- no se identificaba en absoluto con ‘suprimir la conciencia, ignorar al legislador y al juez, y de ser independientes de los invisibles deberes’. De modo que la conciencia, en su auténtico significado, es el verdadero fundamento de la autoridad del Papa». Y añade más adelante: «Newman ha expuesto, en la idea del desarrollo de su propia experiencia de una conversión nunca

concluida, y de este modo nos ha ofrecido el camino no solo de la doctrina cristiana, sino de la vida cristiana. El signo característico del gran doctor de la Iglesia me parece que es que él no enseña solo con sus pensamientos y sus discursos, sino también con su vida, ya que para él pensamiento y vida se compenetran y se condicionan recíprocamente. Si esto es verdad, entonces Newman pertenece ciertamente a los grandes doctores de la Iglesia, ya que -al mismo tiempo- toca nuestro corazón e ilumina nuestro pensamiento» (*Discorso introduttivo alla III giornata del simposio di Newman (28.4.1990)*, «Euntes docete» XLIII (1990) 431-432 y 435-436).

[12] F.L. Mateo-Seco (ed.), *El cardenal Ratzinger en la Universidad de Navarra, pro manuscripto*, Facultad de Teología, Pamplona 1998, 65.

[13] *La sal de la tierra*, 190.

[14] *Mi vida*, 63.

[15] Ibid., 65. En otro lugar explica el problema que Maier tuvo con las autoridades doctrinales. «El decreto de la Congregación consistorial [del 29 de junio de 1912] establecía que estos comentarios [del nuevo testamento] debían ser suprimidos de la institución clerical (expungenda omnino ab institutione clericorum). Ese comentario -del que yo había encontrado un ejemplar olvidado, cuando era estudiante en el seminario de Traunstein- debía ser prohibido y retirado de la venta, dado que Maier sostenía, con respecto a la cuestión sinóptica, la llamada teoría de las dos fuentes, hoy comúnmente aceptada por todos». Aquel momento supuso el final de la carrera científica de Maier. Ahora, en 1945, Ratzinger recibía sus enseñanzas. «La herida de 1912 nunca cicatrizó del todo en él». A la vez, reconoce los límites de este viejo profesor. «Él consideraba indiscutible que el método histórico era inequívoco y digno de toda consideración; ni se le pasaba por la mente la idea de que también en ese método entraban en juego ciertos presupuestos filosóficos, y de que podría resultar necesaria una reflexión filosófica sobre las implicaciones filosóficas del método histórico. A él, como a muchos de sus compañeros, la filosofía le parecía un elemento perturbador, algo que tan solo podía contaminar la pureza del trabajo filosófico. No se planteaba la cuestión hermenéutica» (Ponencia con ocasión de los cien años de la Pontificia Comisión Bíblica (10.5.2003), en Aa.Vv., *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra, Madrid 2003, 176-178).

[16] *Mi vida*, 65.

[17] Ibid., 67-68. Allí cita también algunos de los autores que

Söhngen frecuentaba más: «comenzando por Aristóteles y Platón, pasando por Clemente de Alejandría y Agustín, hasta Anselmo y Buenaventura, Tomás, Lutero y la escuela teológica de Tubinga del siglo pasado [XIX]. También Pascal y Newman estaban entre sus autores favoritos». Y añade: «Puesto que había nacido en un matrimonio mixto y, precisamente por su origen, era particularmente sensible a la cuestión ecuménica; participó en un debate con Karl Barth y Emil Brunner en Zúrich. Pero se ocupó también con gran competencia de la teología del misterio, iniciada por el benedictino de Maria Laach, Odo Casel. Esta teología había nacido directamente del movimiento litúrgico, pero [sobre todo] planteaba con nuevo vigor la cuestión fundamental de la relación entre misterio y racionalidad».

[18] Cfr *Convocados en el camino de la fe*, Cristiandad, Madrid 2004, 27.

[19] Cfr *Von der Wissenschaft zur Weisheit*, «Catholica» 22 (1976) 2.

[20] *Mi vida*, 68-69.

[21] *Mi vida*, 74.

[22] Cfr B. Mondin, *Storia della teologia*, IV, Studio Domenicano, Bolonia 1997, 462-467; K.H. Neufeld, *Henri de Lubac*, en R. Fisichella (ed.), *Storia della teologia*, Dehoniane, Bolonia 1996, III 791-805.

[23] H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo* (1949), Jaca Book, Milán 1996, 13

[24] Cfr J.L. Illanes, *La teología en las épocas moderna y contemporánea*, 332-333.

[25] El cardenal Ratzinger en la Universidad de Navarra, 52.

[26] *Mi vida*, 73.

[27] *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino* (1954), Jaca Book, Milán 1978, XI-XII.

[28] A. Nichols, *Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 56; cfr también 259.

[29] Cfr *Ibid.*, 149-150.

[30] *Ibid.*, 46.

[31] *Mi vida*, 79.

[32] A. Nichols, *Joseph Ratzinger*, 60.

[33] San Bonaventura. *La teologia della storia* (1959), Nardini, Florencia 1991, 11-12.

[34] Ibid., 8.

[35] *Mi vida*, 69-70.

[36] Ibid., 88.

[37] Ibid., 83.

[38] *La fraternidad cristiana*, Taurus, Madrid 1960, 115.

[39] Ibid., 118.

[40] A. Nichols, *Joseph Ratzinger*, 84.

[41] Cfr K. Rahner-J. Ratzinger, *Episcopado y primado*, Herder, Barcelona 1965, 9-13.

[42] Ibid., 67-68.

[43] *El nuevo Pueblo de Dios* (1969), Herder, Barcelona 1972, 188.

[44] *Mi vida*, 97.

[45] J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, Continuum, New York 2000, 52.

[46] *Mi vida*, 98.

[47] Ibid.

[48] J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 55.

[49] Cfr A. Nichols, *Joseph Ratzinger*, 92.

[50] Cfr T. Ricci, *Ratzinger del 82 al 92. Las etapas de estos diez años*, «30 días» 55 (1992) 32.

[51] *La sal de la tierra*, 79.

[52] Cfr A. Zambarbieri, *Los concilios del Vaticano*, San Pablo, Madrid 1996, 231.

[53] Cfr G. Alberigo, *Storia del concilio Vaticano II*, 2, Il Mulino,

Bolonia 1996, 289-290

[54] *Mi vida*, 105.

[55] Cfr *Einleitung zum Kommentar der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils und Kommentar zu Kap. 1, 2 und 6 der Konstitution*, Lexikon für Theologie und Kirche. Supplementary Volume 2, Friburgo 1967, 498-528, 571-581; ver también A. Nichols, *Joseph Ratzinger*, 91-96.

[56] *Mi vida*, 104-105.

[57] Cfr K. Rahner-J. Ratzinger, *Revelación y Tradición*, Herder, Barcelona 1970, 54-76.

[58] *Ibid.*, 73.

[59] *Ibid.*, 42.

[60] *Ibid.*, 51.

[61] *Mi vida*, 103-104; cfr también G. Alberigo, *Storia del concilio Vaticano II*, 2, 98-99, 105-107, 110-111, 272-273.

[62] *Mi vida*, 104-105.

[63] Cfr R. Wiltgen, *The Rhine flows into the Tiber: A History of Vatican II (1967)*, Tan Books, Rockford (Illinois) 1985; citado en J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 316, n. 2.

[64] *Mi vida*, 110.

[65] Cfr *Concilio in cammino. Sguardo retrospettivo sulla seconda sessione (1964)*, Roma 1965, 30.

[66] *Ibid.*, 35.

[67] Cfr *ibid.*, 37.

[68] Cfr *ibid.*, 37-39.

[69] A. Nichols, *Joseph Ratzinger*, 106.

[70] Cfr *Concilio in cammino*, 57.

[71] *Dios y el mundo*, 278

- [72] Cfr A. Nichols, *Joseph Ratzinger*, 108.
- [73] *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985, 114.
- [74] Cfr J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 56, 219-220
- [75] *Problemi e risultati del Concilio Vaticano II (1966)*, Queriniana, Brescia 1967, 83.
- [76] Cfr G. Alberigo, *Storia del concilio Vaticano II*, 4, Il Mulino, Bologna 1999, n. 236, 469.
- [77] A. Zambarbieri, *Los concilios del Vaticano*, 403-404.
- [78] *Ser cristiano en la era neopagana*, 118.
- [79] *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 443.
- [80] G. Alberigo, *Storia del concilio Vaticano II*, 5, Il Mulino, Bologna 2001, 27.
- [81] *La sal de la tierra*, 85.
- [82] Cfr B. Mondin, *Storia della teologia*, 4, 758-763; J.L. Illanes, *La teología de las épocas moderna y contemporánea*, 390.
- [83] Cfr J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 91.
- [84] *Mi vida*, 112-113.
- [85] K. Rahner-E. Schillebeeckx, *¿Para qué una nueva revista de teología?*, «Concilium» 1 (1965) 5.
- [86] *Teoría de los principios teológicos*, 459.
- [87] *Mi vida*, 115. Véase el comentario de P. RODRÍGUEZ, Una presentación del cristianismo, en "Scripta theologica", 1 (1969) 483-492.
- [88] *La sal de la tierra*, 95.
- [89] *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2001, 17-32.
- [90] *Mi vida*, 117-118.
- [91] V. Twomey, *La coscienza e l'uomo*, en Aa.Vv., *Alla scuola della*

verità, 113. Allí se afirma que la diferencia entre Rahner y Ratzinger como profesores era grande. Este mismo alumno de ambos recuerda a sus profesores de Münster y Ratisbona, respectivamente. Hablando de Rahner, escribe: «Todos le temían y el temor al seminario para algunos de nosotros se convertía en frustración; el profesor Rahner iba de un lado para otro de la clase mientras un alumno leía su trabajo, aparentemente impaciente para que la exposición del estudiante terminase cuanto antes y él pudiese empezar [a hablar]. El resto del seminario era un monólogo, a pesar de nuestros esfuerzos de interrumpir sus grandes pensamientos. A finales del semestre me trasladé a Ratisbona».

[92] H.-J. Fischer, *Benedicto XVI*, 12.

[93] *Mi vida*, 119-120.

[94] Cfr B. Mondin, *Storia della teologia*, 4, 544-546; R. Fisichella, *Hans Urs von Balthasar*, en R. Fisichella (ed.), *Storia della teologia* III 765-789.

[95] Cfr J.L. Illanes, *La teología en las épocas moderna y contemporánea*, 393.

[96] *Mi vida*, 121.

[97] *Ser cristiano en la era neopagana*, Encuentro, Madrid 1995, 118.

[98] L. Brunelli, *Presentación a Teólogos de centro*, «30 días» VI, 58-59 (1992) 48.

[99] *Teólogos de centro*, «30 días» VI, 58-59 (1992) 48-49.

[100] *La Palabra en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1976, 9.

[101] Cfr A. Nichols, *Joseph Ratzinger*, 202.

[102] *Ibid.*, 216.

[103] *Ibid.*, 126.

[104] Cfr J. Auer-J. Ratzinger, *Curso de teología dogmática*, IX: Escatología (1977), Herder, Barcelona 19923, 11-12.

[105] *Ibid.*, 12.

[106] *Ibid.*, 13.

- [107] Cfr A. Nichols, *Joseph Ratzinger*, 179.
- [108] *Mi vida*, 126.
- [109] *El nuevo Pueblo de Dios*, 345.
- [110] *La fiesta de la fe*, DDB, Bilbao 1996, 195.
- [111] *Ibid.*, 197.
- [112] *Ibid.*, 199.
- [113] Cfr R.N. Ostling, *Keeper of the Straight and Narrow*, «Time» (6.12.1993) 30.
- [114] *La sal de la tierra*, 17.
- [115] *Informe sobre la fe*, 132.
- [116] *Ibid.*, 139.
- [117] *Ibid.*, 139.
- [118] *Ibid.*, 140.
- [119] *Ibid.*, 143-144.
- [120] *Ibid.*, 144.
- [121] *Un canto nuevo para el Señor*, Sígueme, Salamanca 1999, 93
- [122] *Ser cristiano en la era neopagana*, 185
- [123] Cfr *Per un nuovo inizio del movimento liturgico*, «Trentagiorni» 12 (2000) 48-54
- [124] *El espíritu de la liturgia*, 30.
- [125] *Ibid.*, 68.
- [126] *Ibid.*, 69.
- [127] O. González de Cardedal, *Introducción a la edición española*, en *El espíritu de la liturgia*, 22.
- [128] A. Nichols, *Joseph Ratzinger*, 228.

- [129] J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 235.
- [130] Cfr J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 241-250.
- [131] *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo (1998)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 5.
- [132] Ibid., 71.
- [133] Ibid., 72.
- [134] Ibid., 73-74.
- [135] *Un canto nuevo para el Señor*, 19.
- [136] Ibid., 39.
- [137] Ibid., 43.
- [138] Ibid., 47-48.
- [139] *Christ, Faith and Challenge of Cultures*, en www.ewtn.com
- [140] *Un canto nuevo para el Señor*, 41.
- [141] *La unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, «Boletín UCAM», 1 especial (2003) 6
- [142] Ibid., 8.
- [143] Ibid.
- [144] Ibid., 10.
- [145] *Caminos de Jesucristo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2004, 40.
- [146] *Caminos de Jesucristo*, 67.
- [147] Cfr O. González de Cardedal, *Ratzinger y Juan Pablo II*, Sígueme, Salamanca 2005, 35.
- [148] *Teoría de los principios teológicos*, 157.